



Quam dilecta tabernacula

El desarrollo del espacio en el proceso de consolidación de la identidad religiosa.
Las Siervas de los Pobres, Guadalajara, 1887-1950



El arco temporal que comprende esta investigación comienza en el año de fundación de la conferencia de la Santísima Trinidad, antecedente remoto de esta comunidad religiosa; y finaliza en el año en el que muere la madre Vicenta, quien es reconocida como la fundadora de la congregación. Este lapso permite observar el desarrollo y consolidación de un primer núcleo identitario que posibilitó a las Siervas de los Pobres cierto grado de estabilidad. Así

pues, las hermanas intentaron conciliar el modelo de vida religiosa propio de las antiguas órdenes —pautado por la liturgia de las horas y el rezo común— y el régimen de vida que llevaban las Hijas de la Caridad, quienes tenían una intensa vida activa, y prescindían de la clausura y del coro. Así, la combinación de distintas tradiciones espirituales dio paso a una hibridación espiritual que propició formas específicas de carismas para las nuevas congregaciones.

Quam dilecta tabernacula

El desarrollo del espacio en el proceso de consolidación
de la identidad religiosa.

Las Siervas de los Pobres, Guadalajara, 1887-1950

COLECCIÓN GRADUADOS
Serie Sociales y Humanidades

Núm. 2

Felipe Burgueño González

Quam dilecta tabernacula

El desarrollo del espacio en el proceso de consolidación
de la identidad religiosa.

Las Siervas de los Pobres, Guadalajara, 1887-1950

Universidad de Guadalajara

2022

Tesis ganadora del Concurso de Tesis Generación 2016-2018 de la Maestría en Historia de México y financiada por el programa de Incorporación y Permanencia a los Posgrados (PROINPEP 2021).

Primera edición, 2022

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario

de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Guanajuato 1045

Col. Alcalde Barranquitas

44260, Guadalajara, Jalisco

OBRA COMPLETA: ISBN 978-607-571-484-4

VOL. 2: ISBN 978-607-571-497-4

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO UNO • Extramuros: lugar, tiempo y contexto	24
Guadalajara, una ciudad en constante crecimiento	24
El barrio de Mexicaltzingo	29
El barrio industrial	34
Envenenadero público	40
Salud moral	46
El final del siglo XIX y el porfiriato	48
Aires de Revolución	52
Los prestos soldados	59
La Cristiada	59
CAPÍTULO DOS • La porción más gloriosa del rebaño de Cristo. La vida religiosa femenina, contexto y desarrollo	67
Tipo mixto de vida. Breve desarrollo de la vida religiosa femenina activa	68
¿Quiénes son ellas? Las conferencias vicentinas	75
Nuevas fundaciones religiosas en la ciudad	79
La ley	82
La conferencia de la Santísima Trinidad	83
Las Siervas de los Pobres	91
Problemas de la expansión	101
Continúa el crecimiento	104
Verdadero modelo	106

CAPÍTULO SEIS • El verbo se hizo imagen	234
Jesús de vírgenes, que vírgenes coronas	234
Cultura visual y la apropiación del espacio	234
Sencillas alegorías	249
CAPÍTULO SIETE • El altar de Dios	260
La tierra prometida	260
La capilla del Espíritu Santo	264
Jamás el genio ha producido obras de arte sin fervorosa fe	269
Estilo católico	269
La profusión de la fe: el color	274
La decoración como discurso	274
Me harás un santuario para que yo habite en medio de ellos	279
CAPÍTULO OCHO • Casa de la salud	286
La salud del alma: beneficencia y caridad	286
El hospital, espacio de conversión y frente de batalla	294
Nuevas concepciones de la práctica hospitalaria	296
Espacio y representación de la enfermera profesional y religiosa	305
CONCLUSIONES	313
BIBLIOGRAFÍA	323

Este libro se ha escrito gracias al apoyo de muchas instituciones y de mucha gente. Agradezco particularmente a la Maestría en Historia de México de la Universidad de Guadalajara por el acompañamiento académico e institucional en todo el proceso formativo del programa, y por reconocer mi trabajo con el primer lugar del concurso para la publicación de *Tesis de la Generación 2016-2018*. Asimismo agradezco a la comunidad de Siervas de la Santísima Trinidad por su valiosa ayuda, y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca asignada para el desarrollo de esta investigación a lo largo de dos años. Finalmente, quiero dar todo mi agradecimiento a mi familia y amigos quienes fueron un importante apoyo a lo largo de este camino.

INTRODUCCIÓN

El interés por los conventos de mujeres y las comunidades que habitan en ellos ha suscitado una ola de estudios destacados, de los cuales iré dando cuenta en este trabajo. Resulta notoria la intención por parte de la academia de ahondar cada vez más en la vida de estos «símbolos arquitectónicos de [la] religión» (Lavrin, 2016, p. 13). Si bien lo anterior se decía sobre los conventos de fundación novohispana, el mismo interés causan las religiosas que vivieron y tuvieron actividad después de la Independencia¹. Sin embargo, acercarnos a estos espacios y a sus habitantes no siempre resulta tan fácil, especialmente desde nuestra actual óptica secularizada, que dificulta comprender cómo una mujer decide, por amor a Dios, pasar la vida encerrada entre cuatro grandes paredes, y en consecuencia, llevar así una vida austera y de trabajo arduo, alternado por constantes oraciones que, en ocasiones, no permitían siquiera un sueño reparador. Así pues, como indica Asunción Lavrin:

Si viajáramos atrás en el tiempo y nos situáramos en una época en la que existía una profunda creencia en la idea de que llevar una vida de celibato y reclusión, entregada a la oración y cuestiones espirituales, era una forma de vida tan importante como la del mundo secular, y quizás mejor que ésta, entonces nuestra mente lograría apreciar y aceptar una cosmovisión que consideraba tal elección como algo respetable e incluso deseable (2016, p. 20).

¹ Un ejemplo de esto es la tesis de Guadalupe Esquivel, en la que estudia la vinculación de las religiosas con los laicos, y la forma en la que esta relación ayudó a las hermanas en la práctica y maduración de su proyecto religioso (Esquivel Sánchez, 2012). Además, en el reciente libro colaborativo *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (Suárez *et al.*, 2020), desde distintas disciplinas y metodologías se da cuenta de los derroteros históricos y sociales de la vida religiosa en Argentina.

Esta premisa es válida para acercarnos a las Siervas de los Pobres, objeto o mejor dicho sujeto de este estudio que la torna aún más interesante pues la fundación de este instituto se dio en un periodo de conjuntas transformaciones políticas y sociales que propiciaron la ruptura entre un modo tradicional —si se quiere— de ser religiosa y otro que aún no existía del todo. El arco temporal que comprende esta investigación (1887-1950) comienza en el año de fundación de la conferencia de la Santísima Trinidad, antecedente remoto de esta comunidad religiosa, y finaliza el año en el que muere la madre Vicenta, reconocida como la fundadora de la congregación. Este lapso permite observar el desarrollo y consolidación de un primer núcleo identitario que posibilitó a las Siervas de los Pobres cierto grado de estabilidad. Así pues, las hermanas intentaron conciliar el modelo de vida religiosa propio de las antiguas órdenes —pautado por la liturgia de las horas y el rezo común— y el régimen de vida que llevaban las Hijas de la Caridad, quienes tenían una intensa vida activa, y prescindían de la clausura y del coro. Así, la combinación de distintas tradiciones espirituales dio paso a una hibridación espiritual que propició formas específicas de carisma para las nuevas congregaciones. En México, los referentes de vida religiosa que habían regido de forma casi hegemónica la vida de las mujeres consagradas hasta el siglo XIX, resultaron insuficientes ante los cambios políticos y sociales que se sucedieron rápidamente en el país. Este proceso de hibridación supuso una tensión en mayor o menor medida al interior de las distintas comunidades religiosas. En parte, debido a la diferencia de expectativas y experiencias entre las jóvenes que recién ingresaban y las personas encargadas de la formación de estas nuevas comunidades.

Las posibilidades para acometer un estudio de esta comunidad religiosa y el periodo señalado son prácticamente infinitas². Sin embargo, opté por mirar a esta comunidad religiosa, casi como se observa una muestra en una caja de Petri, con la intención de comprender más sobre el proceso de conformación de los elementos que dieron singularidad y cohesión a este tipo de comunidades. Así, la idea central del presente trabajo es ponderar cómo el espacio, desde sus múltiples expresiones, jugó un papel fundamental en el desarrollo de la identidad colectiva de las religiosas.

Los temas religiosos en torno al siglo XIX y XX en México se han abordado principalmente con un enfoque en los procesos de secularización y en otros asuntos relacionados con la política como parte del conflicto entre la Iglesia y el Estado. En este sentido hay que considerar que los vínculos entre la sociedad y la Iglesia no re-

²Entre las opciones que consideré estaban explorar el papel de las hermanas en su relación con la alimentación o el impacto que tuvo la guerra en sus finanzas y la administración del hospital.

sultaron fáciles de romper, especialmente debido a que el catolicismo ha fungido como unificador de un amplio sector de la sociedad hasta nuestros días (Velazco Márquez y Thomas, 1994). El impacto de este proceso conflictivo de secularización en la sociedad y la vida religiosa pocas veces se ha estudiado, aun menos si se trata de mujeres. Como asegura Silvia Arrom: la invisibilidad de las mujeres refleja una tendencia historiográfica que privilegia el estudio de los actores liberales masculinos, y cuando se acerca a las instituciones de beneficencia o religiosas lo hace generalmente con desprecio, las asume únicamente como forma de control social (2007).

En su extensa revisión bibliográfica sobre el periodo que nos ocupa, Miranda Lida hace notar que la bibliografía existente sobre la Iglesia católica se ha agrupado generalmente en tres segmentos que atienden: 1) el efecto de las Reformas borbónicas a finales del siglo XVIII, 2) los combates de distinto género que a lo largo del siglo XIX libró la Iglesia ante las reformas liberales, y 3) la manera en la que la Iglesia se vio forzada a reorganizarse después del triunfo liberal (2007, p. 1394). Esta tendencia parece seguir vigente, pues el estudio de otros temas relacionados con la Iglesia, como la vida consagrada, han sido poco abordados.

En este sentido, cuando planteé este trabajo no sólo pensé en lo que una investigación podía decirme de la vida religiosa femenina en México, también quise acercarme a la comunidad como parte de la sociedad mexicana en general, y como una expresión de ella en sí misma. Más aún, como un fiel reflejo de lo que pasaba en otras latitudes del continente y el mundo. Bajo ese propósito, una definición más amplia de la categoría de comunidad, como la que ofrece Elena Socarrás, nos permite complejizar su uso como categoría de análisis. Para Socarrás la comunidad es «un conglomerado humano con un cierto sentido de pertenencia» que se articula en torno a intereses y a una realidad espiritual y física, costumbres, hábitos, normas, símbolos, códigos comunes (Socarrás, 2004, p. 177). La comunidad y quienes la conforman guardan una relación proporcional con los sectores de que provienen, de ahí que su estudio como sujeto permita el análisis de otras macroestructuras como el Estado y la Iglesia, todo ello sin que la comunidad pierda su singularidad y carácter unitario.

Las hermanas llevaron así al espacio claustral las dinámicas propias de su entorno, así como los miedos, preocupaciones y formas de comprender el mundo. En este sentido, estudiar a los miembros de la comunidad en calidad de sujetos históricos supone rutas de interpretación distintas a las que Miranda Lida señaló como parte de su revisión bibliográfica. Esta vía de análisis nos permite encontrar nuevos matices en el complejo entramado de relaciones, intereses, filiaciones y representaciones que se tejió en la vida de las comunidades religiosas del cambio

de siglo, imposibles de reducir a un enfrentamiento institucional entre la Iglesia y el Estado.

Por otro lado, la historiografía existente sobre la vida religiosa de las mujeres en Latinoamérica se ha centrado en el estudio de los grandes conventos y en la importancia que éstos estuvieron para la sociedad en muchos sentidos. De los estudios de Josefina Muriel (1946, 1969, 1979, 1982), una serie de trabajos sobre la vida conventual de las mujeres comenzaron a surgir. Éstos se han centrado básicamente en el periodo colonial, y tratan esta forma de vida desde distintas perspectivas, especialmente a partir del análisis de la ritualidad, la cultura y la economía. De los textos ya citados uno de los más destacados es el de *Esposas de Cristo* de Asunción Lavrin pues permite tratar de manera compleja la vida dentro de los conventos novohispanos (2016b). Otros acercamientos intentaron acentuar temas menos conocidos de la vida conventual, como la participación de las religiosas en los conflictos armados y su práctica espiritual. Entre éstos *Las monjas en la independencia de México* de José Gerardo Herrera Alcalá y Manuel Ramos Medina, quienes exponen la forma en la que, durante el periodo virreinal, los monasterios de mujeres «fueron fuente de expresión de identidad criolla y mestiza, en la formación de las mujeres» (2010, p. 167). Bajo esta premisa exploraron las profecías políticas de una religiosa y sus implicaciones sociales; las relaciones que las mismas religiosas tenían con realistas e insurgentes; y los alcances de las Reformas borbónicas en la vida cotidiana. Sin embargo, no pudieron evitar caer en el lugar común de mencionar —sin un análisis crítico— la historia del Chile en nogada relacionada con Agustín de Iturbide durante una supuesta estancia en Puebla, y así abonar a la caricaturización popular de la monja cocinera.

Asimismo, en *Vida conventual femenina, siglos XVI-XIX* (Ramos Medina, 2013) podemos encontrar una gran variedad de artículos que tratan la vida conventual desde diversas ópticas. Resalta entre éstos el trabajo de María Concepción Amerlinck de Corsi, quien en *Los Ejercicios de san Ignacio y las religiosas novohispanas en la visión de Antonio Núñez de Miranda, S.J.* (2013) reconstruye la manera en la que el célebre confesor de sor Juana Inés de la Cruz y preceptor religioso de muchas monjas, concebía el papel de la mujer en la vida religiosa. La novedad de este trabajo consiste en tratar el aspecto espiritual de la vida religiosa, justificación y fundamento de ésta, tema pocas veces atendido por la historiografía. De esta manera, fuera de lo clásico, brinda una imagen de los conventos desde una perspectiva rara vez abordada. Por su parte, Gabriela Braccio en *Monjas al Margen* (2013) expone, a través del estudio de los confesores, las relaciones de poder entre éstos y las religiosas, y las maneras cómo pudieron organizar tácticas que les permitieran aligerar el yugo del control externo que los mismos confesores ejercían sobre ellas.

De igual manera, un trabajo que me parece importante por ser el primero de su tipo es *Monjas Coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*; en el que Alma Montero (2008) hace un excelente trabajo de despiece iconográfico de las pinturas de profesión y muerte de religiosas de diversos órdenes. Si bien es un trabajo orientado a la descripción, éste reconstruye muy bien las prácticas y las ceremonias representadas en los cuadros que comúnmente conocemos como *monjas coronadas*; y sentó las bases para otros que ahondaron en temas más específicos. Entre los principales aportes de Montero está la hipótesis, aún vigente, de que la imagen de santa Rosa de Lima fue la base para el desarrollo y la profusión de elementos que tuvo la ceremonia de profesión de votos en Hispanoamérica.

Por otro lado, hay trabajos como el de María de la Luz Ruano Rivera (s/f) con una marcada tendencia hagiográfica que idealiza la vida religiosa y la historia de las comunidades como lugares de paz, ausentes de conflicto, y cuando éste aparece es tratado de manera moralizante; de tal suerte que el bien y el mal luchan, y vence, por supuesto, el bien. Estos documentos son casi siempre auspiciados por las comunidades religiosas y tienen la función de rescatar o construir una historia institucional o la biografía del fundador o fundadora³. Y en el otro extremo, los trabajos que se muestran críticos de la vida religiosa o de los personajes que tratan. Éstos tienden a mostrar la vida religiosa como un lugar propicio para la alienación, la opresión y la intriga⁴.

Algunos otros trabajos, escritos más desde una perspectiva literaria, tienden a describir a las comunidades como espacios enteramente autónomos de la injerencia de los hombres o por lo menos con un mínimo de intervención de éstos. Las religiosas son representadas como mujeres que reniegan del matrimonio motivadas por ambiciones intelectuales y que crearon, a través de los conventos, un mundo paralelo fuera del dominio de los hombres (Ibsen, 1999). La más explotada de estas mujeres escritoras es sin duda sor Juana Inés de la Cruz, que como señala Margo Glantz, algunos de sus textos han sido utilizados de tal manera que «naúsean» por la sobreinterpretación, y la forma en la que han sido manoseados y utilizados (Canal INEHRM, 2014). En opinión de Manuel Ramos Medina, la falta de producción de más estudios que traten la vida consagrada de las mujeres se debe, en gran medida, a que las comunidades religiosas son muy celosas de sus documentos. Esto por el miedo a la expropiación de sus archivos y por guardar la intimidad de su vida institucional (CEHM Fundación Carlos Slim, 2014).

Si hablamos de la vida religiosa de mujeres durante los siglos XIX y XX los estudios se reducen aún más. Podemos referir, para el caso latinoamericano, trabajos

³Ver también Macías (S.J.), 1980, Sicilia, 2002.

⁴Ver Ramírez Rancaño, 2014.

bien documentados como el artículo «El ocaso de la clausura: mujeres, religión y Estado nacional» el caso chileno de Sol Serrano (2009) que trata el declive de la vida conventual de clausura en Chile durante el siglo XIX y la manera en cómo surgieron nuevas formas de vida consagrada en el marco de un proceso de secularización. Serrano (2000) ya había explorado previamente los viajes que hicieron algunas congregaciones de origen francés para fundar comunidades en Chile; así, a través de nuevos materiales ofrece un panorama del papel que las congregaciones de fundación francesa desempeñaron en la sociedad chilena. En el caso español podemos encontrar los aportes de Raúl Mínguez Blasco en *Monjas, esposas y madres católicas...* (2012), donde estudia cómo la inclusión de las mujeres en el discurso católico posibilitó el desarrollo de las congregaciones de vida activa que intentaron paliar lo que la jerarquía eclesial consideró efectos negativos del proceso de industrialización y secularización. Asimismo, Federico Requena en *Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX* ofrece un panorama de la vida espiritual y religiosa de España durante el cambio de siglo, el inicio de la dictadura de Primo de Rivera en 1923 y el proceso de «regeneración espiritual» que tuvo lugar en la sociedad española de aquel entonces.

Sobre la producción historiográfica mexicana, uno de los primeros trabajos que estudia las congregaciones de mujeres del siglo XIX y principios del XX es la tesis de maestría de Elisa Speckman (1996). Como parte de sus conclusiones, Speckman notó que estas congregaciones sobrevivieron y se adaptaron a las nuevas circunstancias en gran medida porque su forma de vida era más acorde a las expectativas de los gobiernos liberales. Estas comunidades se ocuparon de labores sociales urgentes, por ejemplo: educación; atención de hospitales de sangre y comunidades rurales; trabajo con mujeres amas de casa, obreras, campesinas, concubinas, prostitutas, entre otras (pp. 56-57, 74, 100, 106); y de esta manera se convirtieron en gran medida en empleadas de la beneficencia estatal. Speckman estudió en particular y ampliamente el trabajo desarrollado por las Hijas de la Caridad de san Vicente de Paul y por las Hijas de María y del Señor san José (Hermanas Josefinas); aunque, debido a las fuentes con las que pudo contar, no abundó en la distancia de las hermanas de la expectativa liberal, lo cual podría haber derivado en conclusiones distintas.

Otro estudio relativo es el de Lucía Guadalupe Esquivel Sánchez (2012) quien al igual que Speckman, estudió con profundidad el caso de las Hermanas Josefinas. En su tesis de maestría, Esquivel analizó cómo esta congregación se vinculó con los fieles para impulsar su trabajo apostólico. También, otros textos importantes para considerar en esta revisión bibliográfica son los que realizó Silvia Arrom (2007) sobre los grupos de señoras de la caridad que tuvieron su auge a finales del siglo XIX y principios del XX. Resulta importante citar este artículo, no porque trate

específicamente de la vida religiosa consagrada, sino porque analiza los grupos de seculares que dieron pie a algunas de las congregaciones fundadas en los siglos XIX y XX: en este trabajo exploró cómo las mujeres incursionaron en la escena pública a través de su compromiso ideológico al ejercer el poder fuera del ámbito doméstico, lo que posibilitó que mujeres pudieran tomar los hábitos. De igual forma en *Voluntarios por una causa*, Arrom (2017) reconoce la importancia de descubrir y reivindicar el pasado de las comunidades religiosas mexicanas fundadas en el cambio de siglo —de las que poco se sabe—, y del papel activo que vivieron las mujeres en esa época. Dicho trabajo se aleja de la caracterización pasiva que habitualmente se hace de ellas.

Sobre Guadalajara en específico, Catalina Díaz Robles en *Medicina, Religión y Pobreza: las señoras de la caridad de san Vicente de Paul, enfermeras religiosas en Jalisco* (2010b) estudió las congregaciones religiosas de mujeres que tuvieron actividad hospitalaria en la capital de Jalisco entre 1864 y 1913. Analizó, entre varios aspectos, cómo fue el paso de la seclar-visitadora de enfermos a la religiosa-enfermera, y el surgimiento en la ciudad de lo que llamó *hospital-convento*. Díaz muestra un panorama sugerente sobre las actividades y fisonomía de los grupos de señoras de la caridad en distintos niveles. Toca, además, algunos aspectos de la vida cotidiana, sin que sus fuentes le permitan ahondar en el análisis. La autora hizo un esfuerzo significativo por reconstruir el panorama social y político en torno a los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX. No obstante lo anterior, una limitación de este trabajo consiste en que no hacen distinciones entre las socias de las conferencias y las religiosas, a pesar de que los regímenes de vida son distintos. De igual forma se confunden los diversos estilos de vida y las diferencias sustanciales que hay entre una monja y una hermana. Asimismo, en ocasiones, tampoco diferencia las hermanas de distintas congregaciones, y se aproxima como si fueran un modelo genérico sin ninguna particularidad⁶.

⁵ Término utilizado por Díaz para referirse a la unión de dos órdenes distintas, el convento femenino y el hospital. Como categoría es importante, pues explica una forma nueva que aglutina órdenes distintos. Por razones de estilo utilizaré comunidad, casa y hospital como sinónimos.

⁶ Esto se puede ver más claramente en uno de los artículos derivados de la tesis, en el que dice, por ejemplo: «Este trabajo examinará la vida social de un grupo de religiosas-enfermeras: la congregación Siervas de san Vicente de Paúl en la arquidiócesis de Guadalajara en la primera mitad del siglo XX». Pero no existe ni existió alguna congregación con ese nombre en la arquidiócesis de Guadalajara. Conforme avanza la lectura del texto es posible constatar que habla de muchas congregaciones religiosas y no de una congregación en particular (Díaz Robles, 2010a).

Como indiqué al inicio, hay aún un gran vacío sobre las comunidades de religiosas que vivieron después de la independencia y que pervivieron a lo largo de los siglos XIX y XX. Claramente la falta de fuentes es uno de los grandes motivos de esta laguna. Como reconoce Robert Curley al referirse a las comunidades religiosas que vivieron la Revolución mexicana: no sabemos prácticamente nada de ellas ni de lo que vivieron y padecieron en esa etapa. Además, señala que en la historiografía se representan estos eventos como fundamentalmente masculinos y poco se interroga la interacción entre los diversos grupos de actores (2016, p. 114). Si bien la revisión de los estudios sobre la vida religiosa de las mujeres que aquí presento es esquemática y sumaria, considero que pone de manifiesto algunos puntos de partida, y justifica, en cierta manera, el derrotero elegido para desarrollar esta investigación. Sólo cabe mencionar que en el transcurso de los capítulos las referencias a otros estudios se incrementan y relacionan de forma más directa con mis propios hallazgos.

Por su parte, la identidad constituye una categoría importante en este trabajo, pues a manera de espina dorsal atraviesa este estudio; de ahí que convenga hacer algunas precisiones al respecto. En su ensayo *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, Gilberto Giménez (1997) plantea que el desarrollo del concepto de *identidad* ha evolucionado de manera dispar en las ciencias sociales ya que se presenta una especie de «anarquía» dominante al respecto. El autor sitúa el concepto de *identidad* en la intersección de la teoría de la cultura y de los actores sociales. Para Giménez las identidades personal y colectiva están íntimamente relacionadas, y a diferencia de los objetos, la identidad personal se desarrolla de la desigualdad cualitativa y específica (p. 8), y está compuesta de diversos elementos que confluyen, de muy variadas maneras, en cada una de las personas. Por ejemplo, *las pertenencias sociales* del individuo se dan a través de su inclusión en distintas colectividades en las que asume un rol y se apropia del núcleo de representaciones sociales que caracteriza y define a un grupo, según el rol que se juega dentro de esas colectividades (Giménez, 1997, pp. 13-14). Otros elementos relevantes en este proceso son *los atributos identificadores*, éstos comprenden los hábitos, tendencias, actitudes o capacidades que según el contexto y a partir de una categorización fija, pueden convertirse en estigma (Giménez, 1997, p. 15-16). En la conformación de la identidad personal, *la narrativa personal o autobiográfica* juega un papel determinante, pues mediante ésta se reconfiguran una serie de actos, eventos y trayectorias del pasado para conferirles un sentido identitario (Giménez, 1997, p. 16).

En el caso de las identidades colectivas, Giménez plantea que se deben concebir como entidades relacionales, constituidas por individuos vinculados entre sí que se representan como totalidades diferentes de otros individuos. Finalmente, señala que desde la identidad colectiva se puede conferir significado a determinada

acción de un sujeto como perteneciente a ésta; es decir, las identidades colectivas nos permiten entender determinadas acciones de un sujeto que no podríamos comprender desde otra perspectiva (1997, pp. 16-19). Sin embargo, esta forma de concebir la identidad, grupal o colectiva, la caracteriza como algo que sucede una vez y para siempre, algo que no muta. También, de su trabajo se puede inferir una comprensión de la identidad no conflictiva, que se descubre o asume de manera suave, casi sin querer. La construcción de una identidad propia es un camino de luchas y resistencias, especialmente cuando otros actores participan en esta construcción. Con el fin de comprender mejor esta característica de la formación de la identidad, la teoría sobre la performatividad del género de Judith Butler (2002) será primordial. De igual forma será útil para analizar la materialidad del cuerpo y la dialéctica entre lo natural o dado y aquello que es socialmente construido.

Adicionalmente, intenté tratar el espacio como un elemento discursivo que me permitiese acercarme a la comunidad religiosa como un ser vivo en constante cambio, en el que el conflicto y la negociación tienen un papel específico y la esperanza, los principios, la decepción, el amor y el odio tienen cabida como parte de la vida. Algunos trabajos que abordan el espacio y la vida religiosa hicieron posible que pudiera desarrollar una base teórica y metodológica pertinente para esta investigación. El primero de éstos es *Ordered Spaces, Separate Spheres: Women and the Building of British Convents, 1829-1939* (Jordan, 2015) en el que la autora examina la relación entre las aspiraciones espirituales de las religiosas que estudia, su autorrepresentación cultural, y las prácticas y los cambios sociales que se dan durante el periodo de estudio. Con ello Kate Jordan demostró cómo los espacios claustrales se convirtieron en espacios discursivos y de expresión identitaria para las religiosas. Asimismo, consideré a Roberta Gilchrist, autora de *Gender and Material Culture: The Archaeology of Religious Women*, estudio en el que explora la polisemia del espacio y las relaciones simbólicas que las religiosas tenían con éste a través de algunos aspectos de la vida material durante el proceso de conformación de la identidad religiosa. De igual manera, analiza cómo a través de la vivencia del espacio, se lidiaba con una identidad personal previa y la construcción de una nueva identidad religiosa. Finalmente, considero *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies* de Linda McDowell, donde analiza las diversas escalas significativas en las que se forjan las identidades y que comienzan por el cuerpo; y relaciona el espacio con las construcciones sociales en torno a la identidad, que ella caracteriza como conjuntos de relaciones sociales materiales y conjuntos de múltiples significados simbólicos que cambian según el tiempo y las prácticas sociales.

Como mencioné al inicio de estas páginas, la idea central del presente trabajo jugó un papel fundamental que tuvo espacio en el desarrollo de la identidad colectiva de las religiosas; sin embargo, al ser la identidad una construcción continua

no se puede dar cuenta de una forma final y última de ésta. Por lo tanto, ha sido menester observar cómo se transforman conjuntamente el espacio y la identidad a lo largo del periodo de estudio. Ahora bien, había que preguntarse cómo y dónde ubicar a las hermanas dentro de este proyecto. Aunque es verdad que Linda McDowell utiliza como metáfora una imagen compuesta por círculos concéntricos para abordar la construcción del espacio, es pertinente lo que apunta Elisa Cárdenas al preguntarse cómo situar a las comunidades religiosas dentro de una cronología analítica en los procesos de secularización en México. La idea de los círculos concéntricos necesariamente está ligada a un centro de donde todo emana, sin embargo, una comunidad religiosa, entendida como colectividad, está llena de centros que actúan y se mueven de manera distinta. De ahí que:

en este caso sería útil dejar de lado la imagen del círculo y la idea misma del ‘centro’, para pensar el problema como una serie de figuras geométricas variables, con una o varias posibilidades de convergencia. Estamos ante la ineludible variación de ámbitos y escalas que hacen la riqueza de cualquier análisis histórico (Cárdenas Ayala, 2002, p. 204).

Así pues, para este caso, quise *refractar* el espacio, imaginarlo como la luz a través de un prisma, de manera que fuese posible acercarse a esa unidad desde la descomposición en partes con múltiples posibilidades de interacción. Empezaré por el cuerpo, que se piensa poco como un lugar-espacio para habitar. Si bien dedico un capítulo a su estudio, continúa presente en el resto de estos. Por otro lado, he contemplado dos expresiones más del espacio; la primera que llamo *referencial* o *de referencia*, espacio idealizado al que se accede a través de la imaginación y el deseo, y que intenta normar el comportamiento ideal de las personas y tiene su origen, muchas veces y a diversas escalas, en los ideales institucionales que van desde el magisterio de los papas hasta la interpretación de las escrituras por parte del cura local, así como las estampas e imágenes que forman parte del imaginario popular. La segunda expresión espacial, el *espacio practicado*, está construida de las relaciones sociales y la materialidad. Entre estos dos espacios se encuentran los cuerpos de las religiosas y la comunidad como un solo cuerpo, que tienen que mediar con las tensiones provocadas por las exigencias o particularidades de cada uno de estos espacios. En términos de De Certeau (1996) las hermanas deben *cazar furtivo*⁷, negociar o resistir con el fin de producirse y reproducirse. A lo largo de los

⁷El autor hace referencias a los distintos modos de operación y esquemas de acción que se despliegan por parte de los sujetos dentro del ámbito de lo cotidiano. De acuerdo con De Certeau lo cotidiano se reinventa mediante las distintas formas de cazar furtivamente las

capítulos profundizaré en esta construcción teórica que por lo pronto sólo puedo esbozar.

En cuanto a la estructura de este trabajo, vale señalar que el primer y segundo capítulo están orientados a contextualizar al lector sobre la genealogía de la congregación dentro de un estudio sumario que comprende un periodo amplio desde el siglo XVI al XX. Se explora el contexto barrial en el que nace la conferencia de caridad (siglo XIX) de donde se desprende la comunidad religiosa, así como la tradición caritativa en la que se enmarca, y la lucha histórica de las mujeres consagradas por ampliar su *vocación* en la sociedad. Se constata, entonces, que el auge que vieron las comunidades religiosas en México no fue gratuito y respondió a las circunstancias que posibilitaron su establecimiento y reproducción. El segundo capítulo supone la historia institucional de la congregación, que nos servirá de referencia antes de adentrarnos en los actores y su relación con el espacio. Aunque es un capítulo sobre el desarrollo de la comunidad a través de hitos, ya desde ese momento se hacen presentes las resistencias y negociaciones que las religiosas vivían dentro del espacio claustral.

El tercer capítulo está dedicado a comprender la procedencia de quienes formaron el grupo de estudio. Esto es importante, pues una de las premisas es que la apropiación del espacio logró desarrollar en ellas una identidad alternativa, por ello es menester comprender el entorno de donde provenían las religiosas para tener un mínimo de contexto que permita interpretar sus acciones. Uno de los hilos conductores de este capítulo es la *vocación*, categoría que atravesada por el género y la clase resulta reveladora. Este capítulo pretende ser una especie de biografía colectiva, que propicie un panorama de la comunidad, subraye las estrategias

oportunidades que se le presentan al sujeto al utilizar ciertas «estrategias» y «tácticas». Señala: «Llamo «estrategia» al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en el que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un «ambiente». La estrategia postula un lugar susceptible de ser un lugar propio y luego de servir de base para un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico. Por el contrario, llamo «táctica» a un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro; se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. Entonces no dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Así, lo «propio» es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a «coger al vuelo» las posibilidades de provecho» (1996, p. XLIX-L).

narrativas que les permitieron presentarse como aptas para la vida religiosa. De igual manera, ahondaré en los motivos de expulsión y abandono que terminaron de depurar al grupo. En este sentido es importante adelantar que las razones fueron variadas, dan una visión más redonda de los actores desde el punto de vista humano y espiritual.

En el cuarto capítulo abundaré en el tena del cuerpo como primera escala espacial de la religiosa. Su transformación a través de la ropa y las actitudes que les eran impuestas y que tenían como finalidad, dentro de ese contexto, salvar su alma, además de hacerla al molde de la institución. En este sentido cabe resaltar la importancia que la categoría de género performativo desempeñó en este apartado, debido a la plasticidad con la que permite analizar los procesos de construcción de la identidad, desde la ritualidad cotidiana de autorrepresentarse. Sin embargo, las hermanas supieron encontrar atajos para resistir al total vencimiento, al reivindicar constantemente pequeños placeres, y en último caso validar como auténtica la forma de ser religiosa que desarrollaron. De igual forma la violencia propiciada por los conflictos armados (1910 y 1926) sobre el cuerpo de las mujeres y el impacto que esta tuvo se reflejó en los cambios del discurso en torno a la santidad y el martirio.

En el quinto y sexto capítulo trataré con mayor profundidad el desarrollo del espacio y su relación con las prácticas espirituales. En estos textos el espacio es un actor más y sujeto de análisis, se *desdobla* para poder contrastar sus múltiples expresiones sobrepuestas. Así el espacio se vuelve un lugar al que solo se puede acceder a través del deseo y la imaginación, al mismo tiempo se inventa o practica en lo cotidiano. La interacción de estas expresiones espaciales que se da en la acción de las personas resultará fundamental para la asimilación de patrones y conductas. De igual forma las representaciones espaciales hechas a través de la fotografía sirvieron para configurar *espacios de referencia* a los que volver cotidianamente. Finalmente, el séptimo capítulo está dedicado a entender, desde la práctica de la enfermería, los cambios en la concepción del papel de la enfermera religiosa y las implicaciones espaciales que estos cambios tuvieron, y la forma cómo se vieron reflejados. Aunque no sea el tema principal de este trabajo, resultó imposible descartarlo, pues su práctica profesional estuvo íntimamente ligada a su identidad como enfermeras religiosas.

La realización de este trabajo fue posible gracias a la generosidad de las Siervas de la Santísima Trinidad y de los Pobres quienes me facilitaron el acceso a su archivo privado. Los volúmenes documentales contenidos en este archivo comprenden poco más de 120 años de historia (de 1887 al 2013). En su mayoría, los documentos están agrupados según el uso dado a lo largo del tiempo, aunque debido al traslado y a la falta de control muchos de ellos carecían de orden. El archivo mismo

refleja la complejización de la organización de la estructura de la comunidad; con el paso del tiempo se añadieron formas más específicas de registro u otras nuevas que respondían a las emergentes reconfiguraciones institucionales. Por ejemplo, los libros guardan bastante regularidad en sus formatos y contenidos, y las constituciones de 1908 establecían la manera en la que se debía llevar el control de los libros por la secretaria general y las locales; en éstas se especifica la necesidad de «guardar cuidadosamente [todos los papeles][...] aun los que parezcan de menor importancia, y tenerlos en el archivo, muy bien clasificados y con índice que permita encontrarlos al momento que se necesiten»⁸. Esta particularidad en la normativa de las hermanas ayudó a hacer del archivo de la congregación un vasto acervo documental sobre su vida y sobre la sociedad tapatía. La uniformidad de los libros que se conservan también tiene base en las constituciones. En ellas se pedía que todas las casas guardaran los mismos formatos que se utilizaban en la casa central y que las casas locales enviaran cada año a la casa central, una copia de sus libros de crónica, llamados *libros de actas generales*, para poder concentrarlos en un solo archivo. Al parecer esta práctica no tuvo regularidad, pues no reposan las copias de los *libros de actas generales* de todas las casas; sin embargo, podemos ver diversos documentos de las casas locales cerradas por distintas razones, y que permiten constatar la forma en la que se adaptó la comunidad a distintos lugares.

Sobre este archivo cabe destacar que prácticamente no se ha estudiado⁹, y la congregación misma no conoce con exactitud qué contiene. Actualmente se organizan y clasifican los materiales para saber con mayor claridad qué tipo de información aportan, y la forma cómo se complementan con otras fuentes y entre ellos mismos. Debido a esto para este trabajo fue necesaria una clasificación mínima. Los libros constituyen casi un tercio de los documentos que guarda el archivo. Entonces, utilicé principalmente los libros de actas generales del hospital de la Santísima Trinidad y que comenzaron a escribirse en 1907 por la madre Ma. Isabel del Sagrado Corazón, y posteriormente los continuaron las secretarías generales

⁸La instrucción dada por el padre Cano en las constituciones hacía hincapié en que el armario debía estar «bajo tres llaves» para que ninguna de las portadoras de una llave pudiera acceder a los papeles del archivo sin conocimiento de las demás. *Vid.* AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar. Todo este apartado recuerda como se trataban los documentos importantes en las catedrales europeas, y aunque no poseo información del tratamiento que se le daba a los papeles en la Catedral de Guadalajara, probablemente haya sido similar, y que en éste se haya inspirado el padre Cano al momento de escribir dicha instrucción (*Vid.* Lorite Cruz, 2011).

⁹Salvo algunas recopilaciones de documentos y un libro escrito por el padre Chanal (1951), no se ha producido ningún estudio al respecto.

o alguna persona nombrada para tal efecto. A lo largo de los primeros libros se recogieron asuntos relacionados con la práctica de los ejercicios espirituales de san Ignacio y con la instrucción religiosa que les dio el padre Miguel Cano, fundador de la comunidad. También dan cuenta de cómo se fueron configurando los rituales relacionados con la profesión religiosa de las hermanas, la entrada y salida de novicias, entre otros temas. En estos libros podemos observar los problemas de la comunidad, relatados no con el tono oficioso de los documentos enviados al Arzobispado, sino desde una perspectiva más personal; registran las salidas de hermanas, las nuevas fundaciones y sus regresos por necesidad o alguna causa grave, entre un sinnúmero de temas más. En estos libros también se consignan festividades, hechos importantes, visitas y sus preocupaciones por el mundo y la sociedad. Gran parte de la vida cotidiana de la comunidad está descrita en estos libros.

En los libros generales de gobierno, que también comenzaron a escribirse en 1907, se concentra la correspondencia oficial de las hermanas, el padre Cano y diversos actores. Éstos contienen mayoritariamente documentación oficial dirigida al gobierno civil y la eclesial, y algunas cartas de corte personal que tratan asuntos del gobierno de la congregación y del hospital. Así vemos permisos para la fundación de casas, dispensas de votos, y visitas canónicas; de igual forma se exponen en estos libros las razones que las *postulantes* dieron para que se les dispensara la dote o la edad. También dan noticia de las razones que el consejo ofrecía a las *postulantes* para aceptarlas o no; además de las resoluciones de la autoridad eclesial, entre muchos otros temas. Así, estos libros muestran la evolución de la congregación a través de los documentos oficiales, y el desarrollo y las circunstancias diversas que enfrentaron al fundar las primeras casas fuera de la diócesis de Guadalajara. Los documentos manifiestan las realidades de otros pueblos fuera de la capital y de cómo estas noticias eran asimiladas por las hermanas. Por ejemplo, los libros de consejo fueron escritos a partir de 1930 y se decidió consignar su contenido en un libro aparte para tener un mejor control de la información. En éstos se asentaron las discusiones del consejo de gobierno, los asuntos ordinarios de la congregación y los problemas que las hermanas expusieran para ser resueltos. Encontramos en estos informes del estado de las cosas escritos por las integrantes del consejo, la discusión sobre la apertura de nuevas casas, asuntos disciplinarios y problemas con el personal de los hospitales, y en un primer momento la discusión sobre la aceptación de *postulantes* y concesión de votos temporales y solemnes.

Adicionalmente, se pueden encontrar otra gama de libros como inventarios, libros de operaciones y de registro de pacientes que proporcionan datos adicionales de la vida del hospital y la congregación. La correspondencia oficial y no oficial, que no está integrada en ninguno de los libros, es otro gran componente de este archivo: la gran variedad de temas y sus diversos tratamientos represen-

tan una fuente invaluable que complementa los registros oficiales con narraciones más personales y directas. De igual forma la *sección de misceláneos* alberga pasquines, invitaciones, revistas, circulares, literatura y un gran número de impresos relacionados con la formación de las religiosas, su vida diaria e institucional. Las hermanas también conservan un *acervo fotográfico* importante aún sin clasificar y muchas de las imágenes cuya procedencia, en algunos casos, se desconoce, así como la información de los personajes fotografiados. Por ejemplo, aquí podemos encontrar imágenes tomadas a manera de recuerdo después de la profesión de los votos religiosos de las hermanas; atributos que las religiosas portaban evocan los cuadros virreinales de las monjas coronadas, entonces a través de estas fotografías podemos seguir la evolución del rito de profesión y los cambios que tuvo. También son comunes las imágenes de la vida cotidiana, mesas servidas para la fiesta, las galerías de los enfermos, quirófanos, etc. En ocasiones las retratadas posan simulando alguna acción cotidiana, y en otras tantas la fotografía muestra una espontaneidad imposible de lograr. Así, estas fotografías nos permiten acceder al relato de la vida a través de las fiestas, altares ricamente revestidos y banquetes. De igual manera podemos constatar la presencia de la muerte en los retratos de algunas hermanas difuntas cubiertas de flores camino al encuentro del Divino Esposo.

Cabe mencionar que las fuentes, en su mayoría, fueron producidas por la comunidad religiosa, lo que bien representa una ventaja, pues pocas veces los documentos oficiales son tan ricos en detalles y puntos de vista personales; al mismo tiempo, suponen una desventaja pues exaltan algunos aspectos y oculta otros que podrían ayudarnos a tener una visión más completa del fenómeno. Esto último no necesariamente por un afán de lucimiento propio, sino porque probablemente los consideraban irrelevantes o superfluos.

CAPÍTULO UNO

Extramuros: lugar, tiempo y contexto

Los diversos aspectos que rodearon la conformación de la comunidad¹⁰ de Siervas de los Pobres del hospital de la Santísima Trinidad, así como la vida diaria y espiritual que les dio cohesión y congruencia como grupo, fueron una veta desde la que fue posible captar la complejidad con la que estas mujeres, de distintos lugares, ideologías y estratos sociales, participaron de manera activa en la vida religiosa en Guadalajara. Considero que es precisamente este tipo de grupos católicos de mujeres los que arrojan nueva luz sobre las formas cotidianas de la experiencia religiosa en las tempranas décadas del siglo xx. Sin embargo, antes de dar cuenta de las particularidades de las Siervas de los Pobres, resulta inevitable emprender un rápido recorrido sobre el contexto temporal y espacial en el que se constituyó y se desarrolló dicha congregación, con el fin de dotar a la investigación de un marco de referencia. Para fines de esta investigación ofreceré una síntesis un tanto esquemática y sumaria, pero útil sobre los acontecimientos y procesos más relevantes en el México independiente, y más específicamente, en la ciudad de Guadalajara.

Guadalajara, una ciudad en constante crecimiento

La congregación de hermanas Siervas de los Pobres se estableció desde sus inicios *ad experimentum* en 1895 en Mexicaltzingo, un pueblo originario que para entonces estaba prácticamente integrado a la ciudad de Guadalajara en el estado de Jalisco. En este sentido, narrar el origen y la historia del barrio, así como las condiciones que lo caracterizaron como parte de un centro económico, político y cultural de Guadalajara, resulta pertinente para explicar distintos aspectos de la vida de la

¹⁰ Me referiré a las Siervas de los Pobres como congregación o instituto ya que la legislación de la Iglesia engloba bajo el genérico «Institutos de vida consagrada» a órdenes, congregaciones religiosas, institutos seculares y sociedades de vida apostólica, por lo que pueden utilizarse de forma equivalente (Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, s. f.).

congregación. Sin embargo, la empresa se torna difícil, pues la bibliografía disponible e incluso las fuentes primarias para esta tarea son escasas. En el caso de los libros que tratan la historia del barrio son en su mayoría crónicas hechas por sus habitantes. Existen otras fuentes como notas periodísticas, que refieren hechos casi perdidos en el pasado y de los cuales sólo se pueden rescatar pequeños trozos de memoria que sobrevivieron en el recuerdo de quienes los narran. Por ello más que los datos precisos, abundan las representaciones de los pobladores del barrio y del barrio mismo, así como lecturas memorísticas impregnadas de una fuerte carga emotiva y juicios de valor que, no obstante, nos permiten tener algunas nociones generales del barrio. La idea de estos apartados iniciales es intentar comprender las razones por las que tuvo éxito un proyecto como el de las socias de la conferencia de la Santísima Trinidad, que después hicieron suyo las Siervas de los Pobres. En algunos contextos, se sostiene la tesis de que Mexicaltzingo pasó de ser un pueblo relativamente separado de la ciudad a ser una zona urbana insalubre y receptora de la población más pobre de la sociedad. Esto resulta verosímil en el contexto de una ciudad que mostró un constante crecimiento demográfico y económico cargado de contradicciones y de recurrentes crisis.

Casi desde sus inicios, Guadalajara fue el centro neurálgico de un proyecto de expansión colonizadora hacia el norte y occidente del país. La subsecuente subordinación o aniquilación de la población originaria, la instauración de sistemas de producción y de extracción de riqueza en zonas aledañas, así como el establecimiento de instituciones políticas y religiosas fueron, entre otros, elementos de un proceso que rindió jugosos frutos para la corona (Calvo, 1992; Calvo y Regalado Prieto, 2016). Si bien los estudios sobre Guadalajara durante el periodo colonial debaten la relevancia de la ciudad respecto de la producción agrícola (Serrera Contreras, 1977), el impulso a la minería, o su función comercial como principales motores de su poder económico y político (Arias, 1985; Rivière D'Arc, 1973), lo cierto es que la mayoría coincide en que la ciudad y su élite arribó al siglo XVIII con intención de consolidarse como un centro económico y cultural, al ampliar y diversificar sus intereses para mostrar su importancia. Este afán se puede leer a través de la consolidación de tres instituciones que reflejaban este deseo de competir con la capital del Virreinato de la Nueva España, a saber: La Universidad¹¹, la

¹¹ Al respecto Ibarra dice: «La Universidad, supuso la consolidación de una amplia red de influencia cultural, en particular hacia el norte del reino, así como la calificación de clérigos, burócratas y médicos. El entramado de intereses e instituciones que explican la integración cultural y económica de la élite, como el padrinazgo, constituyó una expresión cultural fina del tejido de redes sociales, notabliares y profesionales» (2007, p. 1018).

Casa de Moneda¹² y el Consulado de Comercio.¹³ No obstante la aparente solidez de las instituciones de la corona, la población novogalaica mostró mucho interés por el movimiento insurgente de 1810, lo que puso en evidencia la debilidad del control de las corporaciones monárquicas y del crecimiento aparentemente sin fisuras. Al respecto, las líneas de investigación son también divergentes, aunque no es posible detenernos en ellas.¹⁴ Basta decir que, ante la inestabilidad política, social y económica impuesta por la guerra de Independencia, Guadalajara y otras poblaciones colindantes lograron finalmente encauzar su vitalidad productiva y orientar las fuerzas políticas y sociales hacia el establecimiento de un sistema republicano y federal¹⁵ (Muriá, 2006) cuyas consecuencias para las congregaciones religiosas mencionaremos más adelante.

Pese a los abruptos cambios políticos y sociales del periodo, el desarrollo de la mancha urbana tapatía no cesó, sostenido ya por la apertura de nuevas industrias y por la llegada de nuevos capitales externos, pero también por una constante: la recepción de una población migrante expulsada de las zonas rurales. Al respecto, resulta interesante observar que, según Eric Van Young (1990) después de 1760 el crecimiento de la ciudad se debió más a la inmigración proveniente de las áreas rurales de la región que al crecimiento demográfico natural. Al iniciar el siglo XIX las fronteras agrícolas de las haciendas consolidaron su expansión al expropiar y proletarizar tierras comunales cercanas a Guadalajara, por ejemplo, durante el periodo comprendido entre los años 1822 a 1858 desaparecieron en Jalisco 63 asentamientos comunales (Aldana, 2005, p. 14). Con el porfiriato, el «fácil» proceso de despojo de tierras comunales derivó en una mayor concentración de la tierra, que por consiguiente dañó a una gran masa de peones empobrecidos. En 1894, por cada 4 habitantes en Jalisco había un peón, lo que manifiesta el gran volumen de mano de obra en condiciones precarias de las haciendas (Aldana, 2005, p. 26).

¹² «El viejo anhelo de una Casa de Moneda propia obedecía al propósito de contar con una herramienta para disminuir el poder del comercio de la capital, justamente por la centralización de la acuñación del reino» (Ibarra, 2007, p. 1018).

¹³ «Así, también es posible explicar la pretensión de los mercaderes regionales de contar con un cuerpo de comercio capaz de hacer valer sus privilegios de antiguo régimen en la moderna competencia por los mercados del reino, la plata del norte, así como por las importaciones americanas y ultramarinas» (Ibarra, 2007, p. 1018).

¹⁴ Una muestra de estas versiones encontradas es la que presenta el modelo de Van Young, Eric en *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara. 1675-1820* (1990), y el modelo de Antonio Ibarra en *La organización regional del mercado interno Novohispano. La economía colonial de Guadalajara, 1770-1804* (2000).

¹⁵ Sobre el federalismo *vid.* Olveda, 2014.

Para 1900 y 1930, existen indicios de que la expansión urbana también se debió a la inmigración desde el campo¹⁶ (Jiménez Pelayo *et al.*, 1995).

Tabla 1

Número de peones en Guadalajara y su procedencia.

Entidad	Número de peones	% del país
Jalisco	260 165	10.18
Puebla	209 570	8.00
Estado de México	189 172	7.40
Michoacán	199 817	7.81
Oaxaca	203 767	7.67
Subtotal	1 057 491	41.36
En el país	2 553 316	58.61

Tabla elaborada con la información de Aldana (2005, p. 26)

Este dato es importante, pues muchos de los pacientes que fueron atendidos en el hospital de la Santísima Trinidad provenían de las haciendas aledañas a la ciudad. Probablemente su ubicación cercana a la garita de Mexicaltzingo facilitara el acceso de los pacientes que venían de dichas haciendas. En los libros de registro de enfermos se pueden encontrar registros de personas provenientes del Salto de Juanacatlán, hacienda de Huascato, hacienda Bellavista, Mascota, Tecolotlán, entre otros¹⁷.

Previo al análisis del desarrollo de Guadalajara durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX —más vinculadas al contexto en el que vivieron las Siervas de los Pobres— se puede afirmar que la convulsión social y política experimentada después de la Declaración de Independencia no canceló del todo proyectos de industrialización y de reactivación agrícola en el estado de Jalisco, aunque al respecto también confluyen distintas versiones.¹⁸ Entre 1850 y 1880 Guadalajara experimentó débiles pero constantes dinamismos en cuanto al crecimiento econó-

¹⁶ Para una revisión crítica de las tendencias demográficas *vid.* Davies (1981, pp. 161-167). Este autor considera cierta estabilidad demográfica, debido a la falta de una actividad minera importante y por el freno a la tendencia de crecimiento que impuso el cólera.

¹⁷ *Vid.* AHSSTP, *Libro 1.º de Operaciones del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar.

¹⁸ Por ejemplo, para Guillermo Beato la recuperación de la producción agrícola jalisciense (incluso la minera e industrial) fue asombrosa a partir de los años 40 del siglo XIX (1985, pp. 149-199). Sin embargo, sus afirmaciones se sostienen en estadísticas de Emiliano Busto (1880), ampliamente cuestionadas por Sandra Kuntz Ficker (2010).

mico. Desde entonces y hasta 1906, la ciudad experimentó un gran impulso modernizador. Los ritmos cotidianos se vieron alterados por este desarrollo, la capital del estado comenzó a transformarse. Como referencia de las ciudades europeas, se asfaltaron las calles de la ciudad, y quienes tenían que convivir con los autos tuvieron que lidiar con los problemas que éstos ocasionaban (Cárdenas Ayala, 2010, p. 86). También, surgió el Banco de Jalisco y la Cámara de Comercio, y la industria creció aceleradamente (Lizama Silva, 2015, pp. 41-47). Este auge provocó un fuerte desplazamiento de la fuerza laboral y el cierre de gran cantidad de talleres, ya que muchos artesanos prefirieron incorporarse a la producción fabril (Muriá, 1988, p. 339).

Para 1880, una vez instalado el gobierno de Porfirio Díaz, se enfatizó en el desarrollo de la industria y en el mercado interno, tenidos como puntales del progreso y modernización del país. Por su parte, en Jalisco, el gobernador concedió exención de contribuciones a las industrias que fueran consideradas como no explotadas ni conocidas. Muchos empresarios comenzaron a presentar propuestas de mejoras en los procesos, por lo que argumentaron ser nuevas industrias (Muriá, 1988, p. 369). Los privilegios e indulgencias fiscales se incrementaron y tras un pequeño intento de controlarlas en 1887 se volvieron a ampliar en 1891 (Muriá, 1988, p. 370). Por tal motivo no debe sorprender la estabilidad que a finales del siglo XIX vivió Guadalajara, sustentada en un éxito comercial precedente y en una expansión productiva constante (Aldana, 1986a, pp. 121-158; De la Peña, 1980, pp. 133-188; Ulloa, 2003). Para entonces, la ciudad abarcaba ochocientos doce manzanas contando las de las poblaciones vecinas (Bárcena, 1954, p. 22). Durante los primeros cincuenta años de esa centuria, la superficie construida creció un 25% debido a la migración que provocó la guerra de Independencia,¹⁹ la expansión de la producción y el comercio interregional. Durante dicho crecimiento, el barrio de la Capilla de Jesús fue el lugar privilegiado por los migrantes que arribaron a la ciudad en esos años (López Moreno, 2001, p. 77). Así, Guadalajara concentraba en su capital una gran parte del poder político y económico que subordinaba la región circundante a sus necesidades y demandas. Simultáneamente existían otros puntos de desarrollo importantes, impulsados por diversas actividades productivas, por ejemplo Ahualulco, Ameca y Mascota con una gran actividad minera, u

¹⁹ «La población de Guadalajara se componía hace 100 años de 8 a 9 000 personas. Comparando un plano de la ciudad levantado en 1800 con otro que se hizo en 1825, se advierte aumentada su extensión en este periodo como una cuarta parte. La causa principal de su progreso fue la revolución de 1810». Citado del boletín de la Junta de Seguridad Pública, *Noticias Gráficas y Estadísticas del Departamento de Jalisco*, de 1843, en Bárcena (1954, p. 21).

otros más enfocados en la explotación lacustre como La Barca y Chapala (Cárdenas Ayala, 2010, pp. 27-28).

Por su parte, durante el último tercio del siglo XIX se propiciaron nuevas relaciones sociales desarrolladas bajo la tutela del Estado, y una estricta normatividad constrictiva (Cárdenas Ayala, 2010, p. 85). Las nuevas condiciones de estabilidad y progreso resultaron atractivas para los capitales extranjeros que se establecieron con proyectos comerciales y productivos (Ulloa, 2002) pero que también desplegaron propuestas de convivencia y armonía antes inéditas en esas latitudes (De la Torre, 2015, pp. 37-58). Estas condiciones favorecieron modificaciones en el espacio físico cuyos ejes rectores fueron el orden y el progreso (Cárdenas Ayala, 2010, p. 25). Gracias a su política de concertación —y de represión— el presidente Porfirio Díaz logró que el país se «pacificara» y que las élites se sintieran parte del concierto de las naciones. Por otro lado, un amplio sector de la población que vivía en la pobreza era incómodo para el régimen, y éste puso en marcha una serie de políticas a manera de darwinismo social sostenidas en la idea de que el que era pobre así lo quería, puesto que no tenía ambición o porque no era suficientemente inteligente para liberarse de su condición de miseria (Cárdenas Ayala, 2010, pp. 50-51). En este contexto de aparente prosperidad, plagado de fuertes contrastes entre la opulencia y la miseria, se estableció en 1887 en Mexicaltzingo, uno de los barrios marginales de Guadalajara, la conferencia de la Santísima Trinidad, y después la congregación de las Siervas de los Pobres.

El barrio de Mexicaltzingo

El barrio es uno de los elementos que integra la ciudad, éste tiene su propia lógica y es en sí mismo un pequeño microcosmos con actores y lugares que lo configuran y que están en diálogo constante con la ciudad. El barrio de Mexicaltzingo fue el escenario en el que un grupo de mujeres seglares, y después religiosas desplegaron su actividad caritativa y espiritual, en gran medida porque las condiciones sociales del barrio así lo permitían. Conocer el pasado del barrio a través de fuentes primarias es un tanto difícil, así la principal vía de conocimiento la constituyen las fuentes secundarias que no permiten una narrativa robusta sobre el barrio y su desarrollo.

La ciudad de Guadalajara se diseñó primigeniamente según las disposiciones urbanísticas concentradas en la Real Cédula de 1573, esta organización en forma de damero fue soporte de una gradación centro-periferia de jerarquías sociales. Así, mientras el centro lo ocupaban los edificios de los poderes y los nobles de la ciudad, las comunidades indígenas de San Miguel de Mezquitán, San Sebastián de Analco y San Juan Bautista de Mexicaltzingo ocupaban la periferia (López Moreno, 2001, p. 21). Una hipótesis recurrente en la historiografía local es que Mexicaltzingo

go fue fundado por los indios que acompañaban al Virrey de Mendoza que había viajado hacia el occidente para su pacificación durante la llamada Guerra del Mixtón. Al ser éstos «más expertos en fábricas» algunos de ellos se quedaron en la parte poniente del río San Juan de Dios (Páez Bortichie, 1942, pp. 43-44). Como el lugar era abundante en agua, estas condiciones eran tenidas por malsanas y sujetas a muchas enfermedades (López Moreno, 2001, p. 44). El arroyo del Arenal tenía su nacimiento en los campos ubicados al poniente de la ciudad y desembocaba en el río San Juan de Dios, este cauce dificultaba la comunicación con la ciudad española, por lo que fue necesario construir hasta tres puentes consecutivamente para poder dar fluidez a la comunicación (Morán, 1994). El convento de San Francisco, cuya puerta daba a Mexicaltzingo, hacía las veces de filtro y cumplía una doble función: por un lado, adoctrinaba al pueblo; y por otro, servía de intermediario para conseguir mano de obra. La capilla rústica se fundó bajo la advocación de san Juan Bautista a la vera del arroyo del Arenal que estaba rodeado de diversos manantiales y fue el eje rector del crecimiento y la vida cotidiana del pueblo (López Moreno, 2001, p. 32). Sin importar que san Juan Bautista es el santo titular de la parroquia, la imagen del Señor de la Penitencia, trasladada posteriormente a la capilla, se convirtió en la devoción principal del recinto por varios siglos.

El trazo del pueblo creció inicialmente de manera orgánica y las casas no iban más allá de una planta con sencillas paredes de adobe, techo de teja o paja y con un amplio corral destinado a la cría de animales, frutas y verduras, mismos que vendían en Guadalajara; los habitantes de Mexicaltzingo también prestaban servicios domésticos en la ciudad (Ibarra Pedroza, 2007, p. 89). Hasta antes del último tercio del siglo xvii, Mexicaltzingo contaba con su propio cuerpo edilicio y poseía elementos urbanos autónomos a los de la ciudad (López Moreno, 2001, p. 63). El entonces pueblo creció a la par de la devoción al Señor de la Penitencia que se veneraba en su capilla, y que cobró renombre al atribuírsele a la imagen el milagro de restaurarse sola para evitar ser quemada²⁰. Aunque no es posible verificar el origen y la temporalidad de esta versión, se puede corroborar el crecimiento de la devoción a la imagen. El reporte de gastos del periodo correspondiente a 1779 y 1782, que hizo el tesorero²¹ del Señor de la Penitencia daba cuenta de una intensa

²⁰ Además de este milagro para Trinidad González la advocación bajo la que se conoce la imagen está referida a la vida del convento de san Francisco, pues originalmente se le llamaba «señor del Dulce Nombre de Jesús», y según la tradición, la imagen yacía en un rellano del convento donde los estudiantes hacían penitencia cuando no sabían su lección, de ahí que se le conozca bajo la advocación de «la penitencia» (2001, p. 51).

²¹ No se especifica de cuál entidad, pero es probable que se trate del tesorero de la parroquia o de la cofradía encargada del culto de la imagen.

vida parroquial y del culto que se le rendía a la imagen, que no sobra decir, parecía fastuoso. Como parte de este ejercicio presupuestal se mencionó la compra de terciopelos, galones dorados, encajes, sedas y toallas de ruan para las imágenes y la sacristía. También se incluyó la reparación de imágenes; a la Virgen de los Dolores se le mandó a hacer una cabeza, manos y vestidos nuevos, acordes a la nueva capilla con el altar, el presbiterio y bóvedas recién remodeladas. La imagen de Jesús Nazareno se renovó «en todo hasta ponerle ojos de cristal nuevos, encaramándola²², ensangrentándola, dejándola muy devota»;²³ el Señor de la Penitencia también fue remozado. Consta el registro de la compra de alfombras y candiles, se mandaron fabricar nuevos vasos sagrados y capas pluviales de raso, se renovó la puerta del sagrario y se comenzó a construir la casa curial. Respecto al culto se puede observar el pago de música, velas y aceites importados para las lamparillas, lo que habla de celebraciones realizadas con solemnidad y un flujo constante de efectivo recaudado mediante la participación pecuniaria del pueblo, que donó onzas de plata, el producto de peleas de gallos, limosnas y donaciones en especie.²⁴

Se puede decir que la implicación del pueblo con la imagen era grande y la devoción a la que movía el Señor de la Penitencia también era proporcional a ésta; si tomamos como indicador la cantidad de donaciones y obras de este santuario que atraía a gente de toda condición. Entre quienes podían, al morir dejaban legados fundados de misas para el Señor de la Penitencia en favor suyo y de las almas del purgatorio.²⁵ Esta bonanza permitió a la iglesia ir adquiriendo terrenos sobre los que probablemente se fue ampliando.²⁶ Según la tradición oral recogida por los cronistas de diversas épocas, el puente de las Damas fue otro reflejo de la devoción que se le tenía al Señor de la Penitencia; llamado así según la misma tradición, ya que fueron mujeres acaudaladas quienes promovieron la construcción de un puente sobre el arroyo del Arenal para evitar que se les mojaran las enaguas al ir a visitar la imagen al barrio de Mexicaltzingo. No se sabe con certeza la fecha de construcción del puente, pero ya era mencionado en los acuerdos de cabildo a mediados de 1798 en los que se daba cuenta de las obras que se hacían en la garita y el puente de las Damas, ambos preexistentes (Ibarra Pedroza, 2007, p. 125). Esta garita ciertamente pudo haber sido también un buen pretexto para construir el puente de las Damas, pues era un paso necesario para conectar la garita de

²² «Encarecer, exagerar, engrandecer y ponderar con exceso alguna cosa» (J. Ibarra, 1783, p. 412).

²³ AHAG, Sección Gobierno, Serie Parroquias, Mexicaltzingo años 1713-1844, exp. 22.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, exp. 25.

²⁶ *Ibid.*, exp. 60.

Mexicaltzingo con la ciudad. De acuerdo con la crónica de Luis Sandoval Godoy al parecer el barrio se vio impactado por la actividad comercial que esta propiciaba.

«Como quien dice, ésta era una de las puertas grandes de la ciudad. Las garitas por los otros vientos abrían salida o controlaban la entrada de diferentes rumbos, pero en este sitio, donde luego habría de conformarse una plazuela con la denominación de Las Nueve Esquinas, hubo movimiento mercantil, concentración de arrieros, descarga de recuas de burros, mesones, jácara y liviandades de todo género, como corresponde al más tumultuoso ingreso que tuvo la ciudad. Se podía decir que éste era un portón ancho, con acceso fácil de los caminos que se repartían el sur, para todas las poblaciones de aquel lado, desde luego el punto de donde arrancaba el legendario «Camino Real de Colima» (Sandoval Godoy, 2011).

La garita de Mexicaltzingo fue determinante para el paso de ganado hasta bien entrado el siglo XIX. Probablemente, debido a esto se haya asentado un rastro en esta zona. Como otros gremios, los carniceros tenían sus propias devociones que los articulaban como grupo. De tal suerte que trabajadores y empleados del rastro veneraban como patrono a san Miguel Arcángel. En la última mitad del siglo XVIII Guadalajara creció rápidamente; por un lado, debido al crecimiento de la población mestiza y criolla, y por el otro, debido al crecimiento de los pueblos conurbados de Analco y Mexicaltzingo (López Moreno, 2001, p. 61). La representación más antigua que llega a nuestros días del barrio de Mexicaltzingo es el plano dedicado al obispo Cabañas en 1800. En ésta, el barrio aparecía como un caserío, pero se mostraban ya elementos importantes de su fisonomía: la parroquia, el puente de las Damas, el rastro y la garita. En un reporte de 1814 al obispo Cabañas, se daba cuenta del número «de manzanas y los sugetos (*sic*) que viven en ellas».²⁷ La impresión que causa el mapa corresponde a la descripción que se hace del barrio. Entre las calles del Ángel, de las Ninfas, del Arenal, el Rastrillo y las demás del barrio, vivían aproximadamente cuarenta y siete familias y unas cuantas más «en casitas sueltas de la orilla».²⁸

Si bien la población de Mexicaltzingo no era particularmente grande, parece que la feligresía que concurría en la iglesia para venerar al Señor de la Penitencia sí. Y en 1800 se pidió permiso para agrandar la iglesia debido a que:

se va aumentando considerablemente el número de individuos de la expresada parroquia (...) y la Iglesia (...) es sumamente pequeña, incómoda, y sin la suficiente

²⁷ AHAG, sección Gobierno, serie parroquias, Mexicaltzingo, caja 1, años 1713-1844, exp. 13.

²⁸ AHAG, sección Gobierno, serie parroquias, Mexicaltzingo, caja 1, años 1713-1844, exp. 13.

decencia que demanda la imagen del Señor Crucificado, que en ella se venera y por cuya devoción concurren todos los fieles de esta ciudad.²⁹

Así comenzó la edificación de una nueva iglesia que tomó como referencia la iglesia del Oratorio recientemente inaugurada y cuya construcción fue ejecutada por el maestro en Arquitectura Pedro Ciprés. Para la nueva obra ya se tenían algunos fondos y además contaban con la esperanza de obtener:

Figura 1

Facsímile de un plano de la Ciudad de Guadalajara, como se hallaba en el año de 1800; *Plano de la Ciudad de Guadalajara Capital del Reyno de Nueva Galicia. Dedicado a el Yllmo. Sor. Doctor Dn. Juan Cruz Ruiz de Cabañas del Conso. De S. Md. Digno Obispo de esta Diócesis, 1800.*



Nota: En esta sección del mapa se puede ver el barrio de Mexicaltzingo. Se distingue el claramente el puente la garita (1) y el puente de las damas (2).

²⁹ AHAG, sección Gobierno, serie parroquias, Mexicaltzingo, caja 1, años 1713-1844, exp. 16.

la contribución de limosnas así en esta ciudad, como en toda la gobernación, pues han empezado a manifestarlo algunos con no muy cortas cantidades, y lo que diariamente se colecta con la licencia obtenida y en ambos Gobiernos, así en lo interior de esta ciudad, como en esta Iglesia que está sumamente deseosa de construcción tan útil y preciosa.³⁰

En 1806 el párroco escribió al obispo para urgir el traslado de la imagen a la nueva iglesia, que ya se encontraba «adelantada, y la parte de enfrente se [podía] techar con artesón». La urgencia radicaba en que el antiguo templo ya no era suficiente para «el desahogo de la devoción de todos los que [concurrían] a dicha iglesia, y para que no falte el culto [de] todos quienes [tributaban] a la Imagen de Cristo crucificado» ya que el espacio es tan reducido que la gente no asistía «por miedo de unos a otros».³¹ En 1808, con las bóvedas cerradas la imagen de Cristo fue trasladada al altar principal en medio de una gran ceremonia (González Gutiérrez, 2001, p. 55). Podemos notar que en 6 años el templo estaba casi terminado; si bien no se respetó el diseño original que contemplaba un crucero, la iglesia es considerablemente grande.

La necesidad de agrandar la Iglesia pudo también deberse al crecimiento de la ciudad. En ese momento los límites entre los barrios y la ciudad comenzaron a desdibujarse por la profusión de hitos y funciones religiosas, que hacían que las fronteras se traslaparan (López Moreno, 2001, p. 69). Finalmente, declarada la Independencia, se reconoció la simbiosis entre Mexicaltzingo y Guadalajara, y fue declarado «verdadero barrio de la capital», y los derechos de los pobladores se igualaron con los de quienes moraban en el centro de la ciudad (López Moreno, 2001, p. 81).

La migración interna, propia de este periodo, dio como resultado la creación de nuevos asentamientos. Esto aceleró la incorporación del pueblo a la ciudad, y una agudización de los contrastes entre estos barrios y el centro de la ciudad. El padrón de 1821-1822 muestra continuidad entre las actividades virreinales del ahora barrio de Mexicaltzingo. Sin embargo, podemos notar que surgieron nuevas actividades productivas distintas a la agricultura, como *profesionista* y tendero. No obstante lo anterior, durante estas primeras décadas el barrio siguió orientado a las actividades agrícolas (Becerra Jiménez y Solís Matías, 1994, p. 19).

³⁰ AHAG, sección Gobierno, serie parroquias, Mexicaltzingo, caja 1, años 1713-1844, exp. 16.

³¹ AHAG, sección Gobierno, serie parroquias, Mexicaltzingo, caja 1, años 1713-1844, exp. 34.

El barrio industrial

Mexicaltzingo es un buen ejemplo de cómo estos antiguos y periféricos pueblos de indios fueron integrados a la ciudad, en gran parte debido a la migración. Quienes migraban a la ciudad de Guadalajara en busca de trabajo o no tenían muchos recursos, se asentaron en zonas como Mexicaltzingo, donde tenían que vivir en condiciones precarias por ser asentamientos irregulares. Entre 1851 y 1920, alrededor de la mitad de las personas que contrajeron matrimonio en la parroquia de Mexicaltzingo habían nacido fuera de la ciudad. La mayoría de esta población migrante estaba conformada por hombres. Las zonas de donde provenían los contrayentes eran variadas, destacándose Atotonilco, Tepatitlán, Lagos de Moreno y Villa de Encarnación (Becerra Jiménez y Solís Matías, 1994, p. 47). Probablemente la multiplicidad de *nacionalidades* que se registra entre los pacientes del hospital se deba a que eran migrantes que tenían residencia permanente o estacional en el barrio o sus alrededores. Al iniciar el siglo xx la comunicación entre el centro de la ciudad y el barrio se intensificó. En 1907 se construyó un nuevo puente para tender sobre él las vías del tranvía eléctrico, en sustitución de los antiguos tranvías de mulitas. Esto, según la crónica de José Trinidad González (2001, p. 16), significó una diferencia sustancial respecto de la comodidad, rapidez y eficacia con las que se movían las personas del barrio.

Tabla 2
Contrayentes originarios de la misma localidad 1848-1920

Matrimonios	Procedencia
Los Altos de Jalisco	15
Ameca-Tala-Etztatlán	3
Michoacán	4
Sayula-Zapotlán	6
Ocotlán-La Barca	7
Nochistlán- Zacatecas	4
Tlajomulco-Zacoalco	5
Cocula	3

Becerra Jiménez y Solís Matías, 1994, p. 48

Trinidad González es enfático al representar al barrio durante los primeros años del siglo xx como un lugar con una actividad industrial intensa. Según su versión, acorde a la industrialización que vivía la ciudad, surgieron fábricas que se sumaron a los giros tradicionales de la agricultura y el obraje de carne. Estas últi-

Figura 2
Mapa de Guadalajara 1900. Mapa no. 1.



Fuente: Laboratorio de Cartografía UDG. Mapoteca Histórica.

Figura 3
Detalle 1.1 Mapa de Guadalajara 1900. Mapa no. 1.



Fuente: Laboratorio de Cartografía UDG. Mapoteca Histórica.

mas actividades estuvieron muy enraizadas en la vida del barrio, muestra de esto es la calle del rastrillo que debe su nombre al rastro que se desplantaba sobre ésta (González Gutiérrez, 2001, p. 15).

Entre los nuevos giros aparecieron en el barrio fábricas de jabón, aceites y pinturas.³² González afirma que desde el siglo XIX y principios del XX yacía en el barrio la fábrica de pinturas más grande de Guadalajara, llamada *Sube y Rosse*. Esta fábrica dio paso a muchas otras, pues los trabajadores se emanciparon para formar sus propias empresas (González Gutiérrez, 2001, p. 11; Alba Vega, 2004, p. 54). De igual forma, el autor reporta otros establecimientos de producción fabril que se instalaron en el barrio como el molino Germania del señor Collignon, la Galletera Guadalajara, la fábrica de aceites La Central, la de jabones Norma y Lirio, una embotelladora concesionaria de Pepsi, La Hormal de leche en polvo y un considerable número más, a lo que se le añadían talleres especializados, músicos y artesanos (González Gutiérrez, 2001, pp. 78-80). También se encontraba en el barrio la famosa fábrica de mosaicos Hércules que hacía los tradicionales mosaicos hidráulicos bicolor para las banquetas (González Gutiérrez, 2001, p. 122).

Una anécdota que escribió Trinidad González nos permite ver una representación de los pobladores del barrio. No quiero decir con esto que el personaje de quien habló Trinidad González no haya existido, sino que solo conocemos su historia, mediada por los recuerdos de infancia del autor. La historia parece tener un desenlace moralizante y es probable que responda a lo que un sector de la población pensaba de quienes habían tomado parte de los hechos provocados por la Cristiada. González cuenta que en 1920 don Chon, quien tenía una panadería en el barrio, famosa por sus *pedos de monja*³³ fue convencido de adherirse a la campaña de algún político con la promesa de que recibiría apoyo del gobierno para sus propios fines. Para eso tenía que hacer campaña para ganar méritos. Así pues, don Chon, que era tenido por devoto del Señor de la Penitencia, convencido de que tenía buenos respaldos de llegar a ocupar un cargo en el gobierno comenzó una campaña de proselitismo con grupos oficialistas. Don Chon, nos cuenta el cronista de Mexicaltzingo, participó en la toma del monasterio de santa Teresa de Jesús —posiblemente en 1926—³⁴. montado en su caballo rompió la clausura, sacó a las

³² Estaban, entre otras, las fábricas de jabón Zapotlán y la de Jesús González (González Gutiérrez, 2001, p. 11).

³³ Galletas de nuez y mantequilla cubierta con azúcar pulverizada.

³⁴ «Se inició la construcción del [...] monasterio de Santa Teresa de Jesús en el año 1690, siendo inaugurado y erigido Canónicamente el 20 de Mayo de 1695. Vinieron a fundarlo seis religiosas del monasterio de Santa Teresa de Puebla. Su principal benefactora para la construcción del convento fue la Señora Isabel Espinosa de los Monteros. Este fue el segun-

monjas de su convento con todas sus pertenencias y se quedó ahí por varios meses; lo mismo hizo con la casa curial de la parroquia del Pilar. Involucrado en estas actividades, don Chon no se percató que se habían firmado ya los acuerdos entre el gobierno y la superioridad eclesiástica para dar fin a este periodo de la lucha cristera. Las hazañas de don Chon fueron olvidadas por el gobierno y nadie lo volvió a tomar en cuenta. El doctor Trinidad González remata la historia de la siguiente manera:

Mi madre que era clienta de su panadería, en alguna ocasión que se encontró con él, ya con actitud sumisa y decepcionante le preguntó: ¿Oiga don Chon, lo veo aquí, muy tranquilo, le cumplió toda esa gente lo que le prometieron?, y él con una gran tristeza reflejada en su mirada y voz entrecortada le contestó: no Mariquita, ¡Sólo me utilizaron!, agachó la cabeza y dando media vuelta se alejó con la mirada clavada en el piso (González Gutiérrez, 2001, p. 88).

De forma tangencial la historia caracteriza al gobierno como un traidor y oportunista, como quien usa a las personas para conseguir sus objetivos. La falta de comunicación y la traición a la palabra dada parecen intentar acreditar esto. De igual forma la actitud resignada de don Chon frente a la pregunta indiscreta de la madre de Trinidad González parece reflejar la caracterización que del futuro hizo un hombre de 85 años: es decir, esta anécdota recordada en el año 2000 parece ser el sumario de la historia posrevolucionaria, de un pueblo que traicionó su fe y de un gobierno que se legitimó a base de promesas sin cumplir. Sin embargo, es posible pensar que, desde entonces quienes apoyaron a los bandos contrarios a la Iglesia en este tipo de enfrentamientos tuvieron dificultades para llevar una vida barrial.

do convento de Monjas de clausura de esta ciudad (Guadalajara), siendo el primero el monasterio de Monjas Dominicanas de Jesús María de Gracia. El año 1860 fueron expulsadas las Monjas, por el mandato de Benito Juárez durante la guerra de Reforma, cercenando parte del Monasterio al abrir la calle de Ocampo. Se convirtió en cuartel militar. Regresaron las Monjas a tomar posesión del inmueble en el año 1895. En el año 1914, el presidente Venustiano Carranza se los vuelve a quitar hasta que el año 1919 lo recuperan, regresando todas las religiosas. En 1926 con la Guerra Cristera, son nuevamente expulsadas por el presidente Plutarco Elías Calles y el Monasterio vuelve a ser cuartel militar. Las religiosas después de vivir algún tiempo en casas particulares deciden trasladarse a San Francisco California, hasta que, en el año 1940, terminada la Guerra Cristera, vuelven a recuperar el inmueble, regresando ocho religiosas de San Francisco California a restaurar la Comunidad» (Monasterio de santa Teresa, Federación San José de Guadalupe de México, s. f.).

De acuerdo con esta misma interpretación de la vida del barrio, las fiestas y las organizaciones laicales que existían propiciaron ahí la unión de los habitantes especialmente durante la guerra Cristera «debido a la continua agresión que sufrían las familias católicas del lugar, las que se puede decir eran casi todas las que ahí residían» (González Gutiérrez, 2001, p. 79). Una nota de periódico podría ayudar a ilustrar esta conjetura y mostrar cómo un sector de la población desdeñaba las muestras públicas de piedad. En la misma nota que da cuenta de la destrucción del atrio del convento de san Juan de Dios y se pide que «se prohíba en las calles anexas al templo de Mexicaltzingo, principalmente los viernes de cada semana, la exhibición de penitentes que camina de rodillas hasta llegar a ponerse a los pies del Señor de la Penitencia, [pues] alegan los denunciantes que estos son actos incultos y hasta inhumanos».³⁵ En el barrio había personas que no eran católicas o afines a las ideas y costumbres de la mayoría como el caso de don Chon, pero éstos hacían lo posible por *convertirlos* (González Gutiérrez, 2001, p. 79). Entre los medios que utilizaban se encontraba la Acción Católica Juvenil Mexicana, fundada en 1930, y que se convirtió en la más extensa, numerosa y activa del barrio; y que a partir de esa fecha, se regían por el lema «Espíritu de servicio al prójimo y a la Patria». Crearon una estructura de servicio y militancia que estaba encabezada por gente reconocida del barrio, como las jefas de manzana que cada semana entregaban un informe de actividades al párroco sobre la forma de vida de cada familia que vivía en la cuadra «y que mantenían vigilada cuidadosamente en cuanto a su situación económica, cultural y de buenas costumbres» (González Gutiérrez, 2001, pp. 43-44). Los cambios que el barrio experimentó en las primeras décadas del siglo XX quedaron descritos por la pluma de Agustín Yáñez en los siguientes términos:

Gritan los cláxones a arrabal de gran ciudad o pueblo revoltoso. Trepidaciones bárbaras porque la alfombra de asfalto no se desarrolla para acá. Pitos de tren; y fonógrafos. Con mecánicos y carniceros; camino de rastro. Vienen santificados, porque en el centro de este pequeño mundo bullicioso se clavó el santo Señor de la Penitencia, blanco de devociones. Y a la rueda, a la rueda del Señor, el tráfigo populoso, carniceril.³⁶

Para mediados del siglo XX este cambio en la fisonomía de los barrios era leído como una señal de que Guadalajara se incardinaba en los nuevos tiempos en los que

³⁵ «¡Hace cincuenta años!» en *El Informador*, 9 de enero de 1966, p. 3-c.

³⁶ Agustín Yáñez citado en Fajardo Villalvazo, José, «'Santa Chila', la naquiza te saluda...» en *Tapatío Cultural, El Informador*, Guadalajara, domingo 25 de junio de 2000, p. 4.

no [era] ya el instante de lamentar los tiempos, las costumbres idas. Porque [había] llegado el tiempo de impulsar, de proseguir en esa era ascendente que todos los tapatíos [impulsaron] para hacer de nuestra vieja provincia, antes humilde e inactiva, una metrópoli mexicana orgullosa de su transformación, de su incesante mejoramiento, y el esfuerzo conjunto de todos los que tenemos el orgullo de habitar en ella y vivir para ella («Comentarios al día», 1965).

Al igual que muchos aspectos en nuestro país, estas promesas de prosperidad se convirtieron en un espejismo al que nunca llegamos y hoy los barrios tradicionales se encuentran en un estado de abandono, invadido de comercio sin regular o tomados por especuladores inmobiliarios, con una vida barrial que poco a poco se extingue. La ciudad y el barrio se articulan en una lógica de crecimiento de una combinación de factores diversos y variados, a saber, el crecimiento demográfico, urbano e industrial, entre otros. Éstos son los lugares donde nace y se desarrolla la comunidad religiosa que me ocupa en este trabajo; sin embargo, hace falta considerar otros factores que posibilitaron su existencia y que tienen lugar en estos mismos escenarios.

Envenenadero público

Una de las razones por las que el proyecto de las Siervas de los Pobres tuvo cabida en el barrio de Mexicaltzingo fue debido a la urgente demanda que la población tenía de servicios médicos. Este problema no era exclusivo de Mexicaltzingo, en realidad fue un problema generalizado en los barrios que circundaban la antigua ciudad de Guadalajara.

El barrio, como dije anteriormente, era un lugar que durante las últimas décadas del siglo XIX estaba creciendo rápidamente. Los ríos que lo rodeaban para entonces ya estaban muy contaminados, y el incremento en el número de desperdicios que recibían estos cuerpos de agua hacía la situación insostenible. La escena descrita en 1908 en *El Regional* ejemplifica la situación que desde las primeras décadas del siglo XIX se vivía en la ciudad debido a la contaminación de los ríos.

El inmundo arroyo que divide la ciudad de sur a norte se encuentra actualmente en peores condiciones de salubridad que antes; de su cauce levántanse emanaciones tan fétidas que obligan a los transeúntes a llevarse el pañuelo a la nariz. Y no se puede por menos; si antes desembocaban a ese arroyo los desechos de algunas fábricas de alcohol, ahora principalmente al medio día, se ve el agua tinta en sangre, pues es indudable que alguna cloaca del rastro desagüa en ese arroyo, de por sí sucio, para no poder soportar más inmundicias (*El Regional*, citado en Cárdenas Ayala 2010, pp. 86-87).

La contaminación comenzó casi desde la fundación de la ciudad. Por siglos, las personas tiraron sus desechos a los ríos y con el crecimiento de la ciudad la cantidad de desechos domésticos y fabriles aumentaron hasta que estos cuerpos de agua se convirtieron en lo que describe la nota de *El Regional*. El agua clara del río fue sustituida por una mezcla de líquidos y sustancias diversas, humores de bañistas, excremento, basura, suciedad de la ropa, restos de animales, levaduras, lejías, jabón y desperdicios de tenerías (Jiménez Pelayo, 1992, p. 83). En los barrios periféricos de la ciudad se agravaba la situación, pues ante la falta de un servicio de recolección de excremento —este servicio llegaba hasta el puente de las Damas— los habitantes de los barrios como Mexicaltzingo tiraban el excremento y los orines a los ríos o a la calle. Aún dentro de los límites donde sí se prestaba el servicio, la falta de regularidad de este hacía que se acumularan cantidades considerables de excremento en las calles, que se mezclaban con la lluvia y las aguas negras, y resultaban en un caldo de cultivo para un gran número de enfermedades (Jiménez Pelayo *et al.*, 1995, pp. 107-213).

Figura 4

El puente de las damas, óleo sobre madera, 32.5 cm. x 74 cm., ca. 1900.



Fotografía de Felipe Burgueño.

En Mexicaltzingo la situación era similar, los pobladores utilizaban el río del Arenal, especialmente durante las épocas de mayor caudal, para bañarse y otras actividades diarias. Como era de suponerse, durante las epidemias de cólera que azotaron a la ciudad los barrios periféricos fueron los más asolados. Durante la epidemia de 1833, la parroquia de Mexicaltzingo reportó 556 muertes por cólera; años más tarde en 1855 el total de muertes fue de 177 (Oliver, 2013, pp. 60-65)

(Figura 4). Las sucesivas epidemias parecen haber mermado a la población de manera importante. No sólo era el cólera la única enfermedad que rondaba por la ciudad, otras más, relacionadas con la falta de higiene y la pobreza se hacían presentes.³⁷ En 1894, un periodista escribió al respecto: «Los suburbios de la ciudad se encuentran en completo desaseo; nosotros garantizamos que Guadalajara vive dentro de un anillo de inmundicias que el Comisionado de salubridad debe hacer que desaparezca si no quiere que muramos de tifo o cosa por el estilo» («Muy verdad», 1894). En 1894, *El Continental* denunciaba que la población había descendido drásticamente, especialmente en los barrios periféricos donde habitaban, según el autor de la nota, «los infelices carne de cañón que mueren casi asesinados por una atmósfera deletérea sin que causas naturales y necesarias les provoquen enfermedad alguna».³⁸ Además del hacinamiento, la nota también denunciaba que la falta de regulación hacía que la gente tirara sus desperdicios a los ríos y como consecuencia la «presa del ‘Agua Azul’» estaba contaminada y era un foco de infección por los miasmas que desprendía. Las causas de muerte más comunes eran entonces la pulmonía, la diarrea y la tifoidea. La siguiente tabla da cuenta de los muertos entre diciembre y mayo durante los años 1882 a 1894.

Tabla 3
Tasa de mortalidad de cólera por jurisdicción parroquial en Guadalajara, 1833.

Parroquia	Población en 1833	Muertes 1833	Muertes 1855
Analco	4 404	753	1 698
Mexicaltzingo	5 276	556	477
Sagrario	20 662	924	308
Jesús	7 244	573	200
Santuario	4 556	469	371
Total	42 142	3 275	1 769

Elaborada con información de Oliver, 2013, p. 60.

El hacinamiento en que vivían las familias era otra de las causas del deterioro de la salud de los pobladores de estos barrios. La falta de lugares limpios y accesibles, y posiblemente los pocos recursos que estas personas percibían, hacían que se vieran en la necesidad de vivir en espacios reducidos. Algunos médicos, como Manuel G. Abarca, intentaron legislar al respecto. En 1895, el médico pre-

³⁷ Para un contexto más detallado del cólera se puede consultar a Oliver, 1986, 2008.

³⁸ «Estadística mortificante», en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 8 de julio de 1894, s/p.

sentó al Ayuntamiento de Guadalajara una propuesta para regular las «casas de vecindad»³⁹ con el fin de mejorar las condiciones de salubridad en las que vivían sus habitantes. Era común, en estos barrios o en el centro de la ciudad, ver «fondas al aire libre» donde especialmente la gente pobre comía usando como plato una tortilla o un modesto traste. Esto, aunado a la falta de higiene antes descrita y a la calidad de los alimentos, hacía que las fondas fuesen consideradas «envenenaderos públicos»⁴⁰. Probablemente esta apreciación esté mediada por el prejuicio, pero también suena verosímil que bajo esas circunstancias realmente lo fueran. En 1921, esta aún era una preocupación, pero entonces el gobierno decretó prohibir la venta de alimentos en la vía pública para evitar, aparentemente, más contagios.

Figura 5
Cuadro de mortalidad por mes y año.

«CUADRO de la mortalidad total en los meses que se expresan durante los años de

	94	93	92	91	90	89	88	87	86	85	84	83	82
Diciembre.....		430	292	214	211	237	227	203	216	218	249	200	267
Enero.....	454	281	240	202	257	220	240	263	231	271	208	264	195
Febrero.....	367	279	194	191	301 (1)	197	220	231	210	273	273	224	212
Marzo.....	356	381 (2)	272	219	338 (3)	224	267	231	226	258	310 (4)	251	305
Abril.....	400	455 (5)	340 (6)	278	316	273	333	298	244	301	335	378	310
Mayo.....	415	387	280	303	338	354	333	336	230	301	347	300	320 (7)
(8) Totales.....	1990	1763	1444	1193	1610	1271	1400	1329	1221	1400	1338	1476	1472

Fuente: «Estadística mortificante», en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 8 de julio de 1894.

Entonces se creía que las enfermedades se transmitían por medio de los aires miasmáticos, por lo que era preciso limpiar el ambiente por medio de los árboles. Se pensaba, por ejemplo, que el eucalipto ayudaría a desinfectar el aire, de tal suerte que un grupo de entusiastas presentó en 1896 una propuesta para establecer en la ciudad el día del árbol, con la finalidad de mejorar la «higiene y la belleza» de la ciudad.⁴¹ Probablemente este tipo de denuncias y propuestas lograron algunas mejoras en estos barrios que circundaban la ciudad, pero no es posible determinarlo. En 1894, se daba cuenta en una misma página de *El Continental* de las obras hidráulicas que se realizaban en «la barriada de Belén», en la penitencia-

³⁹ «Junta de salubridad» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 27 enero de 1895.

⁴⁰ «Fondas al aire libre y casas de vecindad faltas de higiene» en *El Informador*, 30 de octubre de 1921.

⁴¹ «La plantación de árboles» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 24 de mayo de 1896.

ría y en «las barriadas de Mexicaltzingo y la Trinidad».⁴² Esta idea de fomentar el ornato y la higiene a través de la plantación de árboles siguió presente por muchos años. En 1927, se urgía al comisario municipal de Atemajac que hiciera obras para mejorar la higiene de la ciudad, pues decía la nota «no [tenía] Atemajac frente a la fábrica, una calzada de árboles, un jardín, algunas bonitas casas, ni siquiera una plaza limpia [lo que se veía era] un cuadro de miseria y abandono: agachados con fritangas, cantinas, basureros, pocilgas y arroyos de agua sucia».⁴³ A la par, nuevas formas de comprender la salud aparecían. Por ejemplo, en 1920 ya no era exclusivamente un asunto de miasmas que abarrotaban la ciudad, la ciencia había comprendido la importancia que tenía «la higiene pública y privada» como salvaguarda de la salud y la vida. Se apelaba a una mejora de hábitos personales, pero también al control de plagas, a la desparasitación y a la vacunación.⁴⁴

Una nota de 1917 hace pensar que las causas de muerte eran las mismas que décadas atrás, pero también nos muestra la forma diferenciada en que los pacientes se atendían, mientras la gente con recursos que vivía en las casas del centro de Guadalajara se salvaba de escarlatina y erisipela gracias a los cuidados particulares que recibían en casa por parte de los médicos, se reportó el caso de un hombre que cayó muerto, literalmente, por la tuberculosis en una calle del barrio de Mexicaltzingo, seguramente ante la falta de cuidados.⁴⁵ La gente que tenía recursos económicos no solía ir a los hospitales, estos eran para la gente pobre y por muchos años fueron atendidos por la Iglesia. Tras la desamortización de los bienes de ésta, las Hijas de la Caridad tuvieron que dejar el hospital en 1874, lo que inició un proceso de decadencia que se agudizó conforme pasó el tiempo. En 1892, una crónica del hospital decía sobre las condiciones del establecimiento:

los pobres enfermos se encuentran en la más dolorosa situación a ese respecto, porque para ellos son los huesos y los mendrugos de pan [...] en lo relativo a ropa para el uso de los enfermos, no existe la suficiente para que sean cambiados con la frecuencia que requiere el aseo y la higiene en las enfermedades.⁴⁶

⁴² «Magnífico» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 1 abril de 1895.

⁴³ «Por Atemajac» en *El Informador*, 11 de agosto de 1925.

⁴⁴ «La peste negra, la defensa contra ella» en *El Informador*, 15 de junio de 1920.

⁴⁵ «Por el consejo superior de salubridad» en *El Informador*, 22 de diciembre de 1917.

⁴⁶ «El Hospital de Belén. La mala situación de sus Enfermos» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 27 de noviembre de 1892.

Una de las explicaciones que se daba para esta situación es la corrupción que estaba bastante extendida, de tal manera que propiciaba casos como el relacionado con «un facultativo de la Sala de Prostitución del Hospital de San Miguel de Belén [que certificaba] que una (o varias) de las consignadas a aquel establecimiento como meretrices enfermas, resultaba virgen».⁴⁷ A este periodo del hospital se le conoce como «el decenio negro del hospital de Belén» (Oliver, 2013, p. 217). El hospital militar y los anexos destinados para el cuidado de la salud que había en la penitenciaría, el Hospicio Cabañas y la Escuela de Artes y Oficios complementaron la oferta hospitalaria que había para los pobres. Los médicos que atendían de manera privada a las personas pudientes, posiblemente por motivos religiosos o filantrópicos, ofrecían consultas gratuitas a los pobres. Anunciaban sus servicios en el periódico para que supieran estos dónde y a qué hora acudir. Por otro lado, una gran variedad de productos que ofrecían soluciones casi mágicas a una gran cantidad de males se ofertaba en las páginas de los periódicos. Probablemente muchos de estos, en el mejor de los casos, sólo hayan tenido un efecto placebo y que la demanda de estos productos respondiera al deseo de robustecer la salud o de mejorarla sin necesidad de pagar los servicios de un médico.

Figura 6
Píldoras del Dr. Ayer.



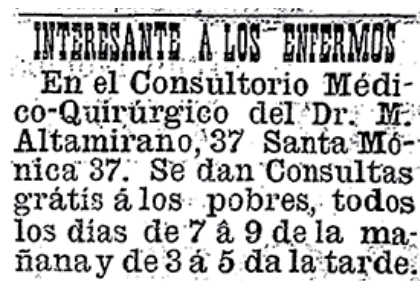
Fuente: *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 2 de octubre de 1892.

Figura 7
Emulsión de Scott.



Fuente: *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 2 de octubre de 1892.

Figura 8
Interesante a los enfermos.



Fuente: *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 3 de septiembre de 1899.

⁴⁷ «El Estado de Jalisco, *statu quo*» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 17 de junio de 1894.

Salud moral

La tradición oral llama *barrio del carrizal* a la zona que media entre la Parroquia de Mexicaltzingo y la del Pilar.⁴⁸ Este lugar está dentro de la jurisdicción de la parroquia de Mexicaltzingo y fue el escenario de la leyenda de Juan *el Sacatripas*, que surgió probablemente a finales del siglo XIX. Juan era considerado una especie de bandido bondadoso que robaba a los ricos para socorrer a los pobres de ese barrio. Siguiendo el ejemplo del padre, Mónico, hijo del *Sacatripas*, continuó con el oficio de ladrón y benefactor de los pobres. Sin embargo, Mónico no mataba a las víctimas como su padre. Mónico fue aprehendido y fusilado por la policía en el predio que hoy ocupa la iglesia de la Santísima Trinidad. Espontáneamente la gente comenzó a llevar veladoras, flores y ofrendas a la tumba de Mónico. Este hecho disgustó al cura de la parroquia de Mexicaltzingo, que Armando González Escoto ubica como el padre Agustín Beas; enojo que propició la construcción de la iglesia para «cristianizar» el lugar (Blueribbon, 2014).

Esta leyenda oral, interpreta la historia, la sociedad y la cultura de aquel entonces a través del proceso de escucha, registro de la memoria y experiencia de quienes vivieron en el momento (Thompson, 2003, p. 15). La misma atina en situar el barrio del carrizal como un lugar pauperizado y carente en muchos aspectos, como muestran la información del periodo. Diónico Sandoval, Francisco E. Romero, Anastasio Peña entre otros dan cuenta de la existencia de la capilla varios años antes de 1881.⁴⁹ En su petición al arzobispo Pedro Loza, mencionan las necesidades materiales y espirituales que tenía «la multitud de habitantes de esa zona». Los *abajofirmantes* apelaban a su «condición de católicos» para pedir al arzobispo «que su corazón paternal se [dignara] socorrer» esas necesidades. En esta capilla los miembros de la cofradía se dedicaban a explicar el catecismo, patrocinar la misa, la confesión de los asistentes, organizar las oraciones y la exposición del Santísimo Sacramento. Durante estas últimas dos actividades, los cofrades aportaban una suma de dinero que se destinaba a socorrer las necesidades de los pobres concurrentes. Finalmente, el documento da cuenta de que el encargado de la capilla sí era el padre Agustín Beas, pero no encontré evidencia suficiente para asegurar que fue él quien construyó la capilla para desterrar la devoción al hijo del *sacatripas*. En este ejemplo, convergen diversas necesidades: las necesidades materiales de un barrio emergente de migrantes, es decir, comida, techo, atención espiritual,⁵⁰ las

⁴⁸ Podemos situarlo entre los cruces de las actuales Avenida Federalismo y Miguel Blanco.

⁴⁹ AHAG, sección Gobierno, serie parroquias, Mexicaltzingo, caja 2, años 1881-1898, exp. 15.

⁵⁰ El documento que referimos dice que los pobres ya no asistían a la capilla debido a que no se exponía el Santísimo. De tal suerte que cuando los cofrades llegaban y veían vacío se retiraban y no aportaban su ayuda material para socorrer las necesidades de la gente. Esta

de un grupo de personas que buscan la manera de realizar un trabajo pastoral de manera eficiente y el recuerdo de alguien que vivía en el barrio y buscaba paliar las carencias de sus vecinos a través de repartir lo robado. No sé quiénes eran los firmantes de la carta al arzobispo, pero por la referencia que hacen de sus actividades en la capilla y a su condición de católicos, puedo inferir que asumían un rol activo en la vida social de la Iglesia, conforme a un dinamismo que tenía diversos niveles, desde lo institucional hasta lo personal.

Por su parte, *el Sacatripas* y su hijo representaban la imagen que se tenía de los habitantes de Mexicaltzingo a fines del siglo XIX, es decir, identificaban a estos pobladores con un ladrón que si bien tiene inclinaciones caritativas, no está plenamente integrado a la sociedad debido a sus actividades delictivas. De igual manera, los asistentes a la capilla eran pobres. Otro punto de convergencia entre lo que muestran los documentos y la historia oral, es que la Iglesia y sus miembros estaban preocupados por preservar de la *degeneración moral* y espiritual a los moradores de la parroquia de Mexicaltzingo. Se consideraba que los pobres tenían como principales ocupaciones el vicio y la promiscuidad, por lo que había que darles una actividad respetable en la que se emplearan (Orendain, 1982, pp. 69-75). Los manuales de visita de las *señoras de la caridad* compartían esta visión sobre los pobres, pero pedían a las señoras que consideraran las causas para no juzgarlos duramente. El manual escrito por Concepción Arenal explica las causas de este aparente desencanto por la vida y de su inclinación al vicio en los siguientes términos:

Porque son tan pobres, se hacen sucios; porque son tan pobres se cansan de luchar contra la fortuna, que los ha vencido tantas veces; porque son tan pobres, no sienten las molestias, atormentados por los dolores; porque son tan pobres, se desagravan y caen en una apatía que no es filosófico estoicismo ni cristiana resignación, sino brutal indolencia (Arenal de García Carrasco, 1902, p. 67).

Es fácil encontrar en los periódicos indicios de la vida delictiva del barrio durante las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX. Los intentos de robo se reportaban frecuentemente, tal vez porque la presencia de la policía en Mexicaltzingo no era constante.⁵¹ Las balaceras,⁵² los crímenes que ahora conocemos como femi-

dinámica se volvía cíclica y dificultaba la actividad pastoral y caritativa. El arzobispo da la autorización por seis meses para que se exponga el Santísimo públicamente.

⁵¹ «Otra intentona de robo» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 7 de octubre de 1894; «No explica procedencia» y «Por aquí nadie pasa» en *El Informador*, 22 de octubre de 1917.

⁵² «Frecuentes balaceras» en *El Informador*, 29 de octubre de 1917.

nicidios⁵³ y los pleitos entre borrachos⁵⁴ parecían cotidianos durante el final del siglo XIX y principios del XX. Una de las principales funciones que cumplía entonces el hospital de la Santísima Trinidad era la de moralizar a los pacientes, pues como lo muestran las notas de periódico, el hecho de que un paciente muriera sin los últimos sacramentos resultaba verdaderamente escandaloso para un amplio sector de católicos:

Los enfermos del Hospital [de Belén] mueren sin confesión. Ciertamente esto es imperdonable, causando sumo descuido y grande inmoralidad. Expliquemos cual viene a ser la causa de lo que aseveramos; consiste en que no hay quien los confiese a las altas horas de la noche, y por lo mismo no a los que sorprende la muerte en el transcurso de ella, pasan a la otra vida sin los de la religión esto que decimos no podemos creerlo, pero la fuerza de los hechos nos ha convencido.⁵⁵

Ante estas circunstancias parece casi lógico que las socias de la conferencia de la Santísima Trinidad y el párroco de Mexicaltzingo hayan deseado fundar en el barrio un hospital con la intención de auxiliar material y moralmente a los pobres que ahí vivían.

El final del siglo XIX y el porfiriato

Como las instituciones políticas, la Iglesia también tuvo mutaciones en sus posturas lo que se concretó, durante la última mitad del siglo XIX, en cambios en el discurso de los papas. De las concepciones radicales y no dialogantes con la modernidad de Pío IX⁵⁶ hubo algunos cambios en la postura de León XII, que dio a los católicos directrices para conducirse en medio de los procesos de transformación social que ocurrían en Europa y que en México tuvieron sus propias concreciones.⁵⁷ En 1876, Porfirio Díaz asumió la presidencia de la república mexicana, el pre-

⁵³ «Amante desdeñado acusado» en *El Informador*, 11 de noviembre de 1917; «Lesiones por celos» en *El Informador*, 12 de febrero de 1918.

⁵⁴ «Ebrio grosero» en *El Informador*, 11 de enero de 1918.

⁵⁵ «El Hospital de Belén. La mala situación de sus Enfermos» en *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*, 27 de noviembre de 1892.

⁵⁶ Aquí podemos citar la promulgación solemne, durante la fiesta del martirio de san Pedro y san Pablo, del *Syllabus Errorum de Pio IX* (1864), en el que condena los errores del modernismo. También es muestra de esto la celebración del Concilio Vaticano I en el que se proclama el dogma de la infalibilidad papal en cuestiones de fe y moral.

⁵⁷ Algunos documentos de León XIII nos permiten ver este espíritu más dialogante, respecto a sus predecesores, por ejemplo, *Quam Religiosa* (1898) que, si bien muestra su disgusto por

sidente procuró conciliar sus intereses con los de la Iglesia de tal forma que esta concertación redundara en beneficios para ambos, por un lado, el Gobierno Federal no tenía que cuidarse del surgimiento de una oposición política avalada por la Iglesia y, por el otro, la Iglesia experimentó un crecimiento sin precedente desde la colonia, muestra de esto es la creación de un importante número de nuevos obispos, diócesis y seminarios (Cárdenas Ayala, 2010, pp. 234-235). Los ideales del liberalismo cedieron el paso a una combinación de factores sociales, políticos y de fidelidades consolidadas que dio como resultado la llamada *pax porfiriana*. Este trajo consigo una sensación de estabilidad que utilizó el régimen para afianzarse y exponer una cara positiva al exterior. Protasio Tagle, secretario de gobernación de Díaz, escribió en 1877 una circular que mostraba la forma en que actuó este gobierno bajo la apariencia de un liberalismo conciliador. Una parte del mensaje decía:

Esta declaración en manera alguna servirá para inaugurar una época de intolerancia ni persecución, lejos de esto, el ejecutivo federal no olvida que conforme a nuestras instituciones, la conciencia individual debe ser respetada hasta sus extravíos; y por lo mismo, aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la constitución y las Leyes de Reforma [...] no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos (Circular del ministro de Gobernación sobre exacto cumplimiento de las leyes de Reforma citado en Adame Goddard, 2004, p. 97).

Para 1880, las Leyes de Reforma promulgadas en 1855, aunque incorporadas en la Constitución, ya no se aplicaban y se había consolidado una política conciliatoria entre la Iglesia y el gobierno de la república. Las parroquias trabajaban con normalidad, las fiestas y los hitos religiosos continuaron celebrándose y nuevas casas religiosas fueron fundadas con relativa discreción (Guerra, 2015, p. 223). En este contexto la militancia de los laicos católicos en el panorama social fue amplia y muy significativa, especialmente a través del ejercicio de la caridad. Al respecto, investigaciones recientes afirman que incluso antes de que se lograra un acuerdo tácito entre la Iglesia y el gobierno de Díaz, las conferencias vicentinas de laicos

intervinieron para completar el mermado clero, fortalecer la fe, educar a los niños y cuidar a los necesitados. Su éxito demuestra no sólo la persistencia de la fe en un

la aprobación de leyes civiles en Perú para el matrimonio, permite que se puedan realizar matrimonios mixtos, es decir, religioso y civil. También está la encíclica *Rerum Novarum* (1891) con la que se inaugura el magisterio social de la Iglesia y trata el papel de los laicos respecto a la cuestión obrera y las diversas formas de participación que los tiempos exigen.

mundo supuestamente secular sino también el importante papel de la religión en la formación de la identidad de hombres y mujeres que se unieron para hallar una respuesta católica a los desafíos de la era liberal (Arrom, 2017, p. 26).

Las conferencias vicentinas y otros grupos hicieron suyas las enseñanzas de la Iglesia que, desde la primera mitad del siglo XIX, alertaba de una tendencia laicista ya bastante extendida en Europa (Alonso, 2003, pp. 137-139). León XIII se explicaba el problema en los siguientes términos en su carta encíclica *Rerum Novarum*:

Despertado el prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento de la contienda (1891).

Desde el inicio de su pontificado en 1878, León XIII esbozó su preocupación en una especie de binomio correlacionado entre la revolución económico-política y la relajación de la moral y las costumbres. Estas parecen —en la mente del papa— retroalimentarse en una especie de círculo vicioso. Los católicos que asumieron como propios los temores del papa vieron en la *Rerum Novarum* la carta magna de la doctrina social de la Iglesia. En México, el acuerdo tácito entre Díaz y la Iglesia pudo ser una causa para el poco entusiasmo con que los obispos presentaron la encíclica de León XIII, sin embargo, esta tendría un impacto mayor unos años más tarde. La doctrina social emanada de los lineamientos pontificios determinó la relación entre los católicos y la sociedad. Para algunos sectores católicos su participación era apremiante para atender la desigualdad, la descristianización y la pérdida de la moral (Cárdenas Ayala, 2010, pp. 231-233) campos en el que las conferencias vicentinas de hombres y mujeres llevaban la ventaja (Arrom, 2017, p. 23). Sin duda los postulados de la encíclica bien pudieron resonar en un nuevo sector de la feligresía que se sentía ofuscado por las restricciones que se ponían a su actividad social y política y que por esta razón se autopercibía como «ciudadanos de segunda clase» (Meyer, 1994a, p. 43).

Elisa Cárdenas sostiene que algunos autores ven esta encíclica como el punto de quiebre «entre las modalidades de acción y en la concepción misma de la relación con lo social y lo político en el conjunto del mundo católico» (2010, p. 236) lo

que nos muestra el impacto que el documento tuvo en el país. Una vez comenzados los primeros ensayos para implementar en México las ideas de la *Rerum Novarum* se hizo notoria la falta de unanimidad entre los obispos en la forma de interpretar y aplicar las ideas contenidas en esta encíclica, como muestra de esto se pueden ver las diversas ediciones del Congreso Católico Nacional, organizados por primera vez en 1903, y que tenían como objetivo unificar la acción católica. Se hacía patente la discrepancia de criterios entre los obispos tradicionalistas, liberales «místicos» y sociales, así como entre los clérigos y laicos. Por su parte, los tradicionalistas querían controlar la acción de los laicos y los sociales querían ir más rápidamente y sin tantas cortapisas (Ceballos Ramírez, 1991, p. 208).

Un amplio sector de la sociedad tapatía tomó parte activa de este *espíritu* que vivía la Iglesia Universal, especialmente bajo el obispado de José de Jesús Ortiz quien se hizo cargo de la Arquidiócesis desde 1893. Con el fin de suavizar las relaciones obrero-patronales, estas personas buscaron poner en práctica la doctrina social de la Iglesia al promover el acceso a la ciencia, la técnica, la educación y el mercado a las mayorías. Con este propósito aparecieron *La Asociación Guadalupeña de Artesanos y Obreros Católicos* en 1902; *La Unión Católica Obrera* en 1908; *Los Operarios de Guadalupeños* 1909; entre otros (De Híjar Ornelas, 2005, p. 17). Los católicos militantes abarcaron la beneficencia en su quehacer y lo hicieron con las herramientas cristianas de la caridad en oposición a la filantropía de carácter secular.⁵⁸ Del grupo de *Operarios Guadalupeños* salió el núcleo puntero de la democracia cristiana, que buscó tomar el poder político para impulsar desde ahí las reformas que consideraban pertinentes y en consonancia con sus principios religiosos, sabían que su proyecto sólo sería viable si obtenían una base popular, por lo que apostaron por formar y capacitar sindicatos (Ceballos Ramírez, 1991, p. XIV-XVII). El catolicismo social buscaba reformar las estructuras sociales y económicas con miras a asegurar el progreso, la justicia social y «las mejores posibilidades de expansión del Reino de Dios» (Quaglian, 1984, p. 228). Gracias al desahogo que representó el porfiriatto para la Iglesia, pudo incrementar sus actividades, retomar presencia pública y fortalecer su organización lo que la ayudó a enfrentar los años de la Revolución mexicana. La relevancia cultural, social, económica, las complejas y contradictorias relaciones que se forjaron durante toda la última mitad del siglo XIX convirtieron a Guadalajara y sus alrededores en un centro vital de la Iglesia que buscaba recuperar *de facto* los privilegios que antes tenía (Muriá, 1988, p. 44).

⁵⁸ La filantropía era vista por un amplio grupo de católicos como algo que «que, si saca al hombre de un egoísmo, es para que caiga en otro, haciendo el bien a sus semejantes, por lo que de sí mismo ve en ellos» (*El Regional*, 13 de abril de 1908 citado en Cárdenas Ayala, 2010, p. 101).

Aires de Revolución

La Revolución mexicana fue el resultado de la crisis que se vivió a finales del porfirato y tuvo un impacto en la sociedad, en la economía y en el régimen político. Esta contienda significó el surgimiento de nuevos actores sociales (Muriá, 1988, p. 44) y «abrió la puerta a una activa sociedad civil cuyos integrantes se movilizaron por diversos intereses culturales, ideológicos, políticos, religiosos y sociales» (Fernández Aceves, 2014, p. 37). Hasta ahora la idea de que Jalisco fue «el gallinero de la república» ha sido bastante persistente. Esto dio pie a que se piense en el estado como un lugar donde las ideas revolucionarias y los movimientos no echaron raíz sino hasta 1914 cuando llegaron las tropas villistas y carrancistas a la ciudad.⁵⁹ Sin embargo, esta afirmación ha sido analizada recientemente por historiadores que encuentran que ella responde al interés de la fracción revolucionaria que obtuvo el poder después de la contienda armada para aparentar una sólida estabilidad y ocultar que los levantamientos maderistas en Jalisco mostraron aceptación, en el ámbito municipal, por las ideas a favor de un cambio (Cárdenas Ayala, 2010, p. 147). La Revolución mexicana surgió como un movimiento de las clases medias y altas lideradas por Francisco I. Madero, sin embargo, rápidamente grupos excluidos tradicionalmente de la participación social y política como campesinos y trabajadores se les unieron a la lucha armada, elaboraron agendas según las necesidades de sus luchas y crearon instituciones para apoyar políticas que los beneficiaran (Katz, 1990; Knight, 1984, pp. 51-79, 1996).

Uno de los movimientos políticos que surgieron en el país después de que el general Díaz expresó en 1908 su intención de retirarse de la presidencia fue el que postuló a Bernardo Reyes para ocupar la vicepresidencia de la república. Dicha postulación derivó en el *reyismo*, una corriente política de rápido crecimiento, que preocupó al presidente Díaz a tal grado que envió a Reyes a Europa en una suerte de exilio (Muriá, 1988, pp. 455-456). La persecución hacia Reyes se desató definitivamente después de que este sumara a su movimiento de forma masiva a un numeroso grupo de estudiantes. Este fue un hito que también marcó el punto más alto de la efervescencia reyista (Cárdenas Ayala, 2010, p. 185). En 1910, Francisco I. Madero huyó a Estados Unidos por miedo a ser encarcelado por Díaz. Ahí proclamó el Plan de San Luis e hizo un llamado a las armas, que provocó la renuncia de Porfirio Díaz y la llegada de Madero, por la vía de las urnas, a la presidencia en 1911, meses después de que Díaz había abandonado el país rumbo a Francia, donde moriría. La fundación del Partido Católico Nacional (PNC) fue ese mismo

⁵⁹ Para un ejemplo de la persistencia de la idea de que en Jalisco no hubo Revolución *vid.* Aldana, 2014.

año, auspiciada por el arzobispo de México José Mora y del Río, pues consideraba necesario abrirse espacios de participación política.

La finalidad de esta agrupación política era encauzar la participación de los cristianos en la política con un fin doble: de un lado el reconocimiento jurídico de la Iglesia que le permitiría salir de la situación de tolerancia en que había vivido durante los años del porfirismo y, de otro, llevar a la legislación vigente las propuestas del catolicismo social, movimiento que en ese momento encontraba un gran auge en México y que había favorecido la creación de círculos y sindicatos de obreros católicos a la luz de la encíclica *Rerum novarum* (González Morfín, 2012, pp. 387-388).

Madero reconocía a los católicos como una fuerza política legítima. En su plan de trabajo el PNC se asumía como el único que podía garantizar el imperio de la ley, la regeneración de las costumbres y la solución de los problemas sociales (O'Dogherty Madrazo, 2001, pp. 62-63). En 1912, el partido llegó al poder en Jalisco, con la ayuda de la cúpula católica, aunque el partido tuvo una vida corta (Aldana, 2006, p. 133). El experimento democrático de la presidencia maderista llenó de temores a la oligarquía quien, junto con la campaña agresiva de la prensa estadounidense, los intereses del gobierno de Estados Unidos y la actividad del ejército federal, lograron fraguar el golpe de Estado que desembocó en la muerte de Madero y el ascenso del general Huerta (Muriá, 1988, pp. 448-460). Para la Iglesia, la muerte de Madero representó, salvo contadas ocasiones, «una auténtica persecución» (Muriá, 1988, p. 227). La confrontación en los periódicos entre los distintos bandos daba cuenta de eso. Ante ese escenario el obispo Orozco pidió protección al gobernador José López Portillo y Rojas, pero el gobernador decidió no intervenir (Fernández Aceves, 2014, p. 50). Esta actitud anticlerical respondía a la creencia que tenían algunos antiguos luchadores de que para lograr la transformación de las cosas había que desarticular el aparato porfirista. De tal suerte que, con este espíritu, Venustiano Carranza elaboró en 1913 el *Plan de Guadalupe* en el que desconoció a Huerta y anunció la conformación del ejército constitucionalista (Muriá, 1988, p. 152).

Huerta perdió rápidamente las simpatías de los Estados Unidos y de la oligarquía debido al caos económico y político provocado por las diversas facciones revolucionarias que denunciaron la usurpación huertista, estos grupos se declararon defensores de la democracia y desarrollaron una guerra de guerrillas a diversas escalas (Fernández Aceves, 2014, p. 45). La lucha contra Huerta se generalizó en Jalisco hasta junio de 1913; casi un año después, el 8 de julio de 1914, el ejército constitucionalista encabezado por Álvaro Obregón, estaba por entrar a Guadalajara y el general Manuel M. Diéguez ya había sido nombrado gobernador del esta-

do, (Muriá, 1988, pp. 462-463) ocupó la ciudad como general durante la fase más violenta de la Revolución —entre 1914 y 1919— y después como gobernador electo (Curley, 2009, p. 511). Los habitantes convencieron al gobernador huertista José Armando Mier de no fortificar la ciudad, pues consideraban que esto provocaría un enfrentamiento mayor y la destrucción de esta. A la par, mientras el avance de las tropas constitucionalistas era inminente, en las iglesias se oficiaban misas y actos de desagravio para que Dios desplegara su brazo y librara a la ciudad de los «bárbaros y revolucionarios» (Aldana, 2006, p. 127). Diéguez entró a la ciudad bajo la mirada de los pobladores, tomó el palacio de gobierno y desde el balcón arengó a los ciudadanos para que lo apoyaran, pues decía «nunca han vencido al pueblo que se lanza contra el despotismo». Llamaba a los pobladores a recibir al ejército que «[avanzaba] para fortalecer el orden y la libertad» (Aldana, 2006, p. 133). Aunque Mario Aldana (2006) intentó relativizar o matizar el anticlericalismo de Diéguez, al justificar sus acciones como necesarias, el lenguaje que utilizó el general en sus cartas y las acciones subsecuentes denotaban una fuerte aversión a la Iglesia y sus ministros.

Figura 9

Álvaro Obregón en un automóvil, por calles de Guadalajara.



Fuente: Mediateca INAH.

Figura 10

Manuel M. Diéguez en el Palacio de gobierno en Guadalajara.



Fuente: Mediateca INAH.

Una vez despachando en el palacio estatal de gobierno, Diéguez desplegó su anticlericalismo táctico, este tenía como objetivo aplastar la oposición por parte del clero, como parte de una campaña para ocupar y controlar la esfera política de un estado que no estaba bajo control de los revolucionarios liberales (Curley, 2009, p. 512). La idea de ocupar y expropiar la propiedad de la Iglesia no tenía únicamente fines económicos, la destrucción de los símbolos religiosos comunes que se ejecutó bajo las órdenes de Diéguez, tenía la función de resignificar el espacio simbólico. El gobierno eliminó las inscripciones del «Ave María» colocadas sobre las puertas de las casas, tiendas, viviendas y escuelas; los nombres y las imágenes

de los santos desaparecieron de las calles, plazas, mercados y ciudades. Incluso tomaron los libros del coro de la catedral para reemplazar las pieles de los tambores (Curley, 2009, p. 514).

Diéguez, bajo el argumento de que algunos sacerdotes habían sido partidarios «materiales y morales» de Huerta los mandó encarcelar y expulsó a los sacerdotes extranjeros, mandándolos a Veracruz para que salieran del país (Aldana, 2006, p. 142). Lo anterior aún sigue sujeto a cuestionamientos, pues la conspiración del clero nunca ha sido demostrada de manera convincente y la evidencia sugiere que fue una invención de Manuel M. Diéguez para justificar la expulsión de los sacerdotes (Curley, 2009, p. 514). De igual forma, algunas fuentes afirman que Diéguez ordenó al coronel Aguirre Santiago buscar dinero, joyas y títulos de propiedad que personas anónimas le habían dicho que estaban escondidas en las iglesias de la ciudad. Al respecto, escribió el coronel Santiago: «[tomé] todos los vasos sagrados que pude encontrar en los altares y sacristías, así como ciriales de plata, cruces altas, candelabros, anillos pastorales, huesos en relicario que decían ser de santos y cuanto pude encontrar de valor» (Aldana, 2006, p. 136). Estas acciones también contemplaron limitar el culto en las iglesias y solamente algunas capillas semipúblicas, incluida la del hospital de la Santísima Trinidad, permanecieron abiertas al culto.⁶⁰ Las noticias sobre los saqueos llegaron hasta este hospital, por lo que una de las medidas para resguardar la *reserva* del sagrario fue elaborar una mesa de costura con doble fondo, donde las hermanas escondieron el relicario con hostias. Al parecer, más allá del saqueo, lo que les preocupaba a las hermanas era el posible sacrilegio contra las formas consagradas.⁶¹

Tras una serie de retiradas y regresos por parte de las fuerzas villistas y constitucionalistas, Guadalajara fue tomada definitivamente en 1915 por los últimos, quienes se asentaron en la ciudad y promulgaron nuevas leyes. Para Diéguez la Revolución era entendida no sólo como «la búsqueda de mejores condiciones de vida para el trabajador, sino además, la renovación moral de la sociedad a través de una nueva concepción educativa» (Aldana, 1986b, p. xviii). Posiblemente esa sea la razón por la cual creyó conveniente durante la ocupación de 1914 suspender la celebración de la Navidad en las escuelas primarias y legalizar el divorcio (Curley, 2009, p. 514). Los planes de Diéguez iban más allá de expoliar la propie-

⁶⁰ Permaneció abierta gracias a las gestiones del señor Trinidad Vereá, quien hacía de testarero de la Congregación. Él arguyó ante el gobierno local que la capilla era de su propiedad y que no podían impedirle mantenerla abierta por ser de uso privado, luego entonces pudo conseguir el permiso.

⁶¹ La mesa aún existe y la tradición oral de la comunidad asigna el papel de custodia de la mesa durante las revisiones a la madre Vicenta.

dad de la Iglesia, emprendió una serie de programas sociales que incluían una reforma educativa que buscaba masificar la educación. Por tal motivo, la centralizó y destinó el 40% de su presupuesto a la educación y promovió el método Montessori. Para impulsar y apuntalar estas reformas estableció penas severas para combatir el alcoholismo, el descanso dominical obligatorio y la defensoría de los pobres (Aldana, 1986b, p. XVIII-XIX). Esto resulta importante, pues emergió en este momento la clase obrera que, si bien no fue quien inició la Revolución, a la postre, fue el pilar de la nueva cultura política (Lear, 2000, p. 51). Estas medidas también parecen obedecer a un intento de sustituir a la Iglesia en algunas funciones de la vida pública. Un *efecto colateral* del papel central que Diéguez dio a la educación fue la expansión de la participación social de las mujeres (Fernández Aceves, 2014, p. 58).

Por otro lado, para algunas comunidades religiosas que en ese momento se encontraban asentadas en la ciudad, esos años representaron una amenaza seria de extinción o destierro (Plácito, 1993, p. 69). La población en general también padeció los efectos de la intervención militar. El campo y la ciudad fueron saqueados y la tierra se quedó con pocas manos para trabajarla debido al reclutamiento forzoso que los bandos contendientes hacían. El clero y quienes no estaban dispuestos a pagar las elevadas contribuciones impuestas padecieron la confiscación de sus propiedades. Muchos de los inmuebles incautados entonces a la Iglesia sirvieron de establecimientos públicos de enseñanza (Ojeda Gastelum, 2003, p. 127). Esta amenaza pesaba como loza en las Siervas de los Pobres como se verá más adelante. El cardenal Orozco y Jiménez que tomó posesión de la diócesis el mismo día que se dio el golpe de estado contra Madero, en 1913, hizo frente a las vicisitudes que afrontó la Iglesia entre el exilio y el retorno y procuró fortalecer la sede eclesiástica reforzando diversos flancos. Por ejemplo, restableció órdenes extintas como la Compañía de Jesús y otras congregaciones como las de los Salesianos, Maristas y las Damas del Sagrado Corazón; fundó la asociación de Damas Católicas, el Círculo de Estudios Sociales León XIII; fomentó el culto a la liturgia romana exaltándola e

Figura 11
Manuel M. Diéguez en campaña 1914.



Fuente: Mediateca INAH, https://www.mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A448850

impulsando el espíritu romano en los seminarios y envió seminaristas a estudiar al Colegio Pío Latino; asimismo impulsó un boicot contra los diarios liberales al censurarlos e incitó a los empresarios católicos a no anunciarse en ellos para orillarlos a la quiebra (Camacho Mercado, 2014, p. 98). Durante su periodo de gobierno, las mujeres participaron ampliamente, realizando tareas de *recristianización* de la sociedad. A través de la *Asociación de Damas Católicas* y otras asociaciones el obispo trató de impulsar la organización civil y religiosa de las mujeres, quienes realizaron intensas campañas contra el cine que consideraban inmoral, la pornografía y cabildearon para que cerraran los establecimientos comerciales durante las fiestas religiosas (Fernández Aceves, 2014, p. 51). Las damas de Guadalajara compartían

con el clero católico la idea de una sociedad jerárquica, dividida en clases que colaboraban para el logro del ideal común ligadas por vínculos de caridad. En esta sociedad las clases bajas debían estar conscientes de los límites de su condición y las clases altas recordar sus deberes de caridad para con los inferiores (Fernández Aceves, 2014, p. 52).

Esta serie de eventos lograron, tal vez sin querer, revitalizar el movimiento católico y organizarlo desde la reacción contra medidas que les parecían iban contra su fe y la manera en que concebían el mundo. Entre estos eventos estaba la promulgación de la nueva Constitución (5 de febrero de 1917), este conjunto de sucesos inauguró un nuevo periodo en esta disputa. La Constitución no solo contenía medios legales para la distribución de las tierras entre los desposeídos y para reapropiarse de la riqueza del subsuelo, también ponía bajo su tutela a la Iglesia y a las demás organizaciones religiosas instaladas en el país. Esto propició la casi inmediata reacción de los obispos, denunciaron que, desde su perspectiva, esta legislación buscaba privar al clero de su poder moral y acarrearía pésimas consecuencias «contra todos los derechos más justos y naturales de los ciudadanos» (Vaca, 1998, p. 29).

Con el fin de menguar las hostilidades con la Iglesia y con la certidumbre de que los católicos podían llegar al caudillismo, Venustiano Carranza dejó sin efecto algunos de los artículos de la Constitución que más afectaban a los católicos, incluso intentó reformar otros. El incumplimiento de las promesas que el presidente hizo a los obreros creó descontento entre las clases populares; este descontento fue utilizado por la Iglesia para ir ganando terreno en su lucha y reorganizar su pastoral social (Vaca, 1998, p. 33). Aunado a esto en Jalisco se enfrentaron los ánimos intransigentes de Orozco y Jiménez y de Manuel M. Diéguez (Muriá, 1988, p. 473). En 1917, tras la lectura de la pastoral enviada por Orozco y Jiménez, el gobierno se sintió afrentado y emitió el decreto 1913, mismo que dio ocasión a la

feligresía católica de mostrar músculo y reorganizarse. Este decreto regulaba la cantidad de sacerdotes que podían officiar en el estado, lo que desató protestas y la incorporación de más católicos al movimiento. Además de este decreto, el gobernador emitió otros dos, que en conjunto desencadenaron una gran cantidad de manifestaciones de repudio (Camacho Mercado, 2014, p. 102).

Ante la ola de rechazo se convocó a una manifestación pública frente a la casa de Diéguez, esta convocatoria se le atribuye a Anacleto González Flores. A través de panfletos los convocantes lograron reunir, según fuentes católicas, alrededor de 35 000 personas en la plaza y jardines, 15 000 en la calle Ferrocarril y 10 000 a lo largo de las calles laterales de la plaza⁶² (Curley, 2009, p. 521). El gobernador trató de convencerlos de que estaban siendo manipulados por el clero y tras el fallido intento prometió derogar el decreto 1913 (Muriá, 1988, p. 474). De igual forma, el gobernador apeló a su nacionalismo al decir que su obligación como mexicanos era obedecer la ley o de lo contrario tenían que dejar el estado como parias. Ante la negativa del pueblo, que lo abucheaba desde abajo, el gobernador se retiró e inmediatamente después llegó la policía a reprimir la manifestación. Durante el altercado, una mujer fue asesinada con un golpe de sable en el cuello, mientras que los comerciantes cerca de la estación de tren fueron arrestados bajo la acusación de ocultar armas (Curley, 2009, p. 521). Después de este altercado el gobierno emitió una enmienda al decreto 1913 (Curley, 2009, p. 522) sin embargo, el pueblo fue llamado por el obispo a desobedecer; se cerró el culto público y se autorizó el culto privado en las casas (Camacho Mercado, 2014, p. 103) inclusive se facultó a los laicos para que officiaran «misas blancas»⁶³ pues quedaba claro que los sacerdotes perseguidos ya no podían solos (Butler, 2013, p. 228).

Aunado a esto la Iglesia organizó un boicot, matizado con expresiones de luto simbólico, que inició en agosto de 1918 y finalizó en febrero de 1919. Se colgaron en todas las casas crespones negros, se redujo el consumo a lo indispensable y sólo compraban a comerciantes píos, se suprimió el uso del transporte de cualquier índole, salvo en casos de urgencia, un gran número de católicos se privaron completamente de diversiones; todo esto para mostrar, desde su entendimiento, que deseaban «obedecer a Dios antes que a los hombres» (Muriá, 1988, p. 474).

⁶² En la versión de José María Muriá, Diéguez llamó a una especie de consulta popular, pues no estaba convencido de que todo el pueblo estuviera de acuerdo con las protestas de los líderes católicos. No se menciona el hecho como una protesta, más bien como un intento del gobernador por comprender al pueblo (Muriá, 1988, p. 474).

⁶³ Las «misas blancas» se componían de un saludo, la Kyrie, el Gloria y el Credo.

La segunda parte de la protesta luctuosa se dirigió tanto al exterior como al interior. El objetivo principal era el periódico pro-gubernamental *El Occidental*. Los laicos creían que dicho diario falseaba de manera sistemática las noticias con respecto a la represión gubernamental de sus movimientos. (...). Esta lucha consistía en boicotear el periódico, no sólo en términos de consumo, sino en presionar a quienes lo empleaban para anunciar sus negocios. Los periódicos pro-católicos, como *La Época*, constantemente publicaban una lista de negocios en la ciudad que se anunciaban en *El Occidental*. Otro periódico pro-católico, *La Lucha*, hizo lo mismo, al incluir una lista de destacados masones que había en la ciudad, cuyos negocios fueron boicoteados. Al cabo de unas semanas, *El Occidental* se vio obligado a interrumpir su circulación (Curley, 2009, p. 523).

El boicot tuvo efectos positivos para la iglesia jalisciense, que pudo reorganizar sus bases y posicionarse como centro de la contrarrevolución a partir de 1919. Este renovado aire también ayudó a fortalecer la organización sindical católica y a la prensa dirigida a este sector apoyado por «patrones cristianos y acaudalados caritativos» (Muriá, 1988, p. 476). Este enfrentamiento entre una parte de la feligresía católica y el gobernador de Jalisco «es considerado por algunos historiadores, como el ensayo general del conflicto religioso y la Cristiada: se suspendió el culto, se decretó un boicot, los sacerdotes no se registraron, etcétera» (Barbosa, 1987, p. 383). El movimiento armado de 1910 radicalizó el anticlericalismo de algunos líderes del movimiento y destruyó las políticas conciliadoras que la Iglesia había establecido con el régimen porfirista. Esto provocó a su vez que la grey católica se organizara de manera efectiva. El anticlericalismo, a veces, era una táctica política «ejercida en un contexto de soberanías múltiples que se precipitaron en el vacío dejado por el colapso del estado porfiriano» (Curley, 2009, p. 532).

Los prestos soldados

La Cristiada

En 1922, comenzó el reinado de Pío XI, su encíclica inaugural, *Ubi Arcano*, enmarca la situación del mundo en las profecías de Jeremías e Isaías, el papa sitúa su análisis en el plano sobrenatural y retoma las palabras de los profetas para decir:

Esperamos la paz y este bien no vino, el tiempo de la curación, y he aquí el terror; el tiempo de restaurarnos, y he aquí a todos turbados. Esperamos la luz, y he aquí las tinieblas [...]; y la justicia, y no viene; la salud, y se ha alejado de nosotros (1922).

El papa consideraba como causa de estos problemas la concupiscencia de los ojos de donde nacía la lucha de clases motivada por la codicia de poseer, el olvido de la caridad, el ansia inmoderada de los bienes de la tierra, el olvido de Dios y su causa, así como la educación laica y antirreligiosa. Proponía como antítesis de lo anterior «la paz de Cristo [como] garantía del derecho y fruto de la caridad» (Pío XI, 1922) esto quería decir que, según el papa, los males cesarían cuando todos los aspectos de la vida social se ordenaran en torno a los principios y valores cristianos; sólo poniendo a Cristo como centro de la vida social se podía asegurar la justicia. La encíclica aspiraba a una máxima *Pax Christi in Regno Christi*, La paz de Cristo en el Reino de Cristo. La imagen de Cristo rey o Cristo rey del mundo estaba relacionada en España como una figura contrarrevolucionaria identificativa y sintetizadora de los ideales de los movimientos antirrepublicanos (Moral Roncal, 2009, p. 220).

De igual manera, la versión francesa de la devoción al Sagrado Corazón estaba ya bastante extendida por el mundo en este momento debido a las revelaciones que dijo haber tenido santa Margarita María.⁶⁴ En estas promesas, un amplio grupo de católicos del siglo XIX veían sintetizadas sus aspiraciones, por lo que el Sagrado Corazón se convirtió en símbolo de victoria y distintivo del cristianismo contra las tendencias laicistas de la sociedad y los intentos de limitar el poder eclesial (Rodríguez, 2009, p. 155). La introducción del culto al Sagrado Corazón en México representa el más claro ejemplo de los intentos de europeizar las prácticas religiosas. Pío IX extendió su fiesta a todo el orbe católico en 1856, desde entonces el culto al corazón de Cristo fue central para el catolicismo moderno y representaba un rechazo simbólico a las tendencias laicistas que se extendían rápidamente en el país (Camacho Mercado, 2014, p. 74).

La pintura del *Triunfo de Cristo Rey* aglutina la visión apocalíptica retratada en los documentos pontificios antes mencionados. La composición de la pintura se hizo de imágenes provenientes de la prensa y de lugares diversos. Podemos ver una reproducción del fusilamiento del padre Miguel Agustín Pro bajo la imagen de la Virgen de Guadalupe, misma que fue publicada en la prensa de entonces. La túnica roja con la que se le representa emula la sangre de los mártires que *ganaron* para Cristo su corona soberana. Asimismo, hace alusión al pasaje del apocalipsis mostrando «al varón que gobernará con cetro de hierro» (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, p. 1726). Al fondo del caos se ve la basílica de San Pedro coronada con un ar-

⁶⁴ En Ecuador, como en muchos otros lugares de Latinoamérica, la devoción al Sagrado Corazón se promovía como antítesis del racionalismo propio de la época y de «la descreída civilización material, [que desconoce] al Señor de todas las naciones y proclama el ateísmo político como el mejor sistema de gobierno» (Matovelle y Pólit, 1886, p. 9).

coíris⁶⁵ como prefiguración de la paz que deseaban (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, p. 23).

Este tipo de cuadros y otras expresiones artísticas nos permiten ver que un importante grupo de católicos experimentaron ese periodo como un conflicto no sólo político o de defensa de sus libertades humanas, sino como una verdadera batalla sobrenatural donde luchaban las fuerzas del mal y las de Cristo. En el fondo da la impresión de que luchaban por mantener el orden divino de las cosas y por esa razón había que dejar la vida en ello. El 11 de enero de 1923, el delegado apostólico Ernesto Filippi puso la primera piedra del monumento a Cristo Rey en Guanajuato, este evento sirvió no sólo para coronar a Cristo simbólicamente, sino para intentar proclamar la supremacía de la religión en el país. Plutarco Elías Calles, que era secretario de gobierno de Obregón, mandó expulsar a Filippi, no sin las respectivas protestas de los católicos mexicanos (Vaca, 1998, p. 35). Pío XI condenó la acción de Filippi por considerarla imprudente (Meyer [2015]. Conferencia dictada durante la recepción del Doctor Honoris Causa por parte de la Universidad de Guadalajara). Este tipo de actos públicos muestran lo difícil que resultó separar lo religioso de lo político y pueden ser interpretados como un «teatro político» que toma la forma de un acto de piedad (Curley, s. f.). Este tipo de manifestaciones ya eran comunes en Guadalajara varios años atrás, Robert Curley dice sobre las manifestaciones públicas de culto:

La concentración del público en torno a un templo, devino en una de las tácticas más comunes de los católicos jaliscienses durante la Revolución mexicana. Era un desafío abierto a las Leyes de Reforma. Constituyendo más una marcha cívica con

Figura 12
Gonzalo Carrasco, *El triunfo de Cristo Rey* (atribuido), óleo sobre tela.



Fuente: Fotografía de Juan Pablo Gil Salazar

⁶⁵En el relato del Génesis el arcoíris es la señal de la nueva alianza que Dios establecería con su pueblo tras el diluvio universal, mismo que serviría para establecer un nuevo orden de las cosas.

tintes religiosos que una peregrinación, el acontecimiento se convirtió en un momento clave para la formación de la identidad política de los católicos de Guadalajara en particular. Al día siguiente [de la dedicación de México al Sagrado Corazón de Jesús] se giraron órdenes de aprehensión para los dirigentes de la marcha, incluyendo el arzobispo, quien salió exiliado a Chicago por dos años. Sin embargo, desde la perspectiva de los católicos, su arzobispo, Francisco Orozco y Jiménez, surgía como un líder cívico de autoridad considerable antes de cumplir su primer año en Guadalajara y cuando el Estado estaba al borde del colapso (Curley, s. f.).

A pesar de los intentos emprendidos por Obregón, durante su mandato (1920-1924), para tener un acuerdo con la Iglesia, Calles desde que llegó a la presidencia dejó claro que limitaría los poderes de esta y la amplitud de su acción social, cosa que molestó a un amplio grupo de la sociedad católica organizada y provocó un levantamiento popular (Vaca, 1998, p. 36). La historiografía que se ha producido sobre la Cristiada, dice Matthew Butler: «Homogeneiza la rebelión y le impone una unidad exagerada» (Butler, 2002, p. 555). Sin embargo, el conflicto tuvo manifestaciones distintas de los partidarios y opositores a lo largo del país. La rebelión cristera no fue empresa de todo un pueblo, sino de una parte de él (M. Butler, 2002, p. 502) y sus reacciones no siempre correspondieron a la caracterización típica que se tiene del cristero⁶⁶ (Preciado y Ortoll, 2007, p. 17). No obstante que me referiré principalmente a Guadalajara, esta consideración debe estar presente para entender a la ciudad como parte de una red más extensa que va más allá del occidente.

El gobernador José Guadalupe Zuno tuvo diversos altercados con el obispo Francisco Orozco y Jiménez, quien tenía fama de ser «batallador, ambicioso, irreflexivo, hostil a toda conciliación, hasta el punto de que Roma [tuvo] que reprenderlo con frecuencia» (Meyer [2015] *Conferencia dictada durante la recepción del Doctor Honoris Causa por parte de la Universidad de Guadalajara*; ver también Butler, 2002, p. 495) lo que le valió el destierro en diversas ocasiones. El gobernador de Jalisco y el obispo protagonizaron múltiples pleitos varios años antes de que estallara formalmente el conflicto cristero. En estos, las amenazas de la insubordinación por parte de la Iglesia y de la aplicación de la ley por parte del gobernador se hicieron presentes. En 1923, el obispo Orozco escribió al gobernador con la intención de dejar claro que los sacerdotes no se subordinarían a las disposiciones civiles y lo amenazó diciéndole que de obligarlos corría el «peligro próximo de que se [alterara] el or-

⁶⁶ En este sentido Julia Preciado incluye entre los actores de su estudio a los que no participaron en el conflicto y resalta la importancia de superar la visión maniquea de la Cristiada como un conflicto entre «mochos» y «guachos».

den, porque la más insignificante indicación del eclesiástico bastaría para levantar al pueblo». Por su parte, Zuno respondió con la misma severidad: «respecto de la amenaza que envuelve uno de sus párrafos sobre la alteración del orden al llamado de algún eclesiástico, debo de decir a usted que en ese caso, obraré con toda la energía que tal actitud merece» (López Ulloa, 2003, p. 178).

Un año después, en 1924, el gobernador de Jalisco pretextando diversas anomalías sanitarias clausuró diversos edificios administrados por la iglesia y ordenó el cierre de los seminarios mayor y menor lo que provocó la creación del *Comité de Defensa de la Libertad Religiosa* (Vaca, 1998, p. 36). Zuno también disputó las conciencias del movimiento obrero, sobre el cual la Iglesia había enfilado sus baterías (Camacho Mercado, 2014, p. 105) y declaró ilegal el sindicalismo católico (Curley, 2009, p. 531). Para 1925, los variados pleitos en lo religioso y lo político parecían no tener fin y mucho menos se veían posibilidades de que terminara el conflicto. En 1926, se evidenciaría la nueva forma que tomó el conflicto para los católicos. El presidente Calles decidió aplicar todo el paquete de leyes dispuesto en la Constitución de 1917 (Meyer, 1994a, pp. 240-241). Las protestas del episcopado mexicano no se hicieron esperar y comenzaron a formar una campaña para defender sus intereses (Vaca, 1998, p. 40). La Santa Sede deseaba el apaciguamiento con un acuerdo tácito entre la Iglesia y el Gobierno,⁶⁷ sin embargo, las exigencias de la Iglesia sobrepasaron lo que el Gobierno estaba resuelto a ceder (Vaca, 1998, p. 39). Ese mismo año, en una carta, el cónsul de los Estados Unidos en Guadalajara daba cuenta de que los católicos estaban descontentos con las medidas tomadas por el gobierno y que «si la Iglesia Católica lo [deseaba], podría haber una Revolución arrolladora que fácilmente acabaría con la represión existente» (Dooley, 1976, p. 70). La carta parece ahora premonitoria.

Al 15 de marzo de 1926, doscientos veintidós sacerdotes extranjeros habían sido expulsados del país, ciento dieciocho colegios católicos y ochenta y tres conventos cerrados, a pesar de esto, algunos gobernadores fueron capaces de llegar a acuerdos de tolerancia aceptables con la Iglesia. Esto acabó por convencer al presidente de que debía haber una ley federal reglamentaria del artículo 130.⁶⁸ Durante ese periodo, las Siervas de los Pobres tuvieron que modificar algunas de sus prácticas, pues al parecer pesaba sobre ellas la vigilancia, aunque discreta, del gobierno estatal y federal, lo que podía acarrearles problemas. En su obra de 1971 sobre la Cristiada, Jean Meyer concluyó que el inicio de esta había sido culpa del episcopado mexicano y del Vaticano, quienes, a última hora, se dejaron llevar por los obispos para aprobar la suspensión del culto (Meyer, 1994b). Después de la revisión de

⁶⁷ Conferencia dictada por Jean Mayer... *Op. Cit.*

⁶⁸ Conferencia dictada por Jean Mayer... *Op. Cit.*

nuevos documentos ahora desclasificados, rectificó algunas cosas, por ejemplo, le fue posible reconstruir la determinante campaña de unos jesuitas que incidieron en la decisión de los obispos para tomar esta medida.

Algunos datos nos ayudarán a hacer una pequeña cronología respecto del inicio del conflicto. En 1926, el presidente Calles decidió reglamentar el artículo 130 de la Constitución ante la dispar aplicación que se hacía de este en cada estado; el 7 de enero pidió poderes extraordinarios al Congreso para aprobar su ley reglamentaria; el 21 de febrero de 1926 salió a la luz pública la carta apostólica *Paterna Sollicitudo Sane*, por la cual Pío XI (1926) manifestaba su preocupación por la Iglesia mexicana; el 4 de febrero, *El Universal* publicó una declaración de monseñor Mora y del Río, negando el reconocimiento de algunos artículos de la Constitución relacionados con el tema. El presidente ordenó enseguida la expulsión de los sacerdotes extranjeros, el cierre de los conventos, luego el cese de la enseñanza en escuelas confesionales. El día 23 de febrero, el intento oficial de cerrar, en la capital, el templo de la Sagrada Familia provocó un motín y la muerte de siete feligreses. La decisión de los gobernadores de Colima y Michoacán de limitar el número de sacerdotes y de exigir su registro civil, condujo a la suspensión de los cultos en las dos diócesis (Meyer, 1994a, pp. 248-253).

Su actitud beligerante trajo al obispo Orozco una serie de exilios (Preciado, 2009, pp. 83-84) pero para los periodos de 1917-1918 y 1926-1929 decidió ocultarse en la sierra y en diversas rancherías; su permanencia en la diócesis representó una forma de resistencia pasiva, quiso así defender a la arquidiócesis y sus estructuras organizacionales (Preciado, 2009, p. 81). Durante estos periodos de exilio, el obispo gobernó la diócesis mediante una intensa actividad epistolar. Se hacía presente a través de las cartas y fotografías que enviaba a sus aliados —como la que se muestra a continuación enviada a las hermanas Siervas de los Pobres— donde se le puede ver con la barba crecida que utilizaba durante su exilio y revestido de los ornamentos episcopales. Contrario a lo que pudiera parecer, los obispos no estaban unánimemente de acuerdo con la decisión de suspender el culto; monseñor Guízar y Valencia, obispo de Veracruz, consideraba que esta acción podría ser nociva y recomendaba discreción en el actuar.⁶⁹ Asimismo el cardenal Gasparri, prefecto de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios hizo lo posible por obtener una resolución negativa de la Santa Sede a las peticiones de los prelados mexicanos. Argumentó que el comité había revertido su primera decisión de no protestar azuzados por un grupo de jesuitas radicales, entre los que destacaban, como los más activos, los padres Méndez Medina y Martínez del Campo. Su actividad persuasiva entre el episcopado y la relación con los movimientos

⁶⁹ Conferencia dictada por Jean Mayer... *Op. Cit.*

laicales lograron que finalmente los obispos decretaran la suspensión del culto público en todo el país, lo que provocó un conflicto armado en el que muchos civiles murieron.⁷⁰

El obispo de Guadalajara fue uno de los que se mostró afín a las ideas de los jesuitas, él mismo animó al clero diocesano a tomar una postura firme ante lo que consideraba un atropello de quienes querían provocarlos

en [sus] últimos baluartes, más allá de los cuales no [había] más que la ignominia de la esclavitud [...] lo único que lleva a la solución de los grandes problemas de los pueblos es la firmeza de las resoluciones, ya que la vacilación y los cambios en momentos difíciles son peores mil veces que la firmeza aun en una mala solución (Francisco Orozco y Jiménez, citado en López Ulloa, 2003, p. 180).

Figura 13
Anónimo, Francisco Orozco y Jiménez, ca. 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

De agosto de 1926 a junio de 1929, los alzados en Jalisco demostraron estar dispuestos a sufrir las consecuencias que pudiera traerles su fidelidad a los obispos, pero fueron ellos quienes, según la consideración de Agustín Vaca, no estuvieron a la altura del sacrificio (Vaca, 1998, p. 41). Desde ámbitos separados por sexos, como se hacía desde antes de que estallara el conflicto (Curley, 2002, p. 155), los católicos participaron en la guerra Cristera «buscando trascender a la eternidad por su entrega a una causa épica que, de acuerdo con su formación de creyentes, se estaba desarrollando con la idea de reivindicar los derechos que la Revolución le había conculcado a Dios y a la Iglesia» (López Ulloa, 2003, p. 183). Más allá de estas búsquedas trascendentes, para las mujeres por ejemplo, la Cristiada significó la oportunidad de introducirse en espacios tradicionalmente restringidos a los hombres, como la participación pública y política en la sociedad. Esto ayudó a formar una sociedad civil católica más robusta (Vaca, 1998, p. 282).

⁷⁰ Conferencia dictada por Jean Mayer... *Op. Cit.*

En 1929 se concretaron los acuerdos que oficialmente dieron fin a la guerra Cristera, sin embargo, estos acuerdos no se llegaron a concretar hasta mediados de la década de 1930 (Blancarte, 1992, pp. 29-30) en este contexto la Iglesia optó por desligarse del brazo armado y decantarse por una organización pacífica encaminada a la acción social, como era su intención original. A pesar de los arreglos, con el frágil régimen de Pascual Ortiz Rubio, bajo la sombra de Calles, las cosas no mejoraron realmente y la endeble tregua se vio nuevamente amenazada. En 1931 la Cámara de Diputados aprobó una ley para limitar nuevamente el número de sacerdotes, provocando las condenas de los prelados mexicanos. En 1932, el papa Pío XI publicó la encíclica *Acerba Animi* en la que se queja con amargura del incumplimiento de los acuerdos de 1929. En 1934, Calles hizo un llamado a recuperar para la Revolución las conciencias de los jóvenes en el acto que se conoce como el grito de Guadalajara. Este acto dio la señal para la intensificación de la persecución religiosa y la campaña por la *desfanatización* de las conciencias que se manifestó en un cambio del artículo 3.º a favor de la educación socialista (Blancarte, 1992, p. 37). En 1935, la situación de la Iglesia y el Estado era peor incluso que en 1926. Entonces, la Iglesia no tenía personalidad jurídica, todos los seminarios estaban clausurados, se incautaban casas con la sola sospecha de que eran de una corporación religiosa y sólo había 197 sacerdotes autorizados para todo el país (Blancarte, 1992, p. 30).

Con la llegada al poder del presidente Cárdenas y después de haber tomado control del país, la situación parecía haber mejorado un poco. El presidente durante una visita a Guadalajara expresó que no incurriría en el error cometido por sus predecesores de considerar la cuestión religiosa como cosa irresuelta y afirmó que no competía al gobierno la promoción de campañas antirreligiosas. Posteriormente, añadió que en las escuelas no deberían existir campañas antirreligiosas, concentrando su atención únicamente en la reforma social (González y González, 1981, p. 62). A pesar de lo anterior, la relación entre el Estado y la Iglesia aún era conflictiva, especialmente respecto de la educación y la cuestión social (Blancarte, 1992, p. 42). El todavía frágil clima de tolerancia de la segunda mitad de 1936 permitió que los obispos consideraran las ventajas de un acuerdo con el Estado aunque no fuera explícito. Así, al siguiente año, la expropiación petrolera le dio oportunidad a la Iglesia de ofrecer su apoyo al presidente Cárdenas para, con eso, mostrar su intención de una tregua estable (Blancarte, 1992, pp. 58-59).

CAPÍTULO DOS

La porción más gloriosa del rebaño de Cristo. La vida religiosa femenina, contexto y desarrollo

Aunque ahora sea muy común ver a las religiosas⁷¹ vestidas con traje civil o hábito religioso y formar parte de la vida cotidiana a través de las escuelas, los hospitales e incluso activamente en la vida política, las hermanas y monjas tuvieron que pasar por un largo camino antes de poder normalizar esta situación. Aún hoy en día, mediante diversas estrategias, algunas religiosas luchan constantemente para no pasar de ser *esclavas del Señor* a *esclavas de monseñor*.⁷² Estos cambios graduales se gestaron a la par de los que tuvieron las sociedades, las nuevas formas políticas y el papel que a nivel mundial desempeñaba la Iglesia. Muchas mujeres piadosas aspiraron a participar de estos cambios a través de la consagración a Dios, intentando ir más allá de lo que se les permitía, sin embargo, en ocasiones tuvieron que frenar sus intenciones pues se les obligó a desempeñar el papel que se esperaba de ellas. La comunidad de Siervas de los Pobres es un eslabón más de esta cadena. La intención de este capítulo es mostrar el desarrollo institucional de la congregación como una expresión de algo más amplio. La comunidad pudo desarrollarse gracias a una serie de circunstancias demográficas, políticas y económicas del país; al igual que muchas otras mujeres antes que ellas, intentaron ir más allá de los claustros.

⁷¹ *Religiosa* es el nombre genérico de monjas y hermanas, el derecho de religiosas lo define de la siguiente forma: «Se llama indistintamente a todas las religiosas de las Congregaciones de votos simples, ya perpetuos, ya sólo temporales» y como monjas, «son las religiosas que pertenecen a las Órdenes regulares y que por su instituto son de votos solemnes, aunque en algunos países por motivo especial emitan votos simples» (De la C. Jardí, 1923, pp. 12-13).

⁷² Recuerdo que este era el título de un artículo escrito alrededor del año 2000 por Teresa Forcades, médica, teóloga y religiosa española de la *Orden de San Benito*, promotora, junto con Arcadi Oliveres, del movimiento independentista Proceso Constituyente en Cataluña. En fechas recientes el Vaticano se ha pronunciado por revertir esta tendencia pidiendo que las monjas no sean «sirvientas de cardenales y obispos» (Kubacki, 2018).

La historia del instituto que me ocupa no puede leerse de manera independiente a estos otros movimientos que, aunque no agotemos su desarrollo histórico, nos permiten contextualizar a manera de genealogía la historia institucional de las Siervas de los Pobres.

Tipo mixto de vida. Breve desarrollo de la vida religiosa femenina activa

Las órdenes religiosas de mujeres que llegaron a Nueva España, a partir de 1540, nacieron en Europa casi a la par que las que fundaron los varones, con la diferencia que para las mujeres la clausura era estricta y no podían, como los hombres, estar en la misión fuera del convento. Así, los privilegios de los hijos de san Francisco de Asís o santo Domingo de Guzmán no se extendieron a las mujeres que compartían su espiritualidad y su regla. En 1534, los primeros jesuitas hicieron sus votos y con esto quedó consolidada una nueva forma de vida religiosa: los sacerdotes regulares. Estos no eran monjes que vivían en un convento o monasterio bajo su propia jurisdicción, tenían *casas y colegios* que establecieron en las misiones que les fueron encomendadas (*Nuestra vida de jesuitas*, 1990, p. 80). Su vida estaba orientada a la misión y, por lo tanto, no era preciso que estuvieran estables en un solo lugar. La manera de habitar sus casas da cuenta de una forma de vida religiosa sustantivamente distinta. Era la misión y no el coro lo que determinaba su vida. Esta no fue la única novedad que apareció con la Compañía de Jesús, también lo fue, la creación de un nuevo tipo de vinculación religiosa: los votos simples⁷³ (Ferrerres, 1920, pp. 12-14). Antes de la fundación de la Compañía, no se imaginaba una forma de vida religiosa sin votos solemnes⁷⁴ por lo que esta novedad fue combatida insistentemente-

⁷³ La concepción sobre los votos y sus diferencias —hasta el código de 1983— se puede sintetizar de la siguiente manera: los miembros de las órdenes profesan votos solemnes mediante los cuales la orden y el miembro contraen obligación mutua y recíproca a perpetuidad. Con los votos simples el sujeto queda obligado perpetuamente con la congregación, en caso de haber hecho votos perpetuos o por el tiempo que los haya profesado, pero la congregación no queda obligada con la persona necesariamente. En el caso de las órdenes, los miembros de votos simples pueden ser fácilmente despedidos a diferencia de los de votos solemnes. El voto solemne hace inhábil al religioso para todos los actos contrarios al voto, de tal suerte que los actos cometidos después de la profesión se consideran nulos, por ejemplo, casarse. En el caso de los votos simples, los actos cometidos contra el voto son ilícitos, pero no inválidos, de esta manera si alguien que tiene votos simples contrae matrimonio, este queda consumado, aunque de manera ilícita. Al día no se hace diferencia jurídica entre los votos solemnes y simples.

⁷⁴ Aunque las terceras órdenes solían hacer votos, estos no se consideraban como votos religiosos.

mente por la Iglesia hasta que se probó que podía serle útil. Los jesuitas, después del noviciado hacen votos simples perpetuos y tiempo después algunos son elegidos para hacer votos solemnes según su grado de incorporación.⁷⁵ Esta práctica de hacer votos simples fue prescrita para todas las órdenes regulares en el siglo XIX. En 1902, con el decreto *Perpensis*, Leon XIII extendió esta práctica a las órdenes de mujeres, obligándolas a un trienio de votos simples antes de la profesión solemne como se había impuesto a los varones (Torres Anaya, 2007, p. 78). El *Código de Derecho Canónico* de 1917 permitió que en vez de hacer votos simples perpetuos se hicieran simples y temporales (Ferrerres, 1920, p. 17).

Pocos años después del nacimiento del primer grupo de jesuitas, en 1536, fue aprobada la Compañía de santa Úrsula, fundada por Ángela de Mérici, que buscaba practicar la caridad y trabajar por la educación de las niñas (O'Really, 1880, p. 191). Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que fueran obligadas a tomar votos solemnes y vivir en clausura (O'Really, 1880, p. 191). Más tarde, en 1607, Juana de Lestonac fundó en Francia la Compañía de Nuestra Señora Madre de Dios, inspirada por la espiritualidad y la labor educativa de los jesuitas. Adaptó las constituciones⁷⁶ de los padres de la Compañía para su nueva congregación, convirtiéndose en la primera de una larga lista en la historia (Ferrerres, 1920, pp. 23-24). Juana de Lestonac acentuó en las constituciones la dimensión misionera de la nueva orden:

Estáis llamadas —escribió Lestonac— a la santidad y al ministerio de los Apóstoles. Es cierto que san Pablo prohibió a las mujeres hablar en la iglesia de Dios; pero la gracia divina, que forma los corazones como le place, os dispensa de esta ley, y os coloca en el rango de aquellas mujeres ilustres que anunciaron la fe en los primeros siglos de la Iglesia (O'Neill & Domínguez, 2001, p. 2338).

Las monjas de la Enseñanza, como también eran conocidas las hijas de Lestonac, fueron introducidas a México por María Ignacia Azlor y Echevers en 1754 (Lavrin, 1983, p. 388). Vivían en una clausura relativa, pues abrían las puertas del claustro para que las niñas asistieran a clases, lo que las convirtió en la primera *amiga* pública, con esto hicieron accesible la educación a niñas de diversa índole y condi-

⁷⁵ Existen tres grados de pertenencia o de incorporación, a saber: coadjutor temporal o hermano, coadjutor espiritual y profeso de cuatro votos. Estos últimos son los únicos que pueden ostentar cargos de poder dentro de la orden.

⁷⁶ Se debe distinguir la regla de las constituciones en que las primeras son leyes fundamentales y suelen ser comunes a diversas comunidades religiosas. Las constituciones son especiales y de carácter particular para cada comunidad y pueden o no complementar una regla.

ción social (Foz y Foz, 1981, p. 657). En este caso es interesante ver cómo la madre Lestonac desarrolló argumentos teológicos que le permitieron justificar sus intenciones. No apeló a su deseo de enseñar, la madre apeló a la gracia de Dios que las puso por encima de las otras mujeres, liberándolas del deber de preguntar al marido sus dudas y guardar silencio en la asamblea como queda prescrito en las cartas paulinas (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, p. 1603). Posiblemente, la madre Lestonac ve en su soltería la oportunidad de evadir el yugo matrimonial y por la acción del Espíritu Santo, liberarse para poder predicar. Posiblemente también entendiera que Cristo, con quien consideraba estar casada espiritualmente, deseaba para ella esa labor más allá de las paredes del claustro. Pero es difícil establecer cuál era el contexto en el que se construyó esta *vocación*, que desborda los límites de la concepción que se tenía en relación con la vida religiosa y las mujeres, pero en todos los casos que esto pasa las mujeres se tuvieron que enfrentar a la negativa masculina.

En 1609, Mary Ward también quería seguir el ejemplo de los jesuitas y con tal motivo fundó el Instituto de la Bienaventurada Virgen María en Inglaterra. Pensaba en un proyecto apostólico acorde a las circunstancias que vivía entonces Inglaterra y abogaba por que las mujeres tomaran parte en la vida activa de la Iglesia con tal de conseguir la conversión de la gente del pueblo al catolicismo.

Al igual que muchas de nuestro sexo sirven a Dios en monasterios fuera de Inglaterra y noche y día logran grandes avances en la conversión del reino a través de sus oraciones y obras piadosas, así también sentimos en nuestro interior el deseo piadoso —infundido por Dios— de abrazar el estado religioso y al mismo tiempo dedicarnos, de acuerdo con nuestra limitada capacidad, a la realización de aquellas obras de caridad cristiana hacia nuestro prójimo, que no pueden llevarse a cabo en los conventos. Por lo tanto, proponemos seguir un tipo mixto de vida, una vida a ejemplo de Cristo nuestro Señor y Maestro, tal como enseñó a sus discípulos; una vida como la que su Santísima Madre parece haber vivido y legado a aquellos que la seguían y a muchas otras santas vírgenes y viudas (Chambers, 1882, p. 376).

Mary Ward quería para sus hijas la misma libertad apostólica que tenían los jesuitas; no deseaba únicamente recibir niñas al interior de su convento, sino salir a predicar el evangelio a través de la caridad. Después de un largo proceso por intentar consolidar el proyecto, el papa Urbano III suprimió la comunidad, pues no estaba dispuesto a tener mujeres fuera del claustro y pidió que se tuviera a «Mary Ward como herética, cismática y rebelde de la Santa Iglesia» (Chambers, 1882, p. 334). De igual forma, las monjas de la Orden de la Visitación, fundada en 1610 por Juana Francisca de Chantal y Francisco de Sales, tuvieron que enfrentar el mismo

problema con la clausura. El plan original contempló que las religiosas tuvieran vida activa visitando a los enfermos e instruyendo a niños y adultos en la religión y haciendo otros actos de caridad. Esta intención fue abandonada tiempo después, posiblemente debido a las presiones que había sobre ellas y a que la comunidad estaba pensada para albergar a mujeres que no podían tener una vida muy pesada por su edad o por alguna enfermedad, por lo que la salud de algunas de las integrantes pudo haber sido un factor determinante para abandonar la iniciativa caritativa (Gasquet, 1910, pp. 16, 21). A la muerte de Francisco de Sales, Vicente de Paul asumió la dirección espiritual de Juana Francisca, es probable que su dirigida haya tenido alguna influencia sobre él a la hora de fundar la Compañía de Hijas de la Caridad en 1633 (Gasquet, 1910, p. 23). Sin embargo, años antes, Vicente ya había comenzado un movimiento de renovación eclesial que tenía como planteamientos básicos la dignificación del clero; el compromiso hacia los menesterosos, basados en religiosidad cercana al corazón; la predicación del Evangelio a la gente sencilla y el servicio de la caridad a los más pobres. Su correspondencia epistolar y sermones dan cuenta de una espiritualidad práctica orientada a la acción, muy novedosa para entonces (Brugada, 2001, pp. 3-4). Estos grupos fueron los que finalmente formaron a las Hijas de la Caridad.

El primer grupo de damas de la caridad⁷⁷ fue fundado en 1617 por san Vicente con el apoyo moral y económico de Silly y Geneviève Fayet (Arrom, 2017, p. 44). Estos grupos de mujeres aristócratas incluyeron princesas y mujeres nobles ligadas con hombres que desempeñaban altos cargos gubernamentales, religiosos y sociales. Esta organización tenía en sus inicios dos objetivos principales: preparar una colación vespertina para los pacientes hospitalizados y brindar ayuda espiritual a los enfermos y moribundos. Estos objetivos servían para hacerse presentes en un momento especialmente difícil como el de la enfermedad y ayudaban a dar ánimos a las personas que estaban pasando algún padecimiento o en trance de muerte. Para hacer el trabajo de comprar y preparar estas colaciones las damas de la caridad contrataban a muchachas del campo a las que también enviaban a atender a los pacientes más graves y contagiosos (Gude, 1997, p. 24). De entre estas damas surgió Luisa de Marillac quien sería la fundadora, junto con san Vicente, de la Compañía de Hijas de la Caridad (Gude, 1997, p. 22).

Este híbrido de seculares-religiosas hacía tangible la idea que tenía san Vicente sobre la caridad: «En el pensamiento vicenciano la caridad tenía dos manos: una preparaba la intendencia —dinero, vestidos, medicinas, comidas, etc.— y la otra las distribuía y aplicaba» («Caridad», 1957, p. 67). Las damas de la caridad pronto

⁷⁷ También las llamaré *señoras de la caridad*, como se les conoció más comúnmente en México.

dejaron de ser un proyecto a pequeña escala y se convirtieron en una organización que tuvo implicaciones nacionales. Esto se puede explicar por un lado debido a las estrechas relaciones que guardaban con hombres poderosos y con dinero suficiente para destinar una parte a obras de caridad. Otra razón de su rápido crecimiento la podemos encontrar en la incidencia que tenía su actividad y en el alto grado de involucramiento con el sujeto de su caridad. Estas mujeres atendían una realidad apremiante de una manera novedosa. Aunque estaban guiadas por san Vicente, eran autónomas y controlaban sus propios ingresos. Su relativa autonomía les fue animando a involucrarse en actividades nuevas para las mujeres, como las visitas carcelarias (Gude, 1997, pp. 25-27). Al institucionalizarse y organizarse bajo un reglamento, san Vicente pudo advertir el peligro que corría la comunidad de ser enclaustrada o suprimida, por lo que fue muy enfático en que debían apartarse de todo indicio externo y jurídico relacionado con la vida religiosa y no dudaba en dejarlo claro a sus hijas:

Vosotras no sois religiosas de nombre, pero tenéis que serlo en realidad, y tenéis más obligación de perfeccionaros que ellas. Pero, si se presentase entre vosotras algún espíritu enredador e idólatra que dijese: ‘Tendríais que ser religiosas; eso sería mucho mejor’, entonces, hermanas mías, la compañía estaría en la extremaunción. Tened miedo, hermanas mías; y, si todavía estáis con vida, impedidlo; llorad, gemid, decídselo al superior. Pues quien dice religiosa quiere decir enclaustrado, y las Hijas de la Caridad tienen que ir por todas partes (Vicente de Paul, citado en Román, 1981, p. 462).

Probablemente, el mayor miedo que tenía san Vicente era, como había pasado con las otras comunidades, que obligaran a ese nuevo grupo a encerrarse en un claustro impidiendo la labor caritativa para la que habían sido fundadas. San Vicente deseaba de las Hijas de la caridad un servicio radical a los pobres y adaptabilidad como parte substancial de esa comunidad. Esperaba que se alejaran de todo modelo de vida religiosa conocido hasta entonces y encarecía a sus hijas a que:

[No tuvieran], ordinariamente, por monasterios sino las casas de los enfermos; por celdas, cuartos de alquiler; por capillas, las parroquias; por claustros, las calles de la ciudad o las salas de los hospitales; por clausura, la obediencia; por rejas, el temor de Dios, y por velo, la santa modestia, deben, en fuerza de esta consideración, llevar una vida tan religiosa como si estuvieran profesas en religión (Román, 1981, p. 464).

Una vez estallada la Revolución francesa nuevas comunidades surgieron y adaptaron las formas de vida consagrada existentes a las circunstancias del momento. De tal suerte que la ausencia de hábito y la formulación de votos simples, temporales y privados fueron necesarios para sobrevivir durante las revueltas armadas. Así, en Francia por ejemplo, se sumaron a las Hijas de la caridad nuevas sociedades de vida apostólica como la Sociedad de Hijas del corazón de María («Nos orígenes», s. f.). En otras regiones —y de manera tardía— aparecieron modelos distintos que alternaban la vida contemplativa de las órdenes religiosas y la vida activa de las sociedades de vida apostólica. En Reino Unido, por ejemplo, podemos ver el caso de las Dominicas de Santa Catalina de Siena, fundadas en 1845 por la madre Margaret Mary Hallahan. Su fundación se inspiró en las terceras órdenes⁷⁸ que ya se habían establecido en Francia muchos años antes. La madre Hallahan consideraba que:

⁷⁸Según el canon 303 del Código de Derecho Canónico las órdenes terciarias u órdenes terceras son aquellas asociaciones cuyos miembros, viviendo en el mundo y participando del espíritu de un instituto religioso, se dedican al apostolado y buscan la perfección cristiana bajo la alta dirección de ese instituto (*Código de Derecho Canónico*, 1983). Estas órdenes existen desde 1209; más tarde en 1289 el papa Nicolás IV aprueba una primera regla mediante la bula *Supra Montem*, que permitía a quien deseara y hubiera pasado el año de prueba «ser recibido de esta manera, es decir, que prometa que observará todos los preceptos divinos, y que también satisfará (según sea necesario) las transgresiones que ha cometido contra este modo de vida, cuando se le solicite de acuerdo con la voluntad del visitador. Y habiendo hecho este tipo de promesa, déjelo por escrito por medio de un notario público» (1289). Hay que notar que en este momento las terceras órdenes religiosas todavía no hacen votos simples y mucho menos solemnes, sino únicamente el voto de cumplir sus obligaciones como cristianos. Esta misma forma de concebir la vinculación de las terceras órdenes la ratifica el papa León X mediante la constitución apostólica *Inter Cetera* de 1521. En esta constitución apostólica el papa deja con claridad que los principales destinatarios de esta regla son las personas solteras: «Dicha Tercera Regla se contienen algunas normas que, si bien son apropiadas a los casados, resultan menos convenientes a quienes abrazaron el estado célibe o virginal»; y mantiene la calidad devocional de la promesa: «Los Hermanos y Hermanas, después de haber llevado durante un año íntegro el hábito de la prueba (que debe ser de paño vil, a juicio del visitador), si su comportamiento hubiese sido laudable en el convento en el que alguno o alguna haya llevado el hábito de la prueba, sea admitido a la profesión de dicha Orden, previo el consejo de los Discretos de tal convento. En esta profesión prometa observar los mandamientos de Dios y satisfacer por las trasgresiones que pueda cometer en el futuro contra esta Tercera Regla cuando fuere requerido a ello por los Prelados, viviendo en obediencia, sin nada propio y en castidad». Para efectos jurídicos la promesa no se equipara al voto. Para 1566, las mujeres que habían adoptado la regla de la tercera orden se

las estrictas obligaciones de la vida religiosa [eran] totalmente compatibles con el desempeño de labores activas de caridad. Casi todas las denominadas ordenes activas de la Iglesia, al menos las de fundación moderna, han cedido una cierta proporción a este principio (Anónimo, 1869, p. 455).

La madre Margaret era consciente de la importancia del trabajo activo y esperaba que sus religiosas se esforzaran arduamente en este sentido. En una de sus biografías se registran muchas de las advertencias que dirigió a más de una religiosa que no hacía cuanto podía y debía hacer.⁷⁹ Sin embargo, deja muy claro en las constituciones que no estaba permitido dejar en ningún punto las actividades religiosas por trabajar (Anónimo, 1869, p. 258). Esto puede ser un argumento para legitimar el modelo que proponía como válido, al priorizar el papel tradicional de la monja y poner las actividades caritativas en segundo plano. Al parecer la madre Hallahan consideraba la oración como algo superior, apegándose al discurso religioso de entonces. En estos casos se debe recordar que aunque ahora generalmente se valoran de forma enteramente positiva las órdenes contemplativas y las congregaciones activas, en el momento en que estas últimas comenzaron a aparecer había cierta suspicacia sobre ellas y no eran consideradas *estados de perfección*, es decir, no se consideraba que fueran del todo un camino para perfeccionarse en la vida cristiana, especialmente en el caso de las mujeres, pues no guardaban una clausura total y esto podría acarrear muchos peligros morales. En comparación con las comunidades de hombres, la jerarquía eclesiástica hacía hincapié en que las mujeres no debían salir de los conventos. Desde la edad media, los hombres ya salían a predicar a las calles y los caminos, sin embargo, en el siglo XIX la idea que

vieron afectadas por la constitución *apostólica Circa Pastoralis* de Paulo VI y fueron recluidas en conventos. En 1927, Pío XI, después de que en 1902 León XIII prescribió la obligación de los votos simples para todas las congregaciones religiosas, adaptó la regla de la Tercera Orden. De acuerdo con la constitución apostólica *Rerum Conditio* «se hizo necesario acomodar aquella legislación de León X a [...] los más recientes documentos de la Iglesia, a fin de que los Terciarios Regulares, y otras muchas familias religiosas de votos simples que, habiendo introducido en su Instituto el espíritu de Francisco [se revitalicen] y con ello, se encaminen con valentía mucho mayor a rendir óptimos servicios a la causa cristiana y ciudadana». Es entonces cuando se introduce en la regla por primera vez la obligatoriedad de los votos simples.

⁷⁹ Se puede leer por ejemplo «si realmente crees que el tiempo es corto, haz buen uso de él. Habla poco y has mucho» «prefiero a las que hacen la voluntad de Dios en lugar de hablar de ella» (Anónimo, 1869, p. 192).

una mujer abandonara el claustro para dedicarse a la caridad hacía suponer que estaría en peligro de perderse.⁸⁰

¿Quiénes son ellas? Las conferencias vicentinas

Muchas de las comunidades religiosas fundadas a finales del siglo XIX y principios del XX, en México y en especial en Guadalajara, nacieron de los grupos caritativos de señoras, especialmente de las conferencias de caridad que seguían el modelo vicentino. El renacimiento de las señoras de la caridad, como parte de las tres⁸¹ organizaciones vicencianas en el siglo XIX, también se debe a la creación de una organización de hombres laicos en 1833 por Federico de Ozanam, que compartían la misma espiritualidad: las conferencias de san Vicente de Paúl (Arrom, 2007, p. 449). La hermana Rosalie Rendu fue quien animó a Ozanam a retomar el antiguo modelo organizativo de las conferencias de señoras fundado por Vicente de Paul. Ozanam y los socios de las conferencias trabajaban en los establecimientos de las Hijas de la Caridad quienes les asignaban listas de personas necesitadas de diversas parroquias (Arrom, 2017, p. 44).

Esta primera conferencia de señores se fundó en París y estaba destinada a combatir el anticlericalismo y las tendencias secularizantes, pues atribuían la inmoralidad, el materialismo, el individualismo, la alienación y el conflicto de clases a la separación de la Iglesia de la vida pública. Poco tiempo después, la vizcondesa Le Vavas seur refundó los grupos de señoras de la caridad (Arrom, 2017, p. 44). Estos tres grupos, las conferencias de hombres, mujeres y las Hijas de la caridad,

⁸⁰ Hasta el día de hoy la Iglesia advierte a las mujeres consagradas, especialmente a las monjas, lo peligroso que resulta el exterior para su *vocación* y para ellas. En un documento recientemente publicado por el Vaticano el papa pide a las monjas «usar con sobriedad y criterio, [los medios digitales] no sólo respecto de los contenidos sino también a la cantidad de informaciones y al tipo de comunicación» de tal forma que no se ponga en peligro su *vocación* contemplativa. La Santa Sede aboga por cuidar la *clausura digital* como parte de la clausura que se les pide a ese tipo de comunidades (Braz, 2018). Este documento desató una serie de críticas por parte de monjas de clausura como María del Mar Albajar, abadesa del monasterio de san Bernardo de Monserrat; Anna Boj, priora de las Carmelitas de Motaró, Lucía Caram, monja de la Orden de santo Domingo, pues consideran que no tratan a las religiosas como personas adultas y libres y critican que este documento esté orientado exclusivamente para las mujeres y no se trate de igual manera a los hombres que también llevan vida monástica (*Monges sota supervisió*, 2018).

⁸¹ Las otras dos organizaciones son la Congregación de la misión —llamados también padres paúles, vicencianos, vicentinos o Lazaristas y la Compañía de Hijas de la Caridad de san Vicente de Paúl, llamadas también *Hijas de la Caridad* o *Sirvientas de los Pobres*.

estuvieron estrechamente unidos. Los grupos de señoras de la caridad siguen perviviendo como exclusivos de mujeres bajo el nombre de *Voluntarias Vicentinas*.⁸² Durante el periodo que comprende este estudio, las señoras de la caridad estuvieron bajo la supervisión de los padres de la Misión o de los curas locales, mientras que los hombres se mantuvieron siempre en una estructura formalmente independiente del clero (Arrom, 2017, pp. 450-451).

La primera conferencia mexicana de hombres se fundó en 1844, Manuel Andrade y la excondesa Ana Gómez de la Cortina comparten el crédito de esta fundación que requirió de muchos esfuerzos (Arrom, 2017, p. 20). Con la llegada de

Figura 14

La conferencia de santa Margarita María, la madre María Guadalupe García Zavala y el padre Cipriano Iñiguez.



Fuente: <https://www.facebook.com/1727979987460105/photos/a.1729540843970686.1073741830.1727979987460105/1729541853970585/?type=3&theater>

⁸² Sor Carolina, acompañante nacional de las Voluntarias Vicentinas, comentó que a finales del siglo pasado se pensó en abrir las conferencias a la participación de los hombres; sin embargo, finalmente se decidió que fueran exclusivas de mujeres porque, en palabras de Sor Carolina «Este grupo también está pensado para empoderar a la mujer y cuando hay un hombre tienden a empoderarlo a él» (C. Flores, Ciudad de México, 30 de agosto de 2016).

los Padres de la Congregación de la Misión, establecidos oficialmente en 1845, se comenzó con el establecimiento de las primeras conferencias de señoras en México. La primera de estas se fundó en 1846 en la Ciudad de México, por el padre Juan Figuerola, primer superior en México de la Congregación de la Misión (Anónimo, 1946). De forma previa, se intentó iniciar actividades en diversas ocasiones, sin embargo las conferencias no lograron sobrevivir el embate de la Reforma (Arrom, 2017, p. 130). En 1848 se fundó una conferencia en Puebla que tomó a su cargo casas de niños expósitos y atendieron a los enfermos del cólera durante la epidemia de 1850 (Arrom, 2017, p. 130; De Dios, 1993, p. 541). Intentaron poner esta primera conferencia bajo el nombre del Sagrado Corazón, sin embargo, el nombre tuvo que ser modificado posteriormente pues ya existía una conferencia de hombres que usaba esa advocación. A finales del mismo año, se instaló el consejo superior, que tuvo más bien la función de impulsar nuevas fundaciones (De Dios, 1993, pp. 542-546).

Tras la ley que prohibió las cofradías en 1859, las conferencias que eran conocidas también bajo este nombre se toparon con múltiples dificultades para ejercer su actividad, a esto se sumó la expulsión de los padres paúles en este mismo año. No fue sino hasta 1863, después de que Juárez abandonara el poder, que las señoras de la caridad se reorganizaron y definieron ese año como su fecha de fundación oficial (Arrom, 2017, p. 132). Para 1864, estos grupos de señoras ya contaban con un consejo superior en la ciudad de México y en Toluca que, en total, agrupaba 32 conferencias. Para el siguiente año crecieron a 50 y crearon un consejo central en Guadalajara (Arrom, 2017, pp. 544-547). Su rápido crecimiento pronto opacó la labor de los hombres en el terreno de la caridad, al grado que ellas se convirtieron en el pilar fundamental del movimiento laico vicentino (Arrom, 2017, p. 21). Durante el segundo imperio, Maximiliano y Carlota apoyaron decididamente a las conferencias de señoras. Donaron regulares sumas de dinero y destinaban una parte de lo obtenido de la *Lotería de la Divina Providencia* para el sostenimiento de las conferencias. Desde entonces, las conferencias de Guadalajara destacaron por su rápido crecimiento, lo que le valió a Nicolasa Luna de Corcuera, presidenta del consejo de Guadalajara, la Cruz de san Carlos⁸³ por su labor como presidenta (Arrom, 2017, pp. 136-137).

Desde la expulsión de las hijas de la caridad, en 1874, las conferencias comenzaron a incrementar su participación y los obispos hicieron un llamado para que

⁸³ La Imperial Orden de San Carlos fue creada por Maximiliano I el 10 de abril de 1866 para condecorar de manera exclusiva a las mujeres que hubiesen destacado en el servicio a la comunidad. La Orden hacía honor a San Carlos Borromeo, el santo patrono de la Emperatriz Carlota, quien la encabezaba.

intensificaran su actividad (Arrom, 2017, pp. 555-554). El periodo entre 1863 a 1910 fue el más boyante. Estas conferencias fueron principalmente un fenómeno urbano, aunque también llegó a incluir algunos pueblos y haciendas. Las conferencias de señoras crecieron drásticamente a partir de 1891 con la llegada del padre Ildelfonso del Moral, esto aunado a que para finales de siglo recibieron el apoyo abierto del gobierno mexicano. En este caso, como en el de su primigenia fundación, estas conferencias se vincularon al poder mediante las mujeres ligadas a este, como ejemplo podemos señalar a Carmen Romero Rubio, primera dama de México, que fungió como presidenta honoraria del consejo superior. Sin embargo, no todas las socias eran de clases altas, también había mujeres provenientes de la clase media y media baja. En el reglamento de 1863 se anticipaba que las conferencias se debían formar por las señoras principales, pues no tenían necesidad del trabajo para su subsistencia, sin embargo esta no fue la regla en todos los casos (Arrom, 2007, pp. 445-554).

Entre 1893 y 1894, había en Guadalajara 3811 señoras inscritas como socias activas y 5092 como honorarias, durante este periodo atendieron a 4833 enfermos y distribuyeron 716486 raciones de alimento y colectaron 46200.60 pesos (*La Sociedad de San Vicente de Paul*, 1895, p. 34). Estos datos pueden ayudar a dimensionar la actividad que desplegaban estas mujeres y la relevancia de las conferencias para la ciudad. Guadalajara era una de las ciudades con más actividad y grupos de este tipo⁸⁴ (*La Sociedad de San Vicente de Paul*, 1895, p. 33) este grupo de mujeres contaba con miles de voluntarias a lo largo del país y tenía como principios rectores socorrer a los pobres materialmente, moralizarlos y fortalecer su fe, anhelaban eliminar los principios que consideraban dañinos para la sociedad e integrar al pobre al orden social productivo (Arrom, 2007, pp. 445-446). Esta iniciativa encontró eco en los médicos de la época que las secundaron en sus empeños hospitalarios y así ampliaron su labor utilizando la medicina como medio moralizador, al propiciar la higiene y la reforma de los hábitos de las poblaciones donde se instalaron (Díaz Robles, 2010b, pp. 268-269).

Las mujeres que participaron en estos grupos no sólo adquirieron nuevos conocimientos, sino que ejercieron poder más allá del ámbito doméstico y fue una válvula de escape y de aires nuevos. Las conferencias vicentinas no significaron lo mismo para hombres y mujeres, pues los hombres gozaban de otras fuentes de

⁸⁴ En la memoria se atribuía el crecimiento de conferencias en Guadalajara y la intensidad de su actividad a que eran personas fervorosas y sin descuidar su actividad pastoral se daban tiempo para hacer visitas al Santísimo, retiros espirituales cada mes y comulgaban cada semana. Esto está en relación con la anotación de que la primera función de las conferencias es la santificación de sus miembros y no la mera asistencia social.

sociabilidad y prestigio y tenían más opciones para servir a la sociedad, defender su fe y *reformular* al mundo (Díaz Robles, 2010b, pp. 479-180). Sin embargo, desde su trinchera, estas mujeres supieron exaltar su actividad como discurso político, posicionándose de forma contraria a las reformas liberales que se pusieron en marcha en este periodo. Encabezaron proyectos educativos y de salud muy importantes que les permitieron construir una tribuna desde donde expresar sus ideas. Como ha señalado constantemente Arrom en su trabajo sobre las *señoras de la caridad*, estos ejemplos nos permiten ver que resulta inadecuado pensar en la modernidad exclusivamente como el paso de una visión religiosa a una secular, y que el catolicismo o la religiosidad no son necesariamente un obstáculo para el progreso (Arrom, 2017, p. 29). Sus hospitales también fueron precursores y modelos para la atención hospitalaria del entonces incipiente Estado Mexicano en la década de 1930, al impulsar la profesionalización del personal y trabajar de la mano con las nuevas instituciones públicas de salud (Díaz Robles, 2010b, p. 270). La mayoría de estas conferencias siguieron vigentes y funcionaron sin cambios hasta la reforma de 1960, aunque con un notable descenso en el número de sus integrantes.

Nuevas fundaciones religiosas en la ciudad

Casi a la par de estas organizaciones laicales comenzaron a nacer comunidades religiosas que buscaban imitar el modelo y la espiritualidad de las Hijas de la caridad, de tal suerte que puedo inferir que el impacto que tuvieron las conferencias vicentinas en la piedad de la sociedad tapatía fue alto y dejaron una impronta que a la postre dio como resultado una amplia gama de ramificaciones, aunque no todas sean reconocidas oficialmente como parte de la familia vicentina. Por ejemplo, la madre Librada del Sagrado Corazón de Jesús Orozco Santa Cruz, fundadora de las Terciarias Franciscanas de Nuestra Señora del Refugio (1897) tomó como modelo el reglamento de las Hijas de la Caridad para «convertir en escuelita la labor que hacían en la portería. [...] Pronto la escuela fue reconocida por su buena calidad. Las hermanas mandaron traer a una señorita para que enseñara a las Religiosas del Refugio el método de la Hijas de la Caridad» (Covarrubias, 1987, p. 80) posiblemente esta *señorita* era una de las Hijas de la Caridad que se habían quedado en el país tras la expulsión, como sucedió en otros casos. Si vemos el modelo de vida religiosa implementado en esta comunidad, nos daremos cuenta de que desde el principio amalgamó la vida activa con la contemplativa: las Franciscanas del Refugio tenían como principal labor la *regeneración moral* de mujeres madres solteras o que habían trabajado en la prostitución, a las que llamaban magdalenas. En consonancia con su misión atendían una serie de asilos donde estas mujeres se refugiaban y abrieron escuelas bajo el modelo de las Hijas de la Caridad.

Si bien esta actividad pastoral se hacía a la par de la construcción de los edificios que ocupaban, la biografía de la madre Librada es muy enfática al asegurar que esta actividad externa no disminuyó el espíritu religioso de la comunidad; la madre Librada «cuidaba con esmero a sus compañeras» (Covarrubias, 1987, p. 81). Las similitudes con la comunidad de Dominicas de Santa Catalina de Siena es evidente: una congregación de vida activa y contemplativa que hacía votos simples, tenía propias constituciones y estaba incardinada en una tercera orden siguiendo la regla de esta. Parece que esta conjunción de elementos fue la que se empleó mayormente en México para muchas de las nuevas comunidades nacidas a lo largo del siglo XIX y principios del XX. De igual manera, la fundación de las Hijas de María y del señor san José también estuvo relacionada con las hijas de la caridad. Esta filiación se puede ver no sólo en los aspectos doctrinales y espirituales, sino en el ámbito de la vida material. El hábito es casi idéntico al de las Hijas de la caridad y el nombre de esta comunidad parece haberse derivado del de la organización que por mandato de la Virgen María, fundó sor Catalina Labouré y a la cual pertenecía la fundadora de las Josefinas: las Hijas de María Inmaculada.

Figura 15

Convento del Refugio, 7 de mayo de 1922.



Fuente: <http://franciscanasdelrefugio.org/galeria-de-fotohistoricas-de-episodios-de-nuestra-congregacion/>

Del gran número de comunidades religiosas que se fundaron en el siglo XIX y XX muchas tuvieron como inspiración la espiritualidad vicentina, sin embargo, no todas siguieron al pie de la letra el modelo organizacional de las Hijas de la Caridad y experimentaron con mezclas de diversos esquemas que se adaptaran a sus necesidades. En Guadalajara, fue un fenómeno común que los hospitales patrocinados por una conferencia de caridad pronto contaron con una fundación religiosa, generalmente auspiciada por el director de la propia conferencia. Como ejemplo, podemos ver el caso de las Siervas de Santa Margarita María y de los Pobres. Esta comunidad fue establecida en 1901 por el padre Cipriano Íñiguez y la madre María Guadalupe García Zavala, quien pertenecía a la conferencia vicentina de Santa Margarita. En este caso, la espiritualidad de la nueva congregación estaba inspirada en una combinación de elementos provenientes de la espiritualidad de la Orden de la Visitación y de la espiritualidad vicentina:

Con esta misma espiritualidad recia de Santa Margarita María Alacoque y que arraigó tan hondo en [el padre Cipriano] se [hacía] realidad lo que la humilde salesa deseaba realizar en sus arrebatos amorosos al Sagrado Corazón de Jesús: curar a los enfermos y abrazarse al dolor para reparar [...] ese amor mal correspondido que tantos hombres ignoran, desprecian o persiguen en tantas maneras. [...] la señorita María Guadalupe Zavala [...] que no había dejado de asistir como socia a la Conferencia de Caridad [...] tenía todo listo para ingresar al Convento del Refugio [...] El padre la [escuchó] y le [contestó], que precisamente él estaba pidiendo autorización a la Sagrada Mitra para fundar una Comunidad Religiosa que atendiera a los enfermos, y que él creía que Nuestro Señor la tenía escogida a ella para ser la Piedra Fundamental de esa nueva familia religiosa, que tomando por divisa *Caridad hasta el sacrificio y constancia hasta la muerte*, se consagrara en el carisma de atender por amor de Dios a los miembros más doloridos de Jesucristo (Plácito, 1993, p. 40).

Seguramente, muchas otras comunidades religiosas que se fundaron en el mismo periodo, como en el caso de las Siervas de los Pobres, hicieron este tipo de *hibridaciones espirituales* a partir de las devociones particulares de los fundadores o promotores de la obra, lo que dio como resultado una espiritualidad propia a la que añadieron un fin práctico, como cuidar enfermos, educar o cuidar niños expósitos. Esta *hibridación* le confirió un carácter único a cada comunidad, constituyendo con el tiempo lo que se llamaría carisma. Probablemente esta comunidad también haya estado unida a alguna tercera orden regular por disposición del Vaticano, sin embargo, muchas de estas congregaciones se desligaron de las terceras órdenes después del Concilio Vaticano II.

La ley

Como la vida va siempre más adelante que la ley, la Santa Sede tuvo que ir cambiando la legislación con el paso del tiempo para normar y dar certeza jurídica y moral a estos institutos de reciente creación. En 1947, como respuesta al conflicto con Mary Ward, el papa Benedicto XIV emitió el decreto *Quamvis iusto* que permitió a las comunidades religiosas cierto grado de autogestión, sin que con esto se les reconociera como verdadero *estado de perfección*. Cuando Mary Ward presentó su iniciativa al papa, esta resultó incompatible con lo que se esperaba de la vida religiosa para las mujeres en ese momento, pues la madre Ward deseaba una forma centralizada de gobierno como la de los jesuitas, al mando de una superiora general. Aunado a esto, el proyecto contravenía lo establecido por el concilio de Trento en la constitución apostólica *Circa Pastoralis* de 1566 sobre el encierro de las monjas, por lo que la *Quamvis iusto* significó un paso importante en el reconocimiento de nuevas formas de vida religiosa consagrada de las mujeres (MacGinley, 2009, pp. 1-2). Aunque ya se había aprobado el uso de los votos simples y de las constituciones religiosas, esto no hacía que la vida de los nuevos institutos se equiparara a la de las órdenes religiosas, es decir aún se hacían diferencias que ponían por debajo de la vida contemplativa la acción caritativa de las religiosas. La Santa Sede tomó todas las cautelas jurídicas necesarias para evitar las confusiones y salvaguardar las diferencias sustanciales que distinguían a la «verdadera» vida religiosa de las diversas formas de asociación que estaban surgiendo (Setién, 1957, p. 20).

Hasta el siglo XIX las comunidades que emitían votos simples fueron equiparadas a las comunidades de votos solemnes. Especialmente dos documentos del papa León XIII sentaron las bases para este reconocimiento; el primero fue *Ecclesia Catholica*. En este documento la Iglesia determinó que lo constitutivo del estado religioso no estaba en la solemnidad de los votos, sino en su carácter público. A partir de entonces, los votos simples públicos recibidos por la Iglesia de manos de un superior legítimo, podían ser considerados como votos religiosos. Los votos solemnes se dejaron exclusivamente para las órdenes religiosas y los simples para las comunidades o institutos (Setién, 1957, p. 25). En 1900 León XIII promulgó el segundo de estos documentos, la constitución apostólica *Conditae Christo* (1900), que reconoce a las congregaciones religiosas como verdaderos estados de perfección⁸⁵

⁸⁵ Aunque el término perfección se utiliza en el mismo periodo dentro del lenguaje católico como sinónimo de autonomía, en este caso se refiere a que el estado religioso o la vida religiosa permite un ambiente propicio para buscar la perfección del alma. No se otorgaba esta categoría a las comunidades de vida activa debido a que no había la certeza por parte de la Iglesia de si esta forma de asociación propiciaría la santificación de las mujeres debido a que no observaban una clausura estricta.

y las clasificó en dos: de *derecho pontificio* y de *derecho diocesano*. La diferencia radica en que las de derecho pontificio han sido aprobadas por la Santa Sede mediante un *Decretum Laudis*, mientras que las de *derecho diocesano* sólo tienen aprobación del ordinario del lugar. A pesar de que en ambos casos se aseguraba la autonomía de la comunidad mediante la verificación de capítulos generales, en las de *derecho diocesano* el obispo tenía cierto grado de injerencia. El contenido de esta constitución pasó al *Código de Derecho Canónico* de 1917. Probablemente la agregación a las terceras órdenes respondiera a que las nuevas comunidades no tenían una regla propia aprobada por la Iglesia y ante la posibilidad de un desbordamiento en las reglas, se aprobaron únicamente las constituciones, pidiéndoles a las nuevas comunidades la adhesión a antiguas órdenes.

La conferencia de la Santísima Trinidad

El impulso de las conferencias de caridad fue una estrategia consciente de la Iglesia para movilizar a las mujeres. En una instrucción pastoral de 1875, los obispos de la Ciudad de México, Michoacán y Guadalajara llamaron a las mujeres a que se sumaran a las conferencias vicentinas para que continuaran el trabajo de las hijas de la caridad en el campo de la salud, la educación y el alivio de toda clase de miserias (Arrom, 2017, p. 154). En 1887, el entonces párroco de Mexicaltzingo Agustín Beas fundó la conferencia de la Santísima Trinidad como auxiliar de la conferencia del Señor de la Misericordia, que ya tenía labores pastorales desde 1886 (*La Sociedad de San Vicente de Paul*, 1895, p. 38). Para la fundación de la conferencia de la Santísima Trinidad el padre Beas distribuyó invitaciones entre *gente selecta*. No fue posible determinar el número de invitaciones que se mandaron, pero la convocatoria pudo atraer a cuarenta mujeres. Después de la inauguración formal de la conferencia y la misa presidida por el padre Atenógenes Silva, las socias eligieron a la Sra. Dolores González Palomar como primera presidenta, la sucedió Vicenta Verea que ocupó el cargo hasta la muerte.

Vicenta Verea perteneció a una familia de descendientes españoles. Su abuelo, Benito Verea, emigró de España a principios del siglo XIX recomendado por Juan Nepomuceno de Alaba y José Recacho, ambos de la Audiencia de Nueva Galicia, con los que hizo el viaje a América. Don Benito se casó dos veces, del matrimonio con Vicenta González de Hermosillo, originaria de Jalostotitlán, nació Trinidad Verea y González de Hermosillo, quien se casó con Carlota Vallarta y Ogazón. Vicenta Verea, hija de la pareja formada por Trinidad y Carlota, no se casó y murió sin descendencia (Lancaster-Jones y Verea, 1952, pp. 2-4). El señor Trinidad Verea era abogado, católico militante y miembro de la Junta de Caridad de la Ciudad (Verea y Arroyo de Anda, 2015, p. 42), que lo mismo lo vemos llevando juicios de sucesión testamentaria (Trinidad Verea, s. f.) o dedicando pensamientos al obispo

Figura 16

Socias de la conferencia de la Santísima Trinidad que ayudaron durante el terremoto de 1911.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Atenógenes Silva (Verea, 1898, p. 75). El señor Verea utilizó también su profesión para ayudar a las comunidades religiosas a establecerse o a proteger sus bienes materiales (Palomera, 1997, p. 184). Al parecer, Vicenta fue la más activa de todos sus hermanos respecto del ejercicio de la caridad, su red de relaciones le permitió captar recursos económicos los cuales destinó a sus actividades.

Tres meses después de fundada la conferencia, el padre Agustín Beas logró que fuera agregada al consejo central.⁸⁶ A pesar del inicial entusiasmo, para la

⁸⁶ AHSSTP, *El instituto Siervas de los Pobres sus humildes orígenes y portentoso desarrollo*, México, sin fecha, sin clasificar. Cartas enviadas al Arzobispado dan cuenta de que la madre Vicenta comenzó a escribir esta memoria, es probable que esta fuera terminada después de la muerte de la Madre Vicenta, pues abarca hasta una década después de su muerte. La Madre Vicenta murió en 1949. Este texto está escrito en una mezcla de estilos que pasan de la crónica a la transcripción de actas. Probablemente muchos de los adjetivos que adornan a la Madre Vicenta hayan sido añadidos por la madre Aurora de la Divina Eucaristía, pues tienden a explicar su presencia en el Hospital de manera providencialista, aludiendo al plan de la Divina Providencia de fundar el hospital y la congregación y exaltan sus *virtudes heroicas*.

siguiente renovación de la mesa directiva de la conferencia de la Santísima Trinidad, el 28 de julio de 1889, sólo se pudo convocar a veintitrés de las cuarenta socias, apenas las suficientes para ocupar los diecisiete cargos que tenía la conferencia.⁸⁷ En consonancia con las condiciones demográficas y de vida que había en el barrio de Mexicaltzingo, las señoras de la caridad establecieron como sus primeras actividades repartir ropa, alimento y comida.⁸⁸ Estas actividades estaban acompañadas de las respectivas prácticas devocionales como misas, rezo del rosario, procesiones, etcétera. El modelo de las conferencias vicentinas contemplaba dos clases de socias: las activas y las honorarias. En la letra, las honorarias daban una cuota de dinero o algún tipo de donación en especie de forma constante y las activas se encargaban de trabajar directamente con los pobres y enfermos. Esta organización interna reproducía en cierta medida la estratificación de la sociedad. En el caso de la conferencia de la Santísima Trinidad podemos ver cómo estos límites se desdibujan —por lo menos inicialmente, pues si bien las señoras relacionadas con familias de la élite utilizaban sus redes de amistades para conseguir dinero, también atendían personalmente a los enfermos. Por otro lado, quienes no contaban con las suficientes relaciones sociales para recaudar ingresos se dedicaron exclusivamente a labores más prácticas como preparar la comida, dar las lecciones y hacer el aseo, pero esto no significó que estas actividades hayan sido exclusivas de este último grupo.

En 1887, el padre Beas cedió a la conferencia un cuarto anexo a la parroquia donde se instalaron seis camas pobrísimas y al parecer las precarias condiciones eran motivo de desaliento para los enfermos del barrio, quienes no deseaban atenderse ahí. Esto propició que las socias salieran la calle a buscar a los enfermos para que se atendieran. Fruto de estas pesquisas llegó Vicenta Chávez (Vicenta de santa Dorotea) al hospital. Ella estuvo presente en los diversos intentos de fundación y el día de hoy es reconocida como la fundadora de la comunidad religiosa junto con el padre Miguel Cano. Ella misma es un ejemplo de los habitantes del barrio de Mexicaltzingo. La madre Vicenta era hija de migrantes provenientes de Michoacán. Las condiciones de precariedad en las que vivían no le habían permitido restablecerse de una neumonía y esta se había agravado por una pleuritis. Tras la visita de Catalina Velazco, calificadora de la conferencia y ayudadas por el confesor de Vicenta, Eusebio González, las socias de la conferencia lograron llevarla al hospital para que se reestableciera. El proyecto hospitalario fue complementado con la apertura de una escuela en 1897, esta escuela tenía la finalidad de brindar instrucción a la niñez. Las socias decidieron financiar este nuevo proyecto debido

⁸⁷ *Ibidem.*, p.3.

⁸⁸ *Idem.*

al «grande daño que hacía a los niños la propaganda protestante, especialmente en el barrio de Mexicaltzingo» y consideraban que para «atajar el daño convenía abrir un asilo, en donde esos pobrecitos niños fueran instruidos en *la verdadera religión*». ⁸⁹ El centro educativo quedó bajo la advocación de *Nuestra Señora de Guadalupe* y era exclusivo para niñas. Con el tiempo lograron tener dos escuelas, una más para niños, la destinada a las niñas estaba dedicada a la Virgen de Guadalupe y la de niños a san Juan Bechmars. La gravedad con la que se relata la fundación de la escuela muestra la manera como reaccionaban ante lo que consideraban una amenaza. Las socias lograron obtener de la junta directiva de escuelas parroquiales la cantidad de diez mil pesos y se organizó una comisión para construir dos salones. ⁹⁰ Al año siguiente, la escuela atendía a 150 niños, de estos, 65 recibían los alimentos diariamente. ⁹¹ Finalmente, en 1902 se abrió una escuela dominical para la instrucción religiosa de las niñas menores de 12 años. ⁹² Realizar estas obras de caridad implicó un fuerte trabajo de recaudación de fondos, pues:

las ilustres señoritas de la famosa Conferencia supernumeraria, aunque de ilustre abolengo, pobrísimas en dinero contante y sonante, tenían que echar mano de todos los artilugios para recaudar a diestra y siniestra los escasos \$14.00 que se empleaban para pagar la renta de la casa que servía de asilo a los enfermos. ⁹³

De esta manera las señoras de la caridad idearon una diversidad de estrategias recaudatorias, unas con mayor éxito que otras. Entre estas estrategias se encontra-

⁸⁹ AHSSTP, *El instituto Siervas de los Pobres sus humildes orígenes y portentoso desarrollo*, op. cit. p 19. El tono que utilizan las crónicas podría hacer pensar que en el barrio había una alta concentración de protestantes, sin embargo, parece no ser así. Los primeros grupos de protestantes llegaron a finales del siglo XIX. De estos, únicamente los bautistas emprendieron campañas de evangelización mediante volantes, visitas a domicilio y celebraciones en lugares públicos. La llegada de estos grupos fue parte de la respuesta del gobierno liberal para enfrentar al control de la jerarquía católica sobre la población, sin embargo, en Guadalajara su desarrollo fue muy constreñido, por un lado, porque no tenían intención de hacer propaganda y por otro por el contraataque de los obispos. Estos grupos tuvieron mayor aceptación en los barrios de la periferia de la ciudad (R. de la Torre y Zúñiga, 2007, pp. 316-321). ⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 25.

⁹² *Ibidem*, p. 36.

⁹³ *Ibidem*, p. 8.

ban la venta de dulces en los portales,⁹⁴ la edición de un recetario comunitario,⁹⁵ el sorteo de algunas de sus alhajas,⁹⁶ préstamos hipotecarios,⁹⁷ la edición de una revista e impresión de estampas religiosas,⁹⁸ la organización de funciones litúrgicas solemnes, entre otros.⁹⁹ A esta diversificada actividad se sumaron las aportaciones que las personas de la ciudad espontáneamente querían hacer.¹⁰⁰ La intensa actividad recaudatoria de las socias de la conferencia se debía a que, a pesar de que

⁹⁴ «El gran empeño y acertado ingenio del padre director promovía entre las socias benéficos arbitrios. Uno muy digno de mención era un puesto que se instalaba en el Portal provisto y colmado de dulces y diversas chucherías, hechos gratuitamente por las mismas socias, con un producto de regular suma, los días de Todos los Santos y 25 de diciembre» *Ibidem*, p. 10.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 4. El recetario se comenzó a editar en 1890 y reunía una gran cantidad de recetas diversas de comida mexicana y europea, mismas que aportaron las socias y que, según el prólogo, habían sido probadas por ellas mismas, lo que daba al lector la garantía de que no sería difícil o costosa la elaboración de estas recetas. El recetario tuvo 7 ediciones y es probable que la última haya sido a finales de la década de los cuarenta del siglo xx. En un principio se editó un solo volumen y debido a las ventas se amplió a dos tomos. Probablemente su concentración a un solo volumen a partir de la quinta edición haya sido debido a la baja en la demanda del recetario y los cambios en el gusto y prácticas culinarias de la gente (Burgueño, 2019).

⁹⁶ En 1894, se rifó un rosario de perlas engarzado en oro por el que se obtuvieron cuarenta pesos. *Ibidem*, p. 13.

⁹⁷ En 1906, las socias prestaron cincuenta mil pesos a la Hacienda de san Miguel, propiedad del Sr. Juan L. Corcuera, pidiendo un rédito de 6% anual, después «pasó la propiedad de la Hacienda al Sr. D. Carlos Corcuera, pero el hospital no [consiguió] de dichos señores ni réditos ni el capital» *Ibidem*, p. 44.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 17. En 1986, comenzaron a editar la novela Simi la Hebrea que contaba los avatares que vivió Simi Cohen, una chica judía, en su intento de ser religiosa. La historia está inspirada en la vida de la monja agustina Dolores del amor de Dios y fue editada por primera vez en Valladolid, España en 1891 (Romero Valiente, 2009). Es importante notar la rapidez con la que se hacían de estas novedades editoriales para reproducirlas. También editaron una serie de estampas devocionales que se vendían en diversos puntos de la ciudad y por correspondencia.

⁹⁹ El padre Joaquín Briseño logró que los lecheros y carniceros del barrio regalaran la carne y la leche necesarias para los enfermos durante un tiempo. También eran frecuentes las herencias y las donaciones de terrenos y propiedades. *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁰ AHSSTP, Carta de José Arnulfo Giménez al vicario capitular, Guadalajara 21 de agosto de 1899, sin clasificar. En 1899 reciben de Hilarión Romero Gil la cantidad de 7300 pesos.

muchas de ellas estaban bien relacionadas e incluso sus familias poseían un capital importante, muy probablemente tenían un acceso limitado al dinero. La crónica de la conferencia dice al respecto: «la gente acaudalada como siempre acontecía tenía oídos de mercader para las obras de misericordia y del culto divino».¹⁰¹ El 27 de enero de 1895, las socias de la conferencia organizaron una función litúrgica solemne para la bendición de la primera piedra de la capilla del hospital de la Santísima Trinidad con el fin de que los invitados movidos por la piedad donaran dinero para la construcción:

Mandaron imprimir invitaciones para las personas que habían contribuido con su óbolo para la expresada caridad [pero] cual acontece, a pesar de lo selecto y emperejilado del concurso, para apuntar el resultado de la colecta no hubo menester empinar la escalera de Jacob. Con lo recogido no se llenó la hucha, pues ya el 20 de marzo avisó el señor director que se habían agotado los recursos.¹⁰²

Con el fin de obtener más recursos, las socias decidieron preparar una nueva función, aún más fastuosa. Hicieron una cooperación extraordinaria para comprar más fuegos artificiales, velas, contratar músicos y celebrar la solemnidad en honor a san Felipe. Si bien era evidente que el dinero era necesario, no todas las donaciones eran recibidas. En este punto es importante notar un ejemplo de las formas de ejercicio del poder que menciona Arrom (2007). Las señoras de la caridad conforme tuvieron recursos se vieron en la posibilidad de tener más margen de acción y tuvieron la posibilidad de tomar decisiones con mayor autonomía e incluso rechazar donativos cuando, por ejemplo, no los consideraban moralmente aceptables. En mayo de 1896, el señor Gómez¹⁰³ *motu proprio* decidió organizar una corrida de toros para favorecer la obra material del hospital. El señor Gómez insistió varias veces para que las señoras de la conferencia aceptaran el donativo fruto de la corrida, a lo que las socias de la conferencia respondieron con una nota e indicaron que «de ninguna manera [aceptarían] esa clase de ayuda y [...] le [suplicaron] no usar el nombre del hospital para dichas fiestas de sangre y arena, por no creer conveniente ese medio [para] socorrer a los pobres».¹⁰⁴ La propia red de financiamiento que supieron tender les permitía trabajar con autonomía y regirse por sus

¹⁰¹ AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres» sus humildes orígenes y portentoso desarrollo, op. cit.* p. 8.

¹⁰² *Ibidem*, p. 14.

¹⁰³ La crónica no menciona su nombre.

¹⁰⁴ AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres» sus humildes orígenes y portentoso desarrollo, op. cit.* p. 37.

propios códigos morales, de tal forma que si no consideraban algo digno de su quehacer simplemente lo rechazaban para no comprometerse moralmente con algo que consideraban inapropiado.

Figura 17

Primera comunión, *circa* 1920.



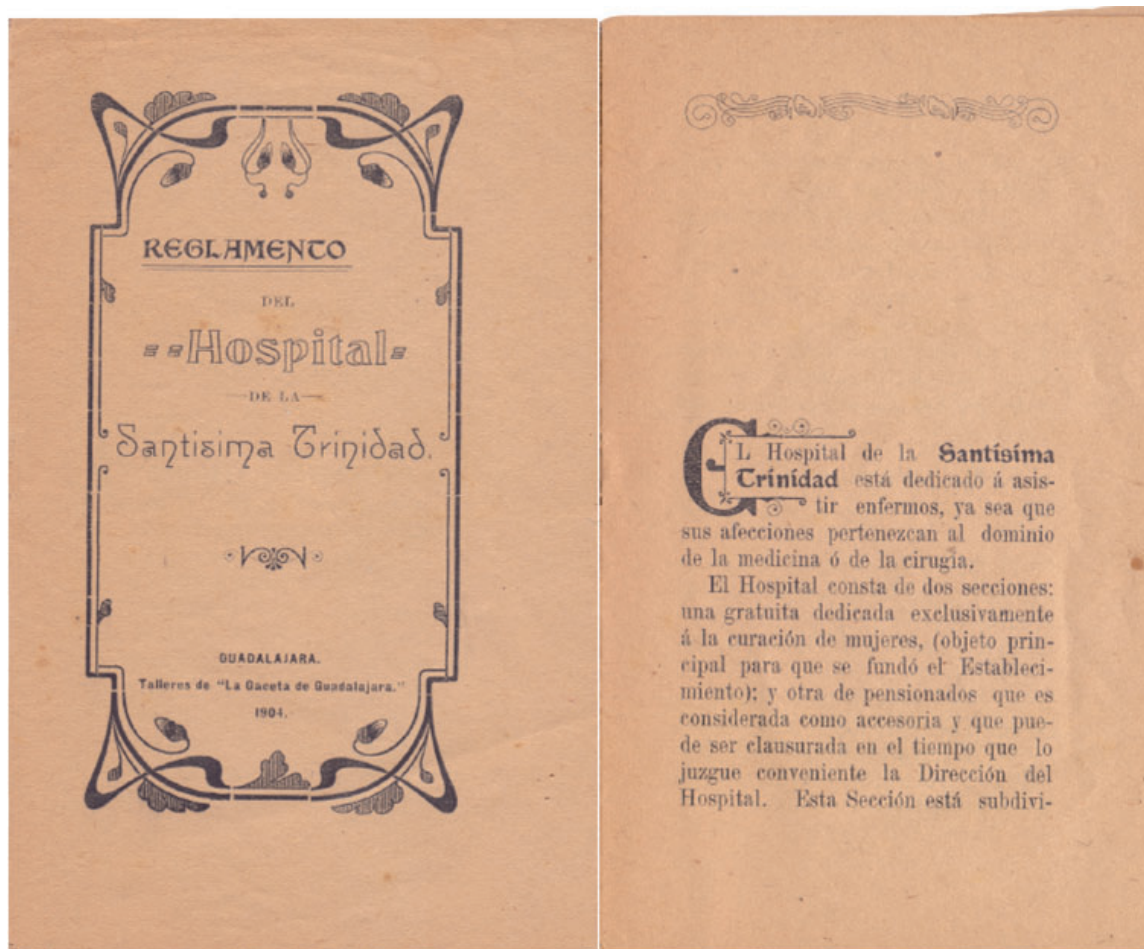
Fuente: AHSSTP, sin clasificar

Un dato que se ha perdido en el tiempo y del que casi nadie tiene memoria es que en el hospital se atendía de forma gratuita exclusivamente a mujeres. La sección de pensionados, al parecer era mixta, pero era considerada accesoria y podía ser clausurada en el momento que la dirección del hospital lo considerara conveniente.¹⁰⁵ Gracias a todo este trabajo la conferencia pudo transitar de un salón prestado con seis camas a un hospital de mejor fábrica y más amplio en 1890 y, finalmente, en 1894 se mudaron al lugar donde se encuentra el hospital hasta nuestros días en la calle Miguel Blanco en el barrio de Mexicaltzingo. En 1904, el

¹⁰⁵ AHSSTP, Reglamento del Hospital de la Santísima Trinidad, Guadalajara, Talleres de «La Gaceta de Guadalajara», 1904, sin clasificar, p. 3.

Figura 18

Reglamento del Hospital de la Santísima Trinidad, Guadalajara, Talleres de «La Gaceta de Guadalajara», 1904.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

hospital ofrecía servicios de medicina y cirugía,¹⁰⁶ mismos que en 1909 atendía gratuitamente el Dr. Juan Campos Kunhardt; le ayudaban en esta tarea los doctores Garciadiego, Arrieta, Pérez Gil y Fregoso. Ese año se operaron a treinta y siete pacientes,¹⁰⁷ y se recibieron gratuitamente ochenta y seis mujeres de diversas *nacionalidades*, como Etzatlán, Tequila, Colima, Hacienda de la Concepción, Zapotlán, Tangamandapio, etcétera.¹⁰⁸ También se impartieron clases de farmacia para que las empleadas aprendieran a hacer las fórmulas y disminuir la compra de medica-

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁰⁷ AHSSTP, *Registro de enfermas de salones del Hospital de la Santísima Trinidad 1909-1925*, sin clasificar, pp 1-5.

¹⁰⁸ *Idem*.

mentos a boticas externas.¹⁰⁹ La escuela para párvulos de ambos sexos atendía en término promedio a 70 niños¹¹⁰ y la escuela dominical a 485 niñas y jóvenes obreras.¹¹¹ Gracias a un donativo del arzobispo se pudieron ampliar las clases y se impartieron, además de los cursos regulares, los de bordado, teneduría de libros, dibujo y planchado en lustre.¹¹² Asimismo, se renovó la instalación eléctrica del hospital y seguían participando en actividades de defensa de la fe como la misa de desagravio por la prensa impía que se celebró ese año en la catedral metropolitana.

Entre 1906 y 1908, el hospital ya estaba casi terminado, se construyó la fachada y se completaron los departamentos de medicina general, cirugía, pensionados, enfermos incurables y distinguidos. Es en este periodo en el que se da la fundación oficial de la comunidad religiosa. Con la base espiritual de la familia vicentina, transmitida a través de las conferencias, se fundó una nueva comunidad religiosa en el hospital de la Santísima Trinidad, que, si bien parece, en un principio pretendía emular a las Hijas de la Caridad, poco a poco logró forjar una identidad propia.

Las Siervas de los Pobres

En este caso, las tareas diferenciadas de la conferencia de la Santísima Trinidad y la necesidad de atender a los enfermos requerían mujeres que estuvieran de planta en el hospital. Con la compra de los terrenos definitivos y la proyección del hospital se designó a cuatro de las socias para que vivieran en él y lo atendieran.¹¹³ Es de esperarse que se escogieran entre las socias que no estuvieran casadas y que

¹⁰⁹ AHSSTP, *Factura 1015, Les Établissements Poulenc Frères*, París 7 de agosto de 1909, sin clasificar. Las facturas de las boticas del hospital muestran que una gran cantidad de productos se mandaban traer de París vía Tampico desde los establecimientos de *Poulenc Fres*. Ese mismo año pagaron a esa casa de productos químicos 1253.15 francos. Entre los productos que se pedían estaban ioduro de sodio, bromuro de potasio, óxido rojo de mercurio, fosfato de sodio purificado, entre otros.

¹¹⁰ Para 1912, la escuela atendió 64 niños y 55 niñas. Los niños y niñas tomaban materias comunes como Historia Sagrada o lengua nacional y otras según el sexo. Los niños tomaban, además de las de tronco común, botica, gramática y aritmética y las niñas recitaban lecciones como *Arrullo maternal yo quiero un beso, Mi casita invernal y La primavera o la Carlotita*. AHSSTP, *Lista de niños que convergen al asilo de Nuestra Señora Guadalupe*, Guadalajara, julio 11 de 1912, sin clasificar; *Lista de niñas que concurren al asilo de Nuestra Señora de Guadalupe*, Guadalajara, julio 11 de 1912, sin clasificar; HSSTP, *Programa de examen que sustentaran los alumnos del asilo de Nuestra Señora de Guadalupe*, 1912, sin clasificar.

¹¹¹ AHSSTP, *Informe de actividades de la escuela de N.S. de Guadalupe*, 1909, sin clasificar.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ Vivían en unas casas que estaban dentro de la finca que compraron.

además tuvieran la posibilidad de salir de su casa por periodos prolongados e incluso cambiar de residencia. El primer grupo de estas enfermeras *amateur* estaba constituido por seis mujeres, de las que sólo se registraron los nombres de Catalina Velazco, a la sazón, primera directora del hospital, el resto de la comunidad estaba constituido por Dorotea Chávez, Juana Martín y Martina X, quienes fungían como enfermeras generales. Las fuentes no explican por qué se suprimieron los nombres de las demás integrantes, pero es posible que sólo hayan durado unos días.¹¹⁴ La idea de fundar una congregación religiosa apareció casi inmediatamente a la fundación del hospital.

El primer intento de fundación se dio entre 1893 y 1898. Durante este periodo, las mujeres que se encontraban desempeñando labores de enfermería en el hospital decidieron asociarse de manera libre, es decir, no estaban bajo una forma canónica. Sin embargo, desde el principio, el proyecto parecía haber estado encaminado a formar una congregación. En 1895, este primer grupo ya se había organizado para formar un reglamento que normara la vida cotidiana de la comunidad, tomando como base el de las Hijas de la Caridad. Con esas *protoconstituciones*, hicieron votos de devoción¹¹⁵ en una ceremonia presidida por el canónigo Pedro Romero en el templo de Jesús María.¹¹⁶ Para finales de 1897, a instancias del padre Romero llegó Margarita Gómez, que había pertenecido a las Hijas de la Caridad y que junto con el padre Romero reestructuraron el reglamento que las socias de la conferencia que vivían en el hospital habían desarrollado, la intención de esta reforma era dar formalidad al proyecto de fundación.¹¹⁷ Con la creación de este grupo, la línea de mando dentro del hospital se subvirtió paulatinamente, pues la superiora de la comunidad se posicionó por encima de la presidenta de la conferencia. La presencia de Margarita Gómez no duró mucho y su manera de hacer cumplir el reglamento dentro del hospital terminó por desintegrar la

¹¹⁴ AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres» sus humildes orígenes y portentoso desarrollo, op.cit.*, p. 10. La X después del nombre de Martina es probable que sea una cruz hecha para suplir la falta de apellido, mismo que las autoras de las crónicas dicen no recordar.

¹¹⁵ Son votos que cualquier fiel cristiano puede hacer de manera privada, pues a diferencia de los votos emitidos de forma pública, propios de la vida religiosa, los privados no están sujetos a las regulaciones del Derecho Canónico. Estos votos pueden ser los mismos que se hacen en la vida religiosa: pobreza, castidad y obediencia o cualquier otro que mueva a devoción de quien los hace, como vivir entre los pobres, la castidad marital, la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños, etcétera.

¹¹⁶ AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres» sus humildes orígenes y portentoso desarrollo, op. cit.* p. 16.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

primera comunidad y provocó «muchos movimientos entre las dignatarias de la conferencia».¹¹⁸ Después de este episodio doña Manuela Rivera de Castillo Negrete, tomó el cargo de directora del hospital y de la comunidad religiosa, que en ese momento se reducía a Vicenta Chávez. A finales de diciembre de 1888 llegó María Oseguera para ocupar el cargo de directora.¹¹⁹

El padre Arnulfo Jiménez reformó por segunda ocasión el reglamento e hizo que lo firmaran las socias de la conferencia,¹²⁰ posiblemente para evitar malentendidos y problemas como la ocasión pasada. María Oseguera duró en el cargo hasta 1900. La sucedió en el puesto Clementina Merino quien sólo duró unos meses y fue sustituida por María de Jesús Ocampo que también había sido hija de la caridad y tras la expulsión de esta comunidad del país se quedó en Aqualulco de donde era originaria. Sólo duró un mes en el hospital, pues las relaciones con las hermanas y la socias parecen no haber sido buenas.¹²¹ Nuevamente, en 1902, se llamó a otra exintegrante de las Hijas de la Caridad, Luisa Martínez, para intentar formar el noviciado.¹²² Luisa Martínez asumió la dirección del hospital y de la escuela.¹²³ Este mismo año es cuando tomaron oficialmente el nombre de Siervas de los Pobres, título que aprobó el arzobispo José de Jesús Ortiz¹²⁴ y que fue confirmado en 1905 al reconocerle a la comunidad el carácter de *familia de Derecho Diocesano*.¹²⁵ A partir de 1904, el protagonismo que tiene José de Jesús Ortiz en la comunidad incrementó. Buscó hacer patente su carácter de fundador de la comunidad a través de la imposición simbólica y práctica de su autoridad. Un ejemplo de esto es la elección del hábito. En una de sus primeras visitas al hospital después de hacer notar los avances del mismo, aseguró a las hermanas su apoyo moral y económico para proseguir con la fundación, sin embargo al terminar su alocución señaló: «Esta fundación es mía, ya no quiero ese uniforme que lleváis, les asignare uno que yo elija»¹²⁶ y así lo

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 27.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹²¹ *Ibidem*, p. 33.

¹²² A su muerte en 1912 las hermanas mandan decir «algunos sufragios» pues «prestó importantes servicios en este hospital antes de que se estableciera la comunidad» reconociendo su papel como superiora. *Ibidem*, p. 34.

¹²³ *Ibidem*, p. 36.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 38 Este gesto puede ser interpretado como una forma de marcar a las religiosas, tal y como se afirma en el texto, hacer patente su carácter de fundador marcando simbólicamente, el cuerpo de la nueva congregación.

hizo «reservando todo a su supremo poder jerárquico».¹²⁷ Tras estos eventos, José de Jesús Ortiz se autodefinió¹²⁸ como fundador del instituto religioso¹²⁹ y delegó en el Padre Miguel Cano la tarea de elaborar unas constituciones.¹³⁰

Cuando el padre Cano fue nombrado director de la conferencia y del hospital ya era un miembro reconocido del clero diocesano. Miguel Cano fue el tercero de los doce hijos del matrimonio entre Manuel Cano y Felicitas Baudilla. Tuvo una buena educación, pues su padre de oficio talabartero estudió en sus ratos libres para profesor y fundó el Colegio del Dulce Nombre de Jesús, en el barrio de la capilla de Jesús en donde vivían.¹³¹ Bajo el lema *Religión, Ciencia y Caridad* el colegio logró gran fama entre los católicos de la época. A los doce años, Miguel Cano ingresó al seminario donde hizo los estudios preparatorios para después estudiar medicina. Es en esta época cuando se agravaron en el padre Cano los síntomas de la enfermedad de san Vito que le provocaba ataques epilépticos, mismos que lo

¹²⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹²⁸ AHSSTP, Carta de José de Jesús Ortiz a María del Sagrado Corazón, Guadalajara, 16 de febrero de 1910, sin clasificar. En esta carta el arzobispo dice que antes de que él reconociera la fundación ninguno de sus predecesores la había reconocido como tal, por tal motivo no puede decirse sino que la congregación existió desde su reconocimiento como familia de Derecho Diocesano.

¹²⁹ Las discusiones sobre quién fundó verdaderamente la congregación se extienden hasta casi finalizar el siglo XX. Esto, aunque parezca un tema trivial es de vital para las comunidades religiosas, pues el fundador está ligado al carisma fundacional, es decir el carisma es aquello que da razón de ser a una comunidad religiosa y la valida y diferencia de otros institutos, pues tiene expresiones concretas en su apostolado, forma de vida, devociones, etc. Cuestionar al fundador de la comunidad o no poder dar razón de este es tanto como cuestionar la validez de la creación de una congregación religiosa. Un caso que podemos utilizar para ejemplificar esto es el de Los Legionarios de Cristo: tras la censura del papa a Marcial Maciel, la Santa Sede planteó la refundación de la congregación, pues había un dilema al pensar que un hombre que no cumplía los mandamientos de Dios y de la Iglesia pudiera haber sido capaz de ser el medio con el que Dios transmitió un don a la humanidad, en este caso un carisma religioso y una espiritualidad. Finalmente, y tras desplegar un amplio andamiaje teológico, se pudo sostener la validez de la fundación a pesar de que su fundador no sea modelo de santidad.

¹³⁰ AHSSTP, El instituto «Siervas de los pobres»..., *op. cit.* p. 40.

¹³¹ AHSSTP, *Corona fúnebre a la memoria del M.I.Sr. Arcediano de la Sta. Iglesia Catedral de Guadalajara, Pbro. Br. D. Miguel Cano*, Guadalajara, Imprenta y Libros de S.R. Velasco, 1925, sin clasificar, p. 4.

acompañaron toda su vida.¹³² Cuando ya cursaba los estudios de medicina, posiblemente debido a los escrúpulos que la práctica médica le causaba, decidió ingresar al seminario para prepararse como sacerdote. La medicina era considerada por el círculo cercano a la familia una «ciencia tan oscura, tan peligrosa para las buenas costumbres y la fe» que podría perder el alma de alguien. Al parecer al padre Cano lo contrariaban algunas prácticas comunes entonces con las que no estaba de acuerdo, por lo que después de una tanda de ejercicios espirituales se resolvió a dejar la carrera médica e ingresar al seminario.¹³³ Con dificultades terminó los estudios, pues su padre perdió su fortuna y no pudo solventar los costos de la educación de su hijo, por lo que tuvo que pedir una *beca de merced*. Una vez ordenado, su primer destino fue la parroquia de la Virgen de la Soledad. Más adelante detallaré la forma en que la espiritualidad particular del padre Cano tuvo repercusiones específicas en la vida de la comunidad, pero es pertinente indicar que dos elementos sustanciales de la espiritualidad del padre Cano pasaron a formar parte de la nueva fundación entonces a su cargo. La práctica de los *Ejercicios espirituales* derivó en la incorporación de elementos de la espiritualidad ignaciana en la vida comunitaria, así como la devoción a la Virgen de la Soledad en su advocación equivalente de la Virgen de los Dolores, bajo cuyo patronazgo se puso la comunidad.

En un pequeño párrafo de su biografía se puede ver, como un destello, una práctica que probablemente tenga conexión con el sucesivo uso que las hermanas hicieron del espacio y la decoración: «Apenas el padre Cano se hizo cargo de la devota iglesia [de la Virgen de la Soledad], comenzó a fomentar el culto y el decorado del templo, de por sí oscuro y triste. En esas obras le ayudaron los fieles y habría

Figura 19
Miguel Cano, ca. 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

¹³² *Ibidem*, p. 7.

¹³³ *Ibidem*, p. 8

hecho más si su cargo se hubiere prolongado».¹³⁴ Con la entrada de los carrancistas en 1914, el padre Cano fue encarcelado varias veces y, como premio a su valor y a los servicios prestados a la diócesis, el papa Benedicto xv le concedió el título de canónigo penitenciario.¹³⁵ El padre Cano murió en 1924, fruto de la enfermedad que lo acompañó desde pequeño y del exceso de trabajo que las circunstancias sociales produjeron.¹³⁶

En 1907, bajo la dirección del padre Cano, las Siervas de los Pobres llevaban ya «verdadera vida de religiosas»,¹³⁷ sin embargo, no se había podido establecer un noviciado en forma. Para tal efecto, el padre Cano llamó a la Madre Isabel del Sagrado Corazón¹³⁸ del convento de las Franciscanas Terciarias del Refugio.¹³⁹ Por intermediación del arzobispo José de Jesús fue recibida en el hospital de la Santísima Trinidad para adiestrar a las hermanas en los usos y costumbres de la

¹³⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹³⁷ AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres» sus humildes orígenes y portentoso desarrollo*, *op. cit.* p. 45.

¹³⁸ La madre Isabel del Sagrado Corazón, en el siglo Clementina Ruiseco, ingresó a la comunidad de Franciscanas del Refugio en 1897 donde trabajó como maestra antes de su ingreso a la comunidad. Ocupó diversos cargos en esta congregación. Fue trasladada en 1907 para la fundación del hospital de la Santísima Trinidad y lo dejó definitivamente en 1913. Regresó en 1915 al hospital de la Trinidad a ayudar con las pacientes que llegaron heridas por el descarrilamiento del tren con soldaderas carrancistas. En 1915, ayudó en el hospital de san Camilo haciéndose cargo de la secretaría y proveyería de los enfermos. Entre 1916 y 1919, ayudó en varias ocasiones a las hermanas del hospital de la Santísima Trinidad a hacer visitas a las casas foráneas debido a la epidemia de tifo. En 1923, funda el noviciado de las Terceras Carmelitas Descalzas de Atotonilco; permaneció ahí hasta 1924. Entre 1924 y 1925, se trasladó a la *Preciosísima Sangre*, en Zapopan Jalisco, donde ayudó a fundar un colegio y llevar los libros de cuentas. Con la guerra Cristera, en 1926, el convento de las franciscanas fue tomado y el personal encarcelado. La madre Isabel que estaba de visita con su familia, se enteró y trató de ayudar a su comunidad, pero fue encarcelada junto con esta. En 1927 salen libres y se esconden en una casa en Tlaquepaque; ella alterna entre esta casa y el hospital de la Trinidad, vivió en Tlaquepaque hasta 1930. Por una trombosis se deterioró su salud y tuvo que pasar largas temporadas en el hospital de la Trinidad debido a la persecución religiosa y en 1940, volvió a la casa central de su instituto y murió en 1942.

¹³⁹ AHSSTP, *Carta de Ignacio Plasencia a Miguel Cano*, Guadalajara 19 de agosto de 1907, sin clasificar. En esta carta se le informa al padre Cano que se le concede el permiso para que la madre Isabel salga del Convento del Refugio para ir al hospital en calidad de formadora.

vida religiosa, vigilar de cerca la observancia de los estatutos y orientar la vida comunitaria.¹⁴⁰ Ante los fallidos intentos de traer a una exhija de la Caridad para ayudar con la fundación, parece que se optó por una mujer que estuviera activa en ese género de vida ante la aparente falta de capacidad organizativa de las anteriores. A partir de la llegada de la Madre Isabel hubo múltiples cambios administrativos, prácticos y estructurales en la comunidad. Las hermanas comenzaron a rezar en latín el *oficio parvo de la Virgen*, aprendieron a llevar los libros para la administración de la comunidad y el hospital, según el modelo que la madre Isabel había aprendido en su convento y que la Iglesia mandaba observar a las religiosas. Es de notar que la madre Isabel nos da pistas sobre la educación y procedencia de las integrantes de la comunidad, pues da cuenta de las dificultades que tienen para leer y escribir. En esta fecha la comunidad todavía utiliza el reglamento de las Hijas de la Caridad para orientar su vida como religiosas.¹⁴¹ Para 1908, se dio la primera toma de hábito, confeccionado bajo el diseño del arzobispo Ortiz, y se promulgaron las

Figura 20
Madre Isabel del Sagrado Corazón, circa 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

¹⁴⁰ «Son las seis de la tarde; llega al Hospital la referida Madre acompañada de la Presidenta de la conferencia de la Sma. Trinidad, la srita. Vicenta Vereá y la Madre Luisa Martínez. Le salen al encuentro el Sr. Director y algunas de las socias. La comitiva se dirige a la Capilla junto con las Hermanas del Hospital. El sr. Director reza el «TE DEUM» y el «MAGNIFICAT» y les dirige fervorosa alocución, manifestándose que con autorización de S. Excia. y la licencia de la Superiora Gral. De las Franciscanas del Refugio, venía la Rvda. M. Isabel con muy buena voluntad de ayudarlas en todo como Superiora» AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres» sus humildes orígenes y portentoso desarrollo*, op. cit. pp. 45-46.

¹⁴¹ AHSSTP, *El instituto «Siervas de los pobres»*...p. 47. La comunidad estaba formada por Ma. Luisa Martínez, Ma. Dorotea Chávez Orozco, Pantaleona Márquez, Ricarda Flores, Lorenza Martínez, Natividad Flores, Celia Zaragoza, Martina Villalobos, Antonia Cerna y Marciana Suárez.

nuevas constituciones elaboradas por el padre Cano.¹⁴² A manera de ensayo se realizó el primer Capítulo General presidido por la madre Isabel y se eligió a la madre Ricarda Flores como superiora *ad interim* para cubrir el lapso que la madre Isabel se ausentaría de la casa.

Una vez regularizada la operación de la comunidad, la vida trascurría en su cotidianeidad «con escenas caseras y del claustro» y, finalmente, en 1910 se aprobó la apertura formal del noviciado.¹⁴³ En 1911 se sancionaron las constituciones por la Santa Sede y se hizo la erección canónica,¹⁴⁴ sin embargo, el Vaticano se reservó el derecho de elevarla a la categoría de Instituto de Derecho Pontificio hasta que lo dispusiera conveniente.¹⁴⁵ Es entonces cuando aparece el lema del instituto, otro elemento importante para la comunidad religiosa. En el libro de actas se registró ese momento de la siguiente manera: «Se nos dijo que la divisa de las Siervas de los Pobres, debía ser esta: *Charitas Christi, urgent nos*; La caridad de Dios nos Urge o nos estimula, o nos hace violencia. Que al empezar alguna carta debíamos poner así».¹⁴⁶ Con esto se añadía otro elemento que hacía patente el deseo de emular a las Hijas de la Caridad, pues ellas tenían en su escudo el mismo lema. Con la aprobación de la Santa Sede vendría otro cambio importante, pues pedía que se agregara a una orden antigua, en este caso a la Tercera Orden Regular Franciscana.¹⁴⁷ Casi inmediatamente, el padre Cano pide la agregación y así queda integrada la comunidad a la Tercera Orden, aunque ésta se formaliza plenamente hasta 1939.

Cuando se aprueban las constituciones, la comunidad comenzó a hacer las primeras formulaciones sobre su espiritualidad. En este periodo se reconocen a ellas mismas como «verdaderas hijas» de san Vicente de Paul y piden gracia a Dios para

¹⁴² *Ibidem*, p. 59. «En cuanto a su origen, estas Constituciones fueron tomadas, parte del esquema dispuesto por su Santidad; parte de las de san Vicente, san Agustín, san Benito y de otros autores aprobados» AHSSTP, *Carta de Miguel Cano a José de Jesús Ortiz*, 8 de diciembre de 1908, sin clasificar.

¹⁴³ AHSSTP, *Carta de José de Jesús Ortiz a la Madre Isabel del Sagrado Corazón*, Guadalajara, enero 22 de 1910, sin clasificar.

¹⁴⁴ Esto significa entre otras cosas, que los votos que en adelante hagan las hermanas serán reconocidos oficialmente por la Iglesia y tendrán carácter vinculante.

¹⁴⁵ AHSSTP, *Rescripto, Carta del Cardenal Vives a la Congregación de las Siervas de los Pobres. Congregación de Negocios de Comunidades Religiosas*, 10 de agosto de 1911, sin clasificar.

¹⁴⁶ AHSSTP, *Libro 1º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 28.

¹⁴⁷ AHSSTP, *Carta de Miguel Cano a José de Jesús Ortiz*, Guadalajara, 8 de noviembre de 1911, sin clasificar.

ser buenas imitadoras de las Hijas de la Caridad.¹⁴⁸ En 1923, la imagen de las Hijas de la Caridad seguía presente en la comunidad. Cuando el padre Cano hablaba de la caridad y la unión fraterna les recomienda seguir el ejemplo de éstas:

Las Hijas de la Caridad son un reflejo de la Bondad de Dios, en todo deben tener la mira en Dios, tratado a los pobres con compasión y dulzura [...] La bandera de las Hijas de la Caridad, son la bondad la dulzura y la compasión en el servicio de los pobres, lo que se hace con los pobres se hace con Dios mismo. La unión recíproca forma el vestido interior de la Religiosa Hermana de la Caridad, unión entre la misma familia religiosa, es lo que más agrada a Dios; y si no existe ese vínculo, la comunidad se relaja. [...] recordad que [ustedes como] las Hijas de la Caridad deben de ser árboles que no deben llevar frutos sino para Dios. Les recomiendo también mucho la humildad, la presencia de Dios, vida de unión y misericordia.¹⁴⁹

En 1911 continuaba creciendo la comunidad y eso permitió abrir una primera casa filial¹⁵⁰ en Zapotlán el Grande,¹⁵¹ que procuró y gestionó el padre Silvano Carrillo Cárdenas.¹⁵² Al año siguiente, esta casa creció y pidió más personal, mismo que fue autorizado.¹⁵³ Ese mismo año intentó fundar la casa de San Juan de los Lagos.¹⁵⁴ La fundación se concretó con la petición formal del nuevo presidente municipal, que

¹⁴⁸ AHSSTP, Libro 1° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad, sin clasificar, pp. 28-29.

¹⁴⁹ AHSSTP, Libro 3° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad, sin clasificar, p. 91.

¹⁵⁰ La casa filial en sentido lato es toda casa religiosa excepto la casa madre o casa general, estas, las casas filiales, no constituyen una comunidad propia ni tienen bienes propios, sino que es parte de otra casa de la cual depende y es gobernada por una delegada a voluntad de la superiora de la casa madre. La casa madre es donde reside habitualmente la Superiora General con su consejo, aunque no sea la casa de origen o donde fue fundada la congregación (Sarabia, 1956, p. 13). En este caso la casa madre es el Hospital de la Santísima Trinidad.

¹⁵¹ AHSSTP, Carta de María Isabel del Sagrado Corazón a José de Jesús Ortiz, Guadalajara 20 de octubre de 1910, sin clasificar. En 1910, se pidieron hermanas para una fundación en San Juan de los Lagos, sin embargo, no había personal suficiente para abrirla.

¹⁵² AHSSTP, Carta de Silvano Carrillo Cárdenas a María Isabel del Sagrado Corazón, Ciudad Guzmán, mayo 20 de 1911, sin clasificar.

¹⁵³ AHSSTP, Carta de Justiniano Corona Prosecretario de la Sagrada Mitra a la R.M María Isabel del Sagrado Corazón, Guadalajara, 19 de agosto de 1912, sin clasificar.

¹⁵⁴ AHSSTP, Carta de Ignacio Elizondo a Isabel del Sagrado Corazón, 20 de septiembre de 1912, sin clasificar.

no había podido escribirles debido a «las atenciones que [demandaban] las próximas elecciones para Gobernador».¹⁵⁵ Las condiciones impuestas por las hermanas para aceptar fundar el hospital fueron aceptadas por el gobierno municipal, sin embargo, pide el presidente a las «distinguidas señoras» esperar para «convenir [que] pase este movimiento de intranquilidad [no queda claro si se refiere a las elecciones o la revolución], para poder gestionar en lo eclesiástico y civil lo conducente».¹⁵⁶ Mientras abrían más casas, la captación de novicias y el adelanto en su formación propició que en 1912 se aprobaran los exámenes canónicos para las primeras profesiones temporales.¹⁵⁷ El siguiente año, en 1913, la comunidad recibió autorización para imprimir las constituciones¹⁵⁸ y se convocó a las primeras elecciones capitulares para elegir superiora general.¹⁵⁹ La elección de las superiores fue precedida por la visita canónica y unos ejercicios espirituales.¹⁶⁰ Casi al finalizar el año, en octubre, se concretó la erección del hospital de San Juan de los Lagos.¹⁶¹ Llama la atención que el general Obregón, a la sazón, presidente municipal, trabajó de la mano junto con el párroco de la iglesia, lo que hace pensar que sin importar su filiación militar o partidista, tenía respeto por las instituciones religiosas y posiblemente era un católico practicante. La forma como se despidió en su carta de la madre Isabel puede ser un pequeño indicio de lo anterior: «desseando a su reverencia [escribió el general] toda la paz en Cristo, el mismo Jesús en el que me repito su atento servidor».¹⁶² Asimismo los soldados que tenían tomado San Juan «a fuer de buenos católicos les rendían armas [a las hermanas del

¹⁵⁵ AHSSTP, Carta del Coronel Octaviano D. Obregón a la R.M. María Isabel del Sagrado Corazón, 26 de septiembre de 1912, sin clasificar.

¹⁵⁶ AHSSTP, Carta del Coronel Octaviano D. Obregón a la R.M. María Isabel del Sagrado Corazón, 7 de octubre de 1912, sin clasificar.

¹⁵⁷ AHSSTP, Carta de José Guadalupe Gutiérrez Pérez a la R.M. María Isabel del Sagrado Corazón. 6 de agosto de 1912, sin clasificar.

¹⁵⁸ AHSSTP, Carta de Librado Tovar OFM a la Muy Reverenda M. María Isabel del Sagrado Corazón, julio 30 de 1913, sin clasificar.

¹⁵⁹ AHSSTP, Carta de la R.M. Isabel del Sagrado Corazón a la M. María de la Paz del Sagrado Corazón, 1912, sin clasificar.

¹⁶⁰ AHSSTP, Carta de Miguel Cano prosecretario de la Sagrada Mitra a la R.M. María Isabel del Sagrado Corazón, 1912, sin clasificar.

¹⁶¹ AHSSTP, Carta de librado Tovar a la R.M Isabel del Sagrado Corazón, 24 de octubre de 1913, sin clasificar.

¹⁶² AHSSTP, Carta del General Obregón a María Isabel del Sagrado Corazón, noviembre 3 de 1913, sin clasificar.

hospital] a su paso por la plaza mayor». ¹⁶³ Para 1915, en el hospital de la Santísima Trinidad se hicieron las primeras profesiones perpetuas que se habían aplazado por la Revolución. ¹⁶⁴

Problemas de la expansión

A la par del crecimiento congregacional, también se comenzaban a multiplicar los problemas. Sin duda para una comunidad religiosa mantener la cohesión era vital, pues al considerarse un solo cuerpo orientado hacia un mismo propósito, permitir que cada una de sus integrantes fuera por su cuenta rompería esta unidad y por consiguiente terminaría con el lazo vinculante. La obediencia, una cultura espiritual y material compartida asegurarían este propósito. Con la fundación oficial y la expansión de la comunidad, las jóvenes que se incorporaban al grupo tenían que asimilarse en todo al *modo de ser* del instituto. Es notorio cómo en un principio fue fácil para la madre Isabel controlar el grupo, pues con sus años de experiencia en la vida religiosa conocía los problemas a los que podía enfrentarse, sin embargo, poco tiempo después de su llegada, mantener y educar al grupo se complicó. Posiblemente, debido a que las hermanas, conforme avanzaban en la vida religiosa se sentían con la licencia de tomarse libertades e incluso desafiar la autoridad de los superiores.

Los primeros problemas graves los podemos ver registrados en 1912. Durante una reunión de comunidad el padre Cano reprendió a las hermanas debido a que habían «aflojado mucho en la obediencia [y] en la pobreza». Expresó también la tristeza que le causaba la situación y consideró la posibilidad de abandonar la fundación junto con la madre Isabel. ¹⁶⁵ Probablemente que esta amenaza fuera únicamente una estrategia para hacer presión sobre las religiosas, sin embargo, no hubiera sido esta la primera comunidad disuelta por los problemas internos. ¹⁶⁶ En ese momento, la obediencia y la vida material de las religiosas estaban bajo

¹⁶³ AHSSTP, Libro 1° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de San Juan de los Lagos, sin clasificar, p.40.

¹⁶⁴ AHSSTP, Carta del padre Trinidad Santiago a la Madre Vicenta de Santa Dorotea, 25 de noviembre de 1915, sin clasificar.

¹⁶⁵ AHSSTP, Libro 2° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad, sin clasificar, p. 43.

¹⁶⁶ Tanto en algunos papeles de la comunidad, como en otras fuentes del arzobispado se habla de una comunidad que existió en el Hospital de san Camilo y que fue desintegrada por problemas internos, lo mismo sucedió con la comunidad de la Preciosísima Sangre que estaba en Zapopan. En ambos casos otras comunidades tomaron los hospitales y edificios congregacionales.

escrutinio constante, pues estos elementos eran considerados medios de santificación y permitían la cohesión del grupo. Las cosas continuaron poco estables en la comunidad y, en 1915, dan señal de haber empeorado. Cuando la madre Isabel del Sagrado Corazón, que ya no vivía en la comunidad, se despidió de sus hijas después de una visita, no dudó en llamar la atención sobre el estado de las cosas.

A las 6 y ½ p.m. después de pasar dos días con nosotras nuestra querida Fundadora la M.R.M. sor M. Isabel del Sagrado Corazón de Jesús nos reunió a toda la comunidad en la sala capitular para darnos algunos consejos y despedirse de nosotras. Comenzó por decirnos que su corazón estaba contristado porque veía en esta comunidad que ella tanto quería y que por consiguiente quería que todas fueran muy santas, que se había introducido alguna relajación; que nos iba a recomendar mucho el silencio, que tenía otras muchas cosas que decirnos pero que el tiempo que disponía era tan corto que se limitaba a encarecernos mucho el silencio porque creía que practicando este adelantábamos mucho en todo y que era uno de los puntos más encarecidos de nuestra regla, pues para hablarnos de él había un capítulo especial. Como de paso nos dijo algo sobre la caridad fraterna que sin esta virtud la vida religiosa se convierte en un infierno anticipado. Después de exhortarnos vivamente se retiró.¹⁶⁷

Probablemente esta relajación se haya debido a la gran cantidad de soldados que se atendieron durante este periodo, alterando la dinámica y el orden del hospital. Posiblemente, el continuo movimiento del que se vio objeto el hospital y las hermanas hayan relajado su disciplina y silencio, incluso descuidando sus oficios religiosos. Los cambios en la forma de vida de la sociedad y los conflictos armados dejaron una huella en las comunidades religiosas que se puede ver, por ejemplo, en los cambios en el discurso y en las prácticas relacionadas con el cuerpo y el vestido de las religiosas, mismos que más adelante analizaré.

En 1916, la situación no mejoraba y el padre Cano volvió a amenazar a las religiosas con hacer «lo que Nuestro Señor le dijo a los apóstoles: que si no eran escuchados se sacudieran el polvo de su calzado y se fueran de ahí». La molestia del padre Cano residía en que se había enterado que la comunidad abiertamente faltaba al respeto a la superiora y «faltaban a la caridad unas con otras» por lo que decidió castigarlas a todas.¹⁶⁸ Este mismo año, durante la celebración de sus bodas de plata sacerdotales, al padre Cano se le recuerda conmovido por las muestras de

¹⁶⁷ AHSSTP, Libro 2º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad, sin clasificar, p. 105.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 127.

aprecio de los niños del asilo «que le llenaron los ojos de lágrimas», sin embargo, también muestra cierto grado de decepción pues no veía a las hermanas «muy fervorosas, muy obedientes, muy unidas entre sí, [ni] sumamente abnegadas con los pobrecitos enfermos». El padre Cano encontró la explicación de esto en su propio comportamiento, según se asienta en el libro de actas: «[Nos dijo el padre Cano] que él tenía la culpa de que nosotras no fuéramos al presente santas, que pidiéramos mucho a Dios por él para que en adelante con mucho fervor y celo enmendara las faltas pasadas».¹⁶⁹ Probablemente no sólo se refiriera a su propio ejemplo, sino a la falta de dureza para castigar a las hermanas infractoras, dando pie su aparente permisividad a una relajación de la vida religiosa. A raíz de todos los conflictos que habían sucedido es que la madre Isabel escribió, por instrucción del padre Cano, un directorio para regular las funciones y las actividades dentro de la casa y el hospital. Sin embargo, este directorio no fue bien recibido y en 1917, la madre Isabel amenazó nuevamente con cortar el contacto con la comunidad si las hermanas no se sujetaban a la autoridad de sus superiores:

[La madre Isabel] nos exhorto vivamente a que saliéramos de ese estado [de relajación —escribió la madre Paz del Sagrado Corazón—] haciéndonos ver la grave responsabilidad que teníamos nos dijo que si seguíamos así ella no volvería a decirnos nada porque veía que era inútil que nos había hecho últimamente nuestras reglas, ceremonial y directorio [...] pero que si no lo aprovechábamos nosotras seríamos responsables de todo».¹⁷⁰

Al final de esta estancia en la comunidad, la madre Isabel se despidió tras haber «sufrido muchas humillaciones y lo que es más, el desprecio de las preciosas y utilísimas reglitas»¹⁷¹ que la madre había escrito para la comunidad. La madre Paz del Sagrado Corazón caracterizó la situación como «demasiado grave» debido a que la comunidad estaba dividida en partidos a favor y en contra del directorio, por lo temía que la comunidad se fuera a pique.¹⁷² Es interesante ver cómo los superiores también juegan en el discurso con la retórica del desvalido. Ellos tenían la auto-

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 146

¹⁷¹ *Idem*.

¹⁷² AHSSTP, *Libro 2º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 152. El directorio tenía la función de normar la vida cotidiana. Se diferencia de las constituciones en que no tiene carácter jurídico, son únicamente instrucciones para el día a día. No queda claro el porqué de la disputa, las fuentes no hacen explícitas las razones que unas y otras tenían para estar a favor o en contra.

ridad para castigar o expulsar a quienes consideraran infractoras o no aptas para la vida religiosa, sin embargo, la mayoría de las veces se prefiere la amenaza de la *orfandad espiritual* antes que el castigo. Por otro lado, como se muestra en algunos episodios de los libros de actas, quienes incurrían en faltas, amoldaban su discurso a las expectativas de los superiores para no ser amonestadas o expulsadas, pero en la práctica muchas veces reincidían en la falta o la actitud que había generado el regaño. Posiblemente el conflicto y la indisciplina hayan sido hasta cierto punto manejables, pues nunca se suprimió la comunidad o se expulsó a un gran número de religiosas. Sin embargo, los periodos donde se registran incidentes con la obediencia fluctúan, pero nunca desaparecen del todo durante el periodo de estudio.

Continúa el crecimiento

Para 1919 hubo condiciones propicias para celebrar el primer capítulo general. Al año siguiente las hermanas consideraron que había condiciones de relativa calma y la superiora hizo las visitas a las casas filiales que tenían al momento.¹⁷³ Esta relativa paz también propició la fundación de nuevas casas. En 1920 se fundó un hospital en el Mineral del Amparo, «a pesar de ser la mina de extranjeros protestantes»;¹⁷⁴ en 1921, el gobierno parroquial de Tepatitlán les ofreció a las hermanas un hospital¹⁷⁵ y en 1922 les ofrecen otro más en Tecuitlán,¹⁷⁶ mismo que aceptan pero no ocupan sino hasta 1923 cuando las condiciones materiales estaban dadas.¹⁷⁷ En 1924, la actividad se ve ligeramente interrumpida por la muerte del padre Miguel Cano, sin embargo, las fundaciones siguieron creciendo. El último hospital fundado dentro del periodo de estudio fue el hospital del Sagrado Corazón o General Maximino Ávila Camacho, en el estado de Puebla,¹⁷⁸ que fue inaugurado por el presidente Miguel Alemán Valdez y el obispo de Puebla Nicolás Corona. Este

¹⁷³ AHSSTP, Carta del padre Trinidad Santiago a la Madre Vicenta de santa Dorotea, 28 de agosto de 1919, sin clasificar; Carta de monseñor Alvarado a la madre Vicenta de santa Dorotea, 20 de julio de 1920, sin clasificar.

¹⁷⁴ AHSSTP, Carta a la Madre Vicenta de santa Dorotea sin firma, 24 de julio de 1920, sin clasificar.

¹⁷⁵ AHSSTP, Carta del señor Arzobispo Orozco y la Madre Vicenta de santa Dorotea, 28 de marzo de 1921, sin clasificar.

¹⁷⁶ AHSSTP, Carta del párroco Eusebio Cervantes a la madre Vicenta de santa Dorotea, 15 de diciembre de 1922, sin clasificar.

¹⁷⁷ AHSSTP, Carta de M.F. Anaya y Antoni Navarro, 30 de enero de 1923, sin clasificar.

¹⁷⁸ Para efectos del gobierno eclesiástico y congregacional se denominaba al hospital como «del Sagrado Corazón», pero de forma pública y civil era el hospital Maximino Ávila Camacho.

hospital se fundó a instancias de la familia Ávila Camacho y las hermanas pidieron como regla no negociable que el hospital contara con capilla, los permisos para oficiar la misa a diario y los departamentos que su reglamento exigía, pues de otra manera la Superiora General «no hubiera permitido se llevará a cabo tal fundación».¹⁷⁹ Entre 1926 y 1929, sor Rosa Orozco fue impuesta a la comunidad por el cardenal Orozco y Jiménez para llevar la dirección del hospital. Este incidente que duró varios años se terminó con la convocatoria a un nuevo capítulo general. Al final de esta etapa de intervención, se creó la *tercera probación*, como preparación a los votos perpetuos y se imprimió un nuevo directorio.¹⁸⁰ En 1934, por mediación del arzobispo Orozco y Jiménez, se pidió al Vaticano autorización para hacer fundaciones fuera de la arquidiócesis. Recibieron la aprobación pontificia en agosto del mismo año.¹⁸¹

En 1939, se añadió plenamente la congregación a la Orden Seráfica de san Francisco y se pidieron modificaciones en el escudo, el hábito y las prácticas religiosas para que fuera visible la adhesión de la congregación a la Orden.¹⁸² En 1940 se celebraron con gran solemnidad las bodas de oro del hospital.¹⁸³ Nueve años después ocurrió otro momento fundante para el instituto, si bien este no tiene que

Figura 21
Boceto con las modificaciones al escudo, aprobado por el cardenal Garibi, 1942.



AHSSTP, sin clasificar.

¹⁷⁹ AHSSTP, Libro 3° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad, sin clasificar, p. 87.

¹⁸⁰ AHSSTP, Comentarios del Arzobispo Orozco y Jiménez a la visita canónica dirigidos a la comunidad de Siervas de los Pobres, Guadalajara, 24 de febrero de 1930, sin clasificar.

¹⁸¹ AHSSTP, Oficio de la Sagrada Congregación de religiosos del 13 de septiembre de 1934.

¹⁸² AHSSTP, Carta de fray José María Casillas a la R. M. Vicenta de santa Dorotea, 21 de marzo de 1938, sin clasificar.

¹⁸³ AHSSTP, Programa del quincuagésimo aniversario del establecimiento del hospital de la Santísima Trinidad, en donde sufriría el instituto religioso «Siervas de los Pobres», y que ha sido siempre su casa matriz. Noviembre de 1934, sin clasificar.

ver con los procesos canónicos anteriores, sí fue determinante en el orden de lo identitario, pues a la muerte de la madre Vicenta comenzó un periodo de relectura institucional de su vida. La madre Vicenta murió, por una prolongada infección en los ojos y una neumonía, el 30 de julio de 1949. Perdió la vida al momento de la elevación en la misa que oficiaba el padre Roberto López Cobián, en el oratorio contiguo a su habitación (Ramírez, 1997, pp. 88-89). En 1962, el Instituto obtuvo el *Decreto de Alabanza*, que las convertía en una comunidad de Derecho Pontificio, dándoles más margen de acción y autogobierno. Sin embargo, debido al concilio Vaticano II, se vieron en la necesidad de reorganizar la congregación, comenzando una nueva etapa de definición para la comunidad. Esta etapa de *aggiornamento* devino de un proceso de auto reflexión, más comunitario, en el que todas participaron a través de encuestas escritas, votaciones, grupos de discusión y trabajo.

Verdadero modelo

A partir del concilio Vaticano II, en la década de 1960 se estableció una relación clara entre el fundador y el carisma fundacional de la comunidad religiosa. Antes de esto, la palabra *carisma*, en relación con las comunidades religiosas, se empleaba casi unívocamente en los términos paulinos de «don» o regalo de Dios. Sin embargo, desde la publicación de la exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* se comenzó a hablar de «carismas de los diversos Institutos» y «carisma de los fundadores» (Pablo VI, 1971). En este sentido, el documento animaba a los institutos religiosos a renovar su vida religiosa desde su propio carisma:

Sólo así podréis despertar de nuevo los corazones a la verdad y al amor divino, según el carisma de vuestros fundadores, suscitados por Dios en su Iglesia. No de otra manera insiste justamente el Concilio sobre la obligación, para religiosos y religiosas de ser fieles al Espíritu de sus fundadores, a sus intenciones evangélicas, al ejemplo de su santidad, poniendo en esto uno de los criterios más seguros para aquello que cada Instituto debería emprender. El carisma de la vida religiosa, en realidad, lejos de ser un impulso nacido «de la carne y de la sangre», u originado por una mentalidad que «se conforma al mundo presente», es el fruto del Espíritu Santo que actúa siempre en la Iglesia (Pablo VI, 1971).

Aunado a esto, se reconoció otro elemento de la vida religiosa que no se tenía en cuenta hasta entonces: *la índole propia*. En los *Criterios pastorales sobre relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia* (Baggio y Pironio, 1978), se estableció el papel que este elemento juega en la vida de los institutos:

El *carisma* mismo de los *Fundadores* se revela como una *experiencia del Espíritu*, transmitida a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne. Por eso *la Iglesia defiende y sostiene la índole propia de los diversos Institutos religiosos*. La *índole propia* lleva además consigo, un estilo particular de santificación y apostolado que va creando una tradición típica cuyos elementos objetivos pueden ser fácilmente individuados. Es necesario por lo mismo que en las actuales circunstancias de evolución cultural y de renovación eclesial, la identidad de cada Instituto sea asegurada de tal manera que pueda evitarse el peligro de la imprecisión con que los religiosos sin tener suficientemente en cuenta el modo de actuar propio de su *índole*, se insertan en la vida de la Iglesia de manera vaga y ambigua (Baggio y Pironio, 1978).

Esta novedad es importante, pues, desde este momento, la lectura que las comunidades religiosas hicieron del pasado se vio alterada. «La exacta ecuación entre carisma genuino, perspectiva de novedad y sufrimiento interior» (Baggio y Pironio, 1978) serán desde entonces los elementos para verificar si un carisma es producto de la acción del Espíritu Santo o no. Es por esto por lo que cuando nos acercamos a las biografías de los fundadores de alguna comunidad religiosa, escritas después del concilio Vaticano II, estas suelen hacer mucho hincapié en definir y mostrar el carisma del fundador o fundadora heredado a la comunidad. Anterior a que estas categorías fueran la norma, se hablaba generalmente de vocación, finalidad o misión del instituto, entre otros términos que ahora se agrupan en estas dos categorías: *carisma del instituto* e *índole propia*. A diferencia de lo que ocurre ahora, en el siglo XIX el proceso para reconocer a una comunidad religiosa no se centraba en la validación de un carisma nuevo, con todo lo que ahora esto implica, bastaba con que las constituciones del instituto estuvieran acordes a los requerimientos de la Santa Sede. En 1901, fueron promulgadas las «normas según las cuales la Sagrada Congregación tiene costumbre de proceder para la aprobación de nuevos institutos de votos simples». Se lee allí que hay que excluir de las constituciones todo elemento que no sea estrictamente jurídico (textos de Escritura, desarrollos de finalidad espiritual...). En 280 números se presenta el boceto de la Congregación religiosa modelo que concebía la Santa Sede (Guy, 1982, p. 238). Con esto como referencia, se puede entender mejor una nota sobre las constituciones asentada en las crónicas de la comunidad:

Enseguida nos dijo que como algunas hermanas, según siempre él había creído, estaban esperando que se establecieran las Reglas de las Hermanas de la Caridad, al Señor le parecía en conciencia sacarlas de este error, manifestándoles que de

ninguna manera podía ser esto; que ya lo había estudiado mucho, y que se arreglaría la Santa Regla según la mente de Su Santidad; es decir se haría una nueva.¹⁸⁴

A pesar de que la legislación fuera la piedra angular de las nuevas fundaciones, en la práctica los fundadores tenían mucho peso. En unos casos por parecerles contrario a la humildad —o por aparentar que les parecía—, intentaban tomar un papel secundario, pero la comunidad les reconocía autoridad moral sobre ella. En otros casos, sí reconocen o se autoasignan el papel de fundadores dejando constancia de ello a través de las firmas o del ejercicio del poder. En el caso de las Siervas de los Pobres siempre reconocieron al padre Cano como fundador a la par del obispo Ortiz. A pesar de esto, la figura del obispo como fundador no resistió el paso del tiempo debido a que su presencia no fue constante en la comunidad ni sus enseñanzas parecen haber tenido gran repercusión en la misma. Por lo menos esto se puede inferir de la documentación existente. Por el contrario, el padre Cano era escuchado y tenido por fundador, sus cumpleaños eran festejados como tal y se organizaban piezas teatrales y musicales para agasajarlo. El padre Cano sabía que tenía autoridad y la ejercía.

A su muerte, su recuerdo era exaltado como modelo a seguir, por ejemplo, en la renovación de votos de la hermana María de Jesús del Señor San José se le mencionó:

Debes tener en cuenta [dice el predicador] la saludable dirección de aquel V. Sacerdote, nuestro Padre, varón de tantas virtudes; que fue modelo de paciencia, de abnegación, de caridad. Has querido imitarlo y quieres seguir imitándolo. El muy Ilustre Sr. Cano, Fundador y Bienhechor de esta casa, [...] recordad que amante de la oración, del recogimiento. Cuando se trataba de los intereses de Cristo jamás retrocedió el Sr. Cano; recordad aquella época en que la Iglesia sufría, que dijo: «primero morir que faltar al cumplimiento del deber» y se puso al frente de todo peligro.¹⁸⁵

Si bien estas referencias son claras, no son muy comunes o por lo menos no se registran. Apenas hay unas cuantas asentadas en los libros de actas, pero lo que sí se mantiene constante es que nunca se le quita el título de fundador. En el caso de la

¹⁸⁴ AHSSTP, *Libro 1º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 6. Se puede ver que aquí aún no se hace diferencia entre regla y constituciones, misma que se hará posteriormente.

¹⁸⁵ AHSSTP, *Libro 3º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 137.

madre Isabel, tras la vuelta a su comunidad de procedencia, constantemente visitaba el hospital. También se le puede ver dando instrucciones y recomendaciones en carácter de fundadora. A diez años de la fundación, seguía presidiendo las votaciones de *postulantes* y novicias y la comunidad reconocía lo vital de su presencia, más aún esperaban que en algún punto volviera a la comunidad «de una manera radical».¹⁸⁶ Esta frase parece expresar que lo que anhelaban era que no se regresara más a su comunidad de origen para quedarse con ellas en la nueva fundación, sin embargo, esto no sucedió. En 1937, es la última vez que se registró una visita de la madre Isabel a la comunidad —en este caso para festejar su cumpleaños, en adelante su presencia en el hospital y la forma de dirigirse a ella irá cambiando paulatinamente. Por otro lado, la presencia de la madre Vicenta como imagen materna y de autoridad moral comenzó a crecer. En 1939, las crónicas ya se refieren ella como «Nuestra Muy Reverenda Madre amadísima y venerada por todas sus hijas»¹⁸⁷ a partir de entonces este tratamiento será constante.¹⁸⁸

La muerte de la madre Isabel se consigna en una pequeña nota del 28 de enero de 1942, reconociéndole su papel en la fundación.¹⁸⁹ La parquedad de la nota muestra gratitud, pero no la devoción que tiempo atrás le profesaban. Por otro lado, la presencia de la madre Vicenta dentro de la congregación ya es preponderante, desde ese mismo año se le comienza a llamar en la crónica *Vicentita*, como la llaman hasta ahora sus hijas.¹⁹⁰ Sus cumpleaños son muestra del afecto que expresa el diminutivo. Y a lo largo de los libros de crónica se puede ver cómo la fiesta de la Madre Vicenta va ganando relevancia y se va haciendo cada vez más importante. En 1948, en la recapitulación que hace la secretaria general de su vida dice que fue la primera superiora general, ocultando el papel de las primeras superioras generales, y se da cuenta de las misas, desayunos, coros y cartas que se hicieron o recibieron para felicitarla. La capilla se decoró de una manera especial utilizando cortinajes de seda y las hermanas de las casas filiales fueron a la casa central a felicitarla.¹⁹¹ En su último cumpleaños, en 1949, la crónica se refiere a ella como «a

¹⁸⁶ AHSSTP, *Libro 2º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 146.

¹⁸⁷ AHSSTP, *Libro 3º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 245.

¹⁸⁸ V. G, *Ibidem*, pp. 252 y 256.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 80 AHSSTP, *Libro 3º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 109.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 80.

quien tanta gratitud debemos y tanto cariño profesamos». ¹⁹² Tras el impacto que provocó su muerte en la comunidad, las hermanas organizaron un funeral con la mayor solemnidad posible. En los libros de actas se relata su muerte en un tono hagiográfico, cargado de figuras retóricas que aluden a la santidad. Ella es llamada «religiosa tan ejemplar», «la azucena que fue la colosal columna que sostuvo por tanto tiempo nuestra Congregación», «imitadora de Jesús Crucificado», «la que en todo el tiempo con su ejemplo y consejo, nos condujo por el camino de la acendrada perfección». ¹⁹³

Desde ese momento, las religiosas reconocieron oficialmente en la madre Vicenta un modelo a seguir. El cardenal Garibi Rivera después de la muerte de la madre Vicenta le otorgó el título de fundadora, mismo que, *de facto*, las hermanas le habían concedido ya y las animó a seguir su ejemplo: «Nos exhortó [el obispo Garibi] a que como ella fuéramos religiosas observantes y a que refiriéramos a nuestras hermanas como se había portado nuestra inolvidable fundadora para que vieran que con nuestra Santa Regla y en nuestro Instituto se puede ser santas». ¹⁹⁴ A partir de entonces, la madre Vicenta ha mantenido el título de fundadora. Con el paso del tiempo, fue ella quien se convirtió en el modelo acabado de la Sierva de los Pobres y a diferencia de otros fundadores de la época, su característica principal fue pasar desapercibida en el trabajo cotidiano. La reinterpretación de la vida de la madre Vicenta, especialmente a la luz del proceso de renovación comunitaria propiciado por el concilio Vaticano II, creó una narrativa hagiográfica que ponía énfasis en la asimilación de un programa de prácticas materiales y espirituales propias del instituto, a través de las que se expresa su carisma personal y el carisma de la congregación. Desde la visión de la comunidad, estas prácticas le permitieron pasar de un caos relativo que puso en juego la estabilidad de la comunidad a un modelo de vida propio que ha mantenido estable y unido al grupo por más de 100 años.

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ AHSSTP, *Libro 3° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 109.

¹⁹⁴ AHSSTP, *Libro 4° de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar, p. 11.

Figura 22
Madre Vicenta Chávez y Aurora Santana, ca.1920.



AHSSTP, sin clasificar.

CAPÍTULO TRES

Animada por el favor de Dios

La conformación de la comunidad

La intención en este capítulo es comprender de mejor manera cómo se fue integrando la comunidad religiosa, quiénes la componían y cuál era el contexto del que provenían, así como las causas que hicieron que algunas de sus integrantes abandonaran o fueran expulsadas de la comunidad. En este caso he dividido a los actores en dos grupos: 1) *las postulantes*, categoría que engloba a las mujeres que buscaban ingresar a la congregación religiosa;¹⁹⁵ y 2) *los censores*,¹⁹⁶ constituido por párrocos, madres superiores y obispos involucrados, quienes juzgaban quién debería entrar y quién no a la congregación. En ambos casos, las diversas personas que conformaron estos grupos utilizaron la *vocación* como forma de validación de sus pretensiones o posturas. La vocación sirvió como fuente de legitimidad, pero también como elemento de poder, pues, a manera de ejemplo, los censores se consideraban a sí mismos como garantes de la voluntad de Dios y única fuente legítima de validación de la vocación de las postulantes.

Generalmente, en la literatura católica del periodo, se entiende por *vocación* a un llamado particular que Cristo hace para que un individuo le sirva en algún estado de vida: matrimonio, vida consagrada o celibato.¹⁹⁷ Se consideraba que la

¹⁹⁵ Se entiende aquí que ingresan cuando hacen los primeros votos. Se consideraba que una hermana estaba plenamente aceptada cuando hacía los votos perpetuos.

¹⁹⁶ Tanto *postulante* como *ensor* son categorías propias construidas para englobar diversos actores.

¹⁹⁷ «Queriendo un día Jesucristo dar a conocer a sus Apóstoles la alteza de su vocación y el glorioso fin para que los había escogido, sentóse amigablemente entre ellos, y les dijo estas palabras: ‘No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis por el mundo, deis frutos, y vuestro fruto permanezca.’ Estas misteriosas palabras de nuestro Divino Salvador no fueron dichas solamente para los Apóstoles, sino para nosotros también. Jesucristo quiere darnos a conocer con ellas la alteza de nuestra vo-

persona elegida por Dios debía responder generosamente a este llamado. Comúnmente, en las historias ejemplares de algún santo o religioso, quien es llamado por Dios, debe superar pruebas que él mismo dispone o permite para probar la determinación del individuo en cuestión.¹⁹⁸ Esto se muestra frecuentemente como un recurso alegórico que representa la batalla entre el bien y el mal, durante este trance los sujetos deberían mantenerse firmes y «nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba [...]. Porque, así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación¹⁹⁹ el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar» (de Loyola, 1979).

Así pues, la vocación tenía que probarse y, una vez probada, se consideraba irrenunciable, pues era la voluntad de Dios, de ahí la necesidad de un proceso de selección que asegurara que había elementos suficientes para creer que la vocación era genuina. La vocación constituye una clave importante para comprender las motivaciones de la postulante a la vida religiosa, pues esta se construye en los marcos de referencia de una época determinada y acorde a los parámetros establecidos y esperados por la Iglesia. De igual manera, esta categoría permitió a los censores legitimar el control ejercido durante la selección de candidatas, proceso vital para la reproducción del instituto religioso. Por otro lado, comprender cómo se concebía o representaba la vocación nos permitirá observar cómo el *interior* de las personas toma parte importante del desarrollo de la identidad. Aunque más adelante abordaré la categoría de *género performativo* para hablar del cuerpo, Judith Butler explica cómo, hasta lo que se puede considerar la *interioridad personal*

se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta forma se demuestra que lo que hemos tornado como un rasgo ‘interno’ de nosotros mismos es algo que antici-

cación, lo gratuito de su llamamiento y el fin glorioso para que nos ha llamado; y así nos dice como a sus Apóstoles: No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros» (de Valencia, 1899, p. 19).

¹⁹⁸ «De suerte, que aunque se le veía por todas partes cercada de aficiones, ya con las sequedades, y desamparos, ya con grandes, y recias tentaciones, y siempre mortificada, todo esto la fortalecía más, y más en su vocación, favoreciéndola el Señor, y acudiendo en todas sus congojas a la Santísima Virgen con ansias fervorosas de profesar» (Gómez de la Parra, 1732, p. 286).

¹⁹⁹ «Llamo desolación [a la] oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia» (de Loyola, 1979).

pamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados (J. Butler, 2007, p. 17).

Lo anterior me hace pensar que las distintas formas en que se representa y concibe el *llamado* o la *vocación religiosa* entre hombres y mujeres de diversas épocas, se ven influidas por los gestos naturalizados que encarnan los individuos mediante la práctica religiosa diferenciada y establecida en una lectura binaria del cuerpo y la espiritualidad.

Aspectos teórico-metodológicos

Para acercarnos a este grupo desde su ámbito generador, intentaré hacer una adecuada contextualización social del grupo de postulantes aquí analizado, que permita orientar el análisis hacia la construcción de una especie de biografía colectiva (Ferrari, 2010, p. 530). La mayor parte de este capítulo se realizó a partir de una matriz aplicada a una muestra aleatoria de las postulantes y religiosas que intentaron entrar, entraron, permanecieron o salieron de la congregación entre 1892 y 1950.²⁰⁰ El análisis en este caso se facilitó, ya que dentro del archivo congregacional es posible encontrar documentos con información regular sobre algunos tópicos y que aportan importantes datos biográficos sobre las integrantes del grupo. Así, la idea fue lograr una radiografía grupal lo más certera posible que nos permitiera entender la estructura, composición y los elementos de cohesión de este grupo. Intenté un acercamiento respetuoso a las fuentes que contienen datos sensibles, procurando, en la medida de lo posible, el anonimato de las personas involucradas.

Al valernos de recursos íntimamente relacionados con el discurso,²⁰¹ como las cartas, se pueden bosquejar algunas representaciones sociales, lo que permite desenmarañar la manera como estas, a través del discurso, «se construyen y representan en imágenes, sistemas, categorías y teorías implícitas que condensan significados, estableciendo marcos de referencias para la interpretación y la acción que sirven para clasificar circunstancias, fenómenos y sujetos, y para establecer juicios sobre ellos» (Doise, 2005, p. 12). En general, aquí consideré a las *representaciones* como operaciones constructoras de sentido y procesos de ordenamiento de la realidad; sin embargo, para su adecuada comprensión se debe partir del reconocimiento de que «ni las inteligencias ni las ideas son desencarnadas y, contra los pensamientos de lo universal, las categorías dadas como invariables [...] deben

²⁰⁰ Se construyeron 64 perfiles.

²⁰¹ Este término no sólo se refiere a la lengua escrita sino a la suma de símbolos, valores y juicios implícitos en la construcción de la representación de la *postulante* (C. E. Lida, 1997, pp. 6-10).

construirse en la discontinuidad de las trayectorias históricas» (Chartier, 1992, p. 3). Las representaciones y las prácticas no están aisladas y representan las caras de una misma moneda. La representación se torna vacía si no es interpretada y apropiada por los sujetos. Esta apropiación puede tener como terminal formas contradictorias ambiguas o impredecibles. En la confluencia de prácticas y representaciones se localiza, dice Roger Chartier, la vía para entender las operaciones que dan sentido y configuran el mundo social y sus estructuras. Así pues, a través del discurso, se puede observar cómo se representa un objeto ausente o invisible, debido, en este caso, a la afinidad entre quien lo emite y lo recibe. Elevando así la comunicación a un nivel simbólico (1992, p. 13).

En este caso también se puede considerar que estas representaciones son la expresión de la norma que produce sujetos que más tarde representa (Butler, 2007, pp. 46-47). Una de las formas en que se expresa lo anterior es que muy probablemente la misma norma propició un amoldamiento del discurso de la postulante para facilitar su entrada a la congregación. En este caso, las postulantes, como sujetos, también son producto de una normatividad restrictiva que intenta direccionar el comportamiento de las mujeres dentro del ámbito social y católico de la época. De esta manera, estudio la visión del mundo que, como afirma Butler (2007), los individuos o grupos llevan consigo y utilizan cuando toman decisiones, actúan o toman posición, todo lo anterior indispensable para entender la dinámica de las interacciones y prácticas sociales.

Bien conozco que Dios me llama al estado religioso

El proceso de ingreso a la comunidad religiosa

Las mujeres que fueron parte de las Siervas de los Pobres, desde los primeros intentos de fundación, en 1892, hasta 1950, cuando la comunidad estaba prácticamente consolidada, representan un conglomerado que se puede analizar de su adhesión a una serie de ideales cristianos que les eran comunes. Si bien las fuentes nos permiten suponer lo anterior, cabe la posibilidad de que sólo de forma nominal se hayan adherido a estos. No obstante lo anterior, los discursos nos hablan de sus prácticas y su manera de entender la vida religiosa. Es necesario acercarse al discurso contenido en las fuentes en función de lo que pretenden y tomando en cuenta el contexto social y eclesial de las postulantes, lo que ayudará a comprender desde una perspectiva más personal el entorno cultural de estas y de la comunidad. La vida consagrada de las mujeres estaba basada en un *principio de privilegio*, a saber, Jesús había llamado a esas mujeres a su servicio exclusivo en clausura, pobreza, castidad y obediencia. Las monjas eran consideradas por la Iglesia, «la porción más gloriosa del rebaño de Cristo» (Pío XII, 1950). Si bien las Siervas de

los Pobres no son propiamente dicho monjas, sino hermanas, estaban constituidas bajo ese mismo principio de privilegio, pues, a pesar de no guardar clausura mayor y ejercer la caridad fuera de la casa donde residían, se consideraba que ellas también habían sido llamadas por Dios para servirle.

Se pedía a las hermanas que consideraran su vocación como especial, debido a que Jesús les concedió la gracia de «elegirlas dejando en el mundo almas que le hubieran respondido mejor, [pero la] gracia de la predestinación las liberó y preservó de tantos males y peligros, tanto espirituales como temporales»²⁰² y las llevó a la comunidad. Además de lo anterior, el privilegio estaba centrado en la disparidad de la relación pues «Él, no obstante su infinita grandeza [tuvo] la infinita misericordia de abajarse tanto hasta desposarse con una criatura pequeña y miserable».²⁰³ Es decir, eran especialmente privilegiadas, pues, a pesar de su *miseria*, Jesús se había fijado en ellas, por lo que las hermanas, además de ser privilegiadas, debían mostrarse agradecidas por la distinción. La función principal de quienes evaluaban a las postulantes en la vida religiosa era evitar «con gran empeño y discreción no admitir a ninguna *postulante* que no [diera] indicios de tener una vocación divina».²⁰⁴ En una época en la que el pensamiento y las formas de vida se hacían cada vez más variadas, se daba mucho peso a la necesidad de tener la certeza de que la postulante tenía una virtud probada. Para esto las constituciones exigían que «todas las *postulantes* [fueran] hijas legítimas, bautizadas y confirmadas, de buenas costumbres, solteras o viudas [...] y de buena salud para soportar las cargas de la Comunidad». El padre Cano dejó claro cuál era el orden de prioridad en los criterios de elección:

Nos pidió Nuestro Padre procuremos un especial cuidado en la recepción de postulantes fijándonos principalmente en su vocación y su educación y después en todas las condiciones que se requieren para admitirlas pues que de ellas depende el porvenir del Instituto, pero que no quisiéramos que con el solo hecho de venir a solicitar o con el solo hecho de entrar fueran perfectas que era natural que tuvieran defectos pero que si se les notaba esmero en su santificación estos se les corregían.²⁰⁵

²⁰² AHSSTP, *Libro 2.º de actas de Consejo de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 112.

²⁰³ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de Consejo de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 105.

²⁰⁴ AHSSP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar p. 4.

²⁰⁵ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 52.

En este sentido, las cartas que enviaron las postulantes sirvieron para presentarse como personas aptas y compatibles con el estado que se deseaban abrazar y como personas dignas de ser elegidas por Cristo para ser sus esposas. Como parte de los requisitos se pedía que «la Curia Episcopal o el Párroco del lugar de su origen (*sic*) ó de su residencia»²⁰⁶ enviara una carta dando cuenta de las cualidades de la postulante. En palabras del padre Cano, esta carta servía para asegurarse que era una persona bien educada, «porque una persona de malas costumbres sería un borrón en la comunidad y hasta escandaloso».²⁰⁷ Además de esto, se puede inferir la doble intención de asegurarse que la postulante no mentía y que llevaba una relación de subordinación espiritual con alguien capacitado para entender de cosas del alma, no dejándose guiar por sus propios impulsos. Lo anterior, según la concepción de la época, en la que se consideraba que las mujeres tenían un carácter débil y que no eran capaces de gobernarse adecuadamente sin la tutela de un hombre (Moreno Seco, 2005, p. 16). Ante el surgimiento de nuevas corrientes de pensamiento, que apoyaban la emancipación de las mujeres a través de la independencia económica y la incorporación a los mercados laborales, la Iglesia mantenía como postura institucional que la verdadera libertad de las mujeres no se alcanzaba por esos medios: «¡Estúpido y culpable pensamiento! La mujer no es ni puede ser verdaderamente libre, sino en cuanto que se consagra para siempre a Dios por la profesión de la virginidad, o se une perpetuamente a un hombre por el vínculo sagrado e indisoluble del matrimonio» (De Baulica, 1885, p. 161). Esta postura restrictiva fue el marco en el que muchas mujeres católicas desarrollaron su identidad.

Las cartas incorporadas en el corpus de la muestra nos permiten constatar cómo la representación contenida en ellas estaba en función de mostrar atributos *visibles* que son tomados como reales o índices seguros de realidad. Del mismo modo que la ropa u otros elementos relacionados con ciertas profesiones u oficios denotan la capacidad técnica o intelectual de quienes los portan, estas cartas buscaban hacer patente la idoneidad de una candidata y la voluntad de Dios respecto de su vocación (Chartier, 1992, p. 59).

²⁰⁶ AHSSP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 5.

²⁰⁷ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 57.

Dios así dispuso que se haga su voluntad Santísima

Las razones para ser elegida

Como era de esperarse, el número de postulantes incrementó conforme pasó el tiempo, pues la labor hospitalaria de las Siervas de los Pobres se fue haciendo cada vez más presente en la ciudad y en el país. De esta manera las jóvenes que creían tener vocación, o se sentían atraídas a la vida religiosa por diversas razones, tuvieron en la congregación una opción más para satisfacer sus aspiraciones. Es importante notar que la Revolución mexicana y la guerra Cristera no impidieron la expansión de la comunidad. Por el contrario, es probable que estas hayan propiciado su expansión por dos razones principales: la primera, debido a una mayor necesidad de la población de atención hospitalaria durante y después de estos conflictos; y la segunda causa fue que la guerra expulsó una gran cantidad de personas del campo a la ciudad. Ante ello, las religiosas mostraron una amplia capacidad de adaptación, incluso para saber cuándo retirarse. Si revisamos en el libro de personal,²⁰⁸ entre 1907 y 1951, es fácil constatar que el número más alto de postulantes ingresó a la congregación en 1950.²⁰⁹ Las fuentes apuntan a que, a lo largo del tiempo, las hermanas se nutrieron de vocaciones por dos vías: la primera mediante la visibilidad que le daban a su trabajo en las casas filiales, ubicadas en diversos estados de la república y la segunda a través de la recomendación directa de algunos sacerdotes. Este es el caso de las madres Georgina y Altagracia. La madre Georgina conoció a la comunidad de la siguiente forma:

A las Siervas de los Pobres las conocí en Ahualulco, Jalisco. Que tienen casa allí. A mí me llevaron de enferma allí [...] para que me curara un doctor y entonces, en eso fue cuando Nuestro Señor me cogió, me dijo, tú eres para aquí. Entonces, ya ahí en Ahualulco, [...] no me quise ir. Veía a las monjitas que se levantaban muy temprano y a barrer y a trapear y [como] había jardines [a] mojar. ¡Uy! Era una limpieza esmeradísima, pero con aquel gusto, tan alegres las monjitas, tan alegres. Y yo nomás vigilando, nomás viendo. Me acuerdo que había una madre, una madre [de apellido] Cordero y ella me atendió ahí porque yo fui de enferma. Entonces yo veía y ella me trataba tan bonito, me daba muchos consejos. Me decía: ‘Lolita, ¿Te gustaría ser monjita?’ —Porque yo me llamaba Dolores, bueno aquí ya me llamo Georgina, pero mi mero nombre de pila es Dolores—. Entonces me decía: ‘¿No te

²⁰⁸ En el *Libro de personal* se tomaba nota del número de religiosas que conformaban la congregación cada año. Además de la edad en la que ingresaron, se registraba si eran de coro o coadjutoras.

²⁰⁹ AHSSTP, *Libro de personal del Instituto de Siervas de los Pobres*, sin clasificar, p. 1-34.

quieres quedar aquí con nosotras?’ y yo me quedaba pensando, pues como yo ya estaba sintiendo el llamado ahí, le decía, ¡Ay sí, madre, yo sí me quiero quedar! pero ¿Cómo le hago? Fue cuando me comunicó con nuestra madre Vicentita (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara Jalisco).

En esta misma tónica, de manera recurrente, las postulantes refieren que conocieron a la congregación en la población donde vivían o que algún párroco les recomendó esa comunidad para ingresar. Como se vio en el ejemplo anterior, es probable que la visión idealizada de la vida religiosa y la experiencia de cercanía de algunas postulantes con las hermanas en momentos de fragilidad hayan influido en la decisión de ingresar a la vida religiosa. Hasta el momento no ha sido posible determinar el número de postulantes que ingresaron en alguno de los hospitales de la congregación de forma previa a su entrada al postulantedo. El rango de edad de las postulantes durante el periodo de estudio oscilaba entre los trece y cincuenta años. Frecuentemente, generaciones de postulantes estuvieron compuestas por integrantes de edades muy heterogéneas, por ejemplo, en 1921 de las 7 postulantes que se registraron, la más chica tenía dieciséis y la más grande cuarenta y cinco años.²¹⁰ Esta situación se regularizó conforme pasó el tiempo y los rangos de edad se fueron estrechando a lo que las constituciones exigían, es probable que la causa de esto se encuentre en que una vez pasada la guerra, el número de mujeres solteras mayores haya disminuido. De acuerdo con las constituciones, las postulantes no podían entrar antes de los quince ni después de los treinta años, sin embargo, cuando se excedía este rango de edad se podía conceder una dispensa y se pedía que las postulantes dieran el doble de la dote pedida ordinariamente. En las constituciones se puede leer lo siguiente:

Sin dispensa de la Santa Sede no podrán ser admitidas como postulantes: 1.- las hijas ilegítimas o que no hayan sido rectamente legitimadas. 2.- las casadas. 3.- las que hubiesen cumplido 30 años de edad. 4.- las que no han cumplido los 15. 5.- las que hayan hecho votos perpetuos o temporales en otros Institutos. 6.- las que tengan deudas pecuniarias. 7.- las que tengan tutorías o cargos de familia o que se encuentren complicadas en asuntos de interés o pecuniarios y que pudieran traer alguna complicación al Instituto. 8.- las viudas. Por ningún motivo podrán ser admitidas las hijas de padres que hayan padecido enajenación mental y las que padecieran enfermedades contagiosas.²¹¹

²¹⁰ AHSSTP, *Libro de personal del Instituto de Siervas de los Pobres*, sin clasificar, pp. 10-12.

²¹¹ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 5-6.

Al atender la uniformidad con la que se redactaron las cartas de las postulantes y de los confesores que las recomendaban, se puede inferir que se escribían en función de lo solicitado en las constituciones, aunque tampoco puedo asegurar que las postulantes conocían o hubieran sido informadas de la manera que debían reportar la información. En estas cartas se pretendía mostrar la vida familiar y social de la postulante, la calidad moral de la misma y sobre todo la firmeza de su vocación. Se esperaba que las mujeres provinieran de una familia cristiana, es decir, unida por el vínculo del matrimonio religioso. Por esta razón se les pedía el acta de bautismo, «para saber si son cristianas e hijas legítimas».²¹² En la concepción de la época, la familia cristiana tenía como objetivo «no sólo la propagación del género humano, sino también la de engendrar la prole de la Iglesia, conciudadanos de los santos domésticos de Dios, esto es, la procreación y educación del pueblo para el culto y religión del verdadero Dios y de Cristo nuestro Salvador» (León XIII, 1880). En este modelo de familia, «el marido [era] el jefe de la familia y cabeza de la mujer, la cual, sin embargo, puesto que es carne de su carne y hueso de sus huesos, debe someterse y obedecer al marido» (León XIII, 1880) y se esperaba de los hijos la misma sumisión y respeto al padre. De tal suerte que en las cartas que se envían a las superiores, se hace constar la fama de la que goza la familia de la postulante y el grado de avenencia a este ideal.

Las familias se clasificaron, en ocasiones, con términos genéricos como «es de buena familia»;²¹³ «es hija legítima [y] sus padres han gozado de buena fama lo mismo que ella»;²¹⁴ o, por ejemplo, «la Srita. pertenece a una familia muy recomendable por su fe y buenas costumbres».²¹⁵ En otros casos, se detalla un poco más sobre cómo la postulante y su familia encajan en este modelo de familia cristiana; por ejemplo, en el caso de una joven sobre quien su confesor dice: «[sus padres] cristianos prácticos y pobres, pero honrados y de buenas costumbres, [ella] desde su infancia y juventud dedicada a la vida y a la práctica de piedad cristiana, es decir, ha sido religiosa en su hogar y dado buen ejemplo a sus hermanos».²¹⁶ Es importante hacer notar el acento que los párrocos ponen en las características que hacen dignas de recomendación a una joven. Estas nos hablan de la manera como se

²¹² AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 57.

²¹³ AHSSTP, *Carta de L C a Isabel del Sagrado Corazón*, Valle de Guadalupe, 23 marzo de 1911, sin clasificar.

²¹⁴ AHSSTP, *Carta de S F a Vicenta Chávez*, Zapopan, 5 marzo de 1936, sin clasificar.

²¹⁵ AHSSTP, *Carta de J M M a María Teresa Zermeño*, Capilla de Guadalupe, 20 de febrero de 1942, sin clasificar.

²¹⁶ AHSSTP, *Carta de M Sa Vicenta Chávez*, Guadalajara, 15 marzo de 1937, sin clasificar.

concebía a la mujer cristiana, «piadosa, prudente, moderada y dócil»,²¹⁷ cualidades que se aprecian como altamente compatibles con el estado religioso. Para los clérigos que escribieron las cartas, las mujeres a las que aluden supieron representar el papel que les correspondía dentro del ámbito familiar, es decir, sancionaban el cumplimiento de una norma impuesta sobre esos cuerpos.

Aunque en realidad se sabe poco sobre la vida cotidiana de las postulantes de forma previa a su entrada a la comunidad, los datos disponibles contienen indicios que permiten comprender la manera en que estas mujeres católicas se insertaban en la dinámica que marcaba la pauta de lo que se esperaba de una mujer. Estas *normas de género* tienen la función de legitimar lo que, dentro de esta lógica heterosexual —y, en este caso, también católica— se entenderá por una *mujer o mujer decente* y posible candidata a la vida religiosa. El continuo control de los padres y otras personas allegadas, así como las prácticas religiosas, la subordinación al confesor, el ejercicio de la caridad, el recato, la música que escuchaban, las amistades que frecuentaban, la forma de vestir y otras prácticas *convirtieron o hicieron* de unos sujetos sexuados *mujeres decentes*. En este caso y en este contexto, el género está tildado de una nota religiosa muy acentuada y estas prácticas restrictivas y configurantes buscaban mantener el «cuerpo siempre [...] en estado de sitio, soportando el deterioro en los términos mismos de la historia, y esta es la formación de valores y significados en una práctica significativa que exige someter el cuerpo. Esta destrucción [o construcción] corporal es necesaria para crear al sujeto hablante y sus significaciones» (Butler, 2007, p. 256). Esta configuración externa tuvo también una repercusión interna, por lo menos aparentemente, que se expresó a través de la vocación.

Durante todo el periodo de estudio que abarca este libro, los párrocos parecen tener también mucha influencia sobre las postulantes y las hermanas que están a cargo de la selección de las mismas. En algunos casos, se muestra como el párroco es quien decide si la postulante debe entrar o no a la comunidad, e incluso se pueden ver casos como el de uno de los curas de Jalostotitlán, que, en 1936, «de una manera violenta y con toda violencia», se llevó a una postulante sin dar más explicación.²¹⁸ Tal vez el padre descubrió que la postulante lo había engañado, haciéndose pasar por quien no era o alguna causa similar, pues por la descripción contenida en las fuentes, parece haber hecho las cosas con mucha prisa y poca reflexividad. Es verdad que en el lenguaje de la época la palabra violencia, en ciertos contextos, como este, denota prisa o arrebató más que el ejercicio de la fuerza,

²¹⁷ AHSSTP, *Carta de M M G a Miguel Cano*, Cocula, marzo de 1920, sin clasificar.

²¹⁸ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 226.

por lo que las acciones del cura también pudieron haber estado movidas por una necesidad apremiante. Lo que queda patente es que las hermanas no necesitaron mayor explicación para permitir que el sacerdote se llevara a la postulante de vuelta a su casa.

Quienes nacían fuera del matrimonio tenían que cargar con el estigma de haber sido resultado de una relación considerada pecaminosa, en ocasiones incluso después de haber sido legitimados (Gamboa Ojeda, 2009). Posiblemente este estigma estuviera relacionado con la idea de un comportamiento licencioso transmitido a través del ejemplo de padres a hijos. Sin embargo, no era imposible que una *hija natural* fuera admitida, a pesar de lo que marcaban las constituciones, siempre y cuando su comportamiento correspondiera a lo esperado. En 1934, mientras se buscaba la partida de bautismo de una de las postulantes, se descubrió que sus padres no estaban casados por la Iglesia. En este caso, la postulante logró ingresar al postulante y fue la superiora general la que pidió la *licencia de natales* «en vista del buen espíritu y buenas maneras que se ven en ella y las muchas cualidades que la adornan».²¹⁹ En otro caso, en 1931, las razones que se exponen son más explícitas:

Se le proporciona de manera segura dote de hermanita, tiene algunos meses probándose en esta Casa Central [...] tiene aptitudes e instrucción, pero no es legítima, [pido la licencia] pues creo que dadas las buenas cualidades y aptitudes que posee, será útil a Ntro. Instituto teniendo además a su favor muy buena salud y ser joven.²²⁰

En este caso, además de la buena conducta, se valora la educación, la juventud y la salud como elementos de idoneidad. Si bien se esperaba que las postulantes vieran de familias católicas en las que la vocación religiosa fuese algo deseable, no siempre ocurrió así. En el caso de la madre Georgina, su madre mostró oposición por la carga que implicaba para ella quedarse sola, es decir, sin otra mujer, a cargo de la crianza de 9 varones:

Le pedí permiso a mi mamá y a mi papá. Mi mamá no me lo quiso dar, al contrario, me quería sacar y me quería sacar. Porque como éramos diez de familia y yo nada más de mujer, pues mi mamá tenía muchas esperanzas en mí. Ella también

²¹⁹ AHSSTP, *Carta de Vicenta Chávez al Vicario de Religiosas*, Guadalajara, 18 julio de 1934, sin clasificar. Existen otros casos anteriores y posteriores en los que se pide la licencia, pero no se explicitan las razones.

²²⁰ AHSSTP, *Carta de Vicenta Chávez al Vicario de Religiosas*, Guadalajara, 3 julio de 1931, sin clasificar.

siempre se le hacía muy duro que yo la dejara a ella sin mi compañía. [...] Luchó mucho por llevarme ¡y ya no me quise ir! ¡y ya no me quise ir! una vez de [...] la puerta [del hospital de Ahualulco]²²¹ ya me llevaba, [...] mi mamá entonces quería sacarme. Mi mamá fue a quererme traer, ¡y no me vine! ¡y no me venía! Total, que me trajo a Guadalajara, y entonces ella lo comunicó con el señor Garibi Rivera, que era entonces el obispo, y conocía muy bien a la familia de mi mamá [...] luego ya mi mamá perdió las esperanzas y fue a verme y entonces le dijo a la madre Aurora, ‘pues ahí se la encargo, con todo y todo, ¡eh!’ (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara Jalisco).

La aprobación del padre y la madre era necesaria para ser admitida a la congregación, pues la reglamentación gubernamental vigente en ese momento así lo exigía.²²² En este sentido, los padres expresaron en las cartas que enviaron a los censores que la decisión de sus hijas de ingresar era libre y espontánea. Se tiene registro que por lo menos en un par de casos los padres no renovaron el permiso después de los votos temporales y las hermanas tuvieron que regresar a sus casas. Posiblemente los padres hayan pensado que era un capricho temporal y que al dejar ir a la hija a probar suerte acabaría por desistir ella sola, pero ante la inminencia de la profesión perpetua, decidieron hacer volver a la hija por la fuerza.²²³ Ingresar a la comunidad de las Siervas de los Pobres suponía unos gastos que no

²²¹ En el *Libro de actas de comunidad* se registra el incidente que la hermana Georgina relata: «Hoy se trasladó a esta casa central a la hermana Georgina de Jesús Nazareno, que se encontraba en el Hospital de Ahualulco con lo cual se trató de evitar las imprudencias que la mamá de dicha hermana cometió en el mencionado lugar, al pretender sacarla del instituto». AHSSTP, *Libro 4.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 40.

²²² «Artículo 79: Las personas que quieran dedicarse al sacerdocio, o consagrarse al estado religioso, no podrán hacerlo antes de la edad señalada por las leyes, que para que las mujeres entren al noviciado, será la de veinticinco años cumplidos. Antes de recibirse el subdiaconado y antes de hacerse la profesión privada, comparecerán los interesados en la oficina del estado civil, y en ella, en presencia del oficial respectivo y de dos testigos, declararán sus nombres, apellidos, patria, vecindad, profesión y edad; manifestarán su explícita voluntad para adoptar el estado en que van a entrar, el consentimiento de sus padres o tutores, quienes firmarán también el acta; y expondrán asimismo si obtienen algún beneficio eclesiástico, cuál sea éste, y si es de sangre o concedido, y por quién» (*Ley Orgánica del Registro Civil*, 1857).

²²³ *Vid.* AHSSTP, *Libro 3.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 163.

cualquiera podía solventar. Las constituciones contemplaban que quien deseara entrar tenía que pagar «cuatrocientos pesos cada una, si han de ser Hermanas de coro y doscientos pesos o cien si han de ser coadjutoras».²²⁴ Además de la dote, y hasta antes de la profesión de los primeros votos,²²⁵ las religiosas tenían que pagar una cuota mensual que incrementó de los diez pesos en 1908, a quince pesos en 1947; adicionalmente, la postulante o su familia debían solventar los gastos de ropa y demás implementos.²²⁶ Probablemente debido a la dificultad para pagar la dote y las mensualidades en una sola exhibición se advertía que «uno y otro [pago podían] tener su prorroga si así lo [requería] el caso».²²⁷ En principio, la entrega de la dote tenía la función de asegurar unos réditos futuros que permitieran sufragar los gastos de la religiosa y la comunidad. La dote no se podía gastar y se tenía que reintegrar en caso de que la postulante no hiciera votos. Una vez integrada la *postulante* a la comunidad, por medio de la profesión perpetua, el gobierno general de la congregación podía disponer de la dote para comprar propiedades o hacer algunos gastos.²²⁸

Se entiende que un buen número de las postulantes pidieron dispensa de dote en razón de su pobreza. En 1907, el trabajador de un obrador de zapatos en Guadalajara ganaba en promedio 16 pesos mensuales, tan sólo un poco más que un jornalero del campo (Anderson, 1986, p. 17). Entre 1938 y 1939, el salario promedio de quien se dedicaba a la agricultura era de 39 pesos, para el periodo de 1948-1949 aumentó un 83.2% (López Rosado y Noyola Vázquez, 1951, p. 201). Podría parecer una diferencia significativa el aumento nominativo del salario, pero debido a la inflación que se experimentó hasta llegar a 1950 este aumento se volvió relativo en función de su poder adquisitivo. Con base en estos datos, se puede inferir que el pago de la dote era sumamente oneroso para alguien que provenía de una familia de artesanos, agricultores u obreros. Por lo que mostrar la pobreza en las cartas no era gratuito. Entre las razones más recurrentes para pedir la dispensa de dote u otros gastos estaban la falta de padre o la imposibilidad de los padres para cos-

²²⁴ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 13. En una versión de 1947, el monto para las hermanas de coro era de quinientos pesos y para las coadjutoras doscientos pesos.

²²⁵ La primera profesión se hacía después del postulante y noviciado, que en total comprendían dos años y seis meses. De completar el proceso, la postulante tenía que desembolsar, a razón de cuotas mensuales, 300 o 450 pesos, según el año y las constituciones vigentes.

²²⁶ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 13; AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1947*, sin clasificar, p. 3.

²²⁷ AHSSTP, *Carta de Teresa Zermeño a A B O*, Guadalajara 8 mayo de 1945, sin clasificar.

²²⁸ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 11.

tear la dote. Este es el caso de la madre Altagracia, que entró por primera vez a la comunidad en la década de 1930:

Una vez que me corté esos dedos [índice y medio], los dedos de la vocación. Entonces conocí a las madres, porque la primera vez que me curaron me asustó la sangrita. ¡Los dedos son muy sangrones! Entonces me llevaron al hospital para que las madres me hicieran el favor. No, pues el algodón se hizo calentito, calentito. Ya no me pasó nada, ya, ya no me desmayé. Ahí estuvo la invitación. Empezaron a invitarme a la congregación. Pero yo, mi respuesta era siempre: mmm..., mi papá es albañil. Yo con eso quería decir que no me podía dar lo que me pidieran, y ése era mi pretexto. Pero ya después hubo una oportunidad, y cuando cumplí 15 años, que fue en diciembre, en enero [me fui con ellas] (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara Jalisco).

Otra de las razones por las que algunas postulantes decían no poder pagar la dote nos hablan de las diversas realidades sociales de las que provenían las postulantes; en el caso de una de ellas, en 1921, su confesor dijo que era huérfana y que trabajaba como auxiliar de maestra en la escuela pública y no le fue posible ahorrar para la dote, pues, «no cuenta más que con su sueldo para sostenerse, por lo mismo no podría aportar dote ninguno». Otra postulante, en 1931, se vio imposibilitada para pagar la dote y escribió a la superiora de la congregación diciendo:

En casa nos robaron todo lo pecuniario y como asaltaron la casa entre 8 personas y [dejaron a] todos armados ¿Qué defensa hacíamos? y en una pieza nos tenían a todos, a mi papá, mamá y mis hermanos con guardia y robaron todo²²⁹ [...] Dios así lo dispuso que se haga su voluntad Santísima. R. Madre, Dios proveerá para obtener lo que necesito para ello [...] en el estado que Dios me llama.²³⁰

Sin embargo, el hecho de ser pobre no parece ser determinante al momento de tomar la decisión sobre quien ingresa a la comunidad y quien no, 81% de las hermanas incluidas en la muestra ingresaron sin dote al postulantedo o dieron tan

²²⁹ La madre Georgina, en su entrevista, cuenta desde su propia experiencia cómo se vivía en su infancia lo que ella llama la *revolución de Calles*: «A veces que decían, «¡Ya vienen, que ya vienen los de la guerrilla!» o no sé cómo le llamaban «¡y que se escondan!», y luego que [nos decían] «escondan todo lo que sea de Dios, estampitas. Porque sí llegaban y a revisar todo a revisarnos nuestras casas». Al ver que teníamos estampitas, nos las quitaban, así por la Revolución de entonces, de Calles».

²³⁰ AHSSTP, *Carta de M R a Vicenta Chávez*, Lagos de Moreno, 5 junio de 1930, sin clasificar.

sólo una parte de la dote y los demás gastos.²³¹ En todos los casos en que se pedía la dispensa de la dote, se daban razones para que se considere pasar por alto este requisito. Comúnmente, eran los confesores quienes aludían a una cierta «certeza moral»²³² que les hacía recomendar a las postulantes como mujeres virtuosas, piadosas, de conducta intachable, recogidas y sin «tratos con el mundanal».²³³ La pobreza se mostraba siempre en función de la virtud. En estas cartas, las mujeres pobres se representaban en los términos que se deseaban para la mujer católica, pero además se mostraban aptas para el trabajo duro con el que se esperaba fueran útiles a la comunidad.²³⁴ En la mayoría de los casos en los que se alude a la pobreza, la postulante se mostró capaz de compensar su falta de dinero con trabajo, instrucción o virtud. Probablemente las hermanas permitieran las dispensas de la dote debido a que contaban con la conferencia de la Santísima Trinidad para proveerlas de los gastos corrientes de la comunidad. De otra a manera, sería difícil comprender cuáles eran sus medios de subsistencia, pues durante los primeros años de la fundación el hospital ofrecía sus servicios gratuitamente,²³⁵ por lo que el dinero no representaba realmente un impedimento para ingresar a la congregación.

En algunos casos la dote no se entregaba en el momento de entrada al noviciado, sino que se hacía un pagaré que se tenía que liquidar antes de los primeros votos o después del noviciado; sin embargo, existen casos en los que, una vez llegada la fecha de pago, la postulante, su familia o quien se comprometió a pagar no lo pudo hacer. En 1938, por ejemplo, una hermana pidió permiso para hacer nuevamente el noviciado, pues quería ser coadjutora para no pagar la dote, sin embargo, el consejo le negó la petición.²³⁶ Por otro lado, en ocasiones también se conside-

²³¹ El resultado podría variar si se contempla el total de los expedientes.

²³² AHSSTP, *Carta de JMA a Vicenta Chávez*, Lagos de Moreno, 15 junio de 1937, sin clasificar.

²³³ AHSSTP, *Carta de LP a Vicenta Chávez*, Lagos de Moreno, 12 septiembre de 1930, sin clasificar.

²³⁴ AHSSTP, *Oficio del Vicario de religiosas a la Vicaria General del Instituto de Siervas de los Pobres*, Guadalajara, 13 mayo de 1924, sin clasificar.

²³⁵ «El hospital consta de dos secciones: una gratuita dedicada exclusivamente a la curación de mujeres (objeto principal para que se fundó el Establecimiento); y otra de pensionados que es considerada accesoria y que puede ser clausurada en el tiempo que lo juzgue conveniente la dirección del hospital». Los pensionados eran los que pagaban por los servicios. AHSSTP, *Reglamento del hospital de la Santísima Trinidad*, Talleres de la Gaceta de Guadalajara, México, 1904, sin clasificar.

²³⁶ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 53.

raba que la vocación dada por Dios era una manera de librar a la postulante de los peligros que la orfandad y la pobreza podían acarrear. Esto se puede leer en una carta de recomendación de 1934: «Fue siempre una joven piadosa, edificante y separada de amistades peligrosas, buena hija con su madre, y habiendo quedado sola en este mundo, creo que Ntro. Señor no hace cosa mejor que ampararla de todo mal para servirle en esa comunidad y tomarla por esposa».²³⁷

Todo lo relativo a la educación de las postulantes es muy escaso. Si se considera que, de la muestra tomada, el 75% de las postulantes venía de poblaciones rurales o poblados pequeños, es probable que estas no hayan tenido más que una educación muy básica. En algunos casos, se habla explícitamente de su grado de estudios y, en otras ocasiones, se puede inferir por la actividad que desempeñan. Todas sabían leer y escribir, y es probable que tuvieran rudimentos en otras áreas. Infiero lo anterior, en primer lugar, porque todas debieron escribir y firmar sus cartas; y, en segunda, porque la mayoría de las postulantes entraron como coristas, lo que implica que entraron destinadas a ocupar «los cargos principales tanto del gobierno y dirección, como de lo perteneciente a la parte religiosa y literaria».²³⁸ El testimonio de la madre Georgina podría ilustrar bien lo que una familia católica esperaba de la educación de sus hijos. La madre Georgina nació en 1920, en la hacienda de Santa Rosalía, cercana a Ameca, Jalisco. Su padre era el administrador de la hacienda, ella se crió «en el rancho, ahí con los pollos, las gallinas y las vacas. Por ahí andaba yo de chiquilla con mi mamá —dice la madre Georgina—, pero fui creciendo y pues, dijo mi mamá, «tenemos que ponerla en una escuela, que reciba ahí educación». Entonces fue cuando me mandaron a Ameca. Entré a la escuela a Ameca a un colegio con monjitas» (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara Jalisco). La intención de meterla a una escuela religiosa era preservarla del influjo que *los comunistas*²³⁹ y sus ideas que, en el imaginario de entonces, tenían como centro de propagación la escuela pública.

El colegio [de las religiosas] era muy grande. Me acuerdo también que estuvieron yendo los *comunistas* para llevarnos a escuelas *comunistas*. [Pero] ahí en el colegio [de las religiosas] había un licenciado que defendía todos los casos que se presentaban y era como un bienhechor de nosotros y de las monjitas también. [...] ¡Nunca yo pisé una escuela laica, nunca! ¡Yo no supe de escuela laica! (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara Jalisco).

²³⁷ Carta de G Q a Vicenta Chávez, San Juan de los Lagos, 1 octubre de 1934, sin clasificar.

²³⁸ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los pobres 1908*, sin clasificar, p. 2.

²³⁹ No es posible determinar a qué se refiere la madre Georgina con el término, pero parece indicar de manera general, a todo cuanto es contrario a la religión.

Podemos ver en el ejemplo de esta familia el peligro que para un amplio sector de católicos entrañaban las *ideas modernas*. Consideradas por Pío IX como «errores y falsas doctrinas de estos miserables tiempos» (1864). El peligro, desde la visión de estas familias católicas, radicaba en que estas ideas podían acarrear la pérdida de la vida eterna, de esta manera, la educación que se daba a los niños no era una cosa trivial. Como dije anteriormente, la vida religiosa estaba fundamentada en un principio de privilegio y las postulantes eran conscientes de esto, deliberadamente aspiraban a «servir a Dios en una vida más perfecta».²⁴⁰ Quizás por esta razón, en el tema de la vocación haya sido en el que más se insistía. A través de las narrativas, se construía la imagen de Dios llamando a la joven de diversas maneras. Se traían a cuenta los deseos que muchas veces, se dijo, habían sido prolongados y, recurrentemente, se clasifican como ardientes. Estos deseos se explican como emanados de una fuerza sobrenatural que impulsaba a la postulante y que era difícil de refrenar, que animaba a la joven a servir a Dios a través del ejercicio de la caridad y con esto salvar su alma. Un ejemplo de lo anterior, lo podemos ver en lo que escribe una de las postulantes:

Animada por el favor de Dios y por el ardiente anhelo de mi alma para entregarme enteramente al servicio de mi amado Jesús el Rey del Cielo y de la tierra, y resuelta a renunciar y despreciar todo lo terreno y los apetitos de la carne; y sintiendo un particular afecto por servir a Dios por medio de la caridad. Debo manifestar que desde la edad de diez años, ya me sentía yo inclinada a la caridad. Habiendo hecho ya unos actos de caridad, pasaron algunos años y en este transcurso de tiempo con frecuencia he recibido por medio de la Sagrada Comunión, a Dios Nuestro Señor, pidiéndole luz para conocer el fin para el cual Él me ha creado: Por fin llegó el día en que sentí un vivo deseo de darme por completo a JESÚS y servirle por medio de la caridad.²⁴¹

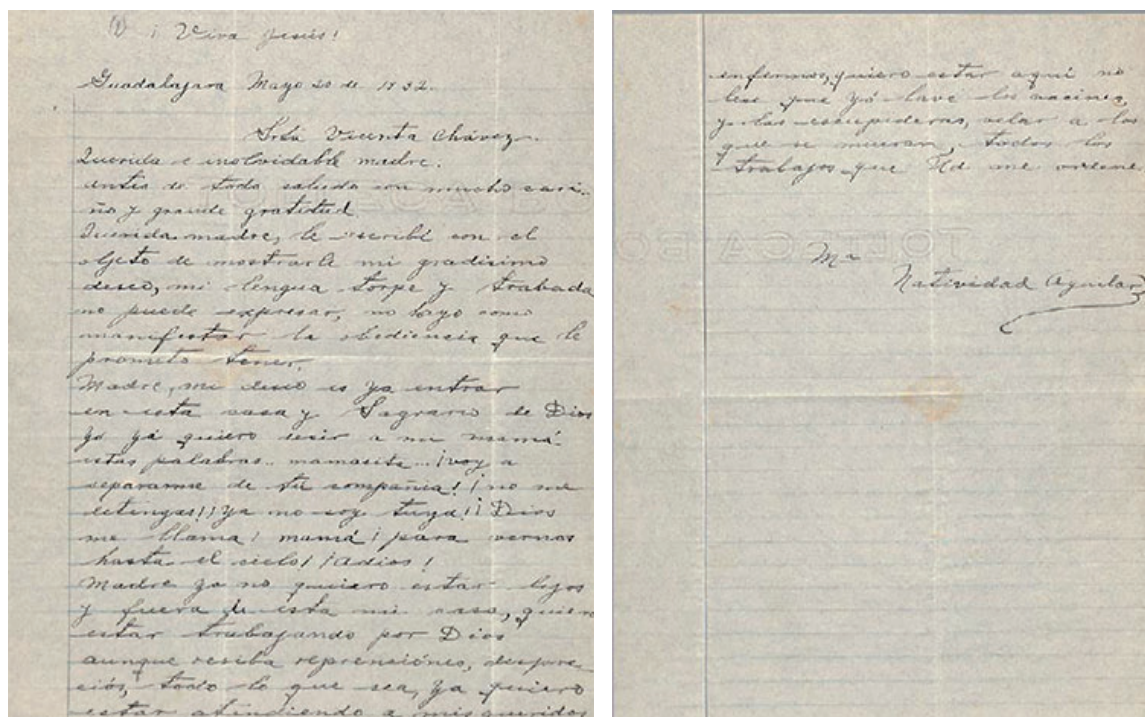
En esta carta se puede observar la manera como se construye la argumentación sobre la solidez de la vocación. Así, la postulante deja claro que sus deseos no están basados únicamente en una idea que recientemente se le ocurrió, se muestra a sí misma como una persona experimentada en la piedad cristiana y la práctica de la caridad. De igual manera, pone el acento en que sus deseos no son fruto de la humana resolución, sino de la gracia de los sacramentos y de la unión que la postulante tiene con Jesús. A través de este tipo de argumentación se buscaba dejar claro que la vocación era inspirada genuinamente por Dios y que debería de ser

²⁴⁰ AHSSTP, *Carta de C O a Vicenta Chávez*, Guadalajara, 22 marzo de 1937, sin clasificar.

²⁴¹ AHSSTP, *Carta de M T S R a Vicenta Chávez*, Cocula, marzo de 1921.

Figura 23

Carta de MNA a Vicenta Chávez, 20 de mayo de 1932.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

legitimada por la congregación y los superiores para llevar a cabo el plan que Dios tenía destinado para estas jóvenes. La hermana que escribió esta carta evidencia el dominio que tenía sobre el tema, pero, además, se muestra ante los lectores en los términos que estos esperaban, lo que habla de alguien que también es hábil con las palabras y que conocía el perfil de los censores. El tono austero de esta carta y el carácter decidido y tenaz siguieron presentes en la autora, que tiempo después ocupó cargos importantes dentro de la congregación. En este punto vale la pena señalar que la vocación se puede entender, desde un punto de vista analítico, también como un «efecto» de las prácticas que configuraron a lo largo de su vida a estas mujeres católicas. En el estado religioso —al ser considerado no sólo deseable sino superior respecto de otros estados de vida (por ser *esposa de Cristo*, virgen, estar separada del mundo, consagrada al servicio, etc.)—, el deseo conjura el destino vocacional, es decir, la expectativa y búsqueda activa de una voluntad superior que determine el camino de la postulante mediante las prácticas sacramentales, caritativas, sociales, etc., terminan, en conjunto, produciendo el fenómeno al que intenta anticiparse o descubrir.²⁴² En este sentido, es probable que las postulantes

²⁴² Esta idea está basada en lo que Butler sostiene sobre la performatividad del género. Por extensión, este modelo podría aplicarse a la construcción identitaria de la vocación. Para la

genuinamente se hayan sentido llamadas por Dios para servirle y que este deseo se haya mantenido a lo largo de muchos años; no obstante lo anterior, las fuentes permiten inferir que sí hubo una estrategia discursiva que les permitió mostrarse como idóneas a través de sus cartas.

Previo al periodo de postulante, se establecía un mes de prueba antes del ingreso formal, con la intención de asegurarse que la postulante diera indicios claros de una «genuina» vocación y «sobre todo para que se pruebe en los trabajos de [la] casa y ver si de verdad Dios la llama».²⁴³ Otra prueba que se consideraba importante era superar los males físicos y las dificultades, como muestra inequívoca de la voluntad de Dios sobre la postulante.²⁴⁴ Se pedía a las postulantes que procuraran «encomendarlo todo a Dios que es tan bondadoso con sus Hijos, y especialmente con los que llama a su Santo Servicio».²⁴⁵ Una de las máximas de la vida religiosa era la humildad y la obediencia, era una práctica común en los procesos de formación pedir actividades ilógicas, como sembrar un palo de escoba y cuidarlo como si estuviera vivo o hablar a las postulantes de sacrificios o realidades fantasiosas para probar su determinación de permanecer a la comunidad religiosa. En el caso de la madre Georgina, cuando conoció a la superiora de la congregación y le expuso su inquietud de ser religiosa, cuenta que le hizo unas preguntas con la intención de probar su deseo de entrar. Si bien la madre acepta que esto era una representación exagerada de la vida religiosa, también dice que, en ocasiones, fue difícil, que no siempre fue fácil llevar, por ejemplo, la obediencia:

«Mire», luego me dijo [la madre Vicenta], «le voy a decir, aquí la vida religiosa es muy dura, a veces hay enfermos que se les avientan con la comida en la cara. No quieren comer y así las tratan. Se tiene [usted] que aguantar; la que se aguanta pues se aguanta para siempre, y la que no, pues se van a su casita». ¡Ay, yo a todo

autora, la «esencia del género» es, en gran medida, la naturalización de actos ritualizados en el contexto de un cuerpo que producen un efecto de «revelación fidedigna de significado» y que, en última instancia, significa que la autoridad se ha instalado en el sujeto (Butler, 2007). Si bien este modelo es cuestionado, pues abstrae la categoría «género» de su condición analítica de reproductor de la opresión de un sistema y lo reduce a la expresión individual de una identidad, en este caso, la propuesta de Butler puede servir para el análisis del desarrollo identitario-vocacional de las postulantes.

²⁴³ AHSSTP, *Carta de C O a Vicenta Chávez*, Guadalajara, 22 marzo de 1937, sin clasificar.

²⁴⁴ AHSSTP, *Carta de Vicenta Chávez a M R*, Guadalajara 19 agosto de 1930, sin clasificar. En esta carta, la madre Vicenta dice a la postulante que espera «supere su mal de riñón como muestra de que el Señor la llama a esta casa».

²⁴⁵ AHSSTP, *Carta de Vicenta Chávez a M R*, Guadalajara, 4 septiembre de 1930, sin clasificar.

le decía: «¡No le hace, nuestra madrecita, no le hace!» Yo ya le decía nuestra madrecita, yo con aquella cosa que sentía ya un apego así muy natural, «¡No le hace nuestra madrecita!», le decía. Bueno, pero no era cierto, nomás por probarme, a ver cómo respondía a aquello. Y ya, me estuvo diciendo muchas cosas así, que era muy duro, que ahí se trabaja mucho, que se levantaba uno a las cuatro de la mañana, y a trabajar y esto y con los enfermos, que había médicos muy corajudos que también nos trataban muy mal [pero, nada más] nos tanteaban a ver si soportábamos todo aquello. ¡Uh! No, me la puso pero de lo peor. Y yo [respondía:] «No le hace, nuestra madrecita. Nuestro Señor me va a ayudar, así como están ustedes, pues yo creo que yo también voy a aguantar» (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara, Jalisco).

Sólo hay registro de 5 casos en los que se rechazó a la postulante, lo que parece poco con relación al número total de mujeres que solicitaron ingresar. No es posible determinar la causa de la escasez de registros, pero es probable que no existan más documentos como estos, debido a que las hermanas pudieron considerar innecesario guardar la documentación de alguien que finalmente no fue admitida. Otra opción puede ser una baja incidencia de rechazos en la congregación. De cualquier manera, estos casos nos permiten acercarnos a las jóvenes que deseaban ser religiosas en el instituto y no fueron admitidas. En uno de los casos, en 1950, una joven había estado ya en una comunidad religiosa hospitalaria en la ciudad. Dentro del perfil establecido por las Siervas de los Pobres, este es el primer requisito que no se cumple. No hay otros casos en los que la postulante haya llegado de otra comunidad religiosa, así que podría ser una circunstancia difícil de superar. Las constituciones sólo indican que estos casos fueran regulados por el ordinario del lugar, sin embargo, no explica por qué esto es considerado un impedimento. Tal vez esta disposición esté basada en que cada instituto tiene una manera particular de hacer las cosas y la instrucción previa dificultaría la asimilación de la forma propia de la comunidad a la que se pretende ingresar.

Por otro lado, las causas que suscitaron la salida de esta joven se describen como «algunas circunstancias de una enfermedad»,²⁴⁶ lo que puede demostrar fragilidad y, como se mencionó anteriormente, la salud era un requisito considerado importante para ingresar al postulante. A todas las postulantes se les pedía un certificado de salud emitido por un facultativo y se les ordenaba hacer exámenes de gabinete para corroborar la ausencia de enfermedades venéreas. Probablemente esto tenga la doble función, la de mostrar la salud y la virginidad de la postulante. Por eso se preferían para realizar los exámenes a médicos como el «Dr. Fregoso

²⁴⁶ AHSSTP, *Carta de MJ a Vicenta Chávez*, Etzatlán, 3 junio de 1950, sin clasificar.

persona muy cristiana y de conciencia muy delicada».²⁴⁷ Ejemplo de esto es el caso de una joven que en 1950 dio positivo a la reacción ordinaria de Kahn para detectar sífilis, por lo que no fue admitida.²⁴⁸ El caso más emblemático y que muestra perfectamente el lado antagónico del modelo esperado se encuentra en una carta de 1934, en la que una postulante se presentó como «muy pobrecita» y dijo vivir «recogida con una persona que [le hizo] la caridad de [criarla].» Seguramente la persona que la crió era tan pobre como ella, pues se describe como «una niña muy tonta, no tengo absolutamente ninguna instrucción y por lo mismo ninguna cultura.» La postulante escribió a la superiora motivada por la impaciencia, pues llevaba tres meses trabajando en un hospital de la congregación por consejo de su confesor y con la promesa de la madre vicaria de tramitar su ingreso sin que eso hubiera sucedido. Con tal motivo, escribió para recibir una respuesta a su petición, pues a pesar de que se dice feliz, hace constar que le «hacen falta ropa y calzado y no [tiene] con que comprarla ni [su] mamá». Así, entre ruegos y súplicas, pide a la superiora que le «haga la caridad de [recibirla] [...] aunque sea con muchos sacrificios». A favor de sí, lo único que dice es que posee «un alma que Dios [le] ha dado y un corazón que [cree se] lo pide para amarle mucho y servirle en [esa] su santa casa».²⁴⁹

En comparación con las otras postulantes, parece que aquí la llamada de Dios no está clara para los censores, quienes deciden no aceptarla. Probablemente la superiora del hospital donde estaba trabajando diera un informe desfavorable sobre ella, pero considero que la presentación que hace de sí misma bastó para descalificarla, pues al contrario de las demás postulantes, expone demasiado sus aspectos negativos sin dejar espacio para las cosas que la hicieran digna de recomendación. Probablemente la decisión de no aceptarla haya sido tomada con base en la poca certeza que existía sobre su calidad moral, es decir, esta joven sólo muestra su orfandad y pobreza, pero no muestra con suficiencia que su conducta no está relacionada a los males morales que se vinculaban con estos problemas. Finalmente, es probable que los censores hayan conjeturado que la postulante pretendía ingresar a la comunidad únicamente para solucionar sus problemas económicos.

En 1926, en otro de los casos, es el confesor, en un afán de honestidad más que recomendar a la postulante, quien parece desacreditarla. Comenzó por decir que

²⁴⁷ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.135.

²⁴⁸ AHSSTP, *Resultado de análisis del Laboratorio de análisis médico del laboratorio del Dr. Enrique Hernández Sánchez*, Guadalajara, 27 de julio de 1950, sin clasificar.

²⁴⁹ AHSSTP, *Carta de D M a la superiora general*, marzo de 1934. La carta que se conserva la escribió un niño, pues la postulante no sabía escribir.

él mismo dudó de su vocación y, por tal motivo, la hizo esperar poco más de un año para asegurarse de que no era un «fervorín»; muestra en la carta su nula educación debido a que «diario [estaba] en el rancho» y remató diciendo que era «de buenas costumbres, pero aún no [era] nada fervorosa».²⁵⁰ La imagen presentada de la postulante por el confesor en su carta no encajaba muy bien con lo esperado por la congregación. Las respuestas de la congregación a estas cartas eran muy cortas y contundentes, de manera que no quedara duda de la resolución respecto del proceso de admisión, así, por ejemplo, la respuesta a la señorita J O decía:

No teniendo intención de recibir a Ud. en nuestra Congregación, nos parece inútil molestar a las personas y casas indicadas por Ud. Con lo que arriba le manifestamos, nos parece quedará Ud. perfectamente convencida de que Dios Ntro. Señor no la llama a nuestra Comunidad y quizá sea su voluntad de Él que le ayude a salvar almas en otra [casa] o en medio del mundo.²⁵¹

El proceso de selección de idoneidad de una postulante estaba basado en tratar de mostrar la avenencia de ésta a un perfil ideal, que encajara en los cánones de virtud y vitalidad de la época. Las mujeres que pudieron entrar en la congregación supieron mostrarse adecuadamente en función de este perfil. Tal vez ninguna empatara totalmente con el arquetipo, pero el común denominador era que tenían salud física y una aparente virtud probada. Por otro lado, es importante considerar que durante este periodo el instituto estaba en pleno proyecto de expansión y crecimiento y requería de mujeres jóvenes que reprodujeran el modelo congregacional y atendieran los establecimientos próximos a abrirse, por lo que, salvo la salud y la virtud, los demás requisitos podrían pasarse por alto. Esta clave de lectura me la da la misma madre Vicenta, quien, en 1924, pidió la dispensa de dote para una hermana en función de la «necesidad de personal»²⁵² que requería el instituto. Es importante recalcar cómo los censores asumían el papel de legitimadores de la voluntad de Dios respecto de las vocaciones de las postulantes. Estos parámetros de decisión parecieran estar basados más en las capacidades físicas y morales de la postulante y menos en el llamado que decía haber sentido ésta, pues todas dijeron haberlo recibido, sin embargo, sólo se aceptó a las que se mostraron saludables y moralmente aptas.

²⁵⁰ AHSSTP, *Carta de L G L a Vicenta Chávez*, Sahuayo, 30 julio de 1926, sin clasificar.

²⁵¹ AHSSTP, *Carta de S G a J O*, Guadalajara, 6 octubre de 1929, sin clasificar.

²⁵² AHSSTP, *Carta de Vicenta Chávez al vicario de religiosas*, Guadalajara, 13 mayo de 1924, sin clasificar

Resulta verosímil pensar que el deseo, —en el marco de un estilo de vida superior y más perfecto— naciera en las postulantes, como «efecto» de un ambiente de profunda religiosidad. De igual manera, es probable que detrás de esta decisión también respese la expectativa de la salvación y la santificación, no en términos canónicos propiamente, —es decir, no con la expectativa de llegar a los altares como figura venerable— pero sí en el sentido de poder contemplar el rostro de Dios después de la muerte. El rechazo o expulsión de quienes no resistieron las pruebas o no encajaron con el perfil ideal buscaba afianzar una identidad desde la instauración un «otro» a través de la exclusión o de la dominación.

Corregir los defectos y reprimir las pasiones

El proceso formativo y la incorporación definitiva a la comunidad.

Las constituciones estipulaban que con el noviciado inicia el proceso de la formación y de la incorporación definitiva a la congregación. La postulante a religiosa —una vez terminado el postulantedo— hacía sus primeros votos y se convertía en novicia. A partir de entonces debía pasar seis años de evaluaciones continuas y debía renovar sus votos anual o trianualmente, según el caso. Durante el noviciado, se dedicaban a:

la formación de su espíritu, al estudio de las constituciones, a la oración, a instruirse en lo relativo a los votos y las virtudes, a ejercitarse en ejercicios oportunos para la corrección de sus defectos, para reprimir las pasiones y para adquirir las virtudes, principalmente las que son propias del Instituto.²⁵³

El noviciado era representado en 1908 como un lugar de prueba donde era necesario encaminar a cada una según su temperamento: «El noviciado es un jardín donde hay diferentes plantas, que son las almas de la novicias: unas son pusilánimes, otras valerosas, algunas muy prácticas, otras ardientes y que hay que llevarlas según sus fuerzas».²⁵⁴ Esta formación se impartía bajo la tutela de la madre maestra, quien debía, con «sus palabras y su ejemplo, instruir bien a la novicia en su vocación».²⁵⁵ Se esperaba que la novicia integrara el modelo de vida congrega-

²⁵³ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 9.

²⁵⁴ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 56. Esta forma de imaginar o de referirse al noviciado se presenta de forma constante a lo largo del periodo de estudio. En algunos casos se añaden algunos matices que ayudan al predicador o superior a enfatizar el mensaje que intenta transmitir.

²⁵⁵ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 80.

cional con el ejemplo; pero, entonces, se presenta un primer problema: ¿Quién es apta para dar ese ejemplo? Resulta casi evidente que entre el modelo planteado en las constituciones y la realidad había discrepancias. En 1931, una discusión sobre el cambio de la madre maestra se basó en la búsqueda de una sustituta «que tuviera menos defectos que la actual»; sin embargo, ante la moción hecha por el vicario de religiosas de presentar candidatas para el puesto, la madre vicaria dijo «no haber ninguna, porque no encontraban quien tuviera menos defectos, ni quien tuviera el espíritu que se [requería] entre las que pueden desempeñar ese cargo». La única propuesta presentada fue descartada, pues las concejales la consideraban «exagerada y exigente y [...] muy imprudente».²⁵⁶ Finalmente, la elección se hizo considerando una elección canónica anterior que nunca se llevó a efecto y a la que el vicario de religiosas propuso dar cumplimiento. Si bien ya estaba resuelto quién sería la madre maestra, aún quedaba por resolver qué pasaría con la submaestra de novicias, quien, a juicio del consejo de gobierno, no podía

formar bien a las novicias no pudiendo darse cuenta de ellas en las distribuciones porque se las [pasaba] dormida. Procediendo su sueño del estado de agotamiento general en que se encuentra y por su avanzada edad, demostrándose además, muy disipada y con algunas monomanías desagradables dando con ello mal ejemplo.²⁵⁷

A pesar de esto, el consejo de gobierno decidió dejarla como submaestra, pues resultaba muy caro, en términos económicos, trasladarla a otra casa y darle la atención médica que requería. Sin embargo, el vicario ordenó que:

se [pusiera] el medio, amonestándola y castigándola si es necesario, [pues] si se [dejaban] pasar [las faltas] sin que se corrijan [...] toman alas para reincidir en ellas y he aquí el empeño que debe tomarse de que el Noviciado esté bien atendido para que formen buenas religiosas²⁵⁸

Este ejemplo nos muestra que la asimilación de un modelo idealizado de religiosa resultaba complicada. El hecho de que entre religiosas con largos años en la congregación no se pudiera encontrar una candidata para tomar el puesto de maestra de novicias pudo haber sido resultado de la falta de una pedagogía adecuada para la debida asimilación del modelo institucional o, por otro lado, la falta de una va-

²⁵⁶ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las «Siervas de los Pobres» del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 4.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 5.

²⁵⁸ *Idem*.

loración objetiva por parte del consejo, quien no encontraba más que hermanas incapaces para desarrollar la tarea de maestra de novicias.

El noviciado

Las constituciones apremiaban a las religiosas a «fundar y desarrollar en el corazón»²⁵⁹ las virtudes teologales (fe esperanza y caridad) y las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). Estas últimas estaban relacionadas con lo que se consideraba imperfecto en las personas y fruto del pecado original. Funcionaban a manera de antídoto práctico, desde el cual el cristiano debía articular²⁶⁰ la vida moral. Así se propone, frente a la ignorancia del entendimiento, la prudencia; contra la falta de rectitud en la voluntad, la justicia; ante los apetitos arrebatados, la fortaleza; y, finalmente, como antídoto de la concupiscencia, la templanza.

Para conseguir este fin las *Constituciones* prescribían a las religiosas practicar sus ejercicios, tanto espirituales como corporales, con espíritu de sencillez y caridad y en unión de los que Ntro. Sr. Jesucristo hizo en la tierra [...] [practicar también] el desprecio de sí mismas y de las cosas de la tierra, prefiriendo los empleos bajos y repugnantes a la naturaleza [...] tomando siempre el último lugar y el desecho de las demás y persuadiéndose de que aun así se les trata mejor de lo que sus pecados merecen.²⁶¹

Es importante en este punto, retomar que el fin principal del instituto era «procurar la santificación de las Hermanas por la observancia de los votos simples de castidad, pobreza y obediencia y de sus propias constituciones».²⁶² Las prácticas descritas anteriormente tenían como objetivo contrarrestar lo que se consideraba pecaminoso e inherente al ser humano. En este sentido, la mejor manera de alcanzar la santidad era renunciar al ejercicio de la voluntad y del propio juicio, pues se consideraba que la naturaleza humana era corrupta en sí misma y no se podía confiar en ella;²⁶³ es decir, suponen que los deseos inherentes a esta condi-

²⁵⁹ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 55.

²⁶⁰ Cardinal proviene de la raíz latina *cardo* que significa gozne o bisagra.

²⁶¹ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 56.

²⁶² En las constituciones de 1947 se agrega «procurar viviendo establemente en común la santificación».

²⁶³ «Ellos [los pueblos], dice un sabio escritor, propenden naturalmente a lo malo; y su libertad, extremadamente coja, está pidiendo apoyo. Sin una vigorosa represión del error y del vicio, sin un impulso constante hacia la verdad y la virtud, [...] se destruyen y se convierten en lodo asqueroso». AHSSTP, Espinosa, Pedro, *Carta Pastoral del Ilustrísimo señor doctor don*

ción humana, como la autodeterminación, el deseo sexual y la posesión, debían ser reordenados para poder alcanzar la santidad. De ahí que se esperara de las religiosas una observancia constante sobre sus defectos, para que pudieran lograr la santidad. El noviciado era la *escuela* para desarrollar estas aptitudes. En este proceso, la obediencia era altamente valorada, se esperaba que las religiosas, pero particularmente las novicias, por estar en formación,

estimaran la obediencia ciega y la apreciaran como base y fundamento de todo el Instituto [y de tal manera entender] que no ser obediente, es no ser religiosa [...] procurando que su obediencia sea puntual y con renuncia de juicio y de voluntad en todo aquello que no sea pecado; ya sea que sus Superiores sean perfectos y agradables o imperfectos y desapacibles; teniendo presente para esto, que, no tanto obedecen a ellos cuanto a Nuestro Señor Jesucristo, que manda por medio de ellos, y que dice ‘quién os escucha, me escucha y quien os desprecia me desprecia.’²⁶⁴

Esta concepción de la obediencia también aseguraba la sujeción de la súbdita —en este caso, las novicias a las superiores, aun en el caso de que la superiora no se ciñera a lo que se esperaba de su comportamiento—, esta forma de obediencia garantizaba la cohesión del grupo y el funcionamiento de las comunidades. Esta reglamentación parece haber sido común a otras congregaciones religiosas establecidas en México durante el mismo periodo. En la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús²⁶⁵ podemos encontrar casos similares, en los que la autoridad de la maestra era incuestionable. El proceso de ruptura que se vivía al entrar al noviciado implicaba la separación de la familia y, en gran medida, la despersonalización de la postulante, quien no podía externar sus preocupaciones particulares e inquietudes y debía, por ejemplo, ceñirse a los temas de conversación lícitos para las religiosas. En este caso, al igual que el de las Siervas de los Pobres, el noviciado

pedro Espinoza Obispo de Guadalajara con motivo de los acontecimientos habidos en esta ciudad en el último sitio, México, Imprenta de Rodríguez, 1859, sin clasificar, p. 7.

²⁶⁴ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1947*, sin clasificar, pp. 14-15.

²⁶⁵ La congregación fue fundada el 21 de noviembre de 1800, en París, por la religiosa francesa Magdalena Sofía Barat (1779-1865): la sociedad tiene por misión la propagación de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la educación, sobre todo, de las niñas. La congregación creció rápidamente en varios países de Europa; en el año 1818, Filipina Duchesne (también canonizada) fundó cinco casas de la congregación en los Estados Unidos, donde las religiosas se dedicaron también al apostolado entre las poblaciones originarias. La Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús fue aprobada por el papa León XIII, el 15 de julio de 1826. La primera fundación en México fue en 1883.

comenzaba cuando la postulante hacía los primeros votos; este rito de profesión requería que la postulante se presentara al evento vestida de novia frente al altar. Marta G. E. fue novicia a principios de la década de 1950 del siglo pasado. Sus padres habían enviado un vestido de novia que la superiora consideró «muy indecente para una esposa de Jesús», por lo que tuvieron que ajustarlo y añadir elementos para cubrir las partes que mostraban el cuello de la postulante. Llegado el día de la revisión final del vestido, Marta recuerda que:

Nada más de rascarme las manos, dejé el vestido todo manchado de sangre. Era una tensión terrible, terrible, terrible. No sé por qué no la notaron las madres y pues, ¿Una escuincla de dieciséis años que podía decir? Estoy mal por esto..., me siento así..., ni siquiera sabías que decir, ni qué hacer, ni nada, pero pues ahí estábamos todas y le seguíamos, le seguíamos, le seguíamos (M. GE el 1 de marzo de 2017, Zapopan, Jalisco).

Esta tensión no era producto de un evento particular, más bien era producida por la incapacidad de incardinarse a una disciplina tan férrea. Cuando se piensa en justificar este comportamiento, con mucha facilidad se dice que era porque las religiosas no tenían otra opción o porque la vida religiosa resultaba un negocio lucrativo, ya sea por los hospitales o escuelas. Quizás haya casos en los que esto fuese cierto; sin embargo, también es verdad que muchas de estas mujeres habían vivido en un ambiente religioso donde el anhelo de tener una relación más cercana con Jesús podía darse de manera consecuente. Esta forma de relacionarse también implicaba la convicción de la novicia de que la vida religiosa era la vía para ganar la santidad y, por lo tanto, algo digno de sacrificio. El testimonio de Marta GE da pistas al respecto:

Esta superiora no nos dejaba hablar, no nos dejaba decir nada. Viéndolo para atrás me pregunto ¿Cómo aguantamos sin decir nada, sin poder explayarte con nadie, nada? [...] De verdad fue un tiempo que yo lo veo ahora y digo ¡Qué barbaridad! De verdad he de haber tenido muy buenos cimientos psicológicos, porque la verdad era para tronar, y muchas de mis compañeras les fue mal y tronaron muchas. De verdad era muy fuerte y pues yo quería cumplir, yo quería llegar al Señor y me decían «es por este camino» y me aventaba en serio (M. GE el 1 de marzo de 2017, Zapopan, Jalisco).

La madre Georgina, de las Siervas de los Pobres, también relata su experiencia con la maestra de novicias:

Se llamaba Aurora, ya me andaba con un rigor. La madre Aurora, ella de por sí era de un carácter muy duro. ¡No'mbre! me daba unas regañadas por cualquier cosita, y eran de prueba, pero yo no sabía. No, yo lloraba amargamente, decía: ¿Qué haré? ¿Qué haré? ¿Me quedaré o me iré? ¿Qué haré? ¡Ay, Diosito! Ayúdame. ¿Tú me vas a ayudar? Me voy a quedar a ver qué pasa. Pues ya me quedé, pues como eran pruebas. Entonces ya [después] me acogieron con mucho cariño (A. de Cristo Rey y G. G., 12 de abril de 2017, Guadalajara Jalisco).

De diferentes testimonios se constata que la obediencia era una cualidad altamente estimada en la vida religiosa. Por ejemplo, las dos entrevistadas coinciden en que pasando el noviciado la experiencia de la vida religiosa fue distinta y pudieron vivir sin tanta presión por parte de sus superiores. Este modo de proceder parece haber sido, como dice la madre Georgina, una manera de probar la determinación de la postulante. Se creía que la obediencia formaba parte del deseo de buscar a Dios a pesar de no tener certeza y pasarla mal. En este sentido queda constancia, por ejemplo, que la madre Vicenta en efecto probaba a las postulantes para ver si resistían:

Nuestra madre Vicentita dijo que ella había sujetado a Marina a muchas pruebas y que las había sufrido con paciencia, gusto y humildad y que de ello era una prueba la constancia y perseverancia con la que había solicitado y trabajado por ingresar a la comunidad hacía más de 7 años y sin darle ninguna esperanza sino sólo negativas y que por eso se había dejado operar.²⁶⁶

Validar la vocación

Al revisar el libro de votaciones se puede encontrar una bajísima incidencia en el rechazo de postulantes a las renovaciones de votos.²⁶⁷ Las religiosas tenían que hacer, durante el noviciado, renovaciones anuales; al terminar éstas, tenían una renovación trienal de los votos y, al finalizar esta última renovación, se hacían los votos perpetuos. Lo anterior constituía el proceso formativo entre 1908 y 1926, a partir de este último año se introdujo una etapa formativa extra: la *tercera proba-*

²⁶⁶ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 146. Al parecer, la postulante tenía una afección que requería una intervención quirúrgica. Al ser la salud un requisito casi indispensable, es probable que la madre Vicenta haya pedido remediar, con la cirugía, el mal que padecía la postulante y de recuperar la salud podría ingresar a la comunidad.

²⁶⁷ De la muestra tomada, sólo en un caso se encontró una votación con más votos en contra que a favor.

ción, cuyo objetivo era «renovar el espíritu y [...] prepararse a los últimos votos».²⁶⁸ Esta etapa duraba los últimos 6 meses de los votos trienales. Antes de los primeros votos, el obispo o una persona delegada por él hacía un examen a la postulante para corroborar la voluntad de profesar.²⁶⁹ Llegado el tiempo de renovar o profesar por primera vez los votos, se reunía el consejo junto con la madre maestra, a la que se le pedían informes de las novicias. Una vez expuestas las opiniones del consejo, las profesas con derecho a voto decidían si la candidata era aceptada o no a la renovación.²⁷⁰ Las que estaban a favor emitían un *voto blanco* y las que estaban en contra, un *voto negro*. Especialmente durante los primeros años estas votaciones eran intensas, por ejemplo, en 1917, durante la votación se «crisparon los ánimos», pues había un total desacuerdo sobre quién debería ser admitida. Las hermanas suspendieron la votación y pidieron al padre Cano que interviniera.²⁷¹

Las causas para no admitir a votos a una postulante o para la dimisión de estos estaban contenidas en las constituciones; se consideraban faltas graves: «la costumbre inveterada de no guardar la Regla; la falta habitual de obediencia, sobre todo pública y obstinada». En caso de que la religiosa haya sido profesada de votos perpetuos, además de estas faltas eran necesarias para la dimisión otras, consideradas «exteriores más graves»,²⁷² a saber, «la detestable costumbre de murmurar; las críticas habituales contra la superiora; el espíritu de intriga y partido y la incorregibilidad en la afición de las amistades particulares; toda falta exterior, grave y pública, si la hermana es juzgada incorregible».²⁷³ De igual manera, se considera en las constituciones que la enfermedad no es motivo de expulsión de una religiosa, pese a que la salud era altamente valorada. Lo anterior sólo era aplicable si la religiosa se enfermó después de ser admitida.²⁷⁴

Podemos ver en el libro de votaciones las discusiones y los informes que se dan sobre las religiosas; en algunos casos, la relatoría es más detallada que en otros, por lo que no es posible saber qué se discutió en todos los casos. Durante el proceso de votación, la maestra de novicias o alguna hermana delegada, para tal efecto, presentaba a la candidata ante el consejo a través de su informe. En éste, la candi-

²⁶⁸ De la muestra tomada sólo en un caso se encontró una votación con más votos negros que blancos.

²⁶⁹ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 15.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 17.

²⁷¹ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 79.

²⁷² *Ibidem*, p. 50.

²⁷³ *Ibidem*, p. 52.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 17.

data era representada, en la mayoría de los casos, a través de la alternancia de virtudes y defectos. Las cualidades que más frecuentemente se mencionaron dentro de la muestra tomada fueron obediente, fervorosa, cumplida y trabajadora. En el caso de los defectos, son más variados y casi no se repiten entre sí, sin embargo, la enfermedad se menciona cuatro veces y el carácter fuerte o violento, tres. Otros defectos de los que se hace mención son: soberbia, no le gusta quedar mal, lenta, no tiene aptitudes para los enfermos, es medio tontita, inmoderada, es *calmosita*, etcétera. Estas representaciones duales suelen ser como las siguientes: «Se dijo que era muy útil, pronta y ordenada; que en cuanto a su espíritu era muy fervorosa, abnegada y caritativa con sus Hnas. y con los enfermos, y que tenía mucha inclinación a éstos; que de carácter era un poco altanera»;²⁷⁵ «Es muy fervorosa y muy aseada en todos sus quehaceres, pero que los hace con lentitud y desobedece algunas veces».²⁷⁶ No es posible identificar un patrón respecto de quienes aceptan y a quien no, pues, finalmente, la mayoría de las postulantes fueron aceptadas para la renovación de sus votos.

Pero si es posible detectar los casos en los que la postulante era juzgada, y se valoraba si era conveniente admitirla o no a los votos. Uno de estos casos es el de una hermana que, en 1945, al hacerle el examen canónico, no supo decir qué eran los votos religiosos, cuándo se cumplen y cuándo no, por lo que no se admitió a profesión.²⁷⁷ Infero que ante la falta de conciencia del compromiso que implicaba la profesión, los superiores decidieron negarle los votos, pues a la larga esto podría tener consecuencias inesperadas. Entre junio y septiembre de 1940, el consejo consideró la posibilidad de no admitir a la renovación de votos trienales a una postulante, debido «a su mal comportamiento con sus superiores y por su rebeldía en obedecer».²⁷⁸ A partir de 1940, las hermanas se mostraron más cuidadosas en la selección. Este caso es sólo una muestra de esto. Quizás debido a que el número de postulantes incrementó y a que la guerra había pasado, consideraron conveniente ser más selectivas con las postulantes, pues el instituto ya estaba consolidado, en pleno crecimiento y no había urgencia de reclutar integrantes. En el mes de agosto, el consejo se reunió de nuevo para tomar la decisión de expulsar o no a la novicia. De la votación secreta por parte del consejo no se obtuvo resultado, pues

²⁷⁵ AHSSTP, *Libro de votaciones de hermanas*, sin clasificar p. 53.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 63.

²⁷⁷ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 43.

²⁷⁸ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.25.

hubo un empate en la votación y decidieron «dejar el asunto en suspenso».²⁷⁹ Finalmente, en septiembre, el consejo resolvió admitir a la novicia a la renovación de sus votos, pero únicamente por un año y no por tres, como marca el proceso. Parece que esta resolución se tomó debido a la intercesión del obispo de Guadalajara, a quien acudió la hermana en cuestión. La única condición que impuso el consejo a la hermana fue que «[enmendara] su vida y [procurara] la perfección religiosa». Se concedieron los votos «en vía de prueba y para ver si cumplía lo prometido».²⁸⁰

En este caso podemos observar que no se juzgó únicamente la falta, sino también la manera en que la postulante asumió la enmienda y buscó la corrección. No es posible saber si en la formulación de esta evaluación estuvo mezclada algún tipo de aversión personal o no por parte de quien lo emitió, pero sí deja claro que se esperaba que la religiosa asumiera y corrigiera su falta. En las discusiones para la renovación de votos se hacía hincapié en la manera como la postulante asimilaba las medidas correctivas y si se veía avance respecto de las faltas que se le señalaban. Durante estas votaciones, se representan igualmente a las postulantes en una dualidad de características, pero se señalaba si la postulante intentó corregir y adecuarse a lo que se esperaba de ella. Como ejemplo, podemos ver las siguientes evaluaciones de la década de 1930: «Al principio de su noviciado tenía el defecto de querer reprender a las demás, pero una vez advertida se [ha] corregido»;²⁸¹ «Se dijo que se había corregido notablemente en sus faltillas contra la obediencia, que es muy fervorosa humilde y abnegada con ardientes deseos de su santificación»;²⁸² «Era de un carácter fuerte y voluntariosa, pero se reprimía y que tenía aptitudes, era prudente y fervorosa».²⁸³ Podemos observar el caso contrario en este ejemplo de 1950:

[Se] dio el informe de la hermana I que era muy desobediente, que se había castigado mucho este defecto y no se había conseguido nada, que tenía un carácter muy burlón y además altanera, que cuando se le reprendía se ponía a llorar a gritos y duraba dos o tres días sin hablar, que se le había notado cierta inclinación o cariño excesivo a un niño de 7 años que vivía en la casa, que era de corta inteligencia, sin ninguna instrucción, inútil y poco trabajadora.²⁸⁴

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 28.

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ AHSSTP, *Libro de votaciones de hermanas*, sin clasificar, p. 60.

²⁸² *Ibidem*, p. 51.

²⁸³ *Ibidem*, p. 57.

²⁸⁴ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 135.

Esta falta de corrección era considerada grave, por lo que la hermana no fue admitida a renovar sus votos. En un caso similar, en 1918, la hermana, al conocer el veredicto del consejo, «se puso histérica», lo que llevó a las hermanas a acelerar su salida.²⁸⁵ En la vida religiosa se valoraba tanto la humildad como la eficiencia; sin embargo, ambos casos podrían ser considerados una falta, el primero por la falta de probidad y el segundo por vanidad.²⁸⁶ Las votaciones dejan entrever que se consideraba peor la vanidad y la soberbia que la falta de aptitud para el trabajo. Los castigos impuestos a las postulantes estaban orientados a vencer su propia voluntad y a buscar que la postulante asumiera una conducta extremadamente dócil. En 1941, se trató el caso de una postulante que le faltó «seriamente a una connovicia, por lo que se acordó imponer la penitencia de aislarla de la Comunidad durante un mes y por nueve días pidiéndole perdón [besó] una vez cada día los pies a la Hna. [a quien] le faltó».²⁸⁷ En este caso, la postulante aceptó la penalización «con agrado [...] añadiendo que durante un mes no [llevará] el uniforme,²⁸⁸ [andando] vestida de seglar».²⁸⁹ Para evitar que las faltas se propagaran, a todas las religiosas se pedía que rigurosamente hicieran dos exámenes de conciencia durante el día,

²⁸⁵ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 154.

²⁸⁶ El ejemplo de Marta GE da pistas al respecto: «Había una religiosa que era la vigilante de noviciado, que siempre me regañaba. Un día me llamó y como media hora me estuvo regañando, que yo era tan orgullosa, que hacía las cosas tan bien para que no me regañaran, pero si no las hacía me tenía que regañar. No entendía nada, si hacías las cosas mal era muy malo, si las hacías bien era peor porque entonces te regañaban».

²⁸⁷ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 3.

²⁸⁸ Esta práctica de quitar el hábito a las religiosas era muy antigua y tenía como propósito señalar dentro de la comunidad a una hermana que ha cometido alguna falta. El hábito se consideraba una especie de sacramental y, por tanto, retirarlo, era una manera no sólo fáctica, sino simbólica de desaprobar y señalar. Por ejemplo, Joseph Gómez cuenta de la madre Francisca de la Natividad: «La Madre Francisca de la Natividad, que, conociendo, como el celo de la Maestra tiraba á mortificar la novicia, la reprehendía, y mando, que le quitaran el hábito, el día siguiente entró en el refectorio sin el hábito, y puesta de rodillas, viendo la Prelada y compadecidas las Religiosas, le dijo se fuese a poner el hábito, que obedeció con sumo gusto por lo mucho que lo amaba [el hábito]» (Gómez de la Parra, 1732, p. 286).

²⁸⁹ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 32.

según el modelo Ignaciano.²⁹⁰ El primero, de prevención, antes de la oración de la mañana y el segundo después de comer o de las oraciones de la noche.²⁹¹ Los resultados de estos exámenes se ponían en común una vez a la semana en un *capítulo de culpas*, que consistía en hacer una reunión comunitaria para examinar «las faltas exteriores que hayan cometido contra las Constituciones, y a las que [llamaba] la Superiora al fin de la reunión se [les ponía] de rodillas en medio de sus Hermanas, [para que] se acusaran de sus faltas, pidiendo humildemente penitencia». ²⁹² Esta penitencia era impuesta por la comunidad inmediatamente después de confesada la culpa. Estas medidas estaban orientadas a que la postulante hiciera deposición de la voluntad y de otras actitudes que se consideraban incompatibles con la vida religiosa. Como mencionamos anteriormente, se pensaba que quien no era obediente no era una verdadera religiosa.

Sin embargo, existen algunos casos en los cuales las postulantes sí cumplían con las expectativas que se tenían de ellas, y que parecían llenar a cabalidad el perfil marcado por las constituciones. Una vez más, no puedo asegurar que lo que se dice de la postulante no haya estado influido por afectos o filiaciones personales, pero sí nos muestra, a través de la representación, qué se esperaba de una religiosa en formación. En algunos casos, el resumen de las religiosas se concretaba a decir que por unanimidad se aceptó a la hermana, sin tener ninguna de las consejeras algo que objetar. En 1941, una postulante pidió el reingreso a la comunidad pues «no se fue por su gusto, de lo contrario manifestando sumo dolor por su forzada separación, porque su papá se la llevó al expirar el periodo de votos trienales que

²⁹⁰ «Examen particular y cotidiano: contiene en sí tres tiempos y dos veces examinarse. El primer tiempo es, que a la mañana, luego en levantándose, debe el hombre proponer de guardarse con diligencia de aquel pecado particular o defecto, que se quiere corregir y enmendar. El segundo, después de comer, pedir a dios nuestro señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto, y para se enmendar adelante; y conseqüenter haga el primer examen, demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular, de la cual se quiere corregir y enmendar, discurrendo de hora en hora o de tiempo en tiempo, comenzando desde la hora que se levantó hasta la hora y punto del examen presente; y haga en la primera línea de la g = tantos puntos cuantos a incurrido en aquel pecado particular o defecto; y después proponga de nuevo de enmendarse hasta el segundo examen que hará. El tercero tiempo, después de cenar se hará el 2 examen, asimismo de hora en hora, comenzando desde el primer examen hasta el 2 presente, y haga en la 2.^a línea de la misma g = tantos puntos cuantas veces ha incurrido en aquel particular pecado o defecto» (de Loyola, 1979).

²⁹¹ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1908*, sin clasificar, p. 3.

²⁹² *Ibidem*, p. 41.

tenía emitidos». En este caso, se aceptó la reincorporación debido a que «fue modelo de religiosa». En la votación de esta hermana para concederle los votos trienales se dijo de ella: «Tiene buen espíritu religioso, ha vencido su mal carácter, es cumplida con su deber, unida con las demás»,²⁹³ de lo anterior se puede inferir que esto se consideraba el modelo de una religiosa. A través de estos ejemplos queda de manifiesto la función performativa de la ley y de la imposición que de ella se hace sobre los cuerpos de las religiosas y postulantes. La corrección constante y el castigo, que se daba marcando el cuerpo con prácticas significativas —en este caso, besar los pies de las hermanas agraviadas, el aislamiento físico o simbólico a través del despojo del hábito—, buscaban en el fondo incorporar la ley al sujeto de manera que la ley y el cuerpo, se unieran de forma indisoluble. De ahí que se insistiera en la disposición que las hermanas muestran por asimilar la corrección, por lo menos aparentemente. Quienes no supieron aparentar o no pudieron asimilar la regla, fueron separadas de la comunidad con la intención de no poner en riesgo la unidad de todo el grupo. Sin embargo, queda constancia de que las postulantes y las hermanas no carecen de *agencia* y buscaban formas sutiles y en algunos casos frontales de resistir como en el caso de la *postulante* que pidió la intervención del obispo para no ser separada de la comunidad.

La promesa infiel y vacía

El problema de traicionar la vocación

En los apartados anteriores se puede observar que existe siempre tensión entre la práctica y los modelos ideales. Si bien, en un principio, las postulantes que fueron aceptadas se presentaron como idóneas para la vida religiosa, tuvieron que pasar por un periodo de adiestramiento, de instrucción, que les permitiera asumir las funciones y actitudes que se esperaban de ellas como religiosas. Sin embargo, este proceso no fue siempre exitoso o suficiente para «corregir y suprimir las pasiones», como marcaba la regla. El primer problema que enfrentaban quienes tenían deseo de retirarse de la comunidad religiosa era el de traicionar la vocación dada por Dios. Pues si bien habían optado libremente, se consideraba que:

Una vez hechos [los votos, era] un crimen grave el volver atrás y dejarlos de cumplir. Así lo dice el Espíritu Santo en los proverbios ‘ruina del hombre devorar los Santos, y después de los votos retractarlos (...) si hiciste algún voto a Dios, no tardes en cumplirlo, porque desagrada la promesa infiel y vacía (Anónimo, 1857, p. 22).

²⁹³ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 31.

Con lo anterior, podemos comprender que las superiores exhortaran frecuentemente a quienes estaban dudando de su vocación a poner cuidado y atención para no traicionarla. La correspondencia entre las superiores y quienes pedían salir muestra la preocupación que representa para los censores que una mujer saliera de la comunidad. El primer peligro inminente que se veía con la salida era la pérdida de la salud eterna, por ser infiel a la promesa hecha a Dios en el altar. La comunidad religiosa se entendía como un refugio contra los peligros del mundo. Probablemente en la reacción de las superiores se mezclaran el deseo genuino de salvar el alma de la religiosa que pretendía salir, con el miedo de que otras hermanas tomaran esto como un referente que propiciara la salida de más religiosas y desestabilizara la comunidad. Un claro ejemplo de esto lo podemos ver en una carta escrita por la superiora general en 1952:²⁹⁴

En mi poder la resolución que ha tomado de dejar la Congregación. Es urgente que se postre ante el Sagrario y medite con toda seriedad lo que es ser infiel al llamado de Dios, que consulte ante un Sacerdote y con gran fe obedezca a lo que le aconseje por que recuerde que en el Santo Tribunal[es decir el confesionario] es Dios que nos habla por el Sacerdote [...] yo le suplico que reflexione, que no se decida a ser infiel a su vocación por una violencia o inducida por malos consejos o malos ejemplos, Dios es su Padre y la ama y la trajo a esta su santa casa no para que se pierda sino para que se santifique y haga mucho bien [...] procure Vuestra Caridad serle fiel.²⁹⁵

Si bien este es el ánimo general con que las superiores tomaban la salida de alguna religiosa, parece que van apareciendo formas nuevas de comprender la vocación. La Iglesia dictaba que la vocación dada era para siempre y, una vez corroborada por los superiores, no había dudas de ella; sin embargo, parece que algunas religiosas entendían que la vocación podía terminar, es decir, que era finita. Esto es importante, pues cambia las implicaciones que tenía el salir de la comunidad religiosa. Bajo este entendido, es probable que ya no implicará una traición a Dios y el peligro de condenación eterna. Encontramos indicios de este cambio en la concepción de la vocación en una carta escrita en 1954: «Pues bien Madre [escribe la autora de la carta], es cierto que cuando uno pierde la *vocación* es imposible

²⁹⁴ Si bien las fuentes escapan al periodo estudiado, se trata de religiosas que ingresaron a la comunidad antes de 1950, por lo que las considero dentro de la muestra.

²⁹⁵ AHSSTP, *Carta de MM a NJ*, Guadalajara, 31 de enero de 1952, sin clasificar.

seguir en un estado en el cual no se siente uno satisfecho». ²⁹⁶ Posiblemente, entre muchos otros factores, el cambio en la legislación civil, que ya no hacía coercitivos los votos religiosos y que basaba la libertad humana en derechos universales inherentes a la persona, haya influido para que se produjera un cambio en la manera como se comprendía la vocación. Pues en el último caso citado, la voluntad de no seguir, el deseo y la satisfacción personal aparecen como elementos de mayor peso sobre la voluntad divina y la pertenencia comunitaria. Otro ejemplo nos lo da el cardenal Garibi y Rivera, que en 1948 afirmó que en ocasiones la vocación no es para siempre:

La vocación podría ser transitoria o permanente [...] alguna vez se exige una vocación en vía de prueba como sucedió con el sacrificio de Abraham; o de principio como fue con san Camilo de Celis que parece haber entrado tres veces a la orden de los capuchinos [...] prosiguió Nuestro Excelentísimo Padre exponiendo que no está el mérito en ser llamados, sino en ser generoso al llamamiento de Dios. [...] el señor llama como quiere cuando quiere aunque influye mucho la esmerada educación religiosa de una buena madre [...] es mejor pertenecer a un instituto de poco brillo, que a uno de renombre porque en el primero no hay el peligro de trabajar vanagloriándose sino por amor a Dios y correspondencia a la vocación. ²⁹⁷

En la cita explica que la vocación puede ser temporal, es decir, que Dios sólo quiere saber qué tan obediente es la persona en cuestión, lo que no explica es cómo determinar eso, pues comúnmente se decía que la vocación era para toda la vida. Parece que también comienza a descubrir que una de las causas de la inestabilidad o falta de vocaciones es la escasa educación religiosa al interior de las familias, por lo que reconoce que además del factor divino, uno humano tiene mucho peso al momento de formular la vocación. Finalmente, parece que las quiere persuadir de que estar en ese instituto lleva más mérito, pues no tienen el lustre de las órdenes grandes o prestigiosas, cosa que para algunas podría representar una tentación. Es justo decir que no era esta la manera común de entender la vocación en el periodo estudiado y que, por el contrario, la mayoría de las cartas en respuesta a las hermanas que deseaban salir están escritas en el ánimo de no traicionar a Dios y la promesa dada. Sostenían la convicción de que la vocación era irrenunciable y para toda la vida.

²⁹⁶ AHSSTP, *Carta de Socorro Romo a María Romero*, Ciudad Guzmán, 21 de enero de 1954, sin clasificar.

²⁹⁷ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 81.

Renunciar a la vocación

Las causas por las que algunas religiosas decidieron dejar la comunidad son variadas, y cada caso presenta matices distintos. En ocasiones es más de una razón lo que llevó a estas mujeres a tomar la decisión de salir de la comunidad. Estas razones pueden estar sustentadas en la contraposición de deseos o en la incapacidad de avenirse a lo que se esperaba de ellas dentro de la comunidad. Otras razones estaban relacionadas con lo que se llama, de manera genérica, *vocación vacilante* o con problemas de salud. Podríamos concentrar un primer grupo de hermanas que, buscando el deseo de una *vocación más perfecta*, decidieron mudarse a congregaciones u órdenes de vida contemplativa. En esta expresión de *vocación más perfecta* podemos ver cómo se asoma todavía la creencia de que la vida contemplativa era mejor que servir a Dios con la asistencia a los enfermos, pues las monjas estaban completamente reservadas del mundo mediante clausura papal.²⁹⁸ Existen otras tantas a las que la obediencia les resultaba problemática o que, dicho de otra manera, resultaban problemáticas para mantener la obediencia, y esto afectaba directamente la sustentabilidad del proyecto en general. Todas las religiosas orientadas de manera uniforme harían caminar más fácilmente el proyecto religioso. También estaban de por medio las razones espirituales, es decir, se creía que la obediencia dócil era un signo de perfección religiosa, de una piedad profunda, de ausencia de vanidad y de soberbia. La obediencia perfecta a la que obligaban las constituciones entendía que la voluntad de quien obedecía se unía a la de quien mandaba, produciéndose así un «holocausto suavísimo cuyo perfume hace las delicias del Señor».²⁹⁹ Esta formulación parece intentar persuadir a las religiosas de no apetecer más que la voluntad de los superiores, pero en la realidad, la disputa por el poder está siempre presente. Tal vez no siempre de forma aparente, pero en los casos de hermanas expulsas es común encontrar momentos en los cuales esta disputa se hace evidentemente presente.

En 1945, una hermana de San Juan de los Lagos denunció, por orden de su confesor, la situación que se vivía dentro del hospital. En su carta a la superiora general, da cuenta de las múltiples irregularidades que se han provocado debido a que una de las hermanas ha impuesto su ley dentro de la comunidad estando la situación «muy trabajosa, las hermanas a veces se pasan los días llorando, no se le arriman a la madre superiora porque ella dice que [se haga] lo que la hermana [A]

²⁹⁸ «El llamado que siento a una *vocación* más perfecta, me hace pedir mi dispensa, para vida de poder mudarme de religión» AHSSTP, *Carta sin firma dirigida a la Superiora General*, Guadalajara, 14 de marzo de 1942, sin clasificar.

²⁹⁹ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres 1947*, sin clasificar, p. 32.

diga»³⁰⁰ En la carta se relata cómo la hermana infractora tiene abiertamente un amorío con el chofer a quien protege cuando llega borracho y con quien se queda platicando por una de las ventanas del hospital. La denunciante nos da pistas para comprender la razón por la cual se ha roto el orden. En su carta relata la manera como la hermana A peleaba con otra de las hermanas con las que tenía dificultades y «como si fueran de clase baja, se cogieron las dos y se golpearon [...] y una le dio en la boca y la otra la rasguñó y le sacó la sangre de la carilla; esto pasó enfrente de personas seglares». ³⁰¹ Finalmente, el consejo decidió no admitirla a la profesión temporal, debido a que no mostró deseos de corregir el carácter. ³⁰² Estos casos de violencia eran frecuentes entre las hermanas que fueron expulsadas, pero ¿qué propiciaba que estas hermanas llegaran a los golpes? No es posible determinar las razones por medio de las cartas, pero es notorio que responde a una laxitud que se permitió por mucho tiempo. Probablemente en estos casos se reproduzcan las formas de comportamiento precedentes a la vida religiosa. Tal vez a eso se refería el padre Cano cuando explicaba los criterios de admisión, pues pedía: «[Evítese] recibir en la comunidad a gente sin educación y de baja esfera porque estas personas siempre dan muy mal resultado». ³⁰³ Es evidente que en esta conjetura hay un prejuicio de clase muy marcado y, en lo personal, me inclino más a pensar que es probable que estas mujeres provinieran de medios familiares y sociales donde desarrollaron pocas habilidades sociales y poca capacidad de lidiar con la frustración. En otros casos, podemos ver formas de resistencia más sutiles, en las que las hermanas recibieron amonestaciones y decían tener propósito de corregir sus faltas, pero siguieron cometiéndolas reiteradamente. El dinero es también una fuente de poder que algunas hermanas se disputaban y terminaron siendo causa de su expulsión al disponer de él «consiguiendo dentro o por fuera lo que es de su antojo sin reparar en la santa pobreza y el escándalo que provocaban». ³⁰⁴

Sin duda, el enamoramiento es el más problemático de los casos, pues implica no sólo mala conducta, sino la infidelidad a Dios, a quien se han consagrado. En este punto, resulta necesario recordar que la castidad se tenía como una de las virtudes más importantes, en esta reserva del cuerpo y del alma estaba basado el principio de superioridad de las religiosas respecto de otras mujeres. Los casos se

³⁰⁰ AHSSTP, *Carta sin firma a T Z*, San Juan de los Lagos, 20 de octubre de 1945, sin clasificar.

³⁰¹ AHSSTP, *Carta de E M a T J Z*, San Juan de los Lagos, 23 de abril 1945, sin clasificar.

³⁰² AHSSTP, *Carta de T Z a A N*, Guadalajara, 20 de mayo de 1946, sin clasificar.

³⁰³ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 22.

³⁰⁴ AHSSTP, *Carta de M M a la Superiora local de San Juan de los Lagos*, Guadalajara, 28 de octubre de 1956, sin clasificar.

agravaban cuando estas faltas a la castidad implicaban relaciones con mujeres. Algunas religiosas tuvieron una prolongada relación a escondidas de la superiora, que al final desencadenó en planes de fuga. Uno de los casos que ilustra la situación lo encontramos en 1964. La hermana en cuestión tenía un largo romance con un hombre llamado Juan. Las cartas enviadas por Juan muestran una red de cómplices, entre los que se incluía la mamá de éste, que les permitía mantener la relación camuflada. Así, la hermana podía enviar las cartas a nombre de la madre de Juan, sin sospecha de alguna relación impropia. Mientras la hermana intercambia correspondencia con su enamorado, la superiora local daba cuenta de que algo no andaba bien con la hermana; sospechaba que estaba «enferma del alma»,³⁰⁵ pues descuidaba su vida de oración y piedad, así como sus oficios religiosos. Antes de su salida quedó constancia de las diversas amonestaciones y reportes que la superiora hizo sobre las faltas a la castidad durante sus quince años de vida religiosa. Al momento de su salida se hace un resumen de esta documentación:

Desde sus primeros años de vida comunitaria ha ocasionado delicadas indisciplinas cooperando a graves faltas en materia de castidad con algunas hermanas que ya han salido de la Congregación; a la fecha se ha comportado mal aun con escandalo extremo en materia de castidad con varones: enfermos, familiares de los mismos, mozos, enfermeros, etc.³⁰⁶

En otros casos, los romances a escondidas sí concretaron la fuga. En 1935, en el hospital de Ocotlán, una hermana dejó una nota para la superiora que decía que dejaba una carta de despedida porque no podía hacerlo en persona, y que regresaría con su mamá a su pueblo. Al intentar corroborar la información, las hermanas se dieron cuenta de que no era verdad, y que la madre de ésta tampoco sabía del paradero de la religiosa fugitiva. Al poco tiempo, la mamá de la religiosa recibió una carta en la que le pedía que le notificara, en una dirección de Ocotlán, cualquier cosa relacionada con la congregación. La mamá avisó a la comunidad y la madre vicaria fue a buscar a la hermana a la dirección que proporcionó la mamá, «pero cuál fue su sorpresa que en ese domicilio la negaron por completo».³⁰⁷ La hermana se escondió por meses, las superiores y la mamá siguieron insistiendo,

³⁰⁵ AHSSTP, *Carta de la Superiora local de Culiacán Sinaloa a la casa central*, Culiacán, 4 de abril de 1963, sin clasificar.

³⁰⁶ AHSSTP, *Carta de la Superiora General al Obispo de Guadalajara*, Guadalajara, junio de 1964, sin clasificar.

³⁰⁷ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 211.

pero cuando estaban a punto de encontrarla, se les escaqueaba. Finalmente, la búsqueda de una religiosa fugitiva llamó la atención del pueblo y la madre vicaria pudo encontrarla con facilidad gracias a la complicidad de los pobladores. El relato se asienta en la crónica de la siguiente manera:

Por el proceder de la descarriada muchacha [escandalizó a la población], pues andaba en la presidencia municipal precisando se celebrara su matrimonio civil con un pobre muchacho que fue mozo del Hospital de Ocotlán y ella lo andaba forzando a que se casara con ella, e hizo a la mamá y la hermana de dicho muchacho que la sacaran del hospital de Ocotlán; sin tener en cuenta los votos religiosos que aún no expiraban [...] al llegar nuestras hermanas las autoridades civiles se portaron muy bien con nuestras hermanas, que por conducto del Dr. Homeópata, hicieron suspender todo y les ofrecieron a nuestras hermanas ayudarles a que la hermana volviera al seno de su familia; que era lo que N.M Reverenda Madre quería evitando así el sacrílego acto que la hermana quería consumir.³⁰⁸

Según las hermanas, ella fue la que organizó todo, pintan al muchacho como una víctima del poder seductor de la religiosa, quien hábilmente supo esconderse para poder llevar adelante su plan. Probablemente la religiosa pensara que una vez consumado el matrimonio no habría marcha atrás. Con esto parece que las hermanas reprodujeron el discurso sobre la concupiscencia de la mujer, retratando a la hermana fugitiva como una especie de *femme fatale* con hábito que manipulaba a un pobre hombre y a su familia para poder salir de la comunidad. Me llama poderosamente la atención la cooperación recibida de las autoridades civiles, que parecen haber utilizado su poder para coaccionar el cumplimiento de los votos religiosos, muchos años después de la separación de la Iglesia y el Estado. Los empleados de la municipalidad negaron con este acto las garantías de la mujer, que pretendía casarse en virtud de ser una ciudadana libre y contraer nupcias de manera voluntaria, bajo el argumento de que se cometería un sacrilegio, y así borraron *de facto* la línea divisoria entre el poder civil y el de la Iglesia. Los empleados municipales y el doctor homeópata que se menciona en la reseña del hecho entregaron a la joven al párroco, quien la «depositó en una casa decente».³⁰⁹ Al día siguiente, la superiora del hospital de Ocotlán la trasladó a la casa central, a pesar de que «la encontraron renuente a irse con la hermana superiora, ante quien se arrodilló pidiéndole perdón pero que la dejara, que ella ya era libre. Entonces, la hermana superiora le dijo que le enseñara la dispensa de sus votos y como aún no la tenía la obligó a

³⁰⁸ *Idem.*

³⁰⁹ *Idem.*

salir de la casa donde se encontraba». ³¹⁰ Es interesante cómo en este contexto, y entre las personas que se ven involucradas, los votos religiosos tenían un peso tal que anulaban la libertad de la persona y que la obligaban a cumplirlos más allá de su voluntad. Finalmente, la regresaron a la casa paterna y ante la pobreza en que se encontraban, la madre vicaria les dejó dinero para que la hija no fuera gravosa.

Por otro lado, las cartas también muestran la compleja situación sentimental que pasaban las hermanas, pues tenían que sublimar en amor fraterno el amor romántico que sentían por una hermana, en un momento en que ni siquiera las amistades cercanas, llamadas particulares, eran bien vistas entre religiosas. En 1959, la hermana J E da contestación a una carta en la que se le acusa de haber sido la responsable de que otra hermana haya salido de la comunidad debido a su acoso; escribió:

Yo quise encontrar en L un alma amiga íntima a la cual confiarle todos mis secretos, pero ya sé que fue imposible. Es que yo también necesito una amiga, una hermana y compañera sincera, que sienta lo que yo, o que si no lo siente cuando menos comprenda mis problemas, porque yo a pesar de que voy a cumplir 18 años, no sé qué será de mi vida, me siento descontrolada, y quisiera tener alguien de confianza para platicar lo que voy sintiendo y me encuentro con esta barrera de incompreensión. ³¹¹

Las religiosas consideran mayormente escandalosos los casos cuando se hacía público y el personal seglar tomaba parte de esto. En 1967, una hermana fue expulsada debido a que presentaba «problemas emocionales con ambos sexos.» ³¹² Los reportes de las superiores dicen que la hermana celaba a los doctores, les mandaba regalos costosos comprados con dinero de la comunidad y mandaba anónimos a otras personas advirtiéndoles que se alejaran de la persona que en ese momento celaba. Poco antes de su salida definitiva una de sus hermanas de religión le mandó una carta en la que le recomendaba:

mejor búsqese un novio y cátese yo creo que es lo mejor, no ofende tanto a Dios porque lo demás es contra la naturaleza y usted en su modo de ser así lo manifiesta,

³¹⁰ *Idem.*

³¹¹ AHSSTP, *Carta de una J E a la Superiora General*, 6 de septiembre de 1959, sin clasificar.

³¹² AHSSTP, *Carta de la superiora general al obispo de Guadalajara*, 18 de abril de 1967, sin clasificar.

búsquese otros compañeros que la lleven por buen camino, no sé, apártese de los demás.³¹³

En los casos que incluyen faltas a la castidad, especialmente en los que se registran desde finales de 1930, las hermanas no tienen problema en hablar abiertamente sobre su sexualidad y lo que ocurre al interior de la comunidad. Parece que, en algunos casos, estas faltas se prolongaron por mucho tiempo y las superiores estuvieron al tanto de lo sucedido. Éstas buscaban animar a las religiosas a cumplir con su voto y proponían medidas que, consideraban, podían ayudar a recuperar el ánimo religioso, como visitas familiares y cambios de residencia. Si bien se tratan los casos con un tono moralista, resulta sorprendente ver la naturalidad con la que se habla de estas faltas, y la comprensión que se tenía con quienes las cometían mostraban un sincero deseo de avenirse a la norma. Quizás se prefiriera tolerar estas faltas a propiciar que una de las hermanas *traicionara su vocación* y saliera de la comunidad. Los *diarios espirituales*³¹⁴ de algunas religiosas dan cuenta de las disyuntivas que tenían al momento de ver sus faltas. En estos diarios exponen las causas de su desánimo, entre estas se lee, por ejemplo: «Me siento cansada de espíritu, haré el esfuerzo por guardar la regla»;³¹⁵ «Dios mío haz que me aproveche de estos días que me has concedido para que reconozca mejor mis faltas, para que me arrepienta de ellas».³¹⁶ De igual manera, se deja ver la influencia que el confesor tenía sobre algunas de ellas: «Le pregunté a mi director si debo hacer votos y me hizo ver que era la voluntad de Dios que los haga».³¹⁷ Parece que, en ocasiones, los ejercicios espirituales bastaban para que las hermanas modificaran su conducta y asumieran las actitudes que la congregación esperaba de ellas; sin embargo, no siempre era así, y algunas de ellas terminaban por retirarse o eran despedidas de la congregación.

La enfermedad aparece también en los registros de las hermanas *expulsas*, aunque con menos frecuencia, pues, como he dicho, las constituciones prohibían que las hermanas fueran retiradas de la congregación por causa de enfermedad. Esto

³¹³ AHSSTP, *Carta de «una amiga que la quiere mucho» a Francisca Torres, Guadalajara, 1966*, sin clasificar.

³¹⁴ Estos diarios eran de uso personal de las religiosas, no eran para ser leídos por los confesores. Se conservan algunos de estos diarios con la intención de dar testimonio de una vida ejemplar, por lo que lo que se encuentra en ellos, infiero, era parte del modelo que se esperaba de las religiosas.

³¹⁵ AHSSTP, *Diario espiritual de J.C.*, 30 de diciembre de 1945, sin clasificar.

³¹⁶ AHSSTP, *Diario espiritual sin firma*, 12 de enero de 1925, sin clasificar.

³¹⁷ AHSSTP, *Diario espiritual sin firma*, 28 de noviembre 1935, sin clasificar.

se puede ver aún en casos de *enajenación mental*. En 1954, el consejo presentó al obispo la propuesta de separar a una de las hermanas debido a una enfermedad mental,³¹⁸ a lo que el obispo respondió de manera negativa.³¹⁹ En este caso, también se puede ver que el obispo consideraba que la congregación tenía una responsabilidad con las personas que aceptaba y a las que no podía dejar de lado en caso de enfermedad. Finalmente, existen casos en los que la drogadicción se hace presente, en estos se trata de rehabilitar a las hermanas, sin que pareciera esta una problemática recurrente dentro de la congregación. Entre las pocas hermanas que se ven envueltas en este tipo de casos, todas trabajaron en la botica. En este periodo, se utilizaban sustancias altamente adictivas, como la morfina o derivados de la cocaína en las fórmulas de los medicamentos; es probable que tras su paso por la botica las hermanas hayan comenzado a consumir alguna de estas sustancias, desarrollando posteriormente algún tipo de adicción. No hay muchas noticias sobre lo sucedido con quienes salieron de la congregación, sólo algunas historias de antiguas religiosas que pidieron ser admitidas nuevamente, tras la decepción de la vida fuera de la comunidad, o que escribieron pidiendo ayuda para salir de la enfermedad. No puedo asegurar que todas las historias sean trágicas o si lo relatado en las cartas era una estrategia para asegurar la ayuda, pero parece que quienes escriben ven en la comunidad su última alternativa para tener una vida medianamente digna y poder remediar sus males antes de morir. Por ejemplo, en 1960, escribió J A, quien entró a la comunidad en 1931 y salió, pues tuvo una relación sentimental con el administrador de la clínica donde trabajaba. J A tenía dos hijos que no podían hacerse cargo de ella y, estando casi ciega, escribió a la superiora para pedirle ayuda: «Usted sabe lo que he sufrido; decepciones, desengaños, abandono y yo aunque sea con un ojo les ayudo en lo que me pongan y el transporte yo lo consigo aunque sea de limosna».³²⁰

Una parte importante de la conformación y reproducción de las Siervas de los Pobres y de su proyecto estaba basado en la selección y retención de su personal. Durante este proceso, las fundadoras de la congregación y las subsecuentes generaciones escogieron entre las postulantes a las que se mostraron más aptas tanto física como moralmente. Este proceso la validación de la vocación jugó un papel importante, pues era el centro de la argumentación a favor y en contra de admitir a una postulante. Se puede apreciar el deseo de que quienes sean elegidas tengan posibilidades de encajar en un modelo ideal de mujer y religiosa, sin embargo, este resultado no siempre se consiguió. Es de notar que la importancia de perfeccionar

³¹⁸ AHSSTP, *Carta de A S a José Garibi Rivera*, Guadalajara, 23 de marzo de 1954, sin clasificar.

³¹⁹ AHSSTP, *Carta de N A R a A S*, Guadalajara, 29 de marzo de 1954, sin clasificar.

³²⁰ AHSSTP, *Carta de J A a la Superior General de las Siervas de los Pobres*, 1960, sin clasificar.

el carácter y mejorar la conducta estaba en función de ser fiel a la vocación, que, se asumía, era dada por Dios y era un factor decisivo para la toma de decisiones. Podemos observar, también, que en los casos de las religiosas que rompían la norma era preferible buscar maneras de recuperar a la religiosa para la comunidad que perderla. Tal vez esto también estuviera, inspirado en la posibilidad de un escándalo mayor que no convenía a las religiosas, y que terminaría por desprestigiar a la comunidad.

Aunque la forma de comprender la vocación y el perfil que se buscaba en las postulantes se mantuvo estable durante el periodo de estudio, es posible ver los inicios del cambio, especialmente en la idea de que la vocación era inmutable. Quizás este cambio esté directamente relacionado con los cambios políticos y sociales, así como con modificaciones en la percepción que se tenía de la vida religiosa. Las mujeres poco a poco fueron ganando terreno en el ámbito laboral y social y la vida religiosa dejó de ser una de las principales opciones para desarrollarse, por lo que esto también pudo haber influido en las causas de desertión de la comunidad y en la baja en las vocaciones. En los casos de las hermanas que se enamoraron, se puso en juego la estabilidad de la identidad que se pretendía adquirida, es decir, que eran religiosas y castas. Esta *condición monjil*, por llamarla de alguna manera, pretendía generar la idea de la estatización del cuerpo desde una figura fantaseada del mismo (que no siente afectos humanos y que suprimió sus pasiones). En el caso de las hermanas que vivieron una relación amorosa con una mujer, el desafío era doble, pues, por un lado, desarticulaban la «ficción reguladora de la coherencia heterosexual» (J. Butler, 2002, pp. 265-266) y, por otro, el de su *condición monjil*. Sin embargo, las fuentes apuntan a que los superiores consideraban, en este contexto, más importante conservar la coherencia respecto del estado religioso de las hermanas que a la heterosexualidad, no sin hacer esfuerzo por mantener ambas, en el entendido de que la segunda era considerada precondition de la primera. Mantener, entonces, estos asuntos de forma interna se revelaba vital para la unidad del grupo, pero especialmente para mantener la coherencia al exterior entre los seglares. No es posible saber si hubo quien pudiera llevar de manera armónica, por el resto de sus días dentro de la comunidad, una afectividad lésbica y las exigencias de la vida religiosa. Los relatos consultados estuvieron siempre en medio del conflicto y el aparente sufrimiento de quien, queriendo pertenecer, era expulsada, rechazada y condenada por no poder sujetarse y someter su cuerpo a lo que la comunidad pedía.

CAPÍTULO CUATRO

El cuerpo

Como hemos visto en el capítulo anterior, la mayoría de las religiosas se sentían atraídas por la vida religiosa debido a que creían que habían sido llamadas por Cristo para ser sus *esposas*. De tal manera que estas mujeres consideraban que tenían que manifestar su renuncia al mundo, renacer de forma espiritual y, literalmente, volver a ser criadas, reeducadas como niñas a las que se les enseña una forma de ser. Un nuevo proceso de conformación de la identidad comenzaba al inicio del postulante a través del discurso y de las prácticas en una gran variedad de escalas espaciales de las que el cuerpo ocupó la primera. En este sentido, la categoría de *género performativo*, usada por Judith Butler, podría ayudarnos a comprender dicho proceso. Para la autora, las identidades de género no son algo que se da de una vez y que permanece estático, sino que responde una incesante y repetitiva serie de acciones, una especie de acción cultural/corporal indefinida (2007, p. 98). Esta forma de construcción identitaria se va dando a través del lenguaje, entendido como un conjunto de actos subsecuentes a través del tiempo, que producen efectos reales que son eventualmente percibidos como hechos o realidades en apariencia ontológicas y que tienen repercusiones sobre el cuerpo y su lugar dentro de los espacios que ocupa (Butler, 2007, p. 270; McDowell, 2018, pp. 35-36).

Así pues, el discurso sobre el cuerpo y las prácticas que lo suceden, como consecuencia, se modifican según el espacio en que nos encontremos; por lo tanto, se presentan cambios en los atributos de flexibilidad, presentación y ocupación del espacio que el cuerpo desarrolla (McDowell, 2018, p. 60). Si el género se define como una construcción que es congruente con los discursos y prácticas dominantes en una ubicación particular, en lugar de como una categoría fija o estable, se abre espacio para examinar cómo un discurso se vuelve hegemónico y también cómo aparecen las formas de resistencia contra éste (Butler, 2007, p. 98). De esta manera, el cuerpo de las religiosas al entrar a la comunidad se convierte en una

superficie en la que se hacen inscripciones para resignificar su sentido a través de distintas prácticas y objetos, como, por ejemplo, ciertos ritos y la vestimenta (McDowell, 2018, p. 51). En este sentido, el discurso sobre el cuerpo de las hermanas adquirió la función de reafirmar la diferencia sexual y casi espiritual entre hombres y mujeres. Así, las religiosas, por un lado, tenían que ser conscientes del lugar que como mujeres ocupaban en la sociedad y, por el otro, del privilegio de haber sido llamadas *esposas de Cristo*. Esto aseguraría, hipotéticamente, un ciclo de búsqueda de la perfección, en el que la religiosa trataría de subsanar sus debilidades *mujeriles* al buscar ser santa y dedicarse a una vida de penitencia y caridad como forma de gratitud al privilegio de ser llamada. En la letra, la ascesis jugaba un papel fundamental dentro de la vida religiosa. Se consideraban al cuerpo, junto con el mundo y el demonio, un obstáculo para la perfección evangélica, pues con su natural tendencia al placer y el deleite distraía a la religiosa de su único propósito, que era servir y amar a Dios. Así pues, la penitencia, como los muros del claustro, tenía la función de «poner por los lados límites a la libertad para estorbar que se extravié, [esto] no es destruirla, sino enderezarla con más seguridad hacia el camino que debe llevar».³²¹

Con tal motivo, los cuerpos de las religiosas estaban sometidos al control de los superiores a través de la vestimenta, prácticas de penitencia corporal y rituales que en ocasiones aceptaban en complicidad del poder disciplinario, pero otras veces eran capaces de subvertir este orden a través del placer. Para las religiosas, la forma de entenderse mujeres debía de cambiar al entrar en la comunidad, se esperaba que tomaran conciencia de que no eran más simples mujeres, sino *esposas de Cristo*, que buscaban la perfección del alma, pues «el alma era superior al cuerpo y todo lo que se hace por el bien del alma, [era] mejor que lo que se [hacía] por el cuerpo».³²² Lo que se pretendía, una vez que comenzaban el proceso de formación, era modelar el lenguaje corporal, los gestos y movimientos, para constituir una nueva identidad, exacerbando algunas características idealizadas de las religiosas. De esta manera, el cuerpo y el *interior* se construían con las prácticas que lo circundaban. Casi a manera de apéndice, abordaré la violencia sobre el cuerpo de las mujeres. En cierto punto, sería más preciso decir sobre un cuerpo de mujeres, remitiéndonos a la imagen paulina de la corporalidad de la Iglesia, donde las comunidades religiosas son parte de ésta como miembros de un cuerpo mayor. De igual forma, la comunidad es entendida como un cuerpo en sí mismo, donde cada una

³²¹ *Polémica, Jesucristo hablando al corazón de la religiosa*, traducción de Prisciliano Altamirano, México, O'Sullivan y Nolan Impresores, 1851, p. 6.

³²² AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 126.

de las hermanas es una parte de éste y se mantienen unidas mediante la sujeción a la cabeza, que es el superior. Así pues, exploraré la violencia sobre las Siervas de los Pobres, como un solo cuerpo, y el impacto que los conflictos armados tuvieron en torno a las nociones de martirio y santidad.

Fe-minus

Al cuerpo de las mujeres se le ha atribuido históricamente una carga negativa, por ejemplo, el *Malleus Maleficarum* –también llamado *el libro de las brujas*–, de 1486, afirmaba que la palabra *fēmina* proviene etimológicamente de *fe* y *minus*, que literalmente significa que su fe es menor. De acuerdo con el autor, Eva fue formada de una costilla curva de Adán, de ahí que se consideraba que todas sus intenciones eran torcidas. De esta afirmación se seguía que todas las mujeres compartían esta característica con la primera en ser creada. Con esta base ideológica, el autor llama a las mujeres «animal que engaña» y las consideraba siempre propensas a «abominaciones carnales». Para el autor de este libro, la mujer era poseedora de un «apetito carnal [...] insaciable. [...] Por lo cual, para satisfacer sus apetitos, se [unían] inclusive a los demonios».³²³ Me voy a permitir ahora tender un puente en el tiempo bastante amplio, hasta el siglo xx, pues si bien no es el fin de este texto explorar cómo fue cambiando el discurso en torno a la mujer, lo que quiero hacer patente es que la idea de que la mujer era inferior respecto del hombre seguía vigente, aunque con otras variables, mucho tiempo después. Aunque no con la misma carga supersticiosa con la que se registró en el libro de las brujas, en el siglo xx, aun cuando las mujeres estaban en vías de una integración plena a la vida laboral y productiva, seguían siendo consideradas como inferiores. En Guadalajara, a inicios del siglo xx, uno de los cambios más importantes que las mujeres experimentaron fue su incorporación sistemática a fuentes laborales remuneradas. Así, para 1920, las integrantes de la Unión de Empleadas Profesionales de Guadalajara emprendieron una campaña de sindicalización y promoción de las condiciones dignas de trabajo para la mujer. Su campaña también tenía como objetivo desafiar el estereotipo que se tenía de ellas basado en su condición de mujeres y trabajadoras.

En una columna de opinión de 1924, que firmaron sólo con sus iniciales, exhortaban a sus compañeras por medio de un artículo para que se opusieran rotundamente a ser tratadas como seres inferiores y las animaron a unirse todas, sin que quedara una fuera del movimiento, hasta que consiguieran el lugar que legítimamente sentían que les correspondía. Un fragmento del artículo dice:

³²³ Kramer, Heinrich, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, Argentina, Orión, 1975, disponible en: <<http://www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusEspanol1.pdf>>, p. 50.

Es muy raro oír hablar bien de una mujer, mucho menos se habla de ella, casi nunca a su favor, los que de ella se ocupan es para presentarnos a una mujer mala, a una mujer perversa. A la mujer desde su nacimiento se le condena a verse inferior al hombre, va creciendo y esa inferioridad nunca se acaba ¿Por qué? Por el solo hecho de ser disque del sexo débil, este es todo el motivo por lo que los hombres se creen con el suficiente derecho para vernos muy abajo, como si fuéramos inferiores a ellos. En todas partes nosotras tenemos que sufrir en todos sentidos, si es en el hogar, en el taller, en la fábrica, en la oficina, nunca se aprecia nuestro trabajo, siempre se nos ve con más despotismo y rudeza, se nos dan trabajos iguales que a los hombres o si se ofrece más y en cambio se nos paga poco ¿Por qué es esto? ¿Acaso es un delito ser mujer? ¿Y por qué todas con las manos atadas consentimos que se nos trate de esta manera?³²⁴

Esta declaración se entiende mejor si recordamos que entonces las mujeres que trabajaban eran mal vistas, se les relacionaba con conductas libertinas y con una calidad moral inferior a la de las mujeres que sólo se encargaban de la crianza de los hijos. Con estas acciones, la Unión buscaba reivindicar su condición de trabajadoras y hacían un llamado a otras trabajadoras para enfrentar juntas el enemigo común, que definían en los siguientes términos:

[unámonos contra] el materialismo que persigue con una fuerza satánica a la joven empleada dejándola a merced de muchos hombres sin religión y conciencia, que no ven en la joven que trabaja un ser que en la lucha por la vida se ve obligada a dejar el calor del hogar para ganarse el pan que ha de llevar a su boca,³²⁵ «[que trabaja] mal comprendida y peor retribuida; la mujer víctima del deber, amenazada por los sátiros, que vive eternamente sufriendo la pobreza, la orfandad quizás y para colmo la barbarie de un negrero.³²⁶

En las citas anteriores podemos ver cómo el discurso se volvió la base de unas prácticas que fueron asimiladas como una realidad «natural,» que se podría reducir en que «la mujer es esencialmente madre y su espacio natural es el hogar», por lo tanto, la mujer «que se ve obligada a dejar el calor del hogar» y trabajar era vista

³²⁴ «La Mujer», en *Saguíta*, no. 1, 1 de diciembre de 1924, México, Unión Profesional de Empleadas Católicas, p. 6.

³²⁵ Círculo de estudios «Salvadora Díaz y Macedo», en *Saguíta*, no. 1, 1 de abril de 1924 México, Unión Profesional de Empleadas Católicas, p. 3.

³²⁶ «Portada», en *Saguíta*, no. 4, 1 de abril de 1924, México, Unión Profesional de Empleadas Católicas, p. 1.

como inferior. En el siglo xv, la mujer era identificada casi exclusivamente como fuente de pecado, como un ser peligroso que tenía sus representaciones en la bruja y en la traición. Para el siglo xix, el arquetipo ideal de mujer se había vuelto el de la protectora de la domesticidad, más concretamente el ama de casa de tiempo completo y la madre abnegada bajo la tutela del marido. En 1930, el papa Pío xi publicó la encíclica *Casti connubii* sobre el matrimonio Cristiano. En ella, el papa dio cuenta de la situación que entonces percibía y de los peligros y retos que, desde su punto de vista, el matrimonio cristiano enfrentaba. Atribuyó estos cambios a «los nuevos enemigos del matrimonio», entre los que se encontraban la pobreza, que obligaba a «las madres, con gran detrimento de la vida doméstica [...] a ganar el sustento con su propio trabajo». Azorado, el papa contemplaba cómo el «cristiano y noble oficio de mujer y esposa» se desmoronaba ante estas nuevas realidades y cómo las mujeres iban ganando poder sobre su cuerpo y las relaciones familiares:

Muchos de [los enemigos del matrimonio] se atreven todavía a decir, con mayor audacia, que es una indignidad la servidumbre de un cónyuge para con el otro; [...] [y que se] debe llegar a conseguir una cierta emancipación de la mujer. Distinguen tres clases de emancipación, [...] llamándolas con el nombre de emancipación social, económica y fisiológica: fisiológica, porque quieren que las mujeres, a su arbitrio, estén libres o que se las libre de las cargas conyugales o maternas propias de una esposa (emancipación ésta que ya dijimos suficientemente no ser tal, sino un crimen horrendo); económica, porque pretenden que la mujer pueda, aun sin saberlo el marido o no queriéndolo, encargarse de sus asuntos, dirigirlos y administrarlos haciendo caso omiso del marido, de los hijos y de toda la familia; social, finalmente, en cuanto apartan a la mujer de los cuidados que en el hogar requieren su familia o sus hijos, para que pueda entregarse a sus aficiones, sin preocuparse de aquéllos y dedicarse a ocupaciones y negocios, aun a los públicos (Pío xi, 1930).

En la mente del papa, las mujeres que trabajaban ayudaban a minar el papel que «naturalmente» les correspondía —y, por extensión, a la sociedad—, al debilitar la base en la que se sostenía. Paradójicamente, las unionistas católicas desafiaban, aunque en el límite de lo permitido, la visión del papa, pues deseaban dejar de ser vistas como seres subordinados a la voluntad masculina y equipararse laboralmente a ellos a través de la paga equitativa. Además de tener esto último como horizonte, creían que la moda era un instrumento de dominación del cuerpo de las mujeres. Esta formulación tenía un doble componente, por un lado, consideraban que el cultivo en exceso de la vanidad daba la razón a los hombres al tenerlas por frívolas y no merecedoras de credibilidad. Por el otro, tenía un componente de clase, pues veían en las *clientas*, las mujeres que compraban los caros vestidos

que producían, y su derroche de dinero para satisfacer la complacencia excesiva del «deseo natural de la mujer de vestir con elegancia»,³²⁷ la raíz de la pobreza que las aquejaba.

Para la Unión, la frivolidad que se relacionaba con la mujer no tenía cabida: «somos o no somos cristianas [se pregunta una de las mujeres] o practicamos el catolicismo o somos prácticamente paganas».³²⁸ Las unionistas actuaban en consecuencia y mantenían un perfil discreto y sobrio, que daba cuenta de una persona limpia y arreglada, pero sin caer en excesos. Tal vez además de la congruencia, la falta de dinero haya sido un factor determinante en su sobriedad. Además de cuidar los largos y los escotes, no podían permitirse encajes caros y telas importadas. En las fotografías aparecen con trajes austeros y sobre éstos una medalla religiosa. Una parte de la crítica a la moda se fundamentaba en que éstas eran inmorales. Los cortes de pelo y las siluetas que por entonces se comenzaban a utilizar nada gustaban a este grupo de señoras, pues las consideraban ridículas e impúdicas. Por otro lado, el consumo y la sucesión en las modas crecían, los dueños de los talleres y almacenes deseaban consentir a sus clientas mostrando los últimos modelos, sombreros, telas y apliques a costa del trabajo mal remunerado de las empleadas.³²⁹ Las mujeres pertenecientes a la Unión de Empleadas consideraban estas modas como «caprichos estúpidos de explotadores del vestido [que buscaban] hacer grandes capitales a costa de las risas del mundo».³³⁰ Así pues, para las unionistas la moda era una forma de alienación promovida por los varones, que explotaban la aparente superficialidad e ingenuidad de la mujer para hacer dinero. No negaban el legítimo derecho al placer que causaba vestir bien, pero denunciaban que el placer de unas cuantas estaba basado en la explotación de muchas. La sobriedad aquí no era cuestión únicamente de pudor, se trataba principalmente del reclamo de la justicia laboral.

Casi en las mismas fechas, el obispo de Guadalajara manda poner en todas las puertas de las iglesias una pastoral en la que hacía un llamado a recuperar el decoro con que las mujeres asistían al culto. Prohibía las modas y amenazaba con negar la comunión a quienes no asistieran adecuadamente vestidas. De esta forma dejó claro que no era lícito que el cuerpo de Cristo fuese albergado por otro cuerpo que no mostraba reverencia. Aunque el reclamo de las unionistas tenía líneas de

³²⁷ Círculo de estudios «Salvadora Díaz y Macedo», en *Saguíta*, no. 1, 1 de abril de 1924 México, Unión Profesional de Empleadas Católicas, p. 3.

³²⁸ «Luchemos por nuestra dignidad», en *Saguíta*, no. 6, 1 de septiembre de 1924, p. 2.

³²⁹ «Los diez mandamientos de la buena clienta», en *Saguíta*, no. 6, 1 de septiembre de 1924, p. 10.

³³⁰ «Luchemos por nuestra dignidad», en *Saguíta*, no. 6, 1 de septiembre de 1924, p. 2.

confluencia con el discurso del obispo, éstos disentían también. El obispo parecía estar más preocupado por mantener el pudor y recato de las mujeres, para él la frialdad era síntoma de enfriamiento espiritual que podía derivar en el descuido de sus deberes como esposa y madre; sin embargo, para las unionistas la moda estaba directamente relacionada con la explotación laboral y con el sometimiento de las más pobres a un sistema de injusticia. Las unionistas, aunque veían mal el arreglo exagerado y la voracidad con la que compraban las señoras tapatías, no parecían mostrar desacuerdo en que el placer de la buena ropa es legítimo mientras se pagara lo justo. Por el contrario, el obispo veía en estos lujos los síntomas de una enfermedad espiritual. Me permito poner este ejemplo sólo para contextualizar el discurso que sobre la mujer existía entonces, pero también para ejemplificar cómo discursos que parecen coincidentes responden a experiencias corporales distintas. Mientras que, en este ejemplo, para el obispo había una necesidad de ejercer el control sobre el cuerpo de las mujeres por pudor y recato, por reafirmar su autoridad, si se quiere, la crítica de las unionistas estaba dada por la toma de conciencia de la explotación y la brecha salarial, del maltrato y la falta de reconocimiento de derechos que sufrían entonces las mujeres obreras. La austeridad, entonces, tenía connotaciones distintas.

Sin embargo, en ambos casos se muestran cambios en muchos aspectos. Las mujeres que trabajaban se veían en la obligación de exigir sus derechos como obreras y las madres y mujeres piadosas que asistían a misa parecían estar dejando de lado la opinión del obispo al momento de decidir qué y cómo vestir, es decir, incluso en los sectores en los que el obispo había mostrado tradicionalmente influencia, parecía que dejaba tenerla. La austeridad y el lujo tenían connotaciones distintas para dos grupos de mujeres que no compartían la misma experiencia por razones de clase. Sin embargo, podría inferir que ambas comenzaban a experimentar la sensación de estar *fuera de lugar* y, por ello comenzaban un proceso de resistencia y negociación. En todos los casos cabe preguntarse cuál era el panorama al que las jóvenes que querían entrar a una comunidad religiosa se enfrentaban, es decir, cuáles eran sus posibilidades. Las que vivían en la ciudad probablemente se podían emplear como dependientas, o en casas, como parte del servicio. Por el contrario, quienes vivían en el campo seguramente estaban destinadas a las labores domésticas o el desarrollo de algún oficio. En cualquier caso, lo común era esperar que se casaran y formaran una familia. Según la forma de concebir entonces el matrimonio, las mujeres tenían que sujetarse al marido. En términos de experiencia de vida, ¿qué significaba todo esto?

La idea sobre el matrimonio que se mantuvo constante, hasta bien entrado el siglo XX ponderaba que la mujer debía ser cuidadora, propagadora de la especie humana y compañera íntima, «sin olvidar jamás que su puesto es el segundo, así

como es el puesto que ocupa en la Creación» (Núñez, 2007, p. 8). El matrimonio era visto como un pacto social, que tenía la función de asegurar la continuidad del género humano; el amor romántico, el erotismo y la cercanía emocional no se consideraban componentes indispensables. La distancia y la reverencia con la que las mujeres solían hablar al marido puede atestiguar esto (Esteinou, 2009, p. 68). A cada cónyuge se le asignaba comúnmente un comportamiento sexual específico, el del hombre se consideraba imperioso, visible y necesario, porque se pensaba que era peligrosa la contención. Por otro lado, el de las mujeres era tenido por pasivo, linfático, interno y poco fogoso «como en todas las hembras del reino animal» (Núñez, 2007, p. 20), por ello, las mujeres tenían la obligación de estar disponibles para sostener relaciones sexuales en el momento que sus maridos lo solicitaran o permitir que éstos hallaran satisfacción con otras parejas. Asimismo cuando se pensaba en el placer, «en general sólo es del masculino pues, desde que la frigidez femenina dejó de ser un impedimento para la concepción, su placer no fue ya importante y sí, al contrario, fuente de eternas preocupaciones» (Núñez, 2007, p. 26). Bajo estas premisas, es fácil imaginar que las mujeres casadas vivieron una serie de abusos y de relaciones forzadas bajo el argumento del *débito conyugal*, que pasó de los textos católicos a la legislación civil y que reafirmó la servidumbre por parte de las mujeres ante los deseos de los hombres (Szasz, 2008, p. 102).

Aunque, en general, es poco lo que sabemos de la vida amorosa y de las formas de experimentar el placer de las mujeres en la historia, tal parece que el matrimonio en algunos casos era una vía para la movilidad social, es decir, para asegurar mejores condiciones de vida. Si consideramos de igual forma que se sumaban otros componentes a esta fórmula, es probable que no haya representado lo mismo la maternidad y el matrimonio para las mujeres pobres que para las ricas o con mayores recursos económicos. En este contexto, entonces, ¿qué significaba la renuncia a la sexualidad? Es difícil saber, pero es posible que la castidad consagrada haya permitido también liberarse de una serie de prácticas violentas en el orden de lo sexual y un mayor control sobre las cosas que afectaban su cuerpo. Para cerrar, es necesario apuntar que los libros de actas serán la fuente principal para este capítulo, y adicionalmente utilizaré las entrevistas que se hicieron para la canonización de la madre Vicenta. Como dije anteriormente, a la muerte de la madre Vicenta se le comenzó a reconocer como modelo y fundadora de la comunidad. Los testimonios se recabaron en la fase diocesana y sirvieron de base para la fase posterior del proceso de beatificación. Son más de 300 entrevistas recabadas en dos volúmenes que muestran la forma como la gente que conoció a la madre Vicenta reconstruyó el recuerdo en función de dar cuenta de su santidad.

Los testimonios estaban hechos bajo juramento, por lo que muchas de las respuestas son tímidas ante el escrúpulo de pecar. Sin embargo, la mayoría ahonda

en detalles que nos dan una idea de la imagen idealizada en torno a las prácticas corporales de contención, parte fundamental para mostrar la santidad.

Ánimo varonil

Los votos de las religiosas tenían expresiones distintas a través de símbolos, discursos y prácticas. Los votos eran la salvaguarda de la religiosa que, debido a su naturaleza *mujeril*, debía asirse de «la cuerda de tres cavos que difícilmente se rompe»,³³¹ es decir, de los votos de pobreza, castidad y obediencia. Para explicar esto, los predicadores que visitaban la capilla del hospital frecuentemente retomaban como metáfora la imagen de Eva en el paraíso después de haber desafiado la voluntad de Dios. Eva, desde la perspectiva del predicador, fue la causante de la expulsión del paraíso de esta primera pareja y, por esta razón, su cuerpo y su voluntad fueron castigados por Dios, quien marcó su destino con esta frase: «Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor. Siempre te hará falta un hombre, y él te dominará» (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, p. 25). Sin embargo, las religiosas tenían la oportunidad de librarse de este castigo a través de los votos religiosos:

[Nuestro padre dijo:] que con los votos se machacaba completamente la cabeza de la serpiente infernal, porque tenían que acabar con la concupiscencia de la carne, la de los ojos y la soberbia de la vida; particularmente en las mujeres están más desarrolladas las pasiones, por su mucha sensibilidad: este fuego tan intenso en la mujer, bien empleado, le da magníficos resultados; pero si lo emplea mal se los dará pésimos³³²

Así pues, la idea central es que las mujeres conservaban cierta maldad intrínseca desde la creación, que se representaba como un fuego interno que ellas, particularmente, tenían que controlar. El cuerpo, como el hospital que ocupaban, tenía que resguardarse de los peligros externos. La vista, el tacto, el habla y el gusto eran las puertas de los sentidos que había que tapiar para evitar que el demonio se infiltrase. De esta manera, las religiosas concurrían en pecado si consentían tentaciones o deseos desordenados y se les pedía que lucharan contra ellos «varonilmente, venciendo al enemigo».³³³ Es decir, lo que se esperaba de la religiosa era disciplina,

³³¹ AHSSTP, *Carta de Pedro Fernández a la Superiora General*, 8 de octubre de 1932, sin clasificar.

³³² AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 19.

³³³ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 46.

tenacidad y firmeza, que en este contexto eran entendidas como atributos de los hombres, mientras que se les pedía que evitaran actitudes débiles y complacientes. A través de las recomendaciones para la guarda de la castidad que hace el director espiritual de las Siervas de los Pobres se puede ver una representación de la mujer por la vía negativa:

Continuó la lectura sobre el voto de castidad, que es uno de los medios muy importantes para guardarnos, este voto es la mortificación de los sentidos. La vista, no volviéndola a todas partes sino llevándola modestamente baja. El oído no deleitándose con los sonidos armoniosos ni con las palabras que nos halagan. El olfato apartando todo deleite, que cualquier perfume aparta el corazón de la oración. Se debe mortificar la lengua evitando las palabras poco decentes, cantos mundanos y bromas que puedan lastimar y el tacto nunca tocándose si no es por verdadera necesidad.³³⁴

Se representa a las mujeres como seres curiosos, que divagan mirando todo lo que pueden, afectas a los perfumes y afeites, habladoras, bromistas, poco serias y, finalmente, tendiente al contacto físico con los demás.³³⁵ La castidad pretendía construir una verdadera muralla alrededor de la sensibilidad de la religiosa. Su cuerpo era uno de sus peores enemigos, y había que dominarlo suprimiendo todo aquello que enajenara su atención de Dios, especialmente el placer. La guarda de los ojos estaba especialmente prescrita cuando se encontraban en presencia de hombres, pues el contacto con éstos representaba uno de los mayores peligros para la religiosa: «Llevarán los ojos bajos, particularmente en la Iglesia y particularmente al hablar con personas de otro sexo; y aun estando reunidas ellas mismas en su sala, durante el tiempo de la oración, de las conferencias, del silencio o la comida».³³⁶ De igual manera, no podían más que recibir a familiares en primer grado, e incluso cuando éstos las visitaban debían estar acompañadas

³³⁴ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 46.

³³⁵ Esta representación de la mujer pervive en la sociedad y en los ámbitos eclesiales hasta nuestros días. En enero de 2018, el papa Francisco, en una alocución a las religiosas de Perú, utilizó la imagen de la «monja chismosa», haciendo la analogía entre el chisme y el terrorismo. Con esto, el papa buscaba desincentivar la práctica del chisme entre las monjas. Lo que llama la atención es que nunca se refiere en los mismos términos a los hombres (CNN Español, 2018).

³³⁶ AHSSP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 2.

de una hermana y haber obtenido el permiso de los superiores, y únicamente podían dar la mano a los hombres de su familia.³³⁷ En caso de ser necesaria algún tipo de comparecencia ante la autoridad, las constituciones pedían a la religiosa que no asistiera sola o que por lo menos fuese acompañada por una niña.³³⁸ Finalmente, al considerar que la presencia de los hombres en el hospital era constante, pues médicos y pacientes desfilaban por los pasillos y salas del hospital, las constituciones pedían que: «Siempre que se encuentren con personas de distinto sexo sean muy comedidas en el hablar, huyendo de manifestarles demasiado afecto y complacencia y cortando brevemente la conversación, aunque sus discursos sean de cosas piadosas, o refieran al bien de los Pobres.»³³⁹ Las constituciones se aseguraban de regular en la medida de lo posible las relaciones con los hombres, pues bajo esta concepción, el saludo, la mirada o una palabra dicha con lisonja podía ser la llave con la que el demonio lograra abrir la puerta de la fortaleza que pretendía ser el cuerpo de las religiosas.

Yendo más allá las constituciones buscaban regular las relaciones de todo tipo, pues, bajo la premisa de que la mujer podía sucumbir rápidamente a sus pasiones y traicionar el voto de castidad que las obligaba a «quedarse solteras [...] y abstenerse de cualquier acto opuesto a esta virtud»,³⁴⁰ esta normativa prescribía

Figura 24
Grupo de hermanas Siervas de los Pobres bajo el patronazgo de la Virgen, circa 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

³³⁷ *Ibidem*, p. 23.

³³⁸ *Ibidem*, p. 26.

³³⁹ *Ibidem*, p. 27.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 22.

que no debían tener en las casas ningún tipo de animales, para no emplear mal el tiempo y el cariño,³⁴¹ pues «la religiosa no [debía] amar sino a su Esposo Jesucristo, que es el único dueño de sus pensamientos y de sus afectos».³⁴² A pesar de que se consideraban hermanas entre sí, no se toleraban las amistades. El afecto entre dos hermanas era mal visto, no se permitían las muestras de cariño o simplemente que se llamaran por su nombre de pila sin el prefijo sor o hermana y, en general, no se permitía familiaridad alguna.³⁴³ Todo lo anterior se consideraba una falta grave fuertemente sancionada. De igual manera, la forma de caminar tenía que reflejar la serenidad de su alma, un andar apresurado, correr o hacer ruido excesivo al caminar se consideraba una falta a la modestia.³⁴⁴ La postura se debía guardar siempre y sin descuido, la falta de serenidad y compostura era vista como cosa indecente: «Se abstendrán también en sus recreaciones de toda ligereza pueril, del reír desmesuradamente, de discursos y gestos descompuestos, de todo juego prohibido o que incite a alguna cosa menos decente».³⁴⁵

La austeridad que conlleva la castidad también tenía implicaciones materiales. Se pedía que los muebles que utilizaban fueran de mediana calidad y que se mantuvieran limpios y aseados, pero sin afectación, es decir sin un orden exagerado que diera pie a envanecerse de la limpieza y cuidado que se tenía. Lo mismo sucedía con la «afectación de los vestidos» que daba pie para «presumir de sí mismas».³⁴⁶ De esta forma, la guarda de los sentidos y la pobreza eran indispensables para mantener a raya las tentaciones permitidas por Dios, «unas veces para [ejercitarlas], otras para [castigarlas] y siempre para [humillarlas]».³⁴⁷ Por último, las constituciones también regulaban las lecturas, las hermanas no podían leer cualquier libro o revista, únicamente los permitidos por los superiores. Del mismo modo, los tiempos libres no podían emplearlos para descansar únicamente, tenían que realizar una actividad que *correspondiera a su sexo* para mantenerse ocupadas. Se les permitía bordar o coser y, en caso de no tener alguna actividad asignada, debían pedirla a los superiores, pues «la ociosidad es madre de todos los vicios y en

³⁴¹ *Ibidem*, p. 26.

³⁴² AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 39.

³⁴³ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 23.

³⁴⁴ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 65.

³⁴⁵ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 25.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 24.

³⁴⁷ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 76.

particular de la impureza». ³⁴⁸ Las hermanas tenían que conservar una imagen de «pureza angelical» y ser muy cuidadosas de la imagen que proyectaban al exterior, no debían de dar motivo de sospecha, «esta sola sospecha, aunque infundada, sería más perjudicial a su congregación y santos ejercicios que todas las demás culpas que falsamente les pudieran imputar». ³⁴⁹ La proyección de la pureza del cuerpo al exterior era vital en un momento en el que la vida religiosa era cuestionada como modelo válido para la sociedad; el control del cuerpo de las religiosas adquirió entonces un tinte político, no se jugaba sólo la santidad de la hermana, lo que estaba en juego era la supervivencia de las comunidades religiosas, la construcción de una imagen que las validara ante la sociedad y ratificara la idea de que vivían en un estado superior.

Las prácticas establecidas por las constituciones tenían la función de *modelar* la identidad de las mujeres que entraban a la comunidad para pasar de *mujeres aptas para el estado religioso* a *esposas de Cristo*. Se retoma la idea de que los actos repetitivos tienen una función performativa sobre la identidad, esta regulación tenía la función de sancionar las conductas no deseadas para una esposa de Cristo. Dentro del campo semántico relacionado con la vida religiosa, la relación entre el silencio y la virginidad consagrada es clara. El propósito detrás de estas prácticas era que la religiosa lograra «silenciar el cuerpo [y] cerrar las puertas de los sentidos». ³⁵⁰ En última instancia, lo que se pretendía era la negación de una corporalidad sintiente, cargada de una sexualidad latente, considerada peligrosa, especialmente si se exponía a otro tipo de placeres perceptibles a través del gusto, el tacto, el olfato, etcétera. Durante el periodo de estudio que abarca este libro, las hermanas tenían como modelo a la Virgen de los Dolores. Se buscaba que se apropiaran de una virginidad penitente, silenciosa y dolorosa. En 1912, el obispo José de Jesús Ortiz presenta este ideal a las hermanas durante la bendición de la imagen de la Virgen de los Dolores, que se venera en la capilla del Espíritu Santo del hospital de la Santísima Trinidad:

María significa «mar amargo» y su amargura es grande como el mar. [...] dos cosas embellecen y engrandecen el alma: la pureza y el dolor. No olviden que María se ocultó y se humilló «toda la hermosura de la Hija del Rey era interior» María vivió doncella en su casita de Nazaret y fue desconocida a los ojos de los hombres y pasaba tan sólo por la esposa del carpintero. La humildad descende y abaja para des-

³⁴⁸ AHSSTP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 25.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 24.

³⁵⁰ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 78.

Figura 25

Fotografía de la comunidad Siervas de los Pobres, circa 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

pués engrandecer. Aquí en este recinto, hay almas que sufren, almas que se ocultan y desean humillarse; por eso no hay imagen que más cuadre a este lugar como la Virgen de los Dolores. [...] contempladla, imitadla, para que, pasando el tiempo de la prueba y del dolor, vayáis un día a contemplarla eternamente, allá en el cielo.³⁵¹

Era pues en la intersección de pureza y dolor en la que las hermanas tenían que posicionarse para lograr convertirse en verdaderas esposas de Cristo y reflejos de la Virgen María. En la figura 24 podemos ver una representación idealizada de la comunidad y de sus actitudes corporales. Se puede observar cómo la mirada de las hermanas estaba perdida en el horizonte, fija en el piso o, en el caso de la madre Isabel, del Sagrado Corazón en una imagen de Jesús crucificado. Sólo una novicia, localizada a la derecha del primer plano, parece mirar sutilmente a la cámara, tal vez por equivocación, descuido o con la intención de retar la indicación que le había sido dada. Las manos de las religiosas estaban mayormente metidas en las

³⁵¹ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 40.

mangas, como debían mantenerlas mientras no las utilizaran, en esto se puede leer la intención de que las manos únicamente se utilizaran para el trabajo, no dejándolas libres para tocar o mantenerlas ociosamente desparpajadas. En los casos en los que se ven las manos, éstas están juntas, y limitan igualmente su libertad para andar por sin rumbo.

Al centro de la composición se encontraba el padre Cano, el único que parece ver la cámara con determinación, sereno y con aplomo, reafirmaba su figura de autoridad manteniéndose al centro de la imagen y sentado en la única silla alta en la fotografía. Sus manos se posaban sobre sus muslos sin intención de recogerse u ocuparse con el libro sobre la mesa. Aunque probablemente las actitudes y la composición misma estuvieron influidas por el fotógrafo, la imagen proyecta una forma idealizada de la comunidad, de una comunidad donde la guarda de los sentidos se llevaba a rajatabla; y la autoridad moral y espiritual recaía sobre el director espiritual; y las religiosas se centraban en las oraciones, dóciles e introspectivas o con la mirada puesta en el cielo al que aspiran, libres de las preocupaciones propias de quien posee; ellas no poseen, en esta idealización, ni siquiera su voluntad o su propio placer.

Esta fotografía, aunque propia de un estudio fotográfico, retrata el arquetipo de la religiosa amante de Dios y de quienes querían ir adelante en la perfección espiritual. En la comunidad se consideraba que quienes tenían este propósito de-

Figura 26

Fotografía de la comunidad Franciscanas Terciarias del Refugio, circa 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 27

Fotografía de la comunidad Siervas de los Pobres, circa 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

bían mortificar más su cuerpo y su forma de sentir. A través del dolor la religiosa buscaba identificarse con Cristo en la cruz, «pues el que ama trata de identificarse con el objeto de su amor».³⁵² El papel del fotógrafo queda de manifiesto en este par de fotografías (36 y 27) que, por el diseño de la alfombra y la composición, infiero, fueron tomadas en el mismo estudio. Las fotografías representaban formas idealizadas de mostrarse y el hecho de volver a ese mismo estudio y recrear la fotografía también esté probablemente relacionado con cierta afinidad por parte de las dos comunidades religiosas al momento de comprender la autoridad y la castidad misma. En ambas imágenes se muestra a la superiora de pie, entregando a una hermana hincada, lo que parecen ser las constituciones de la comunidad o un libro piadoso, mientras la otra hermana observa fijamente y con una sonrisa la imagen de Cristo. Las fotografías, aparentemente, reproducen la estructura vertical y jerárquica de las comunidades religiosas, pero también lo que se esperaba de las súbditas, a saber, subordinación, oración, estudio y modestia.

Esta sumisión, como he dicho anteriormente, era el fruto de una disciplina corporal que buscaba mortificar el deseo y la voluntad, con este objetivo, las religiosas utilizaban instrumentos de penitencia como silicios y disciplinas. Aunque se guardan pocos de estos instrumentos, los que perviven nos permiten ver la variedad de herramientas que eran utilizadas para mortificar el cuerpo e incomodarlo. Las penitencias iban más allá de sólo infringir dolor de forma ocasional. No se narra en ningún caso el uso del silicio, pero en los testimonios que se dan sobre la madre Vicenta, se le representaba a ella como afín a estas prácticas y nos permiten ver que el uso de estos instrumentos debía ser de preferencia discreto. El ayuno y la falta de sueño también eran prácticas comunes de mortificación. Otros casos particulares también dan cuenta de la variedad de estrategias que tenían las religiosas para hacer penitencia. En una ocasión, la madre Vicenta tuvo que ser operada y como práctica ascética decidió someterse a la operación sin anestesia, ofreciendo su dolor como expiación a Dios.³⁵³ Esta anécdota nos muestra lo importante que era la mortificación y el sufrimiento corporal para alcanzar la santidad; esto, en función de una narrativa hagiográfica, busca demostrar el espíritu de mortificación que la beata tuvo y el grado de compromiso que tenía en la liberación de su alma, deseaba fervientemente apartarla de un cuerpo dependiente del placer y del bienestar. De igual forma, la mortificación de los sentidos tenía la función de hacer «varonil» el ánimo de las religiosas, pues, a juicio de los superiores, ellas entra-

³⁵² *Ibidem*, p. 76.

³⁵³ *Canonizationis Servae Dei Mariae Vicentae a S. Dorothea Chávez Fundatricis Instituti Servarum Pauperum*, tomo I, Italia, 1967, p. 6.

ban al convento «con todas sus pasiones y males»,³⁵⁴ que podían poner en juego la estabilidad de la comunidad.³⁵⁵ Entre éstas podemos encontrar la antipatía: «Vicio muy peligroso, porque hace ver en las personas que antipatizan defectos y cosas que no existen y de ahí vienen disgustos y faltas a la caridad»;³⁵⁶ de igual manera, se menciona la melancolía: «Perjudicial para la comunidad y el alma de la religiosa. Una religiosa melancólica tiene que acabar por desistir de su estado, porque de lo contrario quizá llegue hasta a desesperar»;³⁵⁷ y, finalmente, la vanidad, «que viene de la soberbia y es causa de desedificación de una religiosa».³⁵⁸ Como hemos podido ver, la penitencia, la austeridad y los modales cotidianos debían templar y corregir lo que consideraban características inherentes a la mujer, desdeñando el amor propio, que es «fuego que destruye las iniciativas divinas».³⁵⁹ Esto se debía hacer con la asunción de actitudes y prácticas que buscaban modelar el cuerpo de la religiosa, su comportamiento y su forma de relacionarse.

Hábito

El discurso circundante a la virginidad consagrada y el silencio tenían otro tipo de expresiones, como el vestido. Como he dicho, para efectos de este análisis, la categoría de performatividad es importante, ésta se refiere a la sucesiva repetición de actos que logran un efecto de naturalidad, «son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos» (Butler, 2007, p. 267). En *Cuerpos que importan*, Butler (2002) ahonda en su idea de performatividad a partir del documental *París en llamas*, filme que muestra la vida de un club nocturno de finales de la década de 1980, en Harlem, Nueva York, donde una comunidad de latinos y afroamericanos se reúnen para hacer *travestismo*³⁶⁰ y competencias de *voguing* bajo distintas categorías. Competían distintas *casas* que, lidera-

³⁵⁴ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 21.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 39.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 47.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 48.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 50.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 114.

³⁶⁰ El término utilizado originalmente es *drag*, que comúnmente se piensa que es el acrónimo de «Dressed as girl», sin embargo, en el documental se observa que no se limita a vestirse de mujer, sino a representar categorías variadas. Utilizaré los términos *travestismo*, *transformismo* y *drag* como sinónimos por razones de estilo.

das por *madres drag* que enseñan a sus *chicos* el arte del transformismo, los preparaban y corregían no sólo en lo relacionado con el *transformismo*, sino también sobre su vida personal. Cada casa tenía códigos de conducta y valores que intentaban poner en práctica. En este club los competidores de cada casa contendían en categorías muy variadas, entre las que se encontraban *militar*, *oficinista*, *ropa deportiva de alta costura*, *parisina de alta costura* o *reina machorra*. Estas categorías pretendían emular normas sociales, muchas de ellas provenientes de la cultura blanca, establecidas como signo de clase, masculinidad y feminidad heterosexuales y otras provenientes de la cultura callejera de entonces. Los participantes se esforzaban por *ser* de la mejor manera un miembro de la categoría a la que aspiraban, perfeccionando los movimientos y la imagen en aras de lograr un efecto de autenticidad. En el documental, uno de los participantes de esta competencia habla sobre la función del *performance* al competir en categorías como *chico* o *chica de gueto*:

[Pasar desapercibido] eso es autenticidad. Si engañas al ojo inexperto o incluso al experto y no se dan cuenta de que eres gay, lograste autenticidad. La idea de la autenticidad es parecerse tanto como sea posible a tu contraparte heterosexual. Mientras más real seas, más te pareces a una mujer real o a un hombre real; a uno heterosexual. No se trata de imitar o satirizar. No, lo que se busca es ser eso en realidad. Es como volver a entrar al closet, le dan a la sociedad lo que quiere ver para que no las cuestionen, en vez de sufrir los prejuicios contra tu vida y tu estilo de vida, puedes caminar con confianza y mezclarte con todos los demás. Borraste todos los errores, todas las fallas, todo lo que te revela y tu ilusión es perfecta.³⁶¹

Ahora bien, este efecto naturalizado es causado por la corporalización de normas, de estándares raciales, sociales y de clase que generan un ideal morfológico que regula la actuación (Butler, 2002, p. 189). De manera significativa, ésta es una representación que surte efecto, que produce una sensación de autenticidad, en la medida en que no pueda leerse,³⁶² es decir, la representación se ha ejecutado de

³⁶¹ Livingston, Jennie, *Paris is Burning*, Estados Unidos, Miramax Films, 1991.

³⁶² En este contexto, *leer* significa que una persona ridiculiza, mediante el sarcasmo, la caracterización de otra persona, *de facto*, quien emite el improperio se pone en una posición de superioridad; entre afroamericanos no podrían insultarse diciéndose «joto negro», porque eso era considerado un hecho, pero sí podían decirse «orangután hinchado». El efecto esperado era la risa y el aplauso, eso determinaría que la *lectura* había sido correcta. El *voguing* es una forma sofisticada de lectura, en la que, a través de la estilización del cuerpo durante el baile, se demuestra a otro que es superior en cuanto a la representación que ahí ocurre.

tal manera que no tiene fallas a las cuales aludir mediante la burla (Butler, 2002, p. 190). En la forma más acabada de performatividad, el individuo consigue una suerte de transustanciación, pasando de su condición originaria a la categoría que representa. El término *transustanciación* se utiliza para explicar también el *misterio* de la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Después de la consagración, el pan y el vino conservan sus accidentes (peso, tamaño, gusto, cantidad, olor, color, sabor, figura, medida), pero cambia su sustancia, es decir, aunque físicamente parezcan pan y vino, contienen por inhesión la sustancia de Cristo y, por lo tanto, su presencia real.³⁶³ Los casos presentados en el documental muestran algunos personajes que buscan convertir la sustancia interior a partir de una puesta en escena constante, esta práctica parte de la validación de los estereotipos de género que reproducen y exacerbaban, con la finalidad de proyectar desde el cuerpo, una condición distinta a la inscrita originalmente mediante el proceso de socialización de un cuerpo sexuado.³⁶⁴

Aunque parezca sorprendente, la vida religiosa tiene mucho que ver con el transformismo presentado en *París en llamas*. Si hacemos un ejercicio imaginativo y suponemos que hay una categoría de monja dentro de un lugar de *transformismo*, sería fácil comprender por qué. El vestido dentro de las comunidades religiosas también era una forma de marcar el cuerpo, y entre las diferentes familias religiosas era considerado parte de la identidad de la comunidad y signo de una vida santificada (Kuhns, 2005, p. 15). De la misma manera, servía para disolver la per-

La palabra *voguing* proviene del nombre de la revista *Vogue*, y el baile, principalmente, se compone de reproducir las posturas de las modelos que aparecían en la revista.

³⁶³ El Concilio de Trento resume la fe católica cuando afirma: «Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el Santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera la conversión de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su Sangre; la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transustanciación*» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, Segunda parte, segunda sección, capítulo primero, artículo 3, 1322-1419, s. f.).

³⁶⁴ En su libro, Butler menciona el caso de Venus Xtravaganza, quien busca, mediante la reproducción de una imagen idealizada de lo que entiende por *ser mujer*, a un hombre imaginario —heterosexual y blanco— que le dará acceso a un privilegio de clase y de raza que provea un refugio permanente contra el racismo, la homofobia y la pobreza. La finalidad de representarse como mujer, en este caso, tiene como fin último no sólo estabilizar la ficción de que es una mujer rica y blanca, sino acceder a los privilegios relacionados con esta posición.

sonalidad y presentar de forma dramática y simbólica ante el mundo la presencia de una mujer consagrada. Durante las diversas ceremonias que marcaban su paso de una etapa a otra, las religiosas vestían las nuevas prendas que denotaban su paulatina incorporación y el subsecuente efecto de corporalización de las normas. Estas ceremonias eran en sí *actos performativos*, cuya pauta de lectura nos la dan los símbolos que en ellas se utilizaban (V. Turner, 1985, pp. 205-217). Las mujeres que participaban en estos actos performáticos (Alexander, 2004, p. 527). Al igual que en el *drag*, estas acciones buscaban crear un efecto de *autenticidad* que estabilizara la identidad consagrada de las religiosas.

Esta serie de actos performáticos comenzaban en el postulante, al entrar en éste, las mujeres eran despedidas por sus padres en el recibidor, la madre superiora las recibía con una vela y la postulante, hincada, la tomaba, besando las manos de la superiora en signo de rendición. Durante las preces, el sacerdote bendecía su cuerpo con agua bendita y oraba sobre ella para pedir «la protección de Dios de todos los peligros del alma y el cuerpo de [esa su] sierva».³⁶⁵ Finalmente, mientras se cantaban las letanías se formaba una procesión precedida por la cruz alta; al final de la columna procesional, la madre superiora y la vicaria «[llevaban] en medio a la nueva *postulante* [...] [y] se [recorría] toda la casa menos la parte que corresponde a la clausura de las hermanas».³⁶⁶ En este acto, al igual que en los otros actos que formaban parte del ritual de las Siervas de los Pobres, podemos ver un ejemplo de lo que Turner llama *liminaridad*. Ésta es una parte esencial de los ritos de paso, refleja el momento en que el individuo ha perdido su estatus anterior, pero aún no ha adquirido el siguiente (V. W. Turner y Ríos, 1988, p. 102). En este caso, la ceremonia se lleva a cabo en el recibidor, el lugar intermedio donde las visitas concurren y que es la conexión más directa con la calle. Ahí, la hermana es desprendida de su núcleo familiar, que queda relegado hasta el último puesto de la columna procesional y que, a partir de ese momento, deja de tener autoridad sobre la hija. La postulante se colocaba entre la vicaria y la superiora, las dos figuras de más autoridad dentro de la comunidad. Este arropamiento simbólico puede representar una suerte de acto gestatorio, en el que la vicaria y la superiora comienzan a formar una nueva religiosa partiendo del cuerpo de una mujer que rechaza el mundo y se introduce a una realidad paralela acompañada de las que la han precedido.

El cuerpo de la postulante era bendecido y saneado con agua, metáfora de la purificación y el renacimiento espiritual. De igual manera, se le entregaba el fuego, símbolo de la fe, que la guiará en este nuevo estatus de su vida. Es sintomático

³⁶⁵ AHSSTP, *Ceremonial del Instituto de las Siervas de los Pobres*, sin fecha, sin clasificar, p.3.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 4.

que la procesión se lleve a cabo dentro de la comunidad, a excepción de la clausura, pues sólo las hermanas podían entrar en ella y ni siquiera las novicias podían pasar ese límite; por lo tanto, la postulante, al no pertenecer propiamente a la comunidad —pues no estaba vinculada por los votos—, no podía acceder aún, pero sí podía hacerlo a las demás áreas, donde estaba obligada a servir. Es así como la postulante renunciaba a la ropa con la que llegaba a la comunidad, para portar el uniforme de las postulantes.³⁶⁷ El hábito de las hermanas era prácticamente igual al de las Hijas de la Caridad, con la diferencia de que usaban velo en lugar de *corneta*. Este era confeccionado en lana y se les pedía a las postulantes que llevaran «un corte de tela de lana azul marino para el uniforme».³⁶⁸ La confección del hábito en lana era una metáfora de que al ingresar se revestían de Cristo, el Cordero de Dios. Adicionalmente, la picazón que la lana producía ayudaba a mortificar el cuerpo. Como se puede ver también en las fotografías, las postulantes aún conservaban su pelo y podían, aunque recogido, mantenerlo largo. Este es un rasgo importante, pues, ante la duda de si la postulante entraría o no a la comunidad, salvaguardar su pelo implicaba facilitar su retorno a la vida secular. El pelo era considerado parte esencial del atractivo de la mujer, las cabelleras largas eran un signo de belleza y femineidad que podía asegurar la atención de algunos hombres. Como lo recoge una nota en un periódico de 1924, el pelo largo se consideraba:

[Parte de la] plástica natural [de la mujer], la forma original que Dios le dio [...] el respeto de la mujer por su cabello era casi un precepto religioso, signo exterior de su virginidad y únicamente la mujer casada podía cortarse o recogerse la trenza «Doncella de cabellos» decían [los] abuelos para designar a la mujer casadera.³⁶⁹

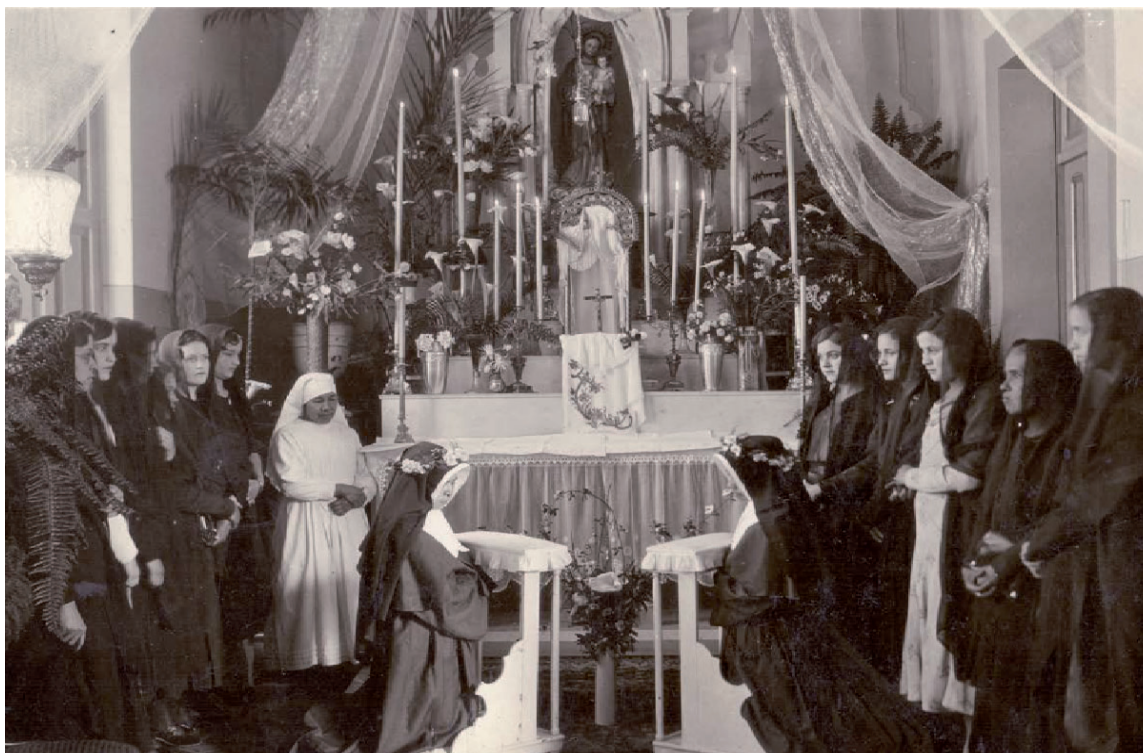
De ahí que, al estar prometidas a Cristo, se recogían el pelo, como recogiendo su sensualidad, pero sin cortarlo aún, pues no era claro que el matrimonio espiritual se fuera a consumir. La ceremonia de entrada al noviciado era la emulación

³⁶⁷ Esta misma ritualidad de paso se daba dentro de la comunidad de transformistas de Harlem, por ejemplo, había *drags* considerados legendarios y otros que aspiraban a serlo, llamados *próximos legendarios*, estos pertenecían a una casa que podía asegurarles esta meta, pero tenían que aprender los trucos de baile de su casa para poder competir y ser reconocidos por el resto de la comunidad, mientras tanto, aunque tenían «un estatus dentro del salón» no podían equipararse ni compartir en las categorías en las que participaban quienes ya estaban consolidados.

³⁶⁸ AHSSTP, *Equipo de las aspirantes al Instituto de Siervas de los Pobres*, sin fecha, sin clasificar, sin página.

³⁶⁹ Nervo, Rodolfo, «Las mujeres masculinas», en *Excelsior*, 31 de agosto de 1924.

Figura 28
Ceremonia de votos.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

de una boda. Las postulantes entraban al templo vestidas de «desposadas»,³⁷⁰ y durante la ceremonia de ingreso al noviciado se quitaban el velo del traje nupcial «para que el señor [la] desvista del viejo hombre y sus acciones y renueve el espíritu [de la religiosa]».³⁷¹ Asimismo se les cortaba el pelo, «lo que más aman las mujeres».³⁷² Antiguamente, las novicias eran rapadas totalmente, en nuestros días sólo cortan una porción pequeña de pelo. Con el corte, las mujeres renunciaban a la posibilidad de casarse, pero también modificaban su apariencia como muestra de entrega a Jesús, a quien desde entonces deseaban tomar formalmente como esposo. La renuncia a su belleza física también les quitaba el capital que creían máspreciado por las mujeres, convirtiéndose Cristo «en [su] herencia y cáliz».³⁷³ Aquí, la novicia todavía no es considerada religiosa; aunque usa un traje similar al de las hermanas, ella aún está en un periodo de probación, y para marcar su estatus

³⁷⁰ AHSSTP, *Ceremonial del Instituto de las Siervas de los Pobres*, sin fecha, sin clasificar, p. 5.

³⁷¹ *Ibidem*, p.17.

³⁷² AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 207.

³⁷³ AHSSTP, *Ceremonial del Instituto de las Siervas de los Pobres*, sin fecha, sin clasificar, p. 17.

probatorio no viste la alianza de matrimonio, el crucifijo, el rosario y el velo negro, o ni el velo negro. Como símbolo de pudor y recogimiento, las hermanas, al profesar, cubrían su cabeza con «una venda blanca y un pequeño gorro del mismo color llevando sobre él un velo de lana».³⁷⁴ Al velo le daban la función de cubrir la cabeza de la mujer y conservar su recato:

Hija mía, que el velo negro que cubrirá tu cabeza significa la modestia que debes practicar siempre, a ejemplo de los primeros cristianos que acostumbraban siempre que las mujeres tuvieran la cabeza cubierta en señal de modestia, se corta el pelo porque es casi siempre motivo de vanidad. La pretendiente al recibir el hábito se le pone velo blanco símbolo de pureza y de la rectitud con que deben hacer sus obras; al hacer sus votos se lo cambian por uno negro para dar a entender que ya han dado un pasito más en la virtud al desnudarse del hombre viejo; es decir de sus pasiones y revestirse del nuevo, en justicia y santidad.³⁷⁵

Los sacerdotes que oficiaron las ceremonias no fueron capaces de expresarse sobre la interioridad de la hermana en femenino. Si bien se sabe que el término *hombre* pretendía abarcar a un colectivo de sujetos hombres y mujeres, en este caso, se dirige exclusivamente a una mujer, por lo que su incapacidad de pensar en ella como mujer refleja la posición que ocupaban incluso en términos espirituales frente a los hombres. El velo no sólo marcaba el estado de transición entre el noviciado y la vida religiosa en pleno, sino la forma como se progresaba en la perfección evangélica, comenzando por la pureza de intención al hacer las cosas, a lo que seguía la renuncia de las pasiones. Al hacer la profesión perpetua, las religiosas recibían el anillo de matrimonio, el velo negro en señal de penitencia y el resto de atributos, según su categoría, y, en lugar de la corona de flores que se recibía a la entrada al noviciado, le ceñían una de espinas, pues unía de manera definitiva su destino con el de Jesús en el calvario, en el entendido de que «la esposa no puede desear más que la suerte de su marido».³⁷⁶ Esta ceremonia buscaba sellar y fundir el destino de tres elementos importantes: Dios, la mujer y el sexo (Kuhns, 2005, p. 7). El hábito tenía en sí un aire de extravagancia, distinción y feminidad, aun buscando, por lo menos en el discurso, lo contrario. La *vestición* del hábito era un momento de felicidad, no sólo para las hermanas, sino para los padres que las retrataban como novias en los jardines, emulando las fotografías de bodas entre seglares. El resto

³⁷⁴ AHSSP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, p. 8.

³⁷⁵ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 27.

³⁷⁶ *Ibidem*, p.68.

del hábito estaba conformado por «una falda redonda pegada al suelo con vuelo suficiente y formando pliegues, [...] una chaquetilla de mangas anchas y una esclavina [...] un cuello blanco, redondo por la parte posterior y que [bajaba] por delante en dos rectángulos».³⁷⁷ El hábito era la representación misma de la castidad, «recordaba la separación del mundo para el que [había] muerto».³⁷⁸ La religiosa y el color oscuro y la forma de su hábito tenían la función de no «excitar la vanidad ni las miradas mundanas».³⁷⁹ De igual forma, se convertía en el símbolo visible del privilegio de ser esposas de Jesús, siendo este hábito «librea que las distingue a todas del común de los fieles».³⁸⁰

Los gestos y la ropa tenían la función de moldear el carácter y el cuerpo de la religiosa y se esperaba que las postulantes encarnaran, mediante un *performance* permanente, la categoría de religiosa y proyectaran esta representación hasta la muerte. Una muerte serena aun en medio de los peores dolores era considerada como buena. Se esperaba que las religiosas, incluso sin el hábito, lograran dominar su cuerpo y su sensibilidad; tenían en el dolor una prueba de resistencia y amor a Dios. En 1940, se asentó en las crónicas el fallecimiento de una hermana que afrontó la muerte y el dolor con entereza:

[Duró la hermana] con edificante paciencia [más] de dos meses en la cama con una dolorosa enfermedad y pocos días antes de morir se le manifestó un cáncer que se extendió hasta la lengua y decía que se estaba quemando, pero con suma paciencia y total resignación. Recibió con la debida oportunidad el sagrado viático y todos los últimos auxilios con mucho fervor y preparándose constantemente a morir con admirable entereza y rendida sumisión a la voluntad Divina. Tuvo intenso sufrimiento cuando ya no pudo recibir a Nuestro Señor Sacramentado por que se paralizó todo el lado izquierdo hasta la lengua que ya no pudo deglutir, la lengua la tenía como si se le hubiera quemado y completamente seca. Murió como mueren los justos con manifestaciones de plena paz de espíritu y con mucho fervor y entereza.³⁸¹

³⁷⁷ AHSSP, *Constituciones de las Siervas de los Pobres*, 1908, sin clasificar, pp. 7-8.

³⁷⁸ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.36.

³⁷⁹ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.25.

³⁸⁰ *Ibidem*, p.25.

³⁸¹ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.11.

El cuerpo roto por el dolor de la religiosa y la entereza con que lo afrontó eran un signo de su unión con Cristo y consecuencia de una vida observante y devota. La hermana manifestó en esta hora de muerte su deseo de perseverarse en la vocación que le había sido entregada y recordó que su cuerpo no era importante, por lo tanto, el dolor corporal era relativo. En cambio, de acuerdo con la interpretación que hace la hermana que escribe el relato, lo que más dolor le causó fue no poder recibir la comunión. La hermana manifestó, asimismo su deseo de no recibir a sus familiares y de que no estuvieran presentes en su funeral, pues no quería abandonar la clausura en esos momentos. Para los superiores la proyección al exterior era importante como parte del efecto de *autenticidad* que pretendían, pero aún más importante era que asumieran una nueva relación en torno a su cuerpo, cuidándolo lo necesario para que sirviera de instrumento para el servicio divino, pero mortificándolo lo suficiente para que el alma, lo verdaderamente importante, se desarrollara y fuera cada vez menos dependiente de la sensibilidad y el placer. Resulta necesario ver hasta qué punto el vestido era un elemento identitario importante. Cuando las leyes civiles prohibieron el uso de los hábitos religiosos, muchas mujeres consagradas experimentaron un sentimiento de vergüenza y pudor, al verse despojadas de una parte importante de su quehacer y de su identidad. Motivadas por esto, las hermanas buscaron la forma de portar su hábito el mayor tiempo posible, pues entonces se encontraban «sin poder portar [sus] propios trajes sino el de enfermeras únicamente y el de enfermeras laicas, porque el mismo uniforme blanco lo [utilizaban] las enfermeras del Hospital Civil, únicamente que el de ellas se [diferenciaba] en que lo [adaptaban] a su forma de vestir».³⁸² Debido a esta restricción, las hermanas pidieron autorización para hacer una puerta por dentro del hospital, que conectara éste con otra finca para no tener que salir a la calle y poder portar su hábito el mayor tiempo posible.

Al parecer, para las religiosas distinguir su servicio del de otros establecimientos también era importante; se puede ver cierto deseo de no ser equiparadas con las enfermeras del hospital civil. Después del concilio Vaticano II, muchas comunidades religiosas modificaron o renunciaron al uso de su hábito. Esto fue un proceso muy complicado y de ruptura para muchas de ellas, pues la identidad de la religiosa estaba íntimamente unida a la vestimenta. En el documento *Perfectae caritas*, se recomendaba a las comunidades religiosas que:

El hábito religioso, como signo que es de la consagración, sea sencillo y modesto, pobre a la par que decente, que se adapte también a las exigencias de la salud y a las

³⁸² AHSSTP, *Carta dirigida a Agustín Arreola Moreno*, Guadalajara, 2 de enero de 1937, sin clasificar.

circunstancias de tiempo y lugar y se acomode a las necesidades del ministerio. El hábito, tanto de hombres como de mujeres, que no se ajuste a estas normas, debe ser modificado (Paulo VI, 1965).

Aunque no hay una investigación sistemática y amplia que englobe las razones de las deserciones en la vida religiosa después del concilio Vaticano II (Tavis, 2010), existe un consenso amplio en que la pérdida de la identidad diferenciada entre laicos y religiosos influyó en esta crisis. En palabras del cardenal Rodé, prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, «bajo la influencia del concilio Vaticano II, las religiosas han negado la penitencia y el ascetismo como cosas del pasado, se sentían incómodas en hábitos y han hecho de la inestabilidad social y política el centro de su apostolado» (*Informe Vaticano ante las herejías de las religiosas norteamericanas*, 2014). ¿Habrá influido esto en el desplome de la vida consagrada? Hoy en día, las comunidades que conservan elementos como los hábitos elaborados, tienen muchas más vocaciones, por lo menos ésta es una tendencia apreciable a simple vista en España. Una hermana hospitalaria de Jesús Nazareno dijo en entrevista para Telemadrid:

En la vida religiosa que nos hemos como normalizado mucho, no llevamos velo, no llevamos no sé qué, como que no resulta tan atractiva, pues dicen sí son como los demás, salvo que no tienen un marido a lado y unos hijos. Sin embargo, congregaciones que tienen mucho hábito, mucha toca, mucho velo, igual tienen más candidatas, igual porque sí son más alternativas que nosotros [que no llevamos todo eso] (Jazz Fiesta, 2018).

Las Siervas de los Pobres, a diferencia de otras comunidades, habían pasado por este proceso de adaptación del hábito de manera obligada muchos años antes. Con la prohibición de vestir hábitos religiosos, se vieron obligadas a usar de ordinario su traje de trabajo. De tal manera que, cuando se enfrentaron a la necesidad de reformar sus hábitos, en 1968, el uniforme de enfermera seglar de principios del siglo XX se volvió su hábito casi por unanimidad y de muy buen grado. Los cuestionarios que se mandaban al capítulo general convocado para este fin sugerían «que se retome la bata que utilizamos pues somos enfermeras».³⁸³ De igual forma, al desagregarse a la tercera orden franciscana, eliminaron la corona de san Francisco y la cuerda con los nudos. Es probable que, ante el allanamiento de los límites, las mujeres que pensaban dedicarse a la vida religiosa se preguntaran sobre cuál era la ventaja de consagrarse si su estado se equiparaba al de cualquier

³⁸³ AHSSTP, *Cuestionario sobre los temas del Capítulo General Extraordinario*, 1968, sin clasificar.

seglar. Para Marta GE, después de 15 años de vida religiosa, los cambios en la vida comunitaria provocados por el concilio le parecieron demasiado: «Imagínate, un día ya no había silencio, otro día ya no había clausura, luego unas monjitas jóvenes con una mochila a cuestas por caminos rurales durmiendo donde les caía la noche. Yo me salí porque no pude con la falta de orden, de estructura, no pude con eso» (M. GE, el 1 de marzo de 2017, Zapopan, Jalisco).

En el caso de las Siervas de los Pobres, el hábito, el gorro, el velo y el corsé eran una representación de las barreras del claustro que buscaban constreñir a la hermana dentro de sus propios límites. Ni la mirada, el tacto o el oído podían distraerla de su único objetivo, que era Jesús. Asimismo, se buscaba uniformidad, cierto grado de despersonalización de las religiosas y que no diera pie a la vanidad. Probablemente, estas prácticas —aunque difíciles por el esfuerzo físico y lo complicado que resultaba utilizar, por ejemplo, lana en un clima como el que hay en el país— sí resultaban fundamentales en la conformación de una identidad basada en una ritualización constante. A través de la ritualidad, el vestido y la cotidianidad, se hacía el intento fantasioso de aproximarse a la autenticidad de la categoría que se querían representar, en este caso, la de Sierva de los Pobres, pero también ponía en evidencia que las normas que regulaban la autenticidad se instituían y sostenían artificialmente, pues estaban basadas en promesas que no necesariamente se volvían tangibles.

Como los cristianos de los primeros tiempos

Cada comunidad y cada una de las religiosas vivieron de manera distinta la Revolución y la guerra Cristera. El impacto también tuvo variaciones dependiendo de la región y la actividad que las hermanas desarrollaban entonces. Es verdad que poco sabemos de cómo y qué pasaron las comunidades religiosas durante ese periodo, pero en muchos casos estuvo marcado por el dolor y la muerte. En *Transnational Subaltern Voices. Sexual Violence, Anticlericalism, and the Mexican Revolution*, Robert Curley retomó las ideas de Gayatri Spivak acerca de la violación como una representación simbólica de la conquista territorial. Spivak desarrolló esta idea en el contexto de la práctica del Jauhar, un ritual hindú en el que las mujeres se quitaban la vida antes de una inminente violación (Curley, 2016, pp. 105-107). Aunque en este apartado se aborda la amenaza experimentada por las Siervas de los Pobres ante los soldados que habían invadido la ciudad, no se tratan casos de violación; se puede advertir que era una posibilidad latente y las hermanas lo sabían. El padre Cano había sido el director espiritual de muchas comunidades religiosas y gobernó la diócesis cuando el obispo Orozco y Jiménez tuvo que esconderse, por lo que infiero que estaba al tanto de lo que sucedía a lo largo del país con las comunidades religiosas.

El martirio, entendido como la muerte que se produce por defender la fe, no estaba exento de la violación. El santoral recoge muchas mártires que enfrentaron la guerra y la persecución religiosa, pero supieron conservar lo que consideraban su tesoro más preciado: la virginidad. Entre éstas, santa Águeda, quien había consagrado su virginidad a Cristo y vivía en Sicilia cuando aún el cristianismo era perseguido. Durante la persecución de Desio fue arrestada, pues se negó a ofrecerse a los dioses romanos y, como consecuencia, fue mandada a vivir a un burdel para que la violaran. Ante la resistencia que Ángela ponía fue enjuiciada nuevamente y sometida a diversas torturas, que incluyeron el potro para ser descoyuntada, azotes con varas, desgarres con garfios, quemaduras y, finalmente, la mutilación de sus pechos. La santa fue arrojada a su celda, que estaba cubierta con vidrios, espinas y brasas ardientes y, en ese preciso momento, se presentó un terremoto que mató a los torturadores. Finalmente, la santa murió a consecuencia del martirio, alabando a Dios por haber sido digna de él («Santa Águeda, patrona de las mujeres», 2011). Esta historia edificante nos permite aproximarnos al comportamiento ideal que se esperaba de las mujeres durante la persecución religiosa. Aunque no hay ningún caso registrado de violencia sexual contra las religiosas de la comunidad, es verdad que la idea del martirio estuvo presente y, probablemente, el revuelo vivido en el hospital mucho alarmó a la comunidad. El miedo fue utilizado por los superiores como herramienta para modificar el comportamiento de las religiosas y averirlas al arquetipo ideal que les querían incorporar.

En 1911, toda la comunidad de las Siervas de los Pobres podía prever lo que se avecinaba con el destierro del general Díaz, al mismo tiempo que se compadecían de los «angustiosos momentos en los que tanto sufren el Sr. Presidente y su digna esposa».³⁸⁴ Por petición del obispo José de Jesús Ortiz, las hermanas comenzaron una jornada de oración y penitencia para pedir por la salvación del alma de Porfirio Díaz y su esposa rumbo al exilio.³⁸⁵ Anexa a esta carta se envió a las hermanas una copia de la carta enviada a Díaz. En ésta, el obispo destacó que gracias a la política de Díaz «las almas que [vivían] apartadas del mundo»³⁸⁶ pudieron ejercer la libertad de servir a Dios y al prójimo. El obispo juzgaba que los momentos de incertidumbre que vivía el presidente y su esposa, posiblemente refiriéndose al destierro, fueron causados por la ingratitud y ceguedad del pueblo. Creía el prelado que sobre cualquier otra libertad o derecho estaba la libertad de culto, que había sido posible gracias a la forma de aplicar la Ley del presidente Díaz. Seguramente,

³⁸⁴ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de Consejo de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 34.

³⁸⁵ *Idem*.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 35.

el vaivén de noticias que entraban y salían del hospital las mantenía informadas de la situación nacional. Continuos actos de piedad eran ofrecidos constantemente a Dios por «las necesidades de la patria»³⁸⁷ y por «los gobernantes».³⁸⁸ Ante la ola de incertidumbre que empapaba las paredes del hospital, no quedaba más que aumentar las plegarias y los actos de desagravio buscando el favor de Dios. El recuerdo de lo ocurrido con las comunidades religiosas durante la reforma resurgió y se paseaba libremente plantando cara a la comunidad.

Los terremotos que en 1912 se sintieron en Guadalajara fueron para las Siervas de los Pobres prueba inequívoca de que la ira de Dios estaba siendo desatada, indudablemente, como castigo de «tantas ofensas, injurias y blasfemias que [había] recibido en estos días».³⁸⁹ En la mente de las religiosas, los sucesivos estremecimientos no eran más que parte del plan de Divino para castigar a la población por sus ofensas, entre las que se contaban «la guerra, robos [y] desolaciones por todas partes».³⁹⁰ Como medidas paliativas a estos males, el padre Cano les prescribió una mayor guarda del silencio, la realización de procesiones y actos de desagravio a Jesús. En 1913, ante los saqueos que se cometían contra edificios religiosos, las hermanas pedían «a la Santísima Virgen por el respeto de los templos y las cosas sagradas».³⁹¹ Aún más, prometían velas y plegarias a las almas del purgatorio para que «con sus ruegos [consolaran] a la iglesia militante tan afligida».³⁹² En la comunidad, una de las principales preocupaciones relacionadas con la Revolución de 1910 era que se perdiera en México la fe, por lo que estaban dispuestas a ofrecerse mártires para que terminara lo que consideraban un castigo divino.³⁹³ Pero desde 1915 la idea del martirio se hizo cada vez más constante en la predicación del director espiritual de la comunidad, sin duda consciente de lo que otros institutos religiosos habían pasado. El padre Cano las exhortaba a estar felices y regocijarse porque en las circunstancias en que estaba el país el martirio era una posibilidad real. Probablemente el recuerdo de las dificultades que la Iglesia pasó con la desamortización de bienes y la legislación de 1855 volviera a la mente del padre Cano. No era sólo lo que de forma inmediata pasaba con las comunidades de la ciudad, sino el miedo a excomuniones masivas, destierros y préstamos forzosos.

³⁸⁷ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.48.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 64.

³⁸⁹ *Ibidem*, sin clasificar, p. 43.

³⁹⁰ *Idem*.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 52.

³⁹² *Ibidem*, p. 84.

³⁹³ *Ibidem*, p. 85.

En 1864, el obispo Pedro Espinoza y Dávalos mandó a las comunidades de religiosas tapatías una carta para animarlas a resistir el «decidido empeño de los enemigos de los votos monásticos y sus esfuerzos para [seducirlas] y [extraviarlas].»³⁹⁴ Aunque en esta carta da cuenta de que algunas comunidades de religiosas ya habían recuperado sus propiedades, también lamenta que las comunidades de santa María de Gracia y de Jesús María se habían tenido que mudar juntas a la misma casa. Por su parte, las carmelitas de la comunidad de santa Teresa estaban hospedadas en casas particulares.³⁹⁵ El obispo resaltó en la carta la tenacidad de las monjas para persistir en su empeño de continuar con su vida religiosa y añadió:

ni una sola de las ciento setenta y cinco monjas que había en los Conventos de la ciudad dejó engañarse, sino que todas permanecieron firmes, y su violenta expulsión sólo ha servido para edificar al pueblo fiel con sus buenos ejemplos y el olor de sus virtudes y para confundir a los que no dudaban asegurar que estabais violentas en vuestro retiro y deseosas de volver al mundo.³⁹⁶

El padre Cano había sido confesor de la comunidad de carmelitas de santa Teresa en la ciudad y conocía de primera mano lo que habían padecido. Además, estos hechos no le eran generacionalmente distantes, por lo que sabía que, a como estaban las cosas, el martirio esperaba a la vuelta de la esquina:

hijas mías, [dijo el padre Cano] todos los cristianos somos objeto de las burlas y odio de los impíos a vosotras, no lo dudéis, os perseguirán, calumniarán, os veréis reducidas a extrema pobreza y tal vez para ocultaros tendréis que abandonar vuestro templo, vuestros ministerios, vuestra casa y todavía más, tal vez todas o algunas de vosotras ceñiréis en vuestra frente con la corona del martirio; pero si ahora habiendo estado sujetas a pruebas no comunes puesto que la persecución os ha probado [no teman más] Jesucristo vuestro divino Esposo será siempre su escudo y fortaleza.³⁹⁷

³⁹⁴ AHSSTP, Espinoza y Dávalos, Pedro. *Carta del Illmo. Sr. arzobispo de Guadalajara doctor D. Pedro Espinoza á las religiosas de esta ciudad*. Guadalajara, México, Tip. de D. Rodríguez, 1864, p. 5.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 3.

³⁹⁶ *Ibidem* pp. 5-6.

³⁹⁷ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 92.

Ante lo desconcertante que resultaba la guerra, los superiores y las hermanas nos ayudan a comprender su visión del mundo. Veían en la guerra y los desastres naturales la ira de Dios, quien ofendido por aquellas circunstancias que vivían, hacía justicia. Como en la historia de santa Águeda, el padre Cano preparó a las religiosas para que esperasen lo peor de esa guerra que, tal vez, no eran capaces de dimensionar. El miedo se mezclaba en el discurso con la alegría, pues, desde el punto de vista del padre Cano, tenían la posibilidad de acceder al martirio, una de las causas de santidad más preciadas. Pero ¿qué tan atractiva era la idea para las hermanas? ¿Ayudó esto a alinear su comportamiento con el modelo ideal? Más adelante trataré de responder a estas preguntas.

Por otro lado, las dificultades poco comunes a las cuales se refería el padre Cano, probablemente, eran la imposibilidad de vestir el hábito en público, la prohibición de recibir más postulantes, no poder renovar los votos, hacer primeras profesiones o tener que recibir a los soldados y sus mujeres como pacientes. Con los problemas para establecer nuevos noviciados y conservar la vida en común, muchas religiosas tuvieron que dejar sus conventos. A diferencia de las Siervas de los Pobres, que tenían contacto con el mundo a través de la gente que atendían, otras comunidades de vida contemplativa apenas sabían qué sucedía fuera de las paredes de sus claustros. En 1914, cuando las tropas constitucionalistas llegaron a Querétaro, la madre Concepción Acevedo de la Llata, según cuenta en su autobiografía, no entendía bien qué pasaba:

Entregadas a la meditación y a la práctica de la santa Regla, que obliga el silencio entre otras cosas, apenas teníamos una vaga idea de la conmoción revolucionaria [...] [que había] llenando de temor a la gente pacífica. Aunque algunos rumores llegaban a nuestros oídos no les dábamos crédito y mucho menos temíamos que algo malo nos pudiera ocurrir (Acevedo de la Llata, 1965, p. 31).

Una vez instalada la tropa constitucionalista en Querétaro, las Carmelitas Sacramentarias tuvieron que refugiarse en casas de algunos vecinos que las acogieron. Disfrazadas con ropa prestada y rebozos en la cabeza, salieron del convento para vivir escondidas por un tiempo, mismo que les pareció insufrible «por estar alejadas del sagrario», hasta que se reunieron nuevamente en comunidad. Las hermanas Siervas del Sagrado Corazón y de los Pobres tenían un asilo para niñas y ahí contaban con dos salones desocupados en la azotea que les permitieron utilizar a las hermanas carmelitas para hacer vida en común. Estos salones estaban fuera del alcance de las miradas extrañas. Las religiosas duraron en su escondite un año y medio y después volvieron a su convento. La madre Concepción Acevedo recuerda que la comunidad fue acechada por muchas tentaciones en ese periodo, especial-

mente la zozobra de no saber si regresarían a su propio convento; sin embargo, estas dificultades reafirmaron su convicción de permanecer en la vida religiosa: «Nuestra fe se había fortalecido con la tribulación, como siempre sucede; por lo que reanudamos nuestra vida religiosa con mayor fervor y con apego a la santa Regla» (Macías, 1988, p. 46).

Es interesante ver cómo en el ejemplo anterior, los constitucionalistas no persiguieron de igual manera a las comunidades de vida activa y a las de vida contemplativa. En el caso de las Siervas del Sagrado Corazón y de los Pobres, mantenían una vida religiosa pública atendiendo a niñas huérfanas que llegaban a su establecimiento «casi todas enfermas, desnutridas [y] cubiertas de parásitos» (Acevedo de la Llata, 1965, p. 46). Como en el caso de las Siervas de los Pobres del hospital de la Trinidad, puede que los revolucionarios toleraran a estas comunidades que atendían asilos y hospitales, pues prestaban un servicio público. El gobierno les permitió seguir atendiendo enfermos y cuidando a los hijos que la Revolución iba dejando huérfanos. Por otro lado, las comunidades que se dedicaban exclusivamente a la oración eran vistas como inútiles e innecesarias. La madre Acevedo de la Llata también era enfática en que la persecución religiosa había tenido un objetivo dentro del plan de Dios, que era reafirmar su fe y su convicción de ser religiosa. Su autobiografía, escrita muchos años después de su encierro en las Islas Marías, buscaba justificar su versión de los hechos, demostrando que lo que sufrió fue parte de un plan que tenía Dios para ella, en el que estas pruebas eran necesarias para ir templando el carácter. En este caso, la madre Concepción se vivió a sí misma como una mártir, título que muchos otros dentro de los círculos de la Iglesia le reconocen.³⁹⁸

De igual manera, para la comunidad de las Siervas de los Pobres, la guerra representó la ocasión de muchas tentaciones y la posibilidad de perder la vocación ante una posible excomunión. Por eso se les pedía que se prepararan «para morir con su Esposo en la cruz, [pues] la esposa tiene que sacrificarse para curar las heridas del Esposo».³⁹⁹ Algunas comunidades de monjas contemplativas tuvieron que irse exiliadas del país con el fin de poder llevar vida común. La madre Angélica Álvarez Icaza, de la Orden de la Visitación, escribió en su diario, en la década de

³⁹⁸ Después de ser aprehendida, torturada, encarcelada, fue indultada por el presidente Miguel Alemán en 1940. La madre Conchita conservó, por privilegio especial de Paulo VI, las prerrogativas de la Orden del Carmen y al morir pudo portar el hábito y conservar el tratamiento de sor, a pesar de estar casada por el civil y la Iglesia. Su vida en libertad la dedicó a limpiar su nombre y trabajar entre los indios otomíes.

³⁹⁹ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.100.

1920, cómo ella y sus hermanas sentían profunda pena por las consecuencias que había traído la Revolución:

[Pasé] amarguras inherentes a la situación penosísima de nuestra Comunidad, lo que más me hace sufrir es ver sufrir a las hermanas. Son tan buenas que llevan sus penas heroicamente y callan y disimulan y ocultan su dolor porque la caritativa comunidad que nos ha recibido [en España] no se aperciba. Varias veces durante el día tuve ocasión de ver el sufrimiento de nuestras hermanas mexicanas, mas callaban y yo también disimulaba. Ya en la noche, sola en la celda, di libre curso a mis lágrimas y ni las enjugaba porque Dios las viera (Fernández Rodríguez, 1996, p. 35).

La guerra trajo, especialmente para las comunidades de religiosas contemplativas, un gran número de problemas. Por ejemplo, la dificultad para mantenerse, pues debido a la inestabilidad del gobierno, el dinero impreso en papel perdía su valor rápidamente, por lo que las Carmelitas Descalzas de la comunidad de santa Teresa, en Guadalajara, tuvieron que echar mano del dinero de la cofradía para sufragar algunos gastos corrientes de cera, aceite y otros gastos relacionados con el culto, debido a que era poco capital con el que contaban y a la baja en las rentas.⁴⁰⁰ De igual manera, tuvieron que vender cosas antiguas cuyo producto fue de gran ayuda en «tiempo de los bañimbiques». Como es de esperarse, la comida también fue muy precaria, tanto que se negó el ingreso a nuevas postulantes por el miedo a que no pudieran resistir bajo ese régimen alimenticio que llevaban.⁴⁰¹ Con estos antecedentes, la idea del martirio parece verosímil; y fue aprovechada por los superiores para propiciar un comportamiento más apegado al ideal por parte de las hermanas: en su entendido, si la comunidad fuera santa, podría evitar los males que aquejaban a la ciudad. En un sermón en 1915, el padre Cano les dijo:

[Ustedes] como religiosas tienen la obligación de orar para desarmar la justa cólera del Señor, dijo que si [ellas] fueran santas con el ejemplo ya hubieran hecho que se santificaran las personas que [las] rodeaban, como los enfermos las socias de la conferencia y los vecinos y que por ser justas tal vez ya [las] hubiera el Señor librado del azote tremendo de la guerra y más aun de la persecución contra la Igle-

⁴⁰⁰ AHAG, Sección Gobierno, Serie Comunidades religiosas, Carmelitas Descalzas, 1788-1919, caja 2, exp. 26.

⁴⁰¹ *Idem.*

sia, nos recordó aquel pasaje de la Sagrada Escritura en que Nuestro Señor ofreció perdonar a una ciudad por sólo 10 justos que se hallaban en ella.⁴⁰²

Después de esto, el padre Cano las exhortó para que ofrecieran más mortificación y penitencia a Dios para que les alcanzara la gracia de ser santas. Casi al cabo de un año, el padre Cano les recordó, ahora de manera categórica, que estaba convencido de que ellas «eran una de las principales causas las que porque Nuestro Señor estaba castigando [a la ciudad], que Él no estaba nada conforme con [su] proceder» con los enfermos y, en especial, con la dinámica interna en la que reinaban las murmuraciones hacia los superiores, considerado esto como «pecado gravísimo».⁴⁰³ Como puede constatarse los superiores veían en la guerra y la persecución un castigo de Dios ante la infidelidad, en especial de las hermanas, pues eran ellas las que tenían la obligación de ser santas para apaciguar la ira de Dios. Esta idea no era nueva, los conventos habían sido considerados por mucho tiempo una especie de talismán que prevenía de plagas y de destrucción a las ciudades. En este caso, podemos ver, independientemente de que este discurso pueda ser una medida de control, una continuidad con ideas de siglos pasados. En 1732, Joseph García describe cómo los ruegos de las religiosas eran el escudo que los poblanos tenían contra la ira de Dios:

Pero aunque en éste, y en los demás conventos y monasterios de Religiosas vírgenes consagradas a Dios, tenemos fuertes escudos, que nos defienden, no por eso ha de pasar a ser vana nuestra confianza, que si hasta aquí por haberse mostrado la ira de Dios un, caudaloso río, cuyas corrientes han podido detener y suspender las oraciones de sus esposas, puede ser que la rebelde continuación de nuestras culpas, después de tantos avíos, llegue a tanto que de ríos pasen a ser un océano o diluvio de impetuosas olas de su justísima indignación, y entonces, ni los ruegos de los Santos bastarán a detener los castigos, porque conformándose con la divina voluntad viendo cuan merecidas son las plagas a nuestra obstinación (Gómez de la Parra, 1732, p. 303).

Como puede verse, quizás los superiores utilizaran esta idea para reprochar que las religiosas no eran lo suficientemente observantes, por lo que su oración no era escuchada por Dios y no podían proteger a la ciudad ante la guerra y los males inherentes. De igual manera, había una larga tradición en la Iglesia de ver la guerra,

⁴⁰² AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.98.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 114-115.

especialmente cuando se veían afectados en sus intereses, como castigo de Dios. Es fácil encontrar en la Biblia ejemplos como éste del libro de Deuteronomio, que justificaban esta interpretación:

Tal será tu sufrimiento durante el sitio de la ciudad que acabarás comiéndote el fruto de tu vientre, ¡la carne misma de los hijos y las hijas que el Señor tu Dios te ha dado! [...] Tal será la angustia que te hará sentir tu enemigo durante el asedio de todas tus ciudades que aun la más tierna y sensible de tus mujeres, [...] no compartirá el hijo que acaba de parir, ni su placenta, sino que se los comerá en secreto, pues será lo único que le quede. ¡Tal será la angustia que te hará sentir tu enemigo durante el asedio de todas tus ciudades! Si no te empeñas en practicar todas las palabras de esta ley, que están escritas en este libro, ni temes al Señor tu Dios, ¡nombre glorioso e imponente!, el Señor enviará contra ti y contra tus descendientes plagas terribles y persistentes, y enfermedades malignas e incurables (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, p. 1228).

En 1916, según la versión de unos niños videntes, la virgen de Fátima comenzó a aparecerse en Portugal. El mensaje que envió compartía la visión del libro de Deuteronomio sobre la guerra. Sor Lucía, una de las videntes, relató lo que le dijo la virgen de la siguiente manera:

Inmediatamente levantamos los ojos hacia Nuestra Señora que nos dijo con bondad y tristeza: Visteis el infierno a donde van las almas de los pobres pecadores; para salvarlas, Dios quiere establecer en el mundo la devoción a mi Inmaculado Corazón. [...] La guerra pronto terminará. Pero si no dejaren de ofender a Dios, en el pontificado de Pío XI comenzará otra peor. Cuando veáis una noche iluminada por una luz desconocida, sabed que es la gran señal que Dios os da de que va a castigar al mundo por sus crímenes, por medio de la guerra, del hambre y de las persecuciones a la Iglesia y al Santo Padre. [...] Los buenos serán martirizados y el Santo Padre tendrá mucho que sufrir; varias naciones serán aniquiladas (Doctrina de la Fe, s. f.).

Probablemente las hermanas conocieran los mensajes de Fátima mucho tiempo después de que se produjeran, pero lo que parece claro es que la lectura de la realidad en diversos puntos del orbe cristiano tenía lugares de confluencia, era también muy notorio el uso del miedo y del castigo por parte de la Iglesia como herramienta de coerción y corregimiento, ya sea de un grupo pequeño o de toda la humanidad. Entre 1913 y 1917, los superiores de las Siervas de los Pobres les recordaban constantemente a las hermanas su obligación de obedecer, mortificarse,

orar y ser santas para aplacar la ira de Dios y prepararse para el martirio. Además de esto, realizaban actos rituales en los que las hermanas buscaban restaurar el orden que consideraban que debía tener el mundo. En 1914, las hermanas prepararon un acto de coronación al Sagrado Corazón de Jesús para desagraviarlo de «tantas ofensas como las ha recibido en estos tiempos tan calamitosos». ⁴⁰⁴ El acto duró varios días e incluyó peregrinaciones dentro del claustro, misas, cantos y rosarios. El último día se preparó un altar y se puso la imagen del Sagrado Corazón al centro, mientras se entonaba «alégrate, hija de Sion, que viene tu rey lleno de paz, verdad y justicia», ⁴⁰⁵ después se coronó la imagen y se puso un cetro a sus pies. Este rito de coronación no era únicamente un acto de piedad monjil, representaba simbólicamente las aspiraciones políticas que las hermanas tenían y que esperaban que se materializaran.

Como muchos otros católicos, compartían la idea de que Cristo debería reinar en todos los ámbitos de la vida; esta idea es la que años más tarde desató un nuevo episodio bélico en el país. Es difícil determinar qué tanto cambió o afectó la guerra el comportamiento de las religiosas, lo que sabemos es a través de la voz de los superiores, que si bien era transcrita por las mismas religiosas, pocas veces daban su opinión. Por lo que se muestra y la representación que se hacía de ellas, puede que muchas de sus actitudes no hayan cambiado, que no se hayan alineado al ideal estrictísimo que se pensaba para ellas y, por el contrario, cierta relajación se hizo presente. Me inclino a pensar, entonces, que el grueso de las hermanas no era partidario de la idea del martirio como algo deseable y tampoco asumieron como propia la responsabilidad por la guerra que les querían imputar. Las hermanas, por el contrario, participaban con frecuencia y organizaban con mucha antelación distintos actos de desagravio, como el de la coronación del Sagrado Corazón. En principio, considero que el empeño mostrado también era reflejo de cierto grado de satisfacción y placer. En medio de una situación tan gravosa, organizar un acto solemne que implicaba también el disfrute de los sentidos, resultaba más atractivo que realizar más penitencia para calmar la ira de Dios. Esto es algo que infiero, pues no hay mayor evidencia para poder hacer una afirmación categórica.

A finales de 1917, las cosas parecían haberse calmado. Durante los años previos, la comunidad no se vio en la necesidad de salir del hospital o de frenar por periodos largos su actividad. Las promesas de martirio no se hicieron patentes y la guerra parecía haberse terminado. Dios no las aniquiló como a los impíos que no se convirtieron y, desde el punto de vista de los superiores, lejos estaba la comunidad

⁴⁰⁴ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 71.

⁴⁰⁵ *Idem.*

de ser modelo de santidad. ¿Qué pasó entonces con la amenaza? Resulta evidente el cambio en el discurso a partir de ese año. Para entonces, la intensidad de la contienda ya había disminuido y las religiosas comenzaban a rehacer su vida. El 24 de junio de 1917 se realizó una de las renovaciones que se habían aplazado por la guerra, desde el púlpito, el sacerdote comenzó la prédica parafraseando el salmo 137 y añadió: «En estos tiempos en que todas las religiosas han sufrido tanto, vosotras habéis sido rodeadas de una especial protección de vuestro Divino Esposo». ⁴⁰⁶ Esto marca un cambio en el discurso, la idea del martirio se fue quedando cada vez más atrás y la comunidad se liberó un poco de la tensión; sin embargo, los superiores veían en esta relajación algo pernicioso y volvían a la amenaza, ya no del martirio, sino de la persecución religiosa y de la pena en el purgatorio. En 1919, el director de los ejercicios, mientras les hablaba del purgatorio, «cárcel penosísima como el infierno, pero sin maldición», les advertía:

La divina Providencia os ha concedido un mes para que sean buenas religiosas (...) no deben tratarse como mujercillas de baja condición que se cogen en donde se encuentran a decirnos palabras picantes y poco decentes, asemejándose a las viejas de la azotea que cada vez que se encuentran se cogen a los piquetes y todas se despluman. Del mal comportamiento de las religiosas viene la persecución. ⁴⁰⁷

Es difícil saber a qué persecución se refería el director, pero lo cierto era que en el conflicto entre la iglesia y el Estado aún quedaban cabos sueltos, y esto mantenía latente la posibilidad de una nueva ola de violencia, despojo y exclaustación. Años después de este episodio, al inicio de 1926, el presidente Calles pidió poderes extraordinarios al congreso para reglamentar el artículo 130 de la constitución sobre el culto. Monseñor Mora y del Río respondió por medio de una entrevista que no reconocerían y, aún más, combatirían estas disposiciones. Enseguida, el presidente ordenó la expulsión de los sacerdotes extranjeros, el cese de la enseñanza confesional y el cierre de las comunidades religiosas (Meyer, 2016, p. 173).

Esta chispa provocó un incendio y las religiosas tuvieron que padecer una buena parte de las consecuencias. Desde 1922, se les comenzó a advertir a las hermanas que se podía levantar «una horrible tempestad [que] parecía quería sepultar

⁴⁰⁶ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.148.

⁴⁰⁷ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 31.

nuestra barca en el abismo» y debían prepararse para una «lucha encarnizada».⁴⁰⁸ Cinco años más tarde, en 1927, la situación era descrita como «oleaje furioso, vehementísimo clamor del infierno [...] [donde] en medio de estos infortunios vemos en las congregaciones religiosas, [una] nave que parece que se va a sumir».⁴⁰⁹ En los años subsecuentes a 1926, los problemas para las Siervas de los Pobres se multiplicaron, pues desde algunas de las casas filiales llegaron noticias muy preocupantes, como cuando las hermanas de la casa filial de Teocuitatlán regresaron «violentamente» a diversas casas de la congregación tras intentar resistir el fuego cruzado en la población y quedarse para asistir a los heridos.⁴¹⁰ Sin embargo, no estaban dispuestas a «ceñirse la corona del martirio» y decidieron irse; el libro de actas de comunidad finaliza con esta inscripción: «Hoy a las 7 a.m. por peligros inminentemente gravísimos y para evitar males mayores nos retiramos de esta casa aun sin el permiso de los Superiores de la Casa Central por no poder avisar en circunstancias tan apremiantes».⁴¹¹ De igual forma, en 1929, el hospital del *Mineral del Amparo* fue «violentamente clausurado [...] por razón de las difíciles circunstancias». Las hermanas tuvieron que salir casi con lo puesto a apostarse en la estación de tren a esperar que hubiera convoy disponible «o algún otro modo de regresar» a la casa central. Después de tres días pudieron llegar a salvo.⁴¹² Del mismo modo, la comunidad de Tepatitlán también tuvo que lidiar con las tropas de federales que se apoderaron de su hospital:

A las 10 p.m. llegaron de Tepatitlán las hermanas [...] después de pasar muchos trabajos y peligros pues estuvieron presas 5 horas en un campamento de la tropa. Se vinieron escondidas porque estaban exhortadas [a] que se las querían llevar como enfermeras de la tropa. Pero quiso Nuestro Señor llegaran sanas y salvas.⁴¹³

Estas comunidades fueron la excepción, y en dos de los 3 casos citados, pronto recuperaron los hospitales. Los peligros que conllevó la guerra no sólo eran la violencia armada, otros más de índole moral acechaban. La superiora del hospital de San Juan de los Lagos tuvo que ser recogida de la comunidad súbitamente, «por-

⁴⁰⁸ AHSSTP, *Libro 3. de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 69.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 155.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 153.

⁴¹¹ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres de Teocuitatlán*, sin clasificar.

⁴¹² AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 162.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 150.

que el presidente municipal la perseguía con fines no buenos». ⁴⁴⁴ Casi al inicio de la década de 1920, el gobierno creó una policía secreta que, además de perseguir a contrabandistas de opio, espiar extranjeros y enemigos políticos, se encargaba de buscar conventos clandestinos. Desde la década de 1920, en los registros de la policía secreta quedan los expedientes de los agentes que hacían inspecciones para asegurarse que no se hacía propaganda en locales que, presuntamente, estaban siendo regentados por comunidades religiosas. Las indagaciones se preparaban con tiempo, el inspector frecuentemente preguntaba a los vecinos o se mantenía alrededor del inmueble para observar el movimiento. Al ingresar, los agentes preguntaban las nacionalidades de las inquilinas y revisaban los establecimientos, se fijaban especialmente en que las capillas estuvieran desmanteladas y habilitadas para usos distintos al culto. En 1926, el agente no. 15 de la policía relató: «El oratorio está dedicado hoy a salón de estudios notándose perfectamente donde estuvo el altar, confesionarios y demás artículos de iglesia». ⁴⁴⁵ Durante el mismo año, el agente 21 da cuenta del estado del «Colegio san José en la ciudad de Tacubaya [...] El oratorio lo tienen ya destinado a comedor ya desde hace algunos días, quedando por lo tanto el suntuoso edificio ya con aspecto de una escuela laica». ⁴⁴⁶ Aunque no hay datos explícitos de alguna visita de la policía secreta al hospital de la Santísima Trinidad, es casi seguro que las tenían en la mira. El testimonio recabado a la hermana María del Agnus Dei durante el proceso de beatificación de la madre Vicenta menciona un caso en el que probablemente dicha policía haya estado involucrada:

Recuerdo un especial caso concreto, durante la persecución, la Sierva de Dios hospedaba a una señorita llamada Serenita a quien trataba con mucha atención y deferencia; pues bien, un cierto día recibió la Reverenda Madre una orden de la superioridad eclesiástica en la que indicaban que aquella señorita era una espía y que por tanto debía ser despedida: la rapidez en ejecutar la orden hizo exclamar al Excelentísimo señor Garibi «la madre Vicentita es una verdadera santa». ⁴⁴⁷

Probablemente esta mujer, de nombre Serenita, haya sido una de las pocas mujeres espías que trabajó en la policía secreta. Muy probablemente su actividad haya sido similar a la de Amalia Díaz, a quien lo mismo se le ve en los reportes: perse-

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁴⁵ AGN, *Investigaciones políticas y sociales*, caja 45, exp. 20 foja 494.

⁴⁴⁶ AGN, *Investigaciones políticas y sociales*, caja 45, exp. 20 foja 495.

⁴⁴⁷ AHSSTP, *Canonizationis Servae Dei Mariae Vicentae a S. Dorothea Chavez Fundatricis Instituti Servarum Pauperum*, *op.cit.*, p. 5.

cusión de estafadores, seducción de hombres para obtener información, o colaboración en los desalojos de monjas en algunas poblaciones del centro del país. Su actividad era muy variada, así como su forma de actuar, por lo que no parece descabellado pensar que Serenita haya sido una espía infiltrada en el hospital con el fin de obtener información de la comunidad.⁴¹⁸ Otro dato que da verosimilitud a la hipótesis de la vigilancia policiaca sobre la comunidad es lo dicho en 1928 por el padre Severo Díaz, quien advirtió a las hermanas que estaban siendo observadas, no sólo por Dios, sino por los hombres, a los que equiparaba con el demonio:

Sois espectáculo de los Ángeles, del mundo y de los hombres. Los Ángeles no cesan de investigar las acciones de las Religiosas. El mundo y los hombres investigan las mismas acciones: el mundo no entiende sino su propia comodidad, él ve con malicia las acciones del religioso. La Religiosa [que] ha querido seguir a Cristo en todo; tiene grandes compromisos con Dios Nuestro Señor. Ves hermana mía, como sois el espectáculo de Dios. Nuestro Señor ha puesto atención a ver si has cumplido con vuestros deberes de religiosa. El demonio también está pendiente de todos nuestros actos, no os valláis a dejar arrastrar cuando os ponga alguna tentación.⁴¹⁹

Probablemente el padre Díaz estuviera enterado de las actividades de la policía secreta o de algún otro grupo relacionado con el gobierno que le seguía los pasos, por lo que exhortaba a las religiosas a que siguieran con su labor, incluso si esto representaba algún tipo de tentación, como renegar de su calidad de religiosas por librarse de alguna pena. Ahora, el comportamiento de las religiosas estaba doblemente vigilado: por un lado, era Dios quien las miraba y reprochaba las faltas que tuvieran a través de sus superiores; y, por otro, era el gobierno, por medio de sus espías, quien estaba pendiente de que las comunidades religiosas no causaran problemas o utilizaran su actividad para el proselitismo religioso, especialmente la educación. En más de alguna ocasión, las hermanas tuvieron que esconderse o dispersarse debido a estas situaciones. En 1935, todas las superiores se encontraban en la casa central anexa al hospital de la Santísima Trinidad cuando recibieron la orden de volver a sus puestos en las casas locales, pues el arzobispo «se dio cuenta de la amenaza de los enemigos de la Santa Iglesia contra [su] Casa Central».⁴²⁰ Todas las religiosas regresaron en cuanto recibieron la instrucción, excepto las su-

⁴¹⁸ AGN, *Investigaciones políticas y sociales*, caja 51, exp. 12.

⁴¹⁹ AHSSTP, *Libro 3.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 157.

⁴²⁰ AHSSTP, *Libro 3.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 216.

periores de San Juan y Jalostotitlán, por el riesgo que el traslado a esas poblaciones implicaba.⁴²¹ La nota no aclara cuál era el peligro que corría la casa central, pero es posible que el gran número de religiosas que llegó de diversos lugares haya alertado a la autoridad civil, ante la posibilidad de una especie de complot o revuelta.

En muchos otros estados de la república, las comunidades religiosas tuvieron que echar mano de diversas estrategias para encubrir sus actividades, como en el caso de las Siervas de los Pobres en Guadalajara, familias principales e incluso las autoridades locales ayudaban a estas comunidades a continuar con su vida. Por ejemplo, en el caso de Aguascalientes, el agente 15 daba cuenta de cómo las autoridades locales hacían ligeras amonestaciones a las religiosas e incluso daban subsidios para que continuaran con sus actividades caritativas. El agente relató otros casos peculiares como el del «Convento de la Regeneración donde habitan monjas que en otros tiempos fueron de la vida galante» y que vivían con muy buenos réditos de hacer ropa de mezclilla para los obreros.⁴²² Al agente no le sorprendió esta dinámica de simulación, pues decía que en Aguascalientes había más Caballeros de Colón que liberales.⁴²³ En la Ciudad de México, un gran número de conventos se mudaron al entonces pueblo de Tacubaya y durante algunos periodos tuvieron la protección del gobierno local, pero al perderla tuvieron que cambiar constantemente de domicilio, disimular con letreros de «se renta» sobre la propiedad que habitaban hasta que eran descubiertas, disgregadas o llevadas a la cárcel, para, una vez liberadas, buscar la forma de reorganizarse.

Casi al final de la guerra Cristera, en 1929, se invitaba a las Siervas de los Pobres a que fueran como las doncellas de Betulia, quienes ayudaron a Judith que «armaba su brazo para quitar la vida al tirano». El predicador veía que habían llegado a un punto álgido donde la oración de las hermanas abriría la «llave de la misericordia Divina [para que cayera] a torrentes sobre nuestra patria».⁴²⁴ En la historia bíblica, Judith es representada como una mujer piadosa, educada y patriota, que aprovechó una oportunidad para emborrachar a Holofernes, general asirio a las órdenes de Nabucodonosor II, y, posteriormente, decapitarlo y salvar a la ciudad de la invasión del ejército de Babilonia. El papel de las hermanas no era el de

⁴²¹ *Idem.*

⁴²² Es probable que esta comunidad no haya sido de religiosas, pero sí administrada por alguna de éstas. Esta casa parece estar orientada en la misma dirección que las que tenían las franciscanas del refugio. También puede que el agente no haya tenido elementos suficientes para hacer esta distinción.

⁴²³ AGN, *Investigaciones políticas y sociales*, caja 45, exp. 20 foja 525-539.

⁴²⁴ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 164.

Judith, que ese ya lo estaban llevando a cabo muchas mujeres a través de sus actividades de propaganda, financiamiento y soporte a la lucha armada. En este papel incluso podría encajar la madre Conchita, acusada de ser la autora intelectual del asesinato de Álvaro Obregón. Las hermanas tenían que ser las doncellas que con sus oraciones alcanzaran la victoria de mano de Dios para quienes combatían en el campo de batalla. La secretaria de la congregación registró la forma en que el padre Severo Flores las alentó a esto:

[Nos dijo que] ahora nosotras estamos destinadas a ayudar con nuestras oraciones para que el Señor nos conceda el remedio de tantas necesidades y que eso estaba indicado al querer nuestro señor permanecer entre nosotras, sacramentado ahora que la persecución arrecia, que no perdamos el tiempo, que oremos con fervor, que oremos con insistencia para que ya cesara la persecución.⁴²⁵

La guerra fue un elemento más que los superiores utilizaron para asegurar un comportamiento ejemplar por parte de las religiosas; si bien la comunidad parece haber tenido bastante orden, las recurrentes llamadas de atención nos permiten ver que era difícil conseguir el objetivo que se planteaban. La amenaza exterior fue, durante este periodo, otro elemento que los superiores utilizaron para hacer que las hermanas naturalizaran el modelo ideal impuesto.

Afectos humanos

A pesar de que las actitudes y las posturas que debían asumir estaban muy normadas, las religiosas encontraban formas de saltarse el orden. Puede que esto haya sucedido como algo más común de lo que las fuentes nos permiten asegurar, pero que sí esbozan. Aunque no se puede precisar que la Revolución se hizo sin las mujeres, tampoco se puede decir que la Revolución trajera para ellas un cambio en las inequitativas relaciones de género. Y pese algunos cambios positivos en la legislación, como la introducción del divorcio o la eliminación de la figura del *pater familias*, que dejaba a la mujer en calidad de hija subordinada, el proyecto Revolucionario no intentaba socavar las relaciones de dominación establecidas entre los géneros (Rodríguez Sánchez, 2016, pp. 308-310). Sin embargo, poco a poco las mujeres comenzaron a desafiar los límites establecidos. Para las religiosas, la guerra representó un cambio, mucha inestabilidad y falta de regularidad en sus prácticas religiosas cotidianas. Si bien la peor parte la llevaron las monjas de clau-

⁴²⁵ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 83.

sura, las hermanas de vida activa también tuvieron que modificar sus actividades. La clausura se vio trastocada y, en ocasiones, tenían que salir a misa o a confesarse fuera de casa, más aún, las novicias tuvieron que mudar su residencia por un tiempo, exponiéndose a lo que consideraban inmoralidades, como con las que se toparon en la pensión a la que se mudaron. De tal suerte que pronto regresaron a su hospital.⁴²⁶

Después de la década de 1930, la vida había retomado una calma relativa. Sin embargo, las hermanas parecen haberse quedado acostumbradas a la aparente libertad provocada por el impacto de la guerra en la clausura. En 1940, el arzobispo Garibi Rivera mandó una circular advirtiendo a las hermanas que «voluntariamente [habían] renunciado a los atractivos, aun lícitos, del mundo para dedicarse exclusivamente al servicio del Señor»⁴²⁷ y con tal motivo debían hacer valer su renuncia y observar cuidadosamente la clausura. La circular refería que parecía haber sido una regla común en algunas comunidades la entrada de personas extrañas y visitas a casas de seculares bajo cualquier pretexto. El obispo vio la causa del descuido de la observancia en las «condiciones anormales de los últimos años, en que por fuerza mayor se suspendió la vida común y con frecuencia las religiosas tenían que vivir entre seculares». Asimismo exhortó a las religiosas a volver a la clausura, en especial, a aquellas que son «amantes de andar fuera».⁴²⁸ En 1864, cuando el obispo Pedro Espinoza escribió a las comunidades religiosas que estaban siendo perseguidas, tenía la misma preocupación que el obispo Garibi en 1940. La idea de que la vocación de las mujeres corría peligro si salían a la calle aún estaba vigente. Al respecto, el obispo Espinoza, citando a san León, escribió: «Relajada la estricta observancia de la ley, aun los corazones religiosos se ensucian con el polvo mundano».⁴²⁹

Las hermanas no parecieron haber hecho mucho caso, pues ocho años después, la superiora general de las Siervas de los Pobres mandó una circular a todas las casas, encareciendo la clausura, especialmente en los «poquísimos lugares reservados para las hermanas» como el comedor y el dormitorio. Se pedía que no entraran afanadoras ni ningún secolar. Quizás, por la entrada y salida de personal

⁴²⁶ AHSSTP, *El instituto Siervas de los pobres*, op. cit. p. 52. A las hermanas les tocó presenciar peleas públicas de parejas no casadas que vivían en la pensión, lo que escandalizó a la maestra de novicias.

⁴²⁷ AHSSTP, Garibi Rivera, José, *Circular núm. 19*, Guadalajara 19 de mayo de 1940, sin clasificar.

⁴²⁸ *Idem*.

⁴²⁹ AHSSTP, Espinosa y Dávalos, Pedro. *Carta del Illmo. Sr. arzobispo de Guadalajara doctor D. Pedro Espinosa á las religiosas...*, op.cit., p. 4.

del hospital, las barreras de la clausura se hayan desdibujado, y la distinción entre la clausura y la zona común se diluyera. De igual manera, las religiosas parecían continuar con la práctica de salir a la calle frecuentemente, lo que les valió una nueva llamada de atención.⁴³⁰ Se pedía que las hermanas «suprimieran todo deseo de ser visitadas por personas fuera de sus familiares» y que aceptaran lo que la comunidad pobremente les podía dar, pues la superiora tenía noticia de que, ante el deseo de otras cosas, «se allegaban de personas seglares que les [proveían] de lo que [deseaban]»,⁴³¹ considerando esto una falta especialmente grave. De igual manera, las relaciones entre las hermanas parecían haber vivido un cambio, la actitud serena y apacible que se esperaba de ellas se mostraba entonces, de forma generalizada, marcada por «sentimientos, cariños y afectos humanos de amigas».⁴³² Lo anterior no se podía permitir bajo ninguna circunstancia. Posiblemente una mayor conciencia sobre las relaciones interpersonales y la valoración de los sentimientos como algo importante hayan cobrado fuerza entre las hermanas, pues parece que la barrera incluso física se rompe «presenciándose juegos de manos, pellizcos, carcajadas y llamamientos por su nombre a voces».⁴³³

Por otro lado, nuevos elementos de la moda femenina aparecieron, las mujeres seglares de entonces hacía mucho que habían abandonado el corsé, y la ropa interior se había acortado. Las hermanas, tal vez en alguna de sus salidas o por otros arbitrios, conocían las novedades que se vendían en las tiendas, y las nuevas telas que se incorporaron al mercado, que aportaban comodidad y suavidad a un precio accesible. La falta de uniformidad y la incorporación de telas más suaves parecía haberse extendido dentro de la comunidad, y la superiora se vio obligada a llamarles la atención al respecto, ordenando que hubiera «uniformidad en [sus] rezos, muebles, útiles y vestuario, aun en el disfraz que [entonces llevaban] mientras no portan [su] Santo Hábito», al parecer, no sólo la falta de uniformidad respecto del vestido había aparecido, también en los actos de piedad. Tal vez, ya sea por falta de tiempo o por devociones particulares, las hermanas modificaron el largo ciclo de oraciones que se consignaban en el directorio. La madre general pidió que el «disfraz» fuese todo hasta el piso, de telas sencillas, del largo que cubra el tobillo, con pliegues sueltos para añadir volumen a la falda y con cuello liso evitándose los cuellos en formas en picos o grandes.⁴³⁴ Estos vestidos que no son el hábito, los tie-

⁴³⁰ AHSSTP, Santana, Aurora, *Circular 10*, Guadalajara, 1948, sin página, sin clasificar.

⁴³¹ *Idem*.

⁴³² *Idem*.

⁴³³ AHSSTP, *Resultado de la visita canónica*, Guadalajara, 4 de marzo de 1942, sin página, sin clasificar.

⁴³⁴ AHSSTP, Santana, Aurora, *Circular 10*, Guadalajara, 1948, sin página, sin clasificar.

nen por disfraces, por no reflejar su verdadera identidad de mujeres consagradas, buscan adaptarlo lo más posible a la apariencia del hábito religioso. Al parecer, la posibilidad de portar ropa de seglares dio a las hermanas la oportunidad de buscar cierto grado de autoexpresión a través de lo que se podría caracterizar como estilo personal. Probablemente, la ropa era regalada, lo que daba pie a que escogieran la que más les agradaba o con la que más cómodas se sentían.

Sobre la ropa interior, la madre general pidió que no se cambiasen la forma de los fondos y el resto de la ropa interior, manteniendo la «manga larga» de las pantaletas, encareciendo que en ninguna circunstancia se suprimiese. De igual manera, se pidió que no se utilizaran telas que llevaran seda o acriseda. En los periódicos de la época se podía ver que estos productos ya eran comunes entre las mujeres tapatías, por ejemplo, el Palacio de las Gangas ofrecía, junto con cremas y otros afeites, finísimas pantaletas de algodón, medias de rayón y brocado seda fantasía a módicos precios.⁴³⁵ A la par de la lista de precios, se presentaba un figurín con una mujer de delicada silueta, reflejo de la sensualidad femenina, justo el modelo del que las constituciones buscaban alejar a las hermanas. Sin duda, estos pequeños placeres formaban parte de una especie de resistencia silenciosa ante una forma rígida de ocupar el cuerpo, aunque trastocada por la guerra. Las hermanas experimentaron la libertad de salir a la calle y la posibilidad de disfrutar cotidianamente de la suavidad del satín o la acriseda, pequeños lujos que se daban en medio de una vida de austeridades, un poco de solaz. De igual forma, los tacones parecen haber ido creciendo, pues la superiora prohibió expresamente el uso de tacones altos y permitió sólo los tacones de piso, pues el padre Cano así lo había dictado por recomendación médica. Se pidió, de igual forma, que se suprimieran hebillas y adornos sobre el calzado, de manera que fuesen lo más austero posible, ya que no podían usar alpargatas.⁴³⁶ Finalmente, ante la variedad de prendas que la superiora encontró entre la comunidad, dio una lista de lo permitido para cada hermana con la intención de que todo lo que no se encontrara en esta lista fuera suprimido o entregado a la superiora de cada comunidad en coherencia con el voto de pobreza y castidad. Así se pidió que las hermanas únicamente tuvieran:

1. Camisas como máximo tres, de calicot y según el uniforme.
2. Fondos cinco, de tela de Vichy o dril de playa, de los que se usan dos en cada cambio.
3. Talles tres, de manta.

⁴³⁵ «Venta de primavera», en *El Informador*, 25 de marzo de 1943, p. 12.

⁴³⁶ AHSSTP, Santana, Aurora, *Circular 10*, Guadalajara, 1948, sin página, sin clasificar.

4. Vestidos negros, si es posible de lana, dos en las casas que no tienen Capellán y por ello tienen que salir a la Santa Misa. Uno, solamente en las Casas en donde no existe necesidad. Calzado dos pares, según modelo descrito en la letra (c).
5. Batas blancas, como máximo tres y según uniforme.
6. Velo negro según indicación hecha, uno.
7. Santo hábito, uno solamente mientras no podamos portarlo diariamente y dos cuando lo llevemos diario; tres juegos de tocado, la cuerda, la corona gruesa, el crucifijo y capa larga negra, una se hace necesaria.
8. Capa de abrigo según uniforme, una.
9. Medias, pañuelos y otras prendas de ropa especial, lo que en conciencia cada una necesite.⁴³⁷

Los mínimos y máximos de la lista, así como las calidades de las telas de cada prenda, nos hablan de lo estricta que pretendía ser la vida religiosa; sin embargo, como muchos otros temas problemáticos en la comunidad, esto tenía raíces más profundas. El gusto por las modas ya estaba presente desde los primeros años de la fundación, posiblemente nunca se hayan podido corregir a las hermanas en estas actitudes ni ceñirse al canon que se esperaba. Ya en una visita canónica de 1917, se les había llamado la atención, pues en los recreos, las hermanas «hablaban de las cosas del mundo, de novios y de modas [...] debido a que su espíritu era muy mundano».⁴³⁸ La denuncia del visitador parece haber tenido un efecto moderado, pues, aunque no como una constante, en algunas otras visitas posteriores se hacen señalamientos similares. Los paseos a lugares como las playas también se volvieron frecuentes a partir de 1940, en las visitas canónicas los superiores pedían que las religiosas no concurrieran en estos lugares, pues se exponían a muchos peligros espirituales, de igual manera se les prohibía que se metieran al mar. En las constituciones no se prohibía esto explícitamente, pero sí se hacían precisiones, por ejemplo, para bañarse. El baño no era una actividad cotidiana, éste sólo se daba con permiso especial y no podían entrar más de una al baño. Las hermanas tenían que persignar y pedir su protección a la virgen María antes de bañarse para no faltar a la modestia, «pues si un simple cristiano está obligado a esto cómo lo estará una religiosa».⁴³⁹

⁴³⁷ *Idem.*

⁴³⁸ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.23.

⁴³⁹ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 17.

Figura 29
Hermanas en el mar, *circa* 1940.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 30
Hermanas en el mar, julio 1964.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

En las fotografías que se conservan de algunos paseos se puede ver a las hermanas disfrutando del mar. Alegres lidiaban con las olas que jugaban con su hábito mientras una de ellas se refrescaba con una Coca-Cola. Posiblemente estas fotografías correspondan a finales de 1950, aun así, parece que los baños en el mar habían sido constantes desde ya hace tiempo y que las hermanas no estaban dispuestas a renunciar a estos pequeños placeres, aunque se tuvieran que meter a nadar con el hábito. La relación con el cuerpo y la desnudez, como se puede ver, era complicada; el cuerpo, el espacio más inmediato que habitaban, tenía que ser cubierto y atormentado para que el alma creciera y para que pudiese representar con autenticidad su condición religiosa. Cualquier contacto con la piel desnuda representaba para los superiores un peligro, sin embargo, parece que las religiosas no estaban dispuestas a renunciar al placer que provocaba la suavidad de la tela o el roce del agua. Otra manera de subvertir el orden impuesto por los superiores era a través de actos de travestismo. En una visita canónica de 1952, el visitador ordena a las religiosas no vestirse de hombre bajo ninguna circunstancia, «pues resulta poco edificante». ⁴⁴⁰ Las hermanas parecen haber tenido esta práctica para representar los personajes masculinos en festividades u obras de teatro que se ejecutaban dentro de la comunidad. A pesar de ello, evitaban las prendas más «escandalosas», como los pantalones, travistiéndose con otros atributos identificados como masculinos, como el bigote y el sombrero.

En la imagen 31 se puede ver a las hermanas cantando y disfrutando de una fiesta que, por los disfraces, puedo inferir que tenía que ver con la Revolución mexicana o algún tema costumbrista posrevolucionario. Esta combinación de alegría, música secular y ropa de hombre parece no haber sido del agrado de los

⁴⁴⁰ AHSSTP, *Visita canónica*, 1952, sin clasificar.

superiores varones que proscibieron este tipo de actos de manera tajante. Así como el travestismo masculino pone en entredicho la estabilidad de las categorías binarias de la heterosexualidad, y es por eso castigado a través de distintos tipos de sanciones, probablemente para los superiores, este tipo de travestismo lúdico desestabilizara la categoría de religiosa que éstos querían que las hermanas representaran con autenticidad. Con su representación, las hermanas lograron ridiculizar a sus persecutores de antaño, el revolucionario que yergue la pistola como símbolo fálico de dominación, pero portando la enagua de un hábito y sombrero. La importancia de moldear el cuerpo, a través de regular las actitudes y los deseos, radicaba en que, de lo contrario, se podía ser presa de la sensualidad. Para el padre Cano había tres tipos: la primera era la sensualidad de espíritu, que tendía a llevar a la religiosa a formar amistades; existía también la sensualidad de los sentidos, que hacía que la religiosa se ofendiera de todo; y la del corazón que «es la que tiende a verse demasiado a sí misma [...] consiste en no querer mortificar los sentidos y castigar [sus] cuerpos».⁴⁴

Las Siervas de los Pobres surgieron en una especie de *impasse*, en el que los cambios políticos y sociales desembocaron en nuevas formas de comprender la salud y el cuerpo. Se fundaron con el ideal religioso de las monjas del virreinato, pero para atender las necesidades de un pueblo pobre y enfermo, esta doble función no les permitió llevar una vida de clausura y silencio, como los superiores hubieran querido. A lo largo de la formación, se fueron normalizando diversas maneras de comprender el cuerpo; pero de éstas sólo sabemos lo que dicen sus superiores, lo cual parece haber sido siempre negativo. La relación con el cuerpo cambió y, poco a poco, las hermanas fueron subiendo el dobladillo de sus hábitos y permitiéndose usar perfume y tener mascotas. Claramente la Revolución también tuvo un impacto en la vida de las religiosas en su forma de habitar y relacionarse con el cuerpo. Algunas de las cosas que para los superiores resultaban un escándalo con el paso del tiempo se fueron normalizando. Las hermanas que abogaban por una vida menos rígida, a través de prácticas de placer cotidianas, pasaron de estar o considerarse *fuera de lugar*, a *volver su lugar* la norma. Nuevas maneras de entender el cuerpo vinieron después de 1950 y nuevos procesos de resistencia y de negociación se dieron y se siguen dando. La forma de asumirse como individuos y como institución fue cambiando paulatinamente, siendo siempre una manera inacabada de sí mismas que responde a un momento específico de la historia. El cuerpo como espacio se construye a partir de las prácticas en torno a él.

⁴⁴ *Idem*, p. 37.

Figura 31
Grupo de hermanas, *circa 1950*.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

CAPÍTULO CINCO

Espacio: construcción, representación y apropiación

Los siguientes tres capítulos ponen atención en el proceso de conformación del espacio habitado como uno de los elementos en los que —o con los que— se construyó, preservó y reprodujo la identidad comunitaria de las Siervas de los Pobres. Como acierta al decir Doreen Massey, el espacio se construye a través de una multiplicidad de relaciones a diferentes escalas. Más aún, éste se construye a través de las relaciones sociales, con sus inherentes cargas de poder y simbolismo que constantemente reconfiguran la geometría social y sus significados. El espacio, visto desde esta perspectiva, implica la vivencia de éste desde una simultánea multiplicidad espacial. Esta dinámica tiene una interacción directa con la configuración de los lugares y las relaciones de género (1994, pp. 3-4). Para acercarnos a este espacio único y complejo utilicé dos categorías, la primera de éstas: espacio practicado, esta categoría está relacionada con la definición espacial de Michel de Certeau (1996, p. 129) en la que precisa que la transformación de un lugar en un espacio radica en el cruce de interacciones humanas, es decir, un espacio es un lugar *practicado*. Por otro lado, está el espacio de referencia, en esta expresión del espacio, la interacción se da a través de la imaginación, el deseo o lo que las hermanas y los superiores llaman *sentidos espirituales*. A diferencia del espacio practicado, en esta dimensión espacial, si se me permite la expresión, el sujeto convive con los santos, la virgen y Dios mismo. Estaba construida a partir del discurso y el imaginario. Se esperaba que esta dimensión espacial tuviera un efecto sobre las interacciones sociales, en el espacio practicado. Lo que se buscaba aquí era influir directamente en los deseos y la voluntad para modificar el comportamiento y la apropiación de valores y parámetros morales que derivara en el efecto de autenticidad que se esperaba.

Esta relación, entre el espacio de referencia y el espacio practicado, es similar a la que De Certeau plantea en relación con la escritura y la lectura, en la que el lector, lejos de ser únicamente un ente pasivo-receptivo, «crea [a partir de la

lectura] algo que desconoce en el espacio que organiza su capacidad de permitir una pluralidad indefinida de significaciones» (De Certeau, 1996, p. 182), esto es lo que el autor llama *cazar furtivo*. Estas formas de concebir y construir el espacio fueron agentes en sí mismas, así como el producto de una sociabilidad determinada. Como se pudo observar en los capítulos anteriores, quienes formaron parte de las Siervas de los Pobres, durante el periodo de estudio, provenían de diversos lugares y ambientes culturales, esta heterogeneidad se convirtió en un reto que había que enfrentar, pues la aspiración que se tenía de la vida religiosa era que las postulantes se acoplaran a un modelo único al que no todas, ni siempre, estaban dispuestas. El espacio y la apropiación de éste fueron medios ideales no sólo para que las religiosas asumieran roles determinados, sino que también sirvieron para que quienes lo habitaron pudieran, mediante de la apropiación de éste, expresar sus anhelos y reticencias, creando una relación dialéctica entre el espacio y quienes lo habitaban. «En el México revolucionario se libró una feroz contienda por la geografía en el sentido tradicional: «la organización espacial arraigada en la experiencia común»» (Boylan, 2012, p. 311). Con esta frase, Krystina Boylan sintetiza una de las experiencias de reasignación de sentido más importantes del siglo xx mexicano. Esta frase también le sirvió de partida para comenzar a situar el papel que las mujeres jugaron en esta reorganización adoptando diversas actitudes y participando en los debates nacionales de su tiempo con efectos notables. Esta reasignación espacial tuvo efectos más allá del mismo periodo armado, prolongándose a lo largo de casi todo el siglo xx (Boylan, 2012, p. 312).

Si bien el texto al que hago mención se refiere a las mujeres seglares, las religiosas no quedaron fuera de este proceso de resignificación. Recordemos que, agraviadas por el conflicto, el destierro y la persecución, fueron orilladas a actuar en consecuencia. En alianza con las mujeres seglares, las hermanas utilizaron su influencia para esquivar las implicaciones formales de las prohibiciones religiosas, buscando mantener el contenido confesional de los espacios que habitaron, reservándose el poder de conservar o rechazar prácticas que los cambios políticos, sociales o científicos querían imponerles (Boylan, 2012, p. 312). Es común que el espacio se asuma únicamente como un lugar que sirve de soporte para las acciones de los actores. Esta concepción del espacio nos puede hacer pensar en él como algo vacío, inerte, neutro y carente de cambios. Sin embargo, el espacio va más allá, es el resultado de las prácticas y relaciones de cada sociedad, en este sentido el espacio puede ser considerado como resultado de una producción que es consumida, pero, a diferencia de otros productos de la sociedad, también interviene en la producción. Si una sociedad no es capaz de crear sus propios espacios, puede decirse que ha fallado como tal y estaría reducida a una abstracción ideológica, destinada a perderse y perder su identidad (Lefebvre, 1991, p. 53).

Los hospitales-convento fueron posibles al favorecerse nuevos modelos de sociabilidad entre las mujeres de la vida consagrada, y también nuevas de formas de cooperación y concepción al interior de la Iglesia. En estos lugares de vida y trabajo se puede identificar el encuentro entre la identidad colectiva, los patrones de conducta y la narrativa del espacio (Jordan, 2015, p. 29). Estos elementos se amalgaman en un mismo lugar, en un ensamble complejo de jerarquías institucionales, sistemas y creencias que se pueden leer claramente mediante la configuración espacial de las comunidades religiosas. Estos inmuebles fueron lugar de residencia, trabajo y santificación, lo que hizo más íntima la relación entre el espacio practicado y el referencial, dando lugar a una ocupación alternada por agentes corpóreos y trascendentes. Como si conscientemente utilizaran el canon propio de la filosofía estoica clásica, que muy bien se adaptó a la cultura cristiana, las hermanas parecen haber vivido el espacio bajo la metáfora del *theatrum mundi*. Esta metáfora, que puede considerarse como una categoría, remite a comprender el mundo como un escenario y a la persona como un actor. En esta representación teatral, cada actor debe adoptar el papel que le fue asignado con resignación y de manera total, no buscando sino lo que el autor de la obra quiso transmitir a través del libreto de la vida.

Ante la implacable fugacidad del tiempo y la fatal inminencia de la muerte, el hombre debe sujetar su existencia a una recta conducta moral. La vida, igual que la representación de una comedia, no importa cuánto ha durado, sino lo bien que ha sido llevada. Poco interesa en qué punto se acaba; termínala donde quieras mientras le des un buen final. La meditación estoica sobre la caducidad de la vida humana y la vanidad de nuestra existencia mortal utiliza la comparación de la vida como una comedia para subrayar su valor deleznable y transitorio.

El papel que las hermanas tenían que representar no era sólo una actuación fingida o la vivencia resignada y apática. Se esperaba de ellas una participación activa en la construcción del personaje, que no siempre se acoplaba a los deseos individuales. Las religiosas debían ser o buscar ser activamente una prefiguración de gran papel para el que habían sido escogidas: el de esposas de Cristo. En este entendido, la forma de practicar el espacio en relación con el espacio de referencia podría entenderse como un habitar que cuida, que permite revelar y proteger la esencia de cada persona:

El cuidado, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo positivo, y acontece cuando de antemano dejamos algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando,

en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen resguardo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo (Heidegger, s. f., p. 3).

Es decir, lo deseable era que las hermanas, en el entendido de que Dios las había llamado, de manera consciente y participativa llevaran a la plenitud su vocación de elegidas. Esta forma de habitar el espacio comprendía la unión de las personas con los fenómenos naturales y la divinidad. Como espacio de interacción donde todos estos actores son. Estas dos categorías de *theatrum mundi* y del *habitar* como *ser*, permiten acercarse al espacio habitado por las hermanas, comprendiendo que el espacio tenía el objetivo de llevarlas a desarrollar lo que en consenso asumían como su función verdadera y última, para la cual, creían, Dios las había escogido. El guion de la obra a representar estaba en relación con un espacio ideal, de referencia, en el que esperaban morar en compañía de su esposo y la corte celeste por toda la eternidad. Este espacio de referencia tenía implicaciones en la vida cotidiana, pues normaba la relación entre el medio físico y el celeste. Las prácticas contemplativas tenían la función de moderar la tensión entre este espacio de referencia y el practicado, configurándose ambos en una tensión constante.

En este sentido, la contemplación ignaciana jugó un papel importante como mediadora en la tensión entre lo referencial y lo practicado. La oración era la lectura de un espacio de referencia, que les permitía, con mayor libertad, reinterpretarlo y practicarlo, a través de la combinación de posibilidades y la invención de la memoria (De Certeau, 1996, p. LII). Los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio sirvieron de base para el desarrollo de una cultura visual y espacial que propiciaba ver lo que convenía ver, aunque incluso no existiera. Presentándose como frontera límite entre lo físico y lo metafísico, estas prácticas eran herencia de la tradición postridentina que propiciaba la creación de imágenes que suscitaban «sentimientos de adoración a Dios y, en consecuencia, [incitaran] a la práctica de la piedad» (Martínez Millán, 2014, p. 203). La experiencia reiterada de los ejercicios espirituales de san Ignacio buscaba que las hermanas desarrollaran, a través de imágenes análogas de la realidad remitidas al espacio referencial, una *imago*. Esta última categoría se emplea para denominar a las imágenes mentales que tienen una capacidad performativa en el sujeto y están dotadas de un alto valor persuasivo.

Aquí se sitúan sobre todo las perspectivas que tratan de la construcción del hombre interior, dotado de unas potencias (sentidos) internos. Ello genera las imágenes espirituales, las «historias del aire», la imagen por ejemplo de Dios o de Cristo, impresa según se dice en aquel tiempo en el corazón del hombre [...] [esta *imago*] se sobre imprime en lo real, la imagen agente que mueve el corazón y mueve la con-

ducta. Imago mentis que posee de tal forma la psique que se constituye en la clave significativa para la interpretación del mundo (De la Flor, 2009, p. 68).

El espacio referencial se construye principalmente por la imaginación y está fuertemente relacionado con lo simbólico, éstos se distinguen al igual que el signo y el símbolo, es decir, lo imaginario contiene en sí mismo un cúmulo de valores simbólicos subyacentes que lo dotan de un sentido más amplio, potencializando su capacidad creadora de sentido.⁴⁴² Aunque generalmente provienen de otros lugares, las hermanas son capaces de apropiárselo y de reinterpretarlo al añadir elementos y adaptarlo conforme a su imaginario. Una polisemia de lo imaginario también se ve reflejada en la vida material y en la construcción del espacio practicado, en los que se van sobreponiendo capas de significados (Gilchrist, 2013, p. 17). Así, lo imaginario forma una dimensión fluyente que se inserta en los procesos históricos en relación con aquellos cuyas variaciones vinculadas a sistemas simbólicos e ideológicos ayudan a cohesionar las interacciones entre los sujetos pertenecientes a un mismo grupo (Belinsky, 2007).

La construcción de un espacio de referencia basado en creencias religiosas tuvo que dialogar y, en repetidas ocasiones, confrontarse con ideas, corrientes médicas y de pensamiento que parecían contraponerse unas con otras. Del diálogo y confrontación de estas formas distintas de entender la vida religiosa y los espacios

⁴⁴² «Si es difícil trazar límites precisos entre lo ideológico y lo imaginario, también lo es cuando se trata de las relaciones entre éste y lo simbólico. Según Le Goff, sólo se puede hablar de orden simbólico cuando el objeto considerado remite a un sistema de valores subyacente, sea éste histórico o ideal. Ese sistema de valores se aproxima a la idea de estructura, común a las diversas disciplinas que recibieron el doble impacto de los desarrollos de la lingüística y de su aplicación a la antropología en la década de los sesenta [...]. El resultado es una verdadera interpenetración entre lo imaginario y lo simbólico, que puede captarse muy bien en un fragmento de *El jorobado de Notre Dame* de Víctor Hugo: «La catedral no era solamente la sociedad, sino incluso el universo y la naturaleza entera [...] toda la iglesia adquiriría algo de fantástico, de sobrenatural, de horrible; ojos y bocas se abrían acá y allá». Al principio de la frase, Quasimodo crea una catedral simbólica en la que se reflejan los tres mundos medievales; en la segunda parte, en cambio, lo que surge es una catedral imaginaria elevada sobre un molde corporal. Este ejemplo muestra perfectamente la interpenetración entre la estructura simbólica, como sistema de valores subyacente, y la producción imaginaria: la catedral como un enorme rostro fantástico dotado de múltiples ojos y bocas. A esa interpenetración puede añadirse lo ideológico de los tres mundos como concepción impuesta por el poder del estamento dominante, para decirlo en términos tradicionales, y lo real de los tres órdenes efectivos de las fuerzas de producción de la sociedad medieval» (Belinsky, 2007, p. 24).

que ésta ocupaba surgieron nuevas resignificaciones, aun sin buscarlas, propiciando una continua reconfiguración del espacio. Las hermanas se adaptaron a éstas —posiblemente a disgusto—, pero en el fondo parecían estar convencidas de que de esto dependía la continuidad del proyecto. Estos procesos también se veían cruzados por otras variables relacionadas con el ejercicio del poder y la capacidad de agencia de los actores, especialmente de las hermanas que, aunque estaban subordinadas siempre a la autoridad de un director, del obispo o del gobierno civil, intentaban encontrar la manera de hacer prevalecer la concepción que tenían de ellas mismas y del espacio que ocupaban.

Entonces, cuando se habla de producción del espacio se hace desde una óptica amplia, como se ha expuesto anteriormente ésta no se reduce a la de transformación de los materiales mediante la técnica y la manipulación para crear una habitación. La producción del espacio contempla una gran variedad de formas que incluyen la invención, la imaginación y las prácticas; cuanto más se limita el término menos se reconoce su capacidad creativa. «En [esta] acepción amplia, los hombres [y las mujeres], en tanto que seres sociales, producen su vida, su historia, su conciencia, su mundo. Nada hay en la historia y en la sociedad nada que no sea adquirido y producido» (Lefebvre, 1991, pp. 68-69). Todos los espacios resultan de un conjunto de operaciones que envuelven las cosas producidas y están compuestos por sus relaciones en coexistencia y simultaneidad que permiten, sugieren o prohíben determinadas acciones (Lefebvre, 1991, pp. 128-129). Los mapas o planos, al igual que el discurso, se vuelven representaciones del espacio, es decir, la formalización y ordenamiento lógico de las prácticas de los sujetos, cada espacio está formado por relaciones diversas y a cada espacio corresponden unas prácticas. De tal suerte que podemos encontrar múltiples representaciones del espacio que deben ser entendidas de manera yuxtapuesta (Lefebvre, 1991, pp. 135-140), asumiendo que hay una relación de diálogo y tensión entre la configuración práctica del espacio y otro espacio referencial. Ambos se adaptan según los propósitos que se persigan, pero no se pueden disociar, codificándose a través de imágenes análogas que sintetizan en sí prácticas y funciones dentro del espacio representado, pero que además buscan modificar el actuar de quien lo habita a través de su capacidad performativa.

Esta relación espacial también se proyectaba hacia fuera, es decir, hacia quienes no pertenecían a la comunidad, pero para quienes ésta era un referente importante. De tal manera que la comunidad, en el entendido de las hermanas, se volvía a la vez espacio de referencia para los demás. Por ello, sus acciones debían reflejar el ideal de santidad establecido por la comunidad de la manera más auténtica posible. Dicho lo anterior, tenemos que considerar que hay otras variables que se deben tomar en cuenta, en este caso, que quienes integran la comunidad

religiosa son mujeres subordinadas a la autoridad última de un obispo y casadas espiritualmente con Cristo. Por lo tanto, no se puede estudiar sólo a las mujeres sin estudiar a los hombres, por lo que es necesario descubrir el significado que se le dio a los roles de los hombres y las mujeres para comprender qué peso tenía cada uno de los actores en el espacio (Davis, 1976, p. 9). Roberta Gilchrist (2013) se vale del concepto de Pierre Bourdieu de *habitus* para hacer una lectura de la agencia femenina en relación con la vida material y la arquitectura conventual. En su trabajo demuestra cómo en la apropiación de los roles que asume cada miembro de la comunidad, a nivel grupal e individual, la cultura material juega un papel muy activo, comunicando y reproduciendo éstos a través del proceso de socialización del que son parte. Bajo esta perspectiva, la autora afirma, apoyada en la tesis de Simone de Beauvoir, que el comportamiento relacionado con lo femenino y lo masculino se construye primariamente a través de la cultura material, el espacio, la vivencia y apropiación de éste, construyendo socialmente una especie de sentido común que desarrolla esquemas de obrar, pensar y sentir relacionados a la posición que cada individuo ocupa en la sociedad o grupo y ayuda a discernir cuál es el comportamiento adecuado para hombres y mujeres. En este sentido, la autora parece coincidir con Judith Butler en que la repetición de los actos corporales genera un efecto en el individuo. De esta premisa, Gilchrist explora cómo a través de la vida material y el espacio se puede mantener, reconstruir o destruir la identidad de un grupo. La cultura material ayuda a mantener la distancia entre los grupos y la identidad colectiva. En este sentido el espacio, como parte de la vida material, juega un papel determinante en la división sexual del trabajo, refuerza comportamientos con respecto a la sexualidad y el cuerpo y ayuda a conformar lo que ella llama *identidad común*, entre otros elementos (Gilchrist, 2013, pp. 17-19).

El tipo de oración que las hermanas practicaban nos permite acceder a una narrativa del espacio propia de la oración contemplativa, misma que sobrepone los sentidos del alma a los del cuerpo, traslapando realidades espirituales y físicas sobre la misma experiencia corpórea. Esta práctica espiritual tuvo un impacto no sólo en la conformación del hospital, sino de otros espacios más reducidos, que, a manera de jardines cerrados, servían para materializar sus diálogos con las «sagradas personas». ⁴⁴³ Con el fin de comprender mejor la forma de entender esta práctica espiritual, en los sucesivos capítulos haré uso de directorios, obras de carácter instructivo que los jesuitas escribían para que los directores de ejercicios pudieran tener más recursos al momento de dirigir a los ejercitantes. En ocasiones, estas obras estaban dirigidas a personas que, sin posibilidad de tener un director, que-

⁴⁴³ Con este término genérico se refieren las religiosas a los santos, Cristo, la Virgen María y la Santísima Trinidad.

rían hacer ejercicios, por lo que suelen ser de una calidad explicativa muy alta. Estos directorios se encuentran en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. El archivo histórico de las Siervas de la Santísima Trinidad y de los Pobres incluye también un vasto acervo fotográfico del que hice uso. Las fotografías de los altares tomadas entre 1910 y 1950 sirvieron para apoyar la hipótesis de este capítulo y para estudiar la forma en que se desarrolló un lenguaje visual que reforzó las palabras.

Como si presente me hallase

Los jesuitas y los Ejercicios Espirituales: pedagogía y práctica

En la bula de restauración de la Compañía de Jesús de 1814, Pío VII recurrió a la alegoría de la barca de Pedro para caracterizar la situación que la Iglesia estaba pasando —especialmente en Europa— y que requería ayudas para apuntalar la fe y combatir el error. El papa dice reconocer en los jesuitas uno de esos importantes puntales, viéndose preso de gravísimo pecado si

en necesidad tan grave de la cosa pública [desestimara] de realizar aquellas ayudas saludables que Dios, con singular providencia, provee, y si [el Papa], [colocado] en la barca de Pedro agitada y sacudida por continuas vorágines, [lanzara] a los remeros expertos y valerosos, los cuales se ofrecen a romper las olas del piélagos, que en cada momento nos amenazan con el naufragio y la ruina (Pío VII, 1814).

Así, gracias a la «fama de sus frutos fértiles», la Compañía de Jesús obtuvo reconocimiento jurídico para restaurar sus comunidades en todo el orbe cristiano. Una de las causas que posibilitó la restauración de la compañía era de corte intelectual, pues en la mente del papa los jesuitas debían ayudarle en su lucha contra los llamados filósofos ilustrados (Zermeño Padilla, 2015, p. 1468). Los propios jesuitas advertían que, de no haber sido suprimidos, estas nuevas corrientes filosóficas no habrían tenido el impulso que tuvieron (Zermeño Padilla, 2015, p. 1468). La compañía retomó sus actividades, pero no en el punto donde las dejaron, un fuerte proceso de resignificación y de reinterpretación de su papel y del eje que articulaba su misión tuvo lugar después de esta experiencia. Algunos historiadores consideran que, debido al golpe producido por la supresión, los jesuitas de esta etapa restaurada tendieron un perfil menos innovador en muchos aspectos.

Quizás por esta huella de la experiencia traumática que actúa en el mundo jesuita es que los religiosos, restablecida la Compañía de Jesús, se hacen más reaccionarios en su actuar y pierden libertad. Hay en ellos signos de una militancia en el resta-

blecimiento de parámetros que parecen amenazados por la modernidad decimonónica. En importante medida, el actuar de la Compañía y su sentido al interior de la vida de la Iglesia [estaba] determinado no sólo por un proyecto propio sino también por lo que [hacían] otros, los considerados enemigos o amenazas para la religión (Rolle, 2014).

En este contexto, los jesuitas vieron en los ejercicios una manera de incidir, como en el siglo XVI, en la reforma de costumbres. Los directorios del siglo XVII y XVIII se reeditaron y otros más se compilaron a lo largo del siglo XIX y XX, «ya comentándolos, ya explicándolos; pero dando casi todos mayor extensión, añadiendo nuevas meditaciones calcadas más o menos sobre las del santo [Ignacio de Loyola] o deduciéndolas en sus palabras como consecuencia».⁴⁴⁴ La intención de estos manuales era ayudar a los ejercitantes a tener pautas para las meditaciones y guías para la distribución de los ejercicios que frecuentemente se hacían durante ocho días. En éstos se buscaba adaptar esta práctica de piedad a cada estado de vida, pues «de una manera hay que presentar las mismas verdades al religioso que vive en comunidad, de otra al seglar que se halla en medio del mundo [...] pues tan diversas son las obligaciones de cada uno».⁴⁴⁵ Este método, que se podía realizar en la vida cotidiana, fue muy popular, y se organizaron tandas para señores y señoras por separado o se practicaron con ayuda de estos libros de manera individual. Así, se compilaron éstos para que «personas seglares, siervas de Dios [...] pudiesen tener algún rato o ratos de oración».⁴⁴⁶

Para muchas de las congregaciones religiosas que en este periodo surgieron, los ejercicios fueron de vital importancia, pues ante la falta de prácticas devocionales propias de cada instituto, se asumían las que eran de uso común entre los fieles cristianos o la vida religiosa en general. De igual forma, el influjo que la formación jesuita tuvo en las comunidades se vio reflejado en la adaptación de las constituciones de la Compañía de Jesús que muchas congregaciones hicieron en los años de su fundación.⁴⁴⁷ También había manuales dirigidos específicamente

⁴⁴⁴ AHPMCJ, Eguiluz, Nicasio, *El sacerdote santificado en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola meditaciones sacadas de la obra francesa del P. Chaignon, S.J. añadiéndose algunos documentos del Santo Padre y Varias Observaciones por el P. Nicasio Eguiluz de la misma compañía*, España, Imprenta de la sociedad editorial de san Francisco de Sales, 1892, p. 9.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p.10.

⁴⁴⁶ AHPMCJ, Villacastín, Tomas de, *Manual de Ejercicios espirituales para tener oración mental por le P. Tomas de Villacastín de la compañía de Jesús*. México, Librería de Ch. Bouret, 1881, p.1.

⁴⁴⁷ Ej. Congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, La Sociedad de las Auxiliadoras de las Almas del Purgatorio, Las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús.

para la práctica de las religiosas que buscaban modificar la percepción de los sentidos, mediante la creación de una *imago* de una fuerte carga afectiva, que buscaba llevarlas a una plena identificación con Cristo.⁴⁴⁸ Para esto se proponía que, por medio de la oración, las religiosas superpusieran a la realidad física una realidad espiritual que las hiciera conscientes de estar en presencia de Dios perpetuamente. Al discurrir sobre el punto, el padre Tomás Torrubia estableció que:

Si la religiosa evitase todos los pecados; no cediese jamás a las tentaciones; y creciese de día en día en caridad, y perfección, entonces sí que sería esposa amadísima de su redentor Jesús, a quien se consagró en el monasterio, y por cuyo amor despreció el mundo. Mas, para todo esto le aprovechará eficazmente, avivada por la fe, de estar, y hallarse en todo lugar, y tiempo en presencia de Dios. Con este medio [de los ejercicios espirituales] evitará los pecados, y dirá como el casto Josef: *Quomodo possum peccare in Dominum meum?* No puedo pecar contra mi Señor que me está viendo en todo lugar. [...] ¿Qué esposa hubo jamás tan desvergonzada, que se atreviese a hacerle traición a su esposo en su misma presencia? [...] Para vencer las tentaciones, sean las que sean, le aprovechará mucho a la religiosa, andar siempre en la presencia de Dios, y en el tiempo de ellas avivar por la fé la consideración de la Divina presencia.⁴⁴⁹

Acorde con el pensamiento jesuítico, la realidad que se percibe por los sentidos del cuerpo no es más que la pantalla donde se esconde y oculta la verdad última del mundo que debe ser reconstruida y asumida, ya no como parte del universo de fenómenos naturales, sino apuntando más allá de lo visible (Gilchrist, 2013, p. 42). En el ejemplo anterior, la aparente soledad y retiro en que vive la religiosa no está más que saturada de la presencia real, verdadera y observante de Dios, quien es testigo de todo cuanto hace sin posibilidad de retirarse de su mirada. Esta práctica se enlaza con una más antigua que buscaba mover al devoto a la contemplación de los misterios cristianos mediante la *Imitatio Christi*, que hacía hincapié en el sentimiento de pasión y piedad individual, saturando las meditaciones propuestas de los detalles más escabrosos (Martínez-Burgos García, 2014, p. 21). Los ejercicios de san Ignacio estaban constituidos por meditaciones comprendidas en cuatro sema-

⁴⁴⁸ AHPMCJ, *Varias devotas y escogidas oraciones, ejercicios espirituales, con que una alma entregada al servicio de Dios puede más fácilmente agradarle y servirle, sacadas de varios autores y dispuestas para común ejercicio de los congregantes de la venerable madre Sor María de la Antigua de la ciudad de la Nueva Veracruz*, México, Imprenta y librería de J. M. Blanco, 1854.

⁴⁴⁹ AHPMCJ, Torrubia, Tomás, *Práctica de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús, Tomo I*, Francia, Imprenta de Moreau, 1832, p. 52-53.

nas, que no corresponden al tiempo cronológico, variando su extensión según la consideración del director de estos. Cada una de estas semanas tiene un propósito. La primera semana toca a la vía purgativa, y tiene como fin el aborrecimiento del pecado y la generación de un firme propósito de enmienda;⁴⁵⁰ la segunda y tercera semana corresponden a la vía iluminativa, donde el ejercitante contempla los misterios de la vida de Cristo para aprender a imitarle no sólo en su actuar, sino en su manera de sentir, pidiendo a «Dios nuestro Señor [lo que se quiere y desea] según *subiecta* materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado» (de Loyola, 1979, pp. 40-41). El fin de estas semanas es hacer elección o reforma del estado de vida.⁴⁵¹ Finalmente, la cuarta semana está en función de la vía unitiva, que busca que la persona se una a Dios, «participando ya en esta vida de algún modo de las delicias de la otra».⁴⁵² Dentro de este método de oración la composición del lugar tiene un papel preponderante. Con tal motivo, san Ignacio pide:

Aquí es de notar, que, en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle como desterrado; entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo (De Loyola, 1979, p. 40).

Este modo de orar, de leer estos espacios de referencia, buscaba potencializar los sentidos espirituales, particularmente el de la vista imaginativa, en ocasiones pormenorizando los detalles que deben estar implícitos en la composición del lugar, por ejemplo, en el punto 220: «Que será aquí, ver la disposición del sancto sepulchro, y el lugar o casa de nuestra Señora, mirando las partes della en particular, asimismo la cámara, oratorio, etc...» (de Loyola, 1979, p. 117). Esta composición del lugar podría parecer en principio un desbordamiento innecesario de la imaginación, que roba la atención a lo verdaderamente importante. Sin embargo, su función es la contraria, la composición del lugar tiene el fin de centrar «la atención

⁴⁵⁰ AHPMCJ, Torrubia, Tomás, *op. cit.*, p.19.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 23.

en la oración, y para recoger la imaginación, y para que si se divertiere la torne a recoger, volviéndola al mismo puesto». ⁴⁵³ Este ejercicio no implicaba únicamente la imaginación, sino todo el cuerpo material y el espiritual, involucrando los sentidos corporales y las potencias del alma. Con este fin, se pedía que antes de entrar al lugar de la oración el ejercitante hiciera una reverencia profunda, reconociendo la presencia de Dios en el lugar. Adicionalmente se le pedía que:

considerase el sueño necesario, pero negarse el superfluo. [Observara] la modestia en los ojos. Rodeándose de tinieblas, ó del aspecto del cielo y de la claridad, según que la impresión producida por la obscuridad o la luz sea favorable al efecto que se espera de la meditación. [Buscara] para meditar el retiro, el aislamiento de toda compañía y de todo negocio extraño a aquel del cual queremos con Dios. ⁴⁵⁴

De esta manera, no sólo la imaginación, sino los sentidos corporales ayudaban a imprimir en la voluntad, movida por el entendimiento el efecto de cada meditación. Esta relación entre los sentidos corporales y la vista imaginativa resultaba en un acto pedagógico que esperaba fijar experiencias de gozo y dolor en la memoria del ejercitante. La composición del lugar era utilizada para escenificar paisajes históricos, así como abstractos, por ejemplo: «El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno» (de Loyola, 1979, p. 50); o «primer preámbulo es composición, que es aquí ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los sanctos interpelantes por mí» (de Loyola, 1979, p. 122). Esta forma de leer el espacio y de reconstruirlo será la forma de conciliar la tensión entre los espacios de referencia y los espacios practicados. Esta relación tendrá un impacto directo en la decoración de los espacios construidos, así como de otros artefactos producidos por las hermanas. Se puede notar cómo se buscaba que los espacios practicados, duraderos o efímeros, tuvieran un efecto similar al que causaban estos espacios de referencia. Los *Ejercicios Espirituales* reconocen a la imaginación como estatuto privilegiado y potencia legítima en el camino de la perfección de las almas, dando al creyente un horizonte de libertad ilimitado (Alfaro, 2008, p. 8). Para una comunidad de religiosas de vida activa, la clausura no era total, pero justo en los primeros años

⁴⁵³ AHPMCJ, Izquierdo, Sebastián, *Ejercicios Espirituales de N.P. Ignacio, por el padre Sebastián Izquierdo de la Compañía de Jesús, según se practica en la Casa de Ejercicios de San Felipe Neri de México*, México, Tipografía de M. Murguía, 1860, p. 9.

⁴⁵⁴ AHPMCJ, *Manresa ó los Ejercicios Espirituales de san Ignacio puestos al alcance de todos los fieles en una exposición nueva y fácil traducido por una religiosa del real Monasterio segundo de la Visitación de Santa María*, España, Imprenta de don Luis Aguado, 1891, p. 42.

de su fundación sí era bastante restrictiva, no sólo por razones morales, sino por seguridad. Al igual que para algunos artistas del Barroco, para las Siervas de los Pobres los ejercicios posibilitaron que los sentidos se volvieran más complejos, ampliando la vivencia de dos realidades a la vez —corporal y espiritual—, aspirando lo más posible a una experiencia estética total (Alfaro, 2008, p. 11). Una producción espacial que buscaba conciliar la tensión entre los referentes ideales y los espacios practicados de la vida cotidiana y que hizo posible imaginar con infinita libertad cielos de finísimo organdí o alegorías que les permitían viajar a Tierra Santa a contemplar los primeros pasos de Cristo, incluso imaginar un país unificado bajo el reinado del Sagrado Corazón de Jesús.

Claro, recio y despacio

La apropiación del método de los Ejercicios Espirituales

Como se ha podido notar, la oración ignaciana jugó un papel importante en la forma de producir el espacio, sin embargo, el proceso de apropiación de esta forma de orar y, en general, el desarrollo de una cultura propia correspondiente al régimen de la vida religiosa tomó algún tiempo. Cuando las protorreliosas comenzaron a hacer vida común a inicios del siglo xx, la madre Isabel del Sagrado Corazón se enfrentó con la dificultad que tenían las hermanas de pronunciar el latín y seguir el largo programa de oraciones que se desarrollaba dentro de la comunidad, por lo que el padre Cano insistió en diversas ocasiones en la necesidad de pronunciar «claro, recio y despacio» las oraciones que componían el oficio y las horas canónicas, además de hacerlo «con respeto, digna, atenta y devotamente».⁴⁵⁵ Esta anécdota de 1908 nos muestra que quienes estaban a cargo de la instrucción de las hermanas tuvieron que hacer un esfuerzo por subir el estándar de la oración, pues, seguramente, aunque las postulantes, ahora novicias, hayan tenido prácticas devocionales previas a su entrada, como atestiguan los reportes de sus confesores, posiblemente no estuvieran acorde con lo que la vida religiosa entonces exigía. Además de esto, parece que la piedad de muchas de las hermanas estaba ligada a demostraciones afectivas externas y muy dramáticas, por lo que el padre Cano tuvo que hacer una advertencia al respecto, que la madre Isabel registró:

Los Santos Ejercicios no eran [decía el padre Cano] para aterrorizarnos a nosotras mismas o para deshacerse en llanto; eran para estudiarnos a nosotras mismas, conocer nuestros defectos y enmendar nuestra vida: [nos alentó a] que los practi-

⁴⁵⁵ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 18.

cáramos con mucho fervor; que asistiéramos con docilidad a las enseñanzas que nos diera el Padre Director de ellos y procuráramos sacar todo el fruto que Nuestro Señor quiera que saquemos.⁴⁵⁶

La enmienda de la vida estaba ligada al vencimiento personal, que consistía en negar la propia voluntad con tal de buscar la voluntad de Dios, expresada en voz de los superiores y la edificación del pueblo cristiano. «¿Pues qué se dirá de una religiosa que no sea humilde, abnegada, que no sufra con paciencia a sus pobrecitos enfermos?»⁴⁵⁷ Se les presentaba como arquetipo de vencimiento a san Francisco de Sales, que en un ejemplo aparentemente más fundamentado en la devoción que en la historia, se decía que al morir le habían encontrado la bilis endurecida en el hígado de «tantos vencimientos que había hecho, siendo modelo de dulzura y paciencia».⁴⁵⁸ Con este objetivo, el padre Cano, que por sus explicaciones demuestra un amplio conocimiento del método ignaciano de los *Ejercicios Espirituales*, comenzó, una vez encargado de la dirección espiritual de las hermanas, a instruir las en esta forma de orar haciendo hincapié en que «para los principiantes la oración debe ser corta, clara y sencilla».⁴⁵⁹ Exponiendo en principio el fin de los ejercicios,⁴⁶⁰ el modo de hacer el examen de conciencia⁴⁶¹ y explicando nociones básicas dentro de la espiritualidad ignaciana, haciendo particular énfasis en que

⁴⁵⁶ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 55.

⁴⁵⁷ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 95.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁶⁰ «Sin la oración ningún cristiano podrá alcanzar alguna cosa, mucho menos los que nos dedicamos con más especialidad al servicio de Dios y a trabajar por nuestra Salvación. La oración no es el fin, sino el medio para alcanzarla; así como el carpintero necesita de sus instrumentos para desempeñar algún trabajo, así nosotros necesitamos de la oración para llegar al cielo». *Ibidem*, p. 7.

⁴⁶¹ «San Ignacio enseña a hacer el examen de la manera siguiente: hay dos clases de examen, general y particular: el particular se divide en tres tiempos: 1º al levantarse proponerse no incurrir en el vicio en que caigamos con más frecuencia, ó en la virtud que debamos practicar más, prometiéndole a Dios Nuestro Señor no caer en aquella falta: 2º al medio día, recordando las veces que he caído, como fue y porqué causa: 3º en la noche, recordando todo el día, cómo y porqué se cayó en la falta que deseamos extirpar [...] dice Kempis «dichoso aquel que diga que en un año pudo desarraigar un vicio»». *Ibidem*, p. 8.

las hermanas debían ser conscientes de sus pasiones dominantes para desterrarlas. Sobre la composición del lugar dijo:

En seguida [*sic*] siguió explicando la oración; fijándose primero en el modo de hacer la composición del lugar, de las cosas visibles e invisibles, por medio de ejemplos. La composición del lugar tiene dos objetos, unir la memoria, el entendimiento y la voluntad, y además, facilitar la meditación. La loca de la casa es la imaginación que nos distrae, y es que el demonio mueve cuantos resortes puede para disiparnos; si lo despedimos, huye y nos deja descansar. [...] en seguida sigue pedir el fruto, el cuerpo de la meditación y después los afectos [...] Lo interesante de la oración está en mover los afectos de la voluntad, porque Dios nos dio el libre albedrío: Nuestro Señor nos dice: Hijo mío, dame tu corazón y es lo que debemos hacer, una entrega absoluta de nosotros mismos: después, determinarnos a hacer resoluciones o propósitos.⁴⁶²

En los libros de actas generales se puede constatar que las hermanas conocían los elementos constitutivos del método y eran conscientes de cómo debían llevarse a cabo. Sabían cuál era el objetivo de la composición del lugar y cómo este paso posibilitaba contemplar los misterios que iban a meditar. El padre Cano encarecía que se detuvieran donde más devoción causara, es decir, donde los afectos y los sentimientos se sintieran más interpelados y llevados al fin que en ese momento se perseguía —que iban desde la alegría y la paz por la encarnación, el dolor por la muerte de Cristo o la esperanza de la resurrección—, pues como indicaba el padre Cano, parafraseando a san Ignacio, «no el mucho saber, si no el mucho sentir, profundizan las cosas del espíritu y llenan el alma».⁴⁶³

⁴⁶² AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 25.

⁴⁶³ *Idem*. En el texto original dice: «La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o comtemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal comtemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la racionación propia, quier sea en quanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es de más gusto y fructo spiritual, que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (De Loyola, 1979, p. 10).

Finalmente, este proceso tenía que derivar en mover la voluntad, es decir, hacer que lo que gusta o desagrade se modificara en función de lo que en ese momento se entendía como agradable a Dios, según cada estado de vida. Esta forma de relacionarse con Cristo se traspasó a la relación con los objetos de culto. Casi desde el inicio de la comunidad, durante la navidad o en la fiesta de la epifanía, las hermanas preparaban un nacimiento y entre «cánticos de villancicos y pastores con *gijolas*, panderos y castañuelas»,⁴⁶⁴ de rodillas se acercaban a venerar una «primorosa imagen de escultura», pero que por la «fe [adoraban] en ella a quien los ángeles adoran eternamente».⁴⁶⁵ La representación del nacimiento se puede incluir en lo que las hermanas llamaban *alegorías*. A pesar del regocijo y la alegría que este acto les causaba, parece que no siempre se lograba el objetivo. En una ocasión, el padre Cano insistió en ir más allá del mero acto ritual, exhortándolas a vivir la pobreza más fielmente, haciendo uso de la voluntad para ello:

El niño Jesús no tuvo todo lo necesario, [insistía el padre Cano] mantillas muy toscas; llora pero no se queja impaciente, no tiene un rincón abrigado, lloraba de frío, por eso la religiosa tiene que ser pobre al ver al Niño pobre que le dice: yo soy el ejemplo, recordad mi pobreza, no debe el discípulo ser más que el Maestro, no te quejes de tu pobreza.⁴⁶⁶

Resulta importante notar cómo los objetos también ayudaban a mantener la vinculación entre el espacio de referencia y el espacio practicado, reforzando las actitudes y comportamientos que se esperaban de la religiosa. En este caso, en función de la pobreza y de la forma en la que han de hacer uso de las cosas en orden del fin último: ser santas. La santidad, en este contexto, era entendida en relación con la salvación y no al culto público. Es decir, se entendía que ser santa era la única manera como podían salvarse. Antes de llegar a este punto había que imitar a Cristo, en principio dominando el carácter, forzándose a ser amables y cariñosas, aunque fuera más por voluntad que por deseo.

Llegad a ser santas [les decía un predicador a las hermanas reunidas en comunidad] no practicando una virtud ordinaria sino una virtud perfecta, vuestra santidad tiene que ser aún más perfecta que la de cualquier seglar, y como sois Esposas

⁴⁶⁴ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.131.

⁴⁶⁵ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p.34.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 33.

de Cristo, debéis trabajar por tener semejanza con vuestro Esposo. Cristo es la santidad infinita por esencia, la esposa tiene que llegar hasta incendiarse en esa hoguera y que el Esposo le diga: amada mía, me has robado el corazón.⁴⁶⁷

La oración ignaciana era una constante entre las religiosas. Realizaban sus exámenes de conciencia durante el día y después de las oraciones, pero el influjo que tuvo este modo de orar llegó más allá, las religiosas tomaron esta forma de aplicar los sentidos como referente para las diversas ceremonias y otros actos de piedad que tenían. Además de un fin devocional había otro pedagógico, que las religiosas aprendieran a serlo, a representar con autenticidad la categoría. «Las reglas que regulan y legitiman la autenticidad (¿deberíamos llamarlas simbólicas?) constituyen el mecanismo mediante el cual se elevan insidiosamente como parámetros de autenticidad ciertas fantasías sancionadas, ciertos imaginarios sancionados» (Butler, 2002, p. 190).

Así pues, los objetos y las relaciones en las que se sustentaba el espacio tenían la función de modificar el comportamiento, inicialmente haciéndolas parecer santas, es decir, asimilando las actitudes y formas de ser de Cristo, pues «el mundo juzgaba las religiosas como santas y se desedificaban mucho si [las] encontraba con modales ásperos y palabras adustas».⁴⁶⁸ Se esperaba que de este cambio externo en su comportamiento, «una vez que hayan endulzado el carácter», hicieran la paz en su corazón y un vencimiento de su carácter para que Dios les pudiera recibir eternamente.⁴⁶⁹ Con esto se muestra la vinculación entre el espacio de referencia, el espacio practicado y la forma como éste último deriva en un espacio de referencia al exterior.

Del jardín de la Iglesia las plantas más delicadas

La casa de las esposas de Cristo

Para los superiores, el fin del espacio comunitario y de la vida religiosa toda era la santificación de las hermanas, para lo cual tenían dos medios: la obediencia a éstos y la sujeción a la regla y la práctica de la caridad.⁴⁷⁰ Como medio de asegu-

⁴⁶⁷ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 141.

⁴⁶⁸ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 121.

⁴⁶⁹ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 141.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 134.

rar la estabilidad comunitaria, las autoridades daban un peso preponderante a la obediencia, «pues en una casa religiosa esta virtud es la reina y las demás son como sus vasallas».⁴⁷¹ Las hermanas cambiaron la autoridad paterna dentro de la casa familiar por la jerarquía de la comunidad, obligándose a vivir dentro de ella. En 1918, la madre Isabel del Sagrado Corazón exhortaba a la comunidad a ser obediente diciendo:

El mejor desagravio que podemos hacer [al Sagrado Corazón de Jesús es] nuestro buen comportamiento, y que si en nuestras casa no hacíamos lo que queríamos porque siempre estábamos sujetas a alguien con más razón aquí tenemos que estar sujetas a la obediencia porque somos religiosas y nuestras faltas son las que tienen agraviado y aireado a Nuestro Señor.⁴⁷²

Con el fin de reforzar el ejercicio jerárquico del poder en la comunidad, se manifestó una clara disposición espacial (los asientos asignados para cada una, según su rango, los lugares dentro de las procesiones litúrgicas, etcétera), esta disposición, en función del espacio de referencia, buscaba que la religiosa formara una identidad alternativa, un nuevo sentido de sí misma, renunciando al ejercicio de su sexualidad, modificando su personalidad y estatus social (Gilchrist, 2013, p. 18). Con este fin, las autoridades comunitarias crearon una narrativa del espacio, idealizándolo al igual que el papel de la religiosa dentro de éste, buscando la identificación de la hermana con este modelo. En este sentido no bastaba haber entrado en la comunidad para ser santa, había que aprender a serlo.⁴⁷³ A través del espacio de referencia se intentó configurar una imagen cargada de referentes simbólicos que ayudaran a resignificar el espacio práctico, a develar su *verdadera* constitución, siendo a la vez enigma y espejo (De la Flor, 2009, p. 49).

⁴⁷¹ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 158.

⁴⁷² AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 71.

⁴⁷³ «Sobre el vencimiento propio: que mientras no nos venciéramos a nosotros mismos y procuráramos dominar nuestras pasiones no adelantáramos ni un poco en la vida espiritual por más que oyéramos sermones y lecturas y practicáramos penitencias corporales que todo, todo daría en nada sin el vencimiento y así al contrario una persona que se vence y domina aunque el exterior lleve una vida ordinaria la veremos adelantar en la perfección; por consiguiente es en lo que debemos trabajar, en ser santas». AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 155.

En este tenor, la comunidad es representada como una especie de paraíso terreno, de prefiguración del cielo y de la vida eterna, que muchas veces se equipara con la nueva Jerusalén, donde esperaban morar un día eternamente y al que corresponden implicaciones cotidianas en la tierra. La consecuencia de esto podría ser algo similar a lo que pasa en el cuento corto «Del rigor de la ciencia», de Jorge Luis Borges, en el que los cartógrafos crean un mapa de tamaño natural, de tal suerte que la representación termina por ser el espacio mismo. La metáfora sugiere, aunque en forma crítica, la forma en que las representaciones simbólicas logran superponerse a la materialidad (Borges, 1995, p. 40).

Figura 32
Los desposorios místicos.



Fuente: Mediateca Instituto Nacional de Antropología e Historia, disponible en: <https://www.mediateca.inah.gov.mx/islandora_74/islandora/object/pintura%3A2347>. Podemos ver una representación del espacio claustral como un huerto al momento de los desposorios místicos de Jesucristo con una religiosa.

Bajo esta concepción, las mujeres desposadas con Cristo participaron de una realidad metafísica que se materializó dentro de las paredes de la comunidad hospitalaria, la cual proveía a las religiosas una protección contra «el mundo actual

en el que no se [podía] vivir». ⁴⁷⁴ De igual manera, era considerada «la casa de Dios donde se glorían las almas que la habitan, [...] como un nido a donde las almas, a semejanza de las palomas, han detenido su vuelo para refugiarse en este nido de amor que es el Corazón de Jesucristo». ⁴⁷⁵ Por un lado, estaba lo idílico, sin embargo, se les advertía de los peligros que entrañaban las tentaciones que el demonio representaba. Para esto, se les pedía no sólo que oraran y recrearan en la comunidad «la paz, unión, silencio y tranquilidad de la casita de Nazaret y la obediencia del Niño Jesús», ⁴⁷⁶ sino también que utilizaran sacramentales, como el agua bendita, para ahuyentar al diablo, que, junto con los ángeles, los santos y Cristo habitaban el espacio. ⁴⁷⁷ Las hermanas consideraban que los ángeles, al ver que ellas se sentían llamadas por lo sensible, algunas veces tomaban un cuerpo, de igual manera, el diablo tomaba forma humana. ⁴⁷⁸ De ahí que las cosas que no puedan explicarse, o a las que se les prefería dar una explicación no racional, eran atribuidas a entes sobrenaturales que decidieron ayudar o entorpecer el trabajo.

El espacio se representaba y parece que se vivía también de manera emocional y religiosa, y se suscitaba en él un juego de fuerzas sacras y demoníacas que combatían por las almas de las personas que habitaban el lugar. Para dominar la sensibilidad, el padre Cano les pide estar atentas a sus obligaciones y no distraerse con el constante paso de la gente. Al tomar como espacio de referencia la «casa de Nazaret» entendido como modelo de vida religiosa, el padre Cano adaptó, de alguna forma, las reglas para ordenarse en el comer de los *Ejercicios Espirituales* a la vivencia del espacio. Por ejemplo, la quinta regla hace hincapié en que el ejercitante, mientras coma, se imagine la forma de comer de Cristo con sus apóstoles, qué tanto y de qué manera, para imitarle (De Loyola, 1979, p. 115). Posiblemente, haciendo una adaptación, les pide a las hermanas que durante sus faenas no reparen en la multiplicidad de gente o de ocupaciones, sino que actúen y recreen el ambiente de la casa de Nazaret:

Se nos dijo [registra la madre Isabel del Sagrado Corazón] que la Sda. Familia debía ser nuestro modelo; procurando vivir nosotras en medio de los trabajos, de la

⁴⁷⁴ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 204.

⁴⁷⁵ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 67.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁷⁷ *Idem*.

⁴⁷⁸ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 39.

pobreza, del silencio, desconocidas de todos: nuestra casa es cierto, puede decirse que es una Babilonia, por tantas personas con quienes tenemos que tratar; pero si queremos, podemos tener un Nazareth.⁴⁷⁹

De esta manera, el espacio —que durante la contemplación de los misterios de la vida oculta de Cristo es sólo una referencia imaginaria— se vuelve una contemplación real, formando parte de la vida cotidiana, del espacio practicado de las hermanas que les permitió intentar apropiarse de las actitudes de Cristo, de la Virgen o san José en la casa de Nazaret, pero también establecer jerarquías en el mando y la organización de la casa, pues si bien las religiosas se querían parecer a Cristo, sólo buscaban imitarlo en su docilidad, reservando la autoridad para los superiores. Al contemplar los misterios de la vida oculta de la Virgen, el director de los ejercicios les pide que «recorran todas las habitaciones y admiren el orden y la limpieza que en ellas resplandece y [buscando] entre ellas el aposento de nuestra madre y luego que lo halléis [dice a las religiosas] arrepentida postraos a sus divinas plantas que ella os levante y con qué ternura os pregunte ¿Qué queréis?». Después, les pidió que entablaran un diálogo con la Virgen y que contemplaran su corazón, admirando cómo de éste se desprenden todos los caminos de la santidad: «Blancos, puros y llenos de matices». En su diálogo, la Virgen, sosteniendo a la religiosa, la «convida a ser humilde, obediente, pobre, abnegada, caritativa, pura [y] prudente»⁴⁸⁰ para poder recorrer los caminos que parten de su corazón hasta el infinito. Los espacios de referencia, como en este caso, también están orientados a implantar hábitos prácticos, es decir, no necesariamente virtudes, sino buenos hábitos, como la limpieza y el orden. Asimismo en la contemplación, el espacio pasa de lo finito y contenido de la habitación de la Virgen a la proyección de caminos luminosos que no tienen fin y que se presentan como destino de la religiosa, asociando el cuidado y la limpieza material a la salvación. Por otro lado, se vuelve al mismo recurso retórico de contención de las propias pasiones o de la corrección de los defectos, apelando al sentimiento que causa la petición de la Virgen para que modifiquen su comportamiento.

Estas contemplaciones de la Sagrada Familia y el culto a san José y la Virgen como modelo de comunidad se pueden relacionar a un programa devocional más amplio que articulaba el modelo de redefinición de la Iglesia ante la modernidad que ha traído (Díaz Patiño, 2016, p. 75), según León XIII, «tiempos poco menos deplorables para la religión cristiana que los peores días, que en el pasado estuvieron

⁴⁷⁹ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 23.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 133.

lLENOS de miseria para la Iglesia. [Viendo] la fe, raíz de todas las virtudes cristianas, disminuir en muchas almas; [...] la caridad enfriarse; la joven generación diariamente con costumbres y puntos de vista más depravados» (1889). Ante esto, el papa propone a san José y a la Sagrada Familia como modelo para todos los estados de vida, pues «los padres de familia encuentran en José la mejor personificación de la paternal solicitud y vigilancia; los esposos, un modelo perfecto de amor, de paz, de fidelidad conyugal; las vírgenes a la vez encuentran en él el modelo y protector de la integridad virginal» (León XIII, 1889). Esta revaloración tenía impactos en los espacios de los diversos grupos, en este caso, la imagen de la Sagrada Familia buscaba que las religiosas asumieran como actitudes propias la docilidad de Jesús a sus padres, la laboriosidad de José y las virtudes de la Virgen María.

La comunidad no sólo era entendida como lugar de refugio material y espiritual, sino también como un sistema de sociabilidad en el que el lazo común de todas las integrantes estaba constituido por el matrimonio espiritual de éstas con Cristo. Frecuentemente, se hacía alusión a este recurso en diversas celebraciones, especialmente las que estaban ligadas al ingreso a la comunidad o renovación de los votos. Este sistema de sociabilidad del que las religiosas formaban parte iniciaba formalmente con la consumación del matrimonio en la profesión de los votos religiosos. Se les pedía a las religiosas que se deshicieran de todo afecto, olvidándose «de la casa de su padre, es decir del mundo, de las comodidades para entregar el corazón al Divino Esposo que las había escogido, [así debían] entregarse a los más leves mandatos de sus superiores que en representación de Dios las dirigen por el estrecho sendero de la Perfección Evangélica».⁴⁸¹ Como consecuencia de la verticalidad en la línea de mando, quien tenía la facultad de bendecir era únicamente un superior, pues consideraban que «aquél que tiene más autoridad [debía] desear toda clase de bienes a sus súbditos»;⁴⁸² de igual manera, se pedía que al hablar de cosas espirituales a un superior se hiciera de rodillas.⁴⁸³ Se equiparaba a la comunidad con «el Reino de Dios [diciendo que] se asemeja a diez vírgenes, las cuales habiendo tomado consigo sus lámparas, fueron al encuentro del Esposo».⁴⁸⁴ En esta metáfora, la lámpara representa la vida de cada una de las mujeres, «lo que

⁴⁸¹ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 125.

⁴⁸² AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 47.

⁴⁸³ *Ibidem.*, p 3.

⁴⁸⁴ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 202.

hace que esta lámpara arda alumbrando [son] las buenas obras, con la observancia de la Ley de Dios y los frutos de virtud que [deben] producir».⁴⁸⁵

Los espacios de referencia también estaban basados en las relaciones y las prácticas, que, aunque imaginarias, daban pie a la construcción de un espacio. Las prácticas dentro de los espacios de referencia se trasladaban también a los espacios practicados. Por ejemplo, se les pedía que hicieran conciencia del beneficio que tenía la religiosa de «vivir, trabajar y dormir [...] acompañada de su amado Esposo»,⁴⁸⁶ pues idealmente la comunidad no sólo tenía que ser un grupo de mujeres orantes, sino que tendrían en la práctica de la caridad la ofrenda con la que esperarían la venida de Cristo y su recompensa en el cielo. De esta manera, el edificio, las relaciones, las prácticas y las formas de sociabilizar que daban pie al espacio practicado, debían buscar ser un medio para el cumplimiento de sus deberes caritativos, propios de la esposa de Cristo, representando en la tierra el ideal encarnado en el ejemplo de las vírgenes prudentes, de acuerdo con la interpretación de la época.

En esta parte, donde se aborda el aspecto relacional del espacio, se muestra la relevancia que tiene la castidad y la caridad, esta última, parte sustancial de la impronta propia del instituto, que, unida a la obediencia, le dan cohesión. En lo referente al espacio, la comunidad representaba para las mujeres un refugio no sólo físico —que por las circunstancias en que se encontraba el país de poco podría servir—, sino, sobre todo, era concebido como un refugio moral y espiritual que les permitía estar a buen resguardo y en comunión constante con Cristo, siendo «confidente de su amor». El claustro ayudaba a contener su virginidad considerada como «bálsamo, consuelo y descanso» para la Iglesia, y era esto lo que las distinguía del resto de las mujeres, recibiendo «la misma veneración que reciben los Sacerdotes». Así, la comunidad se proyectaba como espacio de referencia para los ajenos a ellas, mostrándose como «almas privilegiadas [...] en el jardín de la Iglesia, las plantas más delicadas, [ostentando] la virginidad [como] un don del cielo, [igualándose] las vírgenes [...] a los ángeles».⁴⁸⁷ Bajo esta premisa, el claustro era el espacio que permitía cultivar la pureza de las mujeres.

Esta idea de la Iglesia como un jardín ya estaba presente en san Agustín de Hipona, quien la describía de la siguiente manera: «Aquel huerto del Señor, hermanos, tiene, y lo repito una y tres veces, no sólo las rosas de los mártires, sino tam-

⁴⁸⁵ *Ibidem.*, p. 204.

⁴⁸⁶ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p 3.

⁴⁸⁷ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 149.

bién los lirios de las vírgenes, la hiedra del matrimonio y las violetas de las viudas». (San Agustín, s. f.). El lirio y la azucena se relacionaban con la virginidad y con la virgen María. En los claustros se cultivaron todas las flores que ese suelo fértil permitía, siendo vírgenes, esposas, viudas y mártires a través de las penitencias que ellas mismas se infligían (Fernández, 2003, p. 136). La mística de las flores estaba en relación con lo que Cristo esperaba de ellas y lo que él simbolizaba como modelo de virtud. De esta manera, la hiedra siempre verde recrea, como parte de la naturaleza, la permanencia de la creación y de la vida. Las azucenas, a la vez, resultan más polisémicas, empleándose para representar la recta intención, la pureza y la castidad. «El «amor» se identifica con los claveles rojos y con el agua la «gracia»». La naturaleza se ordena como en un concierto sensual y sublime producto de la práctica de las virtudes, en donde Cristo aparece como el modelo de los modelos» (Fernández, 2003, p. 142). Con estos ejemplos queda de manifiesto que a la comunidad —las personas y el espacio— se le reconocía un estatuto de privilegio dentro de la Iglesia, que por lo menos en términos morales las intentaba distanciar del resto de las mujeres y el espacio que ocupaban se volvía signo visible del reino de Dios, que esperaban llegara con la plenitud de los tiempos, «no entendiendo el mundo este espectáculo, este cuadro hermosísimo en que se regocija la Iglesia».⁴⁸⁸

Mansión de lágrimas

El espacio de la caridad

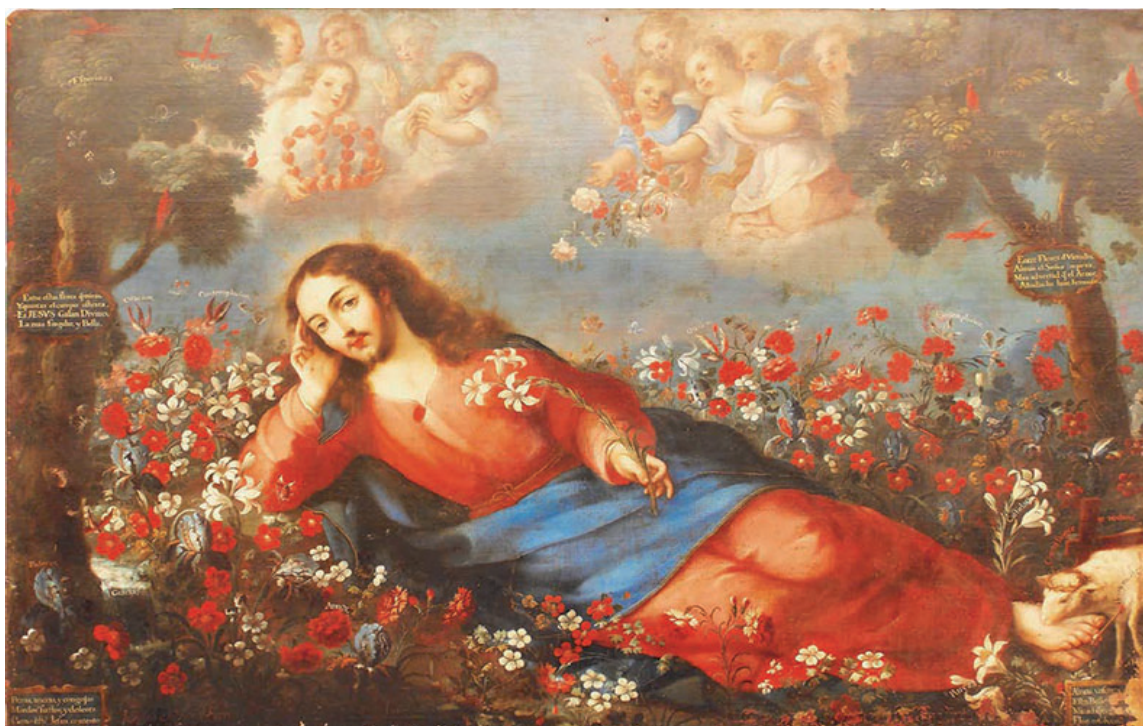
De lo primero que el claustro protegía a las hermanas era de ellas mismas, de «la concupiscencia de la carne, la de los ojos y la soberbia de la vida; [pues] particularmente en las mujeres están más desarrolladas [estas] pasiones, por su mucha sensibilidad»;⁴⁸⁹ sin embargo, lo que se buscaba era que la comunidad, además de protegerlas, fuera el lugar donde se pudiera encaminar adecuadamente ese ímpetu que se consideraba peligroso. Lo anterior muestra de manera clara la función del espacio en el proceso de asimilación de la categoría. Para las jóvenes que ingresaron, el reto consistió, aparentemente, en dejar de ser mujer —sexuada, concupiscente y pecadora— para convertirse en religiosa —virgen, orante y con un cuerpo silenciado—. En este sentido, la caridad se presenta como un acto performativo que buscaba transubstanciar la esencia interior con la intención de hacer más auténtica la representación de la religiosa.

⁴⁸⁸ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 149.

⁴⁸⁹ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 19.

Figura 33

José de Ibarra, *Galán divino*, Nueva España, siglo XVII.



Fuente: <<http://arteycultura.com.mx/wp-content/uploads/2016/03/FOTO-05.jpg>>. La idea de Jesús apacentándose entre flores ya era una imagen recurrente en el siglo xvii. Las flores simbolizaban virtudes como el amor, la pureza, la recta intención, la oración, la contemplación, etcétera.

En este tenor, la caridad no sólo era una actividad que se entendía propia de una esposa de Cristo, sino que, como parte de su función santificadora, era a la vez redentora. Si bien mediante la confesión se redimía a las hermanas de sus culpas, quedaba en ellas «el germen del pecado y solamente la práctica de las virtudes cristianas las libraría de él. Al practicar la caridad [buscaban] alcanzar la vida eterna».⁴⁹⁰ Esta obra era considerada una de las más hermosas, pues trabajaban con «los pobres y enfermos, los miembros más queridos del cuerpo místico de Nuestro Señor Jesucristo»,⁴⁹¹ en función de esta práctica, el hospital también era referenciado como un lugar donde los pobres encontraban «un asilo donde defenderse de la miseria y curarse de sus dolores».⁴⁹² Bajo esta perspectiva, la configuración del hospital estaba en relación con la caridad y la salvación del alma del paciente, de ahí que la prioridad de las hermanas no fuese que recuperaran la salud física,

⁴⁹⁰ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 35.

⁴⁹¹ *Idem*.

⁴⁹² *Ibidem.*, p. 36.

sino salvar su alma.⁴⁹³ La consigna de las hermanas era «no contentarse con nomas [*sic*] asistirlos materialmente bien, si no de cuando en cuando, entre medicina y medicina, decirles una palabra de consuelo, de aliento, de valor, para sufrir todas sus enfermedades».⁴⁹⁴ «La comunidad [tenía] que cuidar más de las almas de los enfermos que de sus cuerpos».⁴⁹⁵ Para llevar a cabo esto, los superiores exhortaban a las hermanas a ganarse la confianza de los pacientes con dulzura y dedicación,⁴⁹⁶ haciendo del espacio un lugar de encuentro entre los pacientes y Dios.

La castidad estaba también al servicio de la caridad y estaba fuertemente relacionada con la función simbólica de la clausura. La castidad no sólo comprende la contención sexual o el celibato, sino la exclusividad de los afectos para Dios. En este sentido, la práctica de la castidad tenía la función de volcarse enteramente al servicio de Dios a través de los pobres, lo que la clausura propiciaba, así se les encargaba a las religiosas que conocieran «con claridad sus deberes para con los que están bajo sus cuidados, descuidándose de [ellas] mismas, desprendiéndose de todas las criaturas»⁴⁹⁷ y guardando fidelidad a Dios, sin poner «su cariño en algún objeto, persona o animal [pues] la religiosa no debe amar sino a su Esposo Jesucristo, que es el único dueño de sus pensamientos y de sus afectos, que es tan celoso que cualquiera partecita que se le quite de ese amor lo siente y se retira».⁴⁹⁸ La clausura buscaba, como la castidad, reducir las relaciones afectivas, direccionando éstas a la relación con Dios a través de la curación de los enfermos y la oración. Ni los pobres mismos eran el objeto de su amor, ellos eran únicamente un medio para contemplar a Cristo doliente. Las paredes altas y cerradas al exterior, las rejas y los claustros abiertos únicamente al cielo, elementos recurrentes en la vida religiosa desde sus orígenes (Cabrera, 2002, pp. 19-40), eran el recuerdo constante de hacia dónde deben volcar su afectividad. Partiendo de la contención de los sentidos, y proyectada más allá del mundo, de ahí que la posición y la longitud del lugar no es del todo importante, pues la libertad, desde el punto de vista de las religiosas no se entiende desde la capacidad de hacer o desplazarse, sino de no poseer nada, ni siquiera la voluntad o los legítimos afectos. Sin embargo, esta posición se ve desafiada cuando, contra su voluntad y creencias, se intentan introducir nuevas prácticas al espacio claustral.

⁴⁹³ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 93.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁹⁸ *Idem*.

En estos elementos —caridad, castidad, pobreza y obediencia— se sintetiza la forma de concebir los lazos que unen a las religiosas. Ellas juegan un doble papel de hijas y esposas de Dios, cada uno de estos papeles según las distintas personas de la Trinidad, es decir, al ser hijas se relacionan con el Padre y al ser esposas se relacionan con el Hijo. Las funciones que desempeñan ante ellos son similares, la alabanza y la curación de su cuerpo místico. Para el padre Cano, las religiosas deberían ser «esclavas de los pobres enfermos y tratarlos con caridad, dando buen ejemplo y abnegándose a sí mismas, pero de tal manera que no [descuidaran] la salud». ⁴⁹⁹ Era frecuente que se caracterizara a la comunidad como lugar de sufrimiento, enfatizando la función penitenciaria del espacio.

Se entendía que las religiosas buscaban seguir la misma suerte que corrió Cristo, encarnado en los enfermos, exhortándolas a cumplir con su misión: «Habéis venido a esta mansión de lágrimas y sufrimientos a servir al Señor en la persona de vuestros pobrecitos enfermos e ignorantes [...] aquellos que con el alma traspasada de pena y el cuerpo quebrantado de dolores cruzan la vida penosamente». ⁵⁰⁰ Las lágrimas ⁵⁰¹ y el dolor se consideraban elementos de una espiritualidad profunda y, por tanto, valiosos (Carrera, 2007, pp. 184-191). «No olvidéis —dice un predicador en 1911— que cada lagrima será engastada como una perla que adornará la corona que recibiréis allá en el cielo». Así, el hospital, como mansión de lágrimas y sufrimientos, posibilitaba el engaste de la corona que la religiosa portaría el día de su muerte y del comienzo de la vida eterna. Las lágrimas, como don de Dios, eran para todos accesibles en este espacio: para los pacientes, por medio del sufri-

⁴⁹⁹ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 40.

⁵⁰⁰ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 68.

⁵⁰¹ En la espiritualidad del siglo XVI recogió e impulsó una tradición en la Iglesia que relaciona las lágrimas como don de Dios. En este entendido, las lágrimas eran producidas por la compasión y empatía que el orante sentía de ver a Cristo. Era considerado un síntoma de su empatía y comunión y de la cercanía que la persona tenía con Dios. Las lágrimas no salían producidas por un dolor fruto del sufrimiento corporal, sino por «pensar y escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros, muévenos a compasión, y es sabrosa esta pena y las lágrimas que proceden de aquí; y de pensar la Gloria que esperamos y el amor que el Señor nos tuvo y su resurrección muévenos a gozo, que ni es del todo espiritual, ni sensual, sino gozo virtuoso y la pena muy meritoria». *El don de las lágrimas*, L'Osservatore Romano online, 19 de Febrero de 2015, disponible en <http://www.osservatoreromano.va/es/news/el-don-de-las-lagrimasde-las-lagrimas>. Hasta el día de hoy, esta concepción de las lágrimas como don de Dios sigue presente en la Iglesia, aunque con variaciones en su interpretación.

miento resignado de la enfermedad; para las hermanas, contemplando el rostro sufriente de Cristo; y para las damas tapatías, a través de su interacción con los pobres y el ejercicio de la piedad y la caridad. A cada cual, según su condición y estado, se le permitía estar en comunión con Dios y ser partícipe de sus dones.

La forma de retratar a los pobres parece no ser sólo retórica conmovedora, las crónicas dan cuenta de la dificultad que tienen algunas hermanas para tratar con los enfermos, pues, al parecer, su condición y la falta de higiene con la que llegaban les causaban repugnancia y asco. La práctica constante de estos oficios buscaba asociar a la religiosa con Cristo en la cruz a través del martirio prolongado de la sensibilidad. En una crónica de 1916, se puede leer en palabras de la madre Isabel lo siguiente:

Nosotras como religiosas podemos derramar por amor nuestra sangre en todos los actos de nuestra vida puesto que la verdadera religiosa es un mártir continuado y más aún nosotras que nos dedicamos a la asistencia de los enfermos en los hospitales, oficios tan repugnantes a nuestra naturaleza, todos los actos en que vencemos esas repugnancias son gotas de nuestra sangre que derramamos para probar nuestro amor [...] ¡Oh! Que hermoso sería ver a una Sierva de los Pobres al estar restañando la sangre de las heridas de sus enfermos quedara muerta a sus pies por haber derramado su sangre a fuerza de desvelos y fatigas.⁵⁰²

En una visita canónica realizada a la comunidad se les pide reducir el número de pacientes y mejorar la alimentación y el descanso de las hermanas de manera que puedan recuperar las fuerzas y cuidar la salud, aun dejando de admitir pacientes para tener más tiempo.⁵⁰³ Asimismo se les pedía a las religiosas que no sólo practicasen la caridad con los vivos, preocupándose también por socorrer las necesidades de los difuntos que estaban en el purgatorio. La dinámica tenía una vía doble, por un lado, podían reducir de manera adelantada los días que pensaban pasarían en el purgatorio, ganando indulgencias para ellas y otros y haciendo su trabajo puntualmente, pues «cuando las religiosas quieren excepciones sin necesidad [y] se les exentan de los trabajos más penosos que pasan a otros, en el purgatorio tendrán que pagar lo que [en la tierra] su regla les manda y no quieren hacer».⁵⁰⁴ Para reafirmar la lección se les pedía a las religiosas que imaginaran el purgatorio:

⁵⁰² AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 119.

⁵⁰³ *Ibidem.*, p. 59.

⁵⁰⁴ *Ibidem.*, p. 159.

bajad al purgatorio —decía el predicador— y ahí hallareis más miseria, más sufrimientos; las almas chorreadas de sangre y más pobres que los pobres de aquí y no os atreveréis a decir a esas almas para vosotras no tengo tiempo ni cuidados, no tengo botiquín, ni médico divino, no, no podéis decir eso porque tenéis diariamente el pan divino en el sagrario. Ahí hay mucho bálsamo para esas pobres almas.⁵⁰⁵

La caridad con las almas del purgatorio era parte vital de su quehacer como religiosas, y éste se hacía posible gracias a la producción del purgatorio como espacio de referencia. La importancia radicaba, en principio, en que consideraban que todas sus faltas, por pequeñas que estas fueran, serían cobradas en el purgatorio. Esta premisa es de tal importancia que incluso se hacen reformas a la norma interna para que a las religiosas muertas, que no habían podido dejar un legado para pagar misas por su alma, se les manden decir misas gregorianas después de su fallecimiento y queden libres del purgatorio.⁵⁰⁶ De esta manera, se vinculaba la capilla con el purgatorio: más allá de eso tenían la certeza de que había en algún lugar, castigos que ni siquiera eran capaces de imaginar. Tenían la convicción de que todo lo que hicieran por las almas del purgatorio, lo hacían por el mismo Cristo, pues «nuestro señor sufre los mismos padecimientos que esas benditas ánimas, porque son almas que ha rescatado y librado de la esclavitud del demonio».⁵⁰⁷

Con esto podemos ver cómo el espacio de referencia tenía en la retórica un amplio desarrollo de juegos metafóricos tendientes a reforzar el ejercicio del poder, la asimilación de la obediencia y el ideal de la religiosa en el espacio claustral. El espacio de referencia se constituyó a través de un juego de miradas comunicantes —entre quien lo crea y quien lo supervisa— que permitió revestir el espacio práctico de una carga simbólica propia, haciéndolo significativo de forma metahistórica y trascendente para quienes lo habitaron. La relación entre el espacio practicado y el purgatorio es una de las pocas excepciones donde hay una relación recíproca, pues, así como el purgatorio tiene un efecto sobre las acciones de las religiosas al ser un referente de sufrimiento temporal, las hermanas creían en la posibilidad de modificar su paso por él después de la muerte.

⁵⁰⁵ *Idem.*

⁵⁰⁶ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 53.

⁵⁰⁷ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 139.

CAPÍTULO SEIS

El verbo se hizo imagen

Jesús de vírgenes, que vírgenes coronas

Cultura visual y la apropiación del espacio

Las fotografías producidas a lo largo del periodo de estudio dan cuenta de cómo lenguajes plásticos y prácticas generadas en épocas pasadas continuaron vigentes. Las hermanas se apropiaron de estos elementos, y para utilizarlos de forma más adecuada en sus planes añadieron elementos propios del momento histórico en el que vivían. Las fotografías de votos que se conservan en el archivo de la congregación de las Siervas de la Santísima Trinidad y de los Pobres muestran una clara continuidad con las pinturas virreinales de monjas coronadas, «donde las emociones se exaltaban por medio de los colores, formas y símbolos, denotando la complejidad y falta de límites característica de las sociedades virreinales. Ornato y artificio que, por cierto, no se contraponían con la visión trascendente y profunda de la existencia» (Montero Alarcón, 2008, p. 27). El significado de fondo de los atributos que podemos encontrar en el corpus fotográfico de la congregación y el ritual de profesión coinciden con la descripción que Montero hace de los cuadros de profesión virreinales, lo que hace suponer esta continuidad. Se sabe que desde el siglo xvii ya se realizaba la ceremonia de profesión en los conventos de religiosas con algunos de los símbolos constitutivos que perviven aún hasta nuestros días (Montero Alarcón, 2008, p. 29). La práctica de pintar a las religiosas al momento de sus votos se extendió hasta la segunda mitad del siglo xix, guardando los parámetros de la pintura virreinal, pero modificando algunos de los atributos para adaptarlos al gusto de la época. Con la fotografía, el mundo entró al claustro, las hermanas aprovecharon este avance tecnológico para guardar memoria de ese momento tan importante. En las fotografías de votos de las Siervas de los Pobres se puede observar la forma en que se mezclan los códigos de representación de la pintura virreinal con los de la fotografía nupcial secular, resultando en una mezcla singular que renovó la forma de representar y comprender la metáfora del matrimonio espiritual de las mujeres consagradas con Cristo. Esta forma de re-

presentación y ritualidad fue común a otras comunidades religiosas, por lo que la capacidad explicativa de este caso de estudio se advierte amplia.

La ceremonia de profesión tiene su antecedente en la Edad Media, cuando se adoptó la idea de que la religiosa era esposa de Cristo; pero ya desde antes se había comenzado a gestar una noción de mística nupcial, especialmente por Orígenes, uno de los padres de la iglesia oriental que relacionó el Eros platónico con Cristo. Posiblemente, él y otros autores hallaron en el Cantar de los Cantares la fuente para sustentar sus tesis (Montero Alarcón, 2008, p. 98). Este libro, a través de la alegoría del amor carnal, representa el amor de Dios por su pueblo. El encuentro del amado con la amada se lleva a cabo en un jardín mítico, donde las alegorías de plantas y flores son constantes. Por un lado, se exalta la belleza de la mujer y su virginidad: «Yo soy una rosa de Sarón, una azucena de los valles. Como azucena entre las espinas es mi amada entre las mujeres [...] Miel virgen destilan tus labios, esposa mía, [...] Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa mía, huerto cerrado, fuente sellada». La virginidad de la mujer se complementa con la fuerza del amado y su función de protector: «Cual manzano entre los árboles del bosque es mi amado entre los hombres. Me encanta sentarme a su sombra; dulce a mi paladar es su fruto» (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, p. 805).

El rito de profesión de las Siervas de los Pobres comenzaba con la postulante en la entrada de la capilla mientras se entonaba el himno *Jesús de vírgenes*, que habla del amor de Dios por ellas y de las vírgenes por Dios. Las monjas virreinales, al momento de su profesión de votos, se ataviaban ricamente con joyas prestadas o compradas para el acto; a diferencia de aquéllas, durante la primera mitad del xx, las religiosas utilizaban un traje blanco de novia. Todavía a principios de 1900, las religiosas entraban a la capilla con «vestidos del mundo, que aunque sencillos, [los cambiaban] por uno más humilde, como [correspondía] a las Siervas de los Pobres».⁵⁰⁸ El vestido de novia comenzó a aparecer veladamente en las narraciones por primera vez en 1912: «Vienes hija mía, adornada con las galas que deslumbran allá en el mundo; pero vas a despojarte de ellas, cambiándolas por pobres vestidos que la caridad de tu Instituto puede proporcionarte; esa corona de azahares se te cambiará muy pronto por una de espinas que empezarán a punzarte y que no dejarás de sentir hasta la muerte».⁵⁰⁹ Como se menciona en la cita, la corona de azahares era cambiada por una de espinas, simbolizando con esto el matrimonio con Cristo doliente en la cruz. El libro de actas generales no hace mención explícita del

⁵⁰⁸ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 18.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 44.

vestido de novia hasta 1913,⁵¹⁰ pero probablemente las hermanas lo hayan utilizado desde algunos años antes, como muestra el indicio de la corona de azahares. La ropa nos ayuda a situar el tipo de innovaciones que se hicieron en los ritos y que también tuvieron consecuencias en la representación espacial y en la forma de habitar el espacio. Sin duda, esta innovación también es parte de una nueva manera de resignificar el cuerpo y los ritos de paso. Parece que, durante los primeros años de la fundación, las hermanas usaban la ropa más formal que tenían al momento de la profesión, después, en años posteriores, vestidos nupciales de relativa gala. No es posible determinar cómo es que se introdujo esta práctica a las comunidades religiosas, pero en el mundo secular hay indicadores claros y es fácil trazar una genealogía.

La boda de la reina Victoria de Inglaterra en 1840 marcó un hito importante en la forma en que se celebraba el sacramento del matrimonio. La difusión que se dio a su enlace con la prensa hizo que el modelo de su vestido y el color blanco que eligió se volvieran el parámetro para estos eventos en el mundo occidental. Aún hoy, los vestidos que se comercializan son en gran medida una reminiscencia de éste. La prensa inglesa de la época describió el vestido de la siguiente manera:

El Vestido de Su Majestad: para la satisfacción de nuestros apreciados lectores podemos decir que el vestido de Su Majestad era de rico satín blanco, adornado con flores de azahar. Como tocado una corona de flores de azahar y sobre ésta un hermoso velo de encaje de Honiton. Su Majestad no usó tiara de diamantes, únicamente una simple corona de azahar (Nelson, 2009).

Después del enlace real, este modelo se volvió el estándar para las bodas que aspiraban emular a la nobleza. Los manuales de etiqueta comenzaron a reproducir este protocolo y arreglo como el ideal para las bodas:

En el día y la hora señalados (verano, a las 11 en punto), sus padres llevarán a la novia en su carruaje a la iglesia. Ella irá vestida con un costoso vestido blanco, con un velo y una corona de guirnalda de flores de azahar. El novio, vestido de chaqué, llegará por separado en su propio carruaje. El grupo se reunirá en la sacristía. A la señal, la música de órgano llenará la iglesia y, al ritmo de ésta, los pajes caminarán por el pasillo de dos en dos, seguidos por el novio; en los escalones del altar los pajes se retirarán por la derecha y dejarán al novio sólo, quien mirará «intensamente» hacia el pasillo buscando a la novia (Moore, 1878, p. 340).

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

Pronto, la burguesía inglesa comenzó a reproducir el patrón y, posteriormente, otros países. En Estados Unidos, la imagen de la mujer vestida de blanco junto a su marido representó la idea de un hogar bien avenido donde ella, que llegaba virgen al matrimonio, comenzaba un hogar al lado de un hombre proveedor para convertirse en la salvaguarda del espacio doméstico. Lo mismo pasó en México, donde, a través de las revistas de moda, se dispersó esta relación entre la aspiración burguesa del hogar constituido bajo el sacramento del matrimonio y el vestido blanco. En la descripción de 1912, arriba mencionada, la novicia de las Siervas de los Pobres ya vestía una corona de azahares y un velo, como el que se menciona en la crónica de la boda real. Para 1919, la

corona de azahares ya tenía un significado religioso, se decía que representaba la corona que recibirán al desposarse eternamente con Cristo. Veo en esto un proceso de traslación de significados y reinterpretación de la corona de profesión. La corona floral barroca, construida con flores de diversas especies, cedió su lugar a otras más bajas, elaboradas con azahares y relacionada con el rito del matrimonio.

A partir de 1919, el vestido de novia se relacionó explícitamente con la renuncia al matrimonio: «Al despojarte de esos adornos que engalanan tu cuerpo vas a renunciar a todos los placeres, aunque lícitos de la familia y de la juventud y te vas a entregar por completo al Señor».⁵¹¹ Así pues, las galas de estas religiosas del siglo xx no sólo simbolizan la vanidad a la que renuncian, sino también a lo que lícitamente y sin temor a pecar podían aspirar: el matrimonio. Sin embargo, parece que las religiosas no estaban dispuestas a dejar pasar por alto este día, que parece muy anhelado, decidieron representarse como las mujeres que comienzan al lado de su marido, un nuevo espacio doméstico, creado del vínculo que confiere el matrimonio. En este punto, cabe mencionar que seguramente el fotógrafo tuvo

Figura 34
Anuncio de maquina Sewing.



Fuente: Penner, Barbara, *op. cit.*

⁵¹¹ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 6.

Figura 35
Novios en el festejo de su boda, México, 1924.



Figura 36
Hermana Sierva de los Pobres vestida de novia, circa 1920.



Fuente; Mediateca INAH, disponible en <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A208385>. Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

influencia en la composición de las imágenes. Sin embargo, la reproducción de estas posturas, por parte de las hermanas, eran parte del desarrollo e interpretación de su condición de religiosas. Era, hasta cierto punto, una forma de reinterpretar un espacio de referencia (el matrimonio seglar) que tenía sus propios referentes visuales.

Como podemos observar, los espacios de referencia se traslapan; por un lado, está la idea del matrimonio místico con Cristo, a la que se le superpone el espacio doméstico, representado por el vestido de novia y la carga simbólica relacionada con éste. Las hermanas adoptaron, desde entonces, esta forma de representar el matrimonio con Jesús, hasta las reformas de 1969, como consecuencia del concilio Vaticano II.

En las figuras 36 y 38 vemos dos retratos de mujeres orantes al momento del matrimonio espiritual con Cristo. Estas imágenes fueron tomadas, tal vez, después de la profesión de votos durante la década de 1920. Ambas imágenes están situadas en los corredores del hospital —un lugar que bien podría hacer las veces de espacio transitorio entre la clausura y el exterior—, donde se montó una escena para la fotografía, probablemente por la contrariedad de salir al estudio del fotógrafo, ya sea por la clausura o por las dificultades con el gobierno civil. En ellas, el piso está

Figura 37
Hermana Georgina, *circa*
1930. Retrato seglar.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 38
Hermana Georgina, *circa*
1930. Retrato de novia.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 39
Profesión de votos,
hermana Georgina, *circa*
1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figuras 40 y 41
Recuerdo, 1939.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

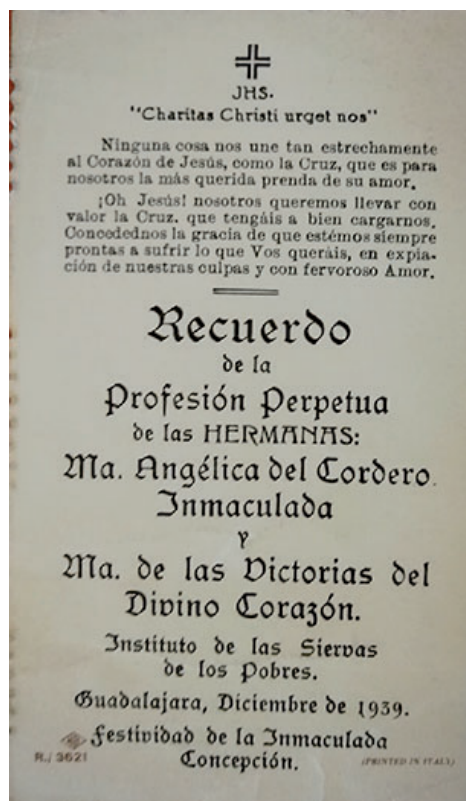


Figura 42

Profesión de votos de las Siervas de los Pobres, *circa 1950*.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

delimitado por un tapete, aparentemente, de estilo oriental, como los que estaban en boga por entonces entre la sociedad tapatía y que formaban parte de los regalos de boda que se daban a los novios el día de su unión. Generalmente, los regalos de boda incluían jarrones chinos, floreros de cristal, juegos de té, jardineras de mesa, etc.⁵¹² Estos mismos elementos eran incluidos en los retratos nupciales, sin embargo, el ambiente fotográfico en el que se retrataron las hermanas se conservó modesto, de acuerdo a la condición de quienes lo habitaron evitando «las sedas y terciopelos [que] no deben figurar en una casa modesta» y haciendo que «el

⁵¹² «Lista de regalos de boda, matrimonio Obeso-Orendaín efectuado anteayer por la mañana», en *El Informador*, lunes 3 de diciembre de 1923, p. 5.

mueblaje concuerde con el clima» (Méndez de Corcuera, 1910, p. 68). Si bien ésta no es la fotografía de una sala fija, sí nos habla de la forma en que los ambientes idílicos que representaban la casa conyugal de las religiosas y Cristo tienen como referente las formas de vida de las familias burguesas mexicanas. En este caso, puedo decir que esta imagen resulta aspiracional y construida en función de los referentes de modernidad que se establecieron a finales del siglo XIX y que pervivieron en la sociedad tapatía hasta bien entrado el siglo XX. El tapete tenía una doble función, por un lado, denotaba estatus y buen gusto y, por otro, evitaba las alfombras clavadas, que se consideraban anticuadas y nocivas, pues «[mantenían] insectos dañinos, y [calentaban] demasiado los pies». Así, se advertía que cuando no se contara con parque o uno de estos pequeños lujos, «se cubra el pavimento con hule de buena calidad, que se limpia a diario, y que acostumbran las personas entendidas» (Méndez de Corcuera, 1910, p. 56).

De igual forma, la fotografía recrea la actitud orante que las religiosas deberían tener ante su divino esposo, ya fuera pendiente en la cruz o en sus primeros años. En algunos casos, las religiosas miraban discretamente al fotógrafo, las menos permitiéndose una sonrisa, como en el caso de la figura 38, o simplemente elevaban su mirada a Jesús, probablemente por indicación del fotógrafo. Conforme pasó el tiempo las religiosas se veían más desenvueltas y menos acartonadas, se puede inferir en esto un papel menos preponderante del fotógrafo. En estas fotografías se muestran hincadas, «con tal reverencia que [muestran] que [están] hablando con Dios».⁵³ La fotografía está recortada por un difuminado de manera diagonal, como acentuando la relación íntima y ascendente que la religiosa aspiraba a tener con Cristo, acotando la intimidad del celestial hogar que buscaban construir «cerrándose para siempre las puertas del claustro que [las separaban] del siglo [y] habitando en la casa del Divino Esposo, estando su alma incendiada, constantemente de alegría y consuelos espirituales, rodeada de un ambiente purísimo de virtudes, de dulce gratitud, donde todo habla de Dios».⁵⁴ Estas fotografías tienen continuidad con los cuadros de monjas coronadas, muy populares en el siglo XVIII y exclusivos⁵⁵ de la Nueva España (Montero Alarcón, 2008, p. 50). Estas pinturas eran ordenadas por los familiares de la neoprofesa y seguramente buscaron per-

⁵³ Torrubia, Tomás, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁴ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 51.

⁵⁵ De acuerdo con Montero, existen algunas pinturas de monjas coronadas del siglo XVII y hasta entrado el siglo XIX, pero el auge de estas pinturas y los mejores exponentes son del siglo XVIII. Los cuadros de monjas coronadas que hay en otros virreinos americanos son del momento de la muerte y no de la profesión.

Figura 43
Monja concepcionista.



Archivo fotográfico Manuel Ramos. Retrato de profesión de monja concepcionista, 1930.

Figura 44
Monja concepcionista.



Monja concepcionista, anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, Museo Nacional del Virreinato.

Figura 45
Religiosa.



Esta fotografía está pegada dentro del recetario de Úrsula Lerdo de Tejada de Noriega, hermana del presidente Sebastián Lerdo de Tejada. Probablemente la religiosa estuviera relacionada con esta familia. Fuente: Colección de recetarios Felipe Burgueño.

Figura 46
Hermana Sierva de los Pobres, circa 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

petuar el momento del matrimonio espiritual de la hija. Una hipótesis aceptada es que los modelos para estos cuadros fueron las pinturas de santa Rosa de Lima, en cuyas representaciones se le solía mostrar durante su matrimonio místico con Cristo, con los atributos que representan a las monjas virreinales. La corona, las velas, la palma y la imagen de Cristo fueron modificándose según el gusto de la época, pasando de la exuberancia del barroco a la sobriedad del neoclásico (Fernández, 2003, pp. 50, 52, 57, 152), y, posteriormente, se adaptaron a las aspiraciones de la modernidad del siglo xx.

En las fotografías de las hermanas podemos ver la pervivencia de esta tradición, que retrata a la religiosa en el momento de su matrimonio espiritual, incorporando nuevos elementos, como el vestido de novia, y manteniendo otros propios de la tradición de los retratos de las monjas coronadas. De igual manera, en las fotografías de las Siervas de los Pobres podemos ver cierta continuidad en la composición, en relación con las pinturas de santa Rosa. Muy probablemente esta forma de representarse durante el momento de la profesión haya sido popular entre otras comunidades religiosas coetáneas, cada una con sus variantes. En la figura 45 vemos el retrato de una religiosa —probablemente de la Orden del Verbo Encarnado y del Santísimo Sacramento— que viste el hábito de las novicias con la cabeza tocada por una corona de flores y junto a la imagen de su nuevo esposo. En esta fotografía vemos elementos recurrentes, como el tapete y la mesa, y se añaden otros como azucenas, símbolo de la pureza. No fue posible contrastar la fotografía con el ceremonial de la orden del Verbo Encarnado, pero es probable que esta fotografía corresponda al momento de la primera profesión o de una renovación de votos. Por otro lado, en la fotografía de profesión de la monja concepcionista la corona de flores es sustituida por una similar a las que usan en las imágenes de la virgen. Destaca también el uso del velo bordado, la palma —símbolo de la virginidad—, la imagen del niño Jesús, el escudo de la inmaculada concepción y el yugo, esa especie de estola de lana que cae sobre los hombros y que simboliza el amor suave de Cristo, todos los elementos anteriores están presentes en los retratos de monjas concepcionistas del siglo xviii. Se conserva incluso la postura para el retrato, lo que también puede indicar la pervivencia de una tradición propia de la Orden Concepcionista.

Las hermanas Siervas de los Pobres también solían retratarse únicamente con la corona de flores que recibían como parte del ritual de profesión o de profesión perpetua. En la figura 46 podemos ver a una de las hermanas después de la celebración de una renovación jubilar de votos, de pie y sosteniendo entre en las manos una vela florida y lo que parecen las constituciones.

De igual forma, la tradición de retratar religiosas al momento de la muerte, su segundo y definitivo matrimonio con Cristo, continuó vigente entre algunas co-

Figura 47

Madre María Librada del Sagrado Corazón de Jesús, 1926.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

comunidades religiosas. En este caso, vemos la fotografía de la madre María Librada del Sagrado Corazón de Jesús, fundadora —como ya se dijo— de la comunidad de Religiosas Franciscanas del Refugio. En este retrato se conservan elementos de la tradición pictórica de las monjas coronadas difuntas. Estos retratos estaban destinados a las monjas ejemplares, como en el caso de la madre Librada. Todas estas fotografías muy probablemente son declaraciones al exterior, ya sea para el recuerdo de familiares y amigos o para la veneración pública del pueblo católico. Hoy en día, algunas comunidades siguen utilizando estos mismos elementos en sus ritos de profesión y otras ceremonias, aunque los retratos de monjas difuntas han caído en desuso general.

En la descripción del ajuar de bodas que hice anteriormente se nota la influencia de las tendencias decorativas, vale la pena traerlas a colación al momento de interpretar los espacios. En el retrato de profesión (Figura 48) de una hermana, podemos ver en la parte trasera un biombo de influencia oriental, con pinturas de motivos vegetales que incluyen garzas y lirios. Los motivos orientales, especialmente los provenientes de la cultura china, tuvieron gran auge desde el siglo XVI. Durante el siglo XIX la influencia de Japón sobre el arte occidental fue deci-

siva y derivó en un fenómeno artístico llamado *japonismo*. Este fenómeno cultural «supuso la influencia del Extremo Oriente más allá de las salas palaciegas y su difusión al ámbito de la cultura burguesa. En este sentido, cualquier rincón de la vida cultural finisecular estuvo marcado por el exotismo del Extremo Oriente: el arte, la decoración, el diseño, la literatura, la moda, los espectáculos y la publicidad» (Tomás, s. f.). En este sentido, la incorporación de las tendencias decorativas del momento en las fotografías denota la intención de avenirse al imaginario relacionado con estas tendencias. Lo anterior también consideraba las buenas costumbres, que ven su reflejo en el adecuado uso de los objetos y un acomodo propicio para mantener la limpieza y la recreación

de los sentidos a través de la decoración. De igual forma, era necesario evitar lo excesivamente superfluo y extravagante. La aspiración, entonces, no era únicamente la de construir un lugar de oración, sino la de un hogar como espacio de referencia, acorde a lo que la Iglesia presentaba como ideal en términos domésticos y que coincidía con la aspiración del matrimonio y la familia que se promovió durante el porfiriato.

La figura 50 es de la década de 1930, en su composición encontramos elementos recurrentes como el tapete y el biombo, que cumplía en la casa una función aislante y de resguardo de la privacidad en los dormitorios donde tuvieron que convivir dos o más personas (Méndez de Corcuera, 1910, p. 106), aunque, probablemente, haya cumplido otras funciones decorativas y de exhibición del estatus y gusto (Zapatero, 2012, pp. 31-62). En la figura 49 se puede ver que el decorado ideal está propuesto en estilo oriental, acorde con el gusto de finales del siglo XIX. Sin embargo, para 1930 nuevas tendencias en la decoración se introdujeron, como muestra de cambio y deslinde respecto del porfiriato, buscando en lo nacional y lo popular elementos de identidad propia que mostraran al país con su potencial y singularidad. Si bien los pobladores de Guadalajara mantuvieron su gusto por el eclecticismo historicista propio del porfiriato, algunos años después de terminada

Figura 48

Hermana Sierva de los Pobres, circa 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 49
El Ornato de la casa.



Fuente: *El hogar moderno mexicano*, México, Herrero Hermanos, Sucesores, 1910.

Figura 50
Hermana en traje de enfermera, 1938.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

la Revolución, la adhesión a este estilo también denota —por lo menos en el caso particular de las Siervas de los Pobres— nostalgia y una fuerte vinculación con la certeza que daba el pasado porfiriano, en el que, a la sombra del régimen, la Iglesia pudo recobrar su fuerza. Esto se reflejó en la continuidad del gusto de aquella época. En estos casos, al igual que en la decoración de los altares, que abordaré más adelante, los muebles y accesorios decorativos cumplían la función de objetos de representación (Abad Zardoya, 2009, p. 33). Así, el ajuar doméstico supera su función primigenia, transfigurándola para someterse a programas simbólicos de fuerte carácter social, convirtiéndolos en materia para la elaboración de un discurso. El decorado muestra y recibe sentido no sólo para sus poseedores, sino para el público al que estaba dirigido, haciendo las veces de una etopeya a través de la composición y del mueblaje (Herrera, 2007, pp. 22-26). Estos referentes simbólicos no se establecieron únicamente a través de los objetos seleccionados para la decoración, sino también desde la composición de la fotografía. La figura 50 recuerda fuertemente la composición de dos cuadros de Manuel Ocaranza (Figuras 51 y 52) y su lectura en relación con éstos enriquece el análisis.

Los cuadros de Ocaranza, *El amor del colibrí* y *La flor muerta*, forman una especie de díptico temático a manera de un antes y un después. Estos cuadros toman parte

Figura 50
Manuel Ocaranza, *El amor del colibrí*,
1869.



Fuente: Colección del Museo Nacional de Arte.

Figura 51
Manuel Ocaranza, *La flor muerta*, 1868.



Fuente: Colección del Museo Nacional de Arte.

de la corriente romancista y simbolista, que junto con los temas nacionales y costumbristas acapararon la escena del arte del siglo XIX mexicano. En ellos se trata el tema de la virginidad y las relaciones sexuales con metáforas iconográficas como flores, objetos y paisajes, que sirven para representar, por ejemplo, a las mujeres y su «virtud», asunto corriente en la literatura de finales del siglo XIX (Velázquez Guadarrama, 1998, p. 131). En *El amor del colibrí*, la joven se encuentra en un entorno urbano y alegre ante la lectura de lo que aparenta ser una carta de amor, al mismo tiempo, contempla cómo un colibrí se alimenta de una azucena en clara alusión a las relaciones sexuales que prevé tener. Es así como el colibrí representa al hombre que, «como vano enamorado [quiere] ser secreto y no descubierto: porque así [...] el hombre vano, que hablando a mala parte requiere a una hija de un buen padre, o una mujer de buen marido» (De Loyola, 1979, p. 326). Por otro lado, la pintura *La flor muerta* se desarrolla en un entorno rural (Figura 51), a donde, seguramente, la joven tuvo que irse motivada por la vergüenza y el escarnio público,

fuera de la vista de la sociedad a la que pertenece. En ese cuadro se puede ver la azucena rota y marchita en alusión a la pérdida de la virginidad.

Como dos capítulos de una narración literaria, [los cuadros] contaban una historia sentimental cara a sus contemporáneos, asunto en el que parecía cifrarse la dicha o el drama existencial para la mujer burguesa atrapada en los códigos patriarcales de la sociedad, luego de haber perdido su capital de virtud indispensable para tomar estado a través del matrimonio (Velázquez Guadarrama, 1998, p. 135).

Por otro lado, la figura 50, tomada algunas décadas después, situaba el convento como resguardo de la virginidad y la castidad, la virginidad de la religiosa era representada, en consonancia con el lenguaje iconográfico de la época, por la azucena, fresca, viva y con muchos botones prueba de su salud. El biombo no cumple su función aislante, sino que crea un horizonte que la saturación del color no nos deja percibir, pero que representa una buena porción de agua, símbolo de la gracia, de donde nacen lirios blancos y otras flores. Sobre éstas vuelan mariposas sin marchitarlas, a diferencia del efecto causado por el colibrí. La hermana mira expectante la flor y posa su mano sin aparente impaciencia, guardando una posición relajada, casi estoica, propia de quien controla sus pasiones. Su uniforme de enfermera religiosa recuerda el vínculo dialéctico entre su actividad y su virtud. Finalmente, todo el espacio se construye a partir de los referentes del ajuar doméstico burgués del cambio de siglo.

El espacio claustral se vuelve la guarda y garantía de la virtud, la hermana, por su parte, tenía que «evitar la precipitación en el andar y en sus demás actos, procurar la limpieza en sus vestidos y muebles»⁵¹⁶ y recordar las palabras del padre Cano dichas en nombre de Dios: «Pura debes presentarte ante tu Divino Esposo, adornada con los dones del Espíritu Santo. Todo debes ofrecer a Dios, tus sacrificios, tus penas y amarguras y especialmente tu voluntad». La fotografía se volvía una ayuda visual para la contemplación, una especie de composición moderna del lugar, donde la religiosa se veía a sí misma en el espacio que esperaba morar por siempre, asumiendo su papel de esposa orante de Cristo, la fotografía era el recuerdo de los votos que la obligaban con Dios y servían de recuerdo para pedir la gracia de no traicionar el llamado que se le había hecho, pues «las que vuelven ordinariamente al mundo —decía el padre Cano— llevan una vida muy amarga y

⁵¹⁶ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 96.

muy triste; y aun cuando les dispensen los votos, están siempre obligadas a guardar el voto de castidad».⁵¹⁷

Sencillas alegorías

La relación entre los espacios de referencia y la vida cotidiana es clara en muchos aspectos. Estos espacios eran acercados a la comunidad a través de discursos y predicaciones con los que se buscaba que estos espacios se convirtieran en el referente cotidiano de la comunidad. Sin embargo, también era común que estos espacios de referencia se hicieran presentes a través de las alegorías. Es en éstas y en la decoración de los altares donde es más palpable la participación activa de las hermanas al momento de reinterpretar los espacios de referencia. Las hermanas no definen exactamente qué es una alegoría, sin embargo, algunas veces las describen y contamos con algunas fotos de éstas. Las alegorías eran representaciones de escenas o pasajes de la vida de Cristo, que se hacían con figuras de barro o madera, telones, plantas y otros objetos; la alegoría más común a todos nosotros es el nacimiento. En ocasiones, tienen como figura central a Jesús o algún santo y pueden o no tratar de un pasaje histórico. Además, se buscaba representar una virtud, actitud o gracia. Estas alegorías se utilizaban frecuentemente en las celebraciones religiosas y se preparaban de acuerdo con la festividad que se celebraba. Eran comunes, por ejemplo, en la fiesta del Corpus Christi, y formaban parte de un programa devocional más amplio que incluía actos litúrgicos, música y convivencia entre pacientes, religiosas y seglares. La madre Paz del Sagrado Corazón registró la fiesta del Corpus de 1919:

A las 5 de la tarde fue en esta Casa la celebración del Corpus revistiendo la solemnidad acostumbrada; la procesión se hizo en los corredores compuestos de antemano con sencillas alegorías; la parte musical estuvo a cargo del Orfeón que dirige el Sr. Prof. M Bañuelos, asistieron varios Sacerdotes, EL Divinísimo lo llevaba Nuestro Muy Reverendo Padre Fundador y Director el Muy Ilustre Señor Secretario de la Sagrada Mitra Canónigo P. Miguel Cano. Además hubo mucha concurrencia.⁵¹⁸

En la figura 52 vemos una alegoría de la Divina Pastora, posiblemente utilizada en alguna festividad relacionada a esta advocación, en la imagen se ve una escultura de la virgen María con sombrero y cayado, pastoreando ovejas en un paisaje idílico formado por un telón con un lago poblado por flores de loto y, al fondo, una colina

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁵¹⁸ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 19.

Figura 52
Alegoría de la Divina Pastora, *circa 1910.*



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

llena de plantas y árboles. Mientras las ovejas pastorean, la virgen contempla un ramo de flores en actitud orante. De esta manera, los pasillos de la comunidad se volvían los campos de pastoreo de Tierra Santa, construidos en función del imaginario de la época. Así, las hermanas podían contemplar la escena o compartir con los asistentes lo que sólo podían ver ellas en su imaginación, abriendo una ventana a esos espacios de referencia que normaban su vida. En la forma de producir el espacio en esta alegoría se retoman elementos recurrentes en las fotografías y los discursos —el agua, la hiedra verde, las flores, la virgen, Tierra Santa, la laboriosidad, la virginidad, etcétera—, con la particularidad de que, en este caso, las hermanas o quien haya pintado el telón decidieron incluir flores de loto, tal vez más por alguna referencia decorativa que como símbolo de alguna virtud cristiana. Esto permite ver la forma en que se añaden elementos por libre asociación, enriqueciendo el imaginario de las hermanas y mostrando la forma como ellas reelaboraban las imágenes.

En esta alegoría podemos ver, una vez más, una clara referencia a la Tierra Santa como idílica. La tradición de venerar Tierra Santa es larga en la cultura hispánica, raíz que parece alimentar la religiosidad popular de las hermanas. Durante el siglo XVI, la Tierra Santa era fuente de la que bebían los artistas para la

creación de la iconografía religiosa, pero ésta también saturaba el espacio público a través de la toponimia y los objetos de veneración. «A través de los sentidos del oído y la vista, el ánimo de los fieles fue constantemente interpelado por el recuerdo de Jerusalén» (Arciniega García, 2011, p. 69). La fascinación por Tierra Santa propició el comercio de reproducciones de los lugares sagrados desde mediados del siglo xv. En el siglo xviii se puede constatar que los franciscanos las enviaban a España y Portugal con la intención de enviarlas a América. A través de piezas móviles se podía explorar dentro de la maqueta, lo que de los lugares sagrados como el santo sepulcro se permitía visitar con la mirada. La procedencia del material, como el olivo o el nácar con los que estaban elaborados y la transferencia

Figura 53
Alegoría, circa 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 54
Natividad, Caja de andas, 1850.



Fuente: Fotografía de Felipe Burgueño, Museo Soumaya. Piezas ensambladas en México con figuras novohispanas, austriacas, italianas y chinas. Elaboradas en pasta cerámica, hueso y madera. La decoración está hecha con papel picado, cartón, tela, vidrio, chaquira, madre perla, tela cerámica, hilo de oro y espejo.

simbólica que le adjudicaban a éstos aumentaban el valor de la imagen. El éxito de estas representaciones pudo estar basado en que propiciaba estímulos que resonaban en la cultura y el ambiente espiritual de entonces (Arciniega García, 2011, pp. 71-72).

Tres ejemplos que han llegado a nuestros días nos muestran cómo una práctica similar a la de reproducir los lugares de Tierra Santa también servía para la devoción particular de algunas de las religiosas. Las piezas de las que hablo, y a las que llamé en principio *maquetas devocionales*, fueron elaboradas por la madre Vicenta de santa Dorotea, considerada también fundadora de las Siervas de los Pobres; no se saben las fechas precisas de elaboración, pues al ser una práctica privada no se registró ningún dato relacionado con la elaboración de éstas. Sin embargo, por las cartas que se conservan y otros documentos, podemos trazar algunas líneas para su interpretación.

Si bien estos artefactos muy posiblemente tienen una relación con las reproducciones de Tierra Santa que menciono anteriormente, con más claridad se pueden vincular a otro tipo de objetos que se sitúan entre las características de los muebles domésticos y los altares que, a manera de diorama, forman alegorías de la vida religiosa y mística de las mujeres consagradas. El nombre asignado a estos artefactos desde la tardía Edad Media es *hortus conclusus*, que se puede traducir como jardín cerrado o huerto cerrado. Su nombre hace referencia a los versos del Cantar de los Cantares, que utilizan esta metáfora para hablar de la virginidad. Así pues, la virginidad se vuelve condición de posibilidad y materia prima para la creación de un espacio de referencia.

Debido a la fragilidad de estos objetos y los múltiples conflictos religiosos y políticos del siglo XVI y finales del siglo XVIII, son pocos los ejemplos que se conservan. La mayor colección de estos artefactos se custodia en su lugar de producción,

Figura 55
El cielo de las vírgenes.



Fuente: AHPMCJ, Izquierdo, Sebastián, *Ejercicios Espirituales de N.P. Ignacio*, por el padre Sebastián Izquierdo de la Compañía de Jesús, según se practica en la Casa de Ejercicios de San Felipe Neri de México, México, Tipografía de M. Murguía, 1860.

la actual ciudad de Malinas en Bélgica, que durante el periodo de creación de estos objetos era parte del territorio conocido como Flandes, gobernado por la casa real de los Austrias. Fueron creados por la comunidad agustina del hospital de *Onze-Lieve*. La creación de estos jardines eran parte de las tareas de las monjas agustinas y simbolizaban su responsabilidad de ser horticultoras del espíritu. Los siete jardines que se conservan representan temas muy variados, pero se enlazan con las devociones y la imaginería popular del momento.⁵¹⁹ Estas representaciones están construidas con flores y frutas artificiales —especialmente racimos de rosas, lirios y uvas rosas— reliquias, figuras de madera y cerámica, sellos de cera, piedras semipreciosas, damascos y sedas (Watteeuw y Iterberke, p. 78). Estos artefactos son considerados un puente entre la Edad Media y la modernidad que mezcla en un mismo discurso iconográfico una prospección hacia el futuro, la espiritualidad de la comunidad, la historia colectiva de ésta (Watteeuw y Iterberke, p. 80). Probablemente, la costumbre de elaborar este tipo de artefactos haya llegado a Nueva España junto con las comunidades religiosas de mujeres que se asentaron en el virreinato. Objetos de similar factura atribuidos a estas comunidades, como los que se exponen en el museo Soumaya, sugieren que este tipo de objetos podrían ser parte de una práctica popular de las comunidades religiosas. Resulta evidente la falta de interés que, en general y especialmente en nuestro país, la academia ha tenido por este tipo de objetos, su genealogía y su función social.

Los jardines cerrados que elaboró la madre Vicenta tienen una clara relación con los de las agustinas de Malinas y los conservados en el museo Soumaya. Aunque es difícil establecer la forma en que el conocimiento fue transmitido a través del tiempo y el espacio, el elemento común, por lo menos entre las comunidades de Malinas y Guadalajara, son las prácticas contemplativas de las religiosas, fuertemente influidas por los postulados de la *devotio moderna*. Algunas cosas sabemos de la práctica que la madre Vicenta tenía en relación con estos *jardines cerrados*. La hermana María del Agnus Dei, en su testimonio, dijo considerar que la madre Vicenta «tenía el don de la contemplación y en grado extraordinario».⁵²⁰ Este gusto lo desarrolló desde muy chica, sus primas contaron cómo desde niña «le gustaba hacer nacimientos para que las gentes (*sic.*) del poblado oraran al niño y rezaran

⁵¹⁹ Los temas son: 1) el calvario de Cristo y el unicornio herido, en éste se representaba la encarnación con la metáfora del unicornio herido y la pasión de Cristo en alusión a la eucaristía; 2) santa Isabel, Úrsula y Catalina; 3) el calvario, la Virgen María y san Juan Evangelista; 4) la Virgen con el Niño, acompañados de santa Ana, san Jerónimo y Daniel en el foso de los leones; 5) la crucifixión; 6) san Agustín con la Virgen, el niño Dios, santa Ana y santa Isabel; 7) la virgen rodeada de reliquias (Watteeuw y Iterberke, pp. 21-46).

⁵²⁰ *Canonizationis Servae Dei...* p. 4.

el rosario».⁵²¹ Algunas hermanas llegaron a ver a la madre Vicenta usando estos objetos, una de ellas en una ocasión cuando iba a entregarle un recado, la vio «arrobada en oración»⁵²² frente a uno de los jardines. Otra de las hermanas dio cuenta de cómo con frecuencia se le veía en su dormitorio rezando de rodillas frente a éstas a altas horas de la noche y en la madrugada.⁵²³ El gusto de la madre Vicenta por la decoración y la manufactura de alegorías era reconocido por las demás integrantes de la comunidad que la consideraban «especialista en el aseo de la capilla y el adorno para el culto divino»,⁵²⁴ esto fue interpretado como muestra de fe y devoción por los calificadores del tribunal de la causa de los santos, quienes resaltaron el hecho de que «hacía decorar la iglesia en las fiestas y quería mucho esplendor».⁵²⁵ En una ocasión, a la madre Vicenta le pidieron que se deshiciera de sus imágenes, a lo que respondió con rapidez, pero con tristeza por el amor que les tenía.⁵²⁶ Al comprender la forma en la que la madre Vicenta se relacionaba con sus imágenes, podemos entender un poco más el grado de implicación que tenía con ellas. No eran simples objetos de devoción, eran objetos de un alto valor simbólico y muestra plausible de fe y piedad.

El mayor de estos jardines muestra un repertorio iconográfico vinculado con las grandes devociones del momento, que se materializan en ese espacio reducido. De igual forma, queda constancia de que en estos jardines la madre Vicenta incorporaba sus devociones particulares, entre los testimonios se puede leer: «Su devoción predilecta era al Santísimo Sacramento, así como también a las Santísima Trinidad, a la Sagrada Familia y la Santísima Pasión de Cristo».⁵²⁷ En la pieza de mayor tamaño (Figura 56) la escena se divide en dos secciones, que por lo abigarrado de los elementos es difícil de distinguir. La parte que corresponde al plano terrenal está representada por un pequeño monte de piedra sólida, que no por ser piedra se representa árido. Por el contrario, muestra una gran variedad de flores: rosas, azahares, jazmines y otros más, productos de la fantasía y el arte de la madre Vicenta. Entre las flores habitan ovejas, palomas —como comúnmente le llamaba a las otras religiosas bajo su cuidado—, entre otras aves. La parte celeste la preside el niño Dios exhibiendo su Sagrado Corazón, destino final de las almas. Se encuentra al centro de la escena en un trono de nubes y con gran resplandor. En

⁵²¹ *Ibidem*, p. 43.

⁵²² *Idem*.

⁵²³ *Canonizationis Servae Dei...* p. 16.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 90.

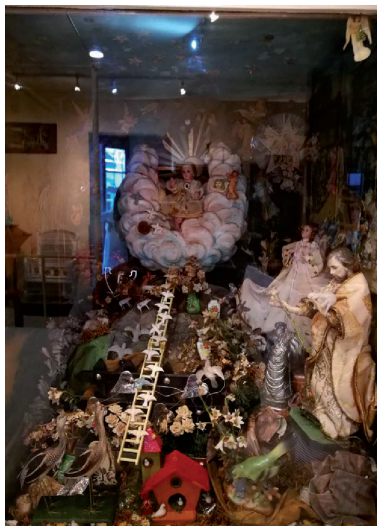
⁵²⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 10.

el costado derecho se encuentran san José y la virgen María, intercediendo por las almas que ascienden al corazón de Cristo por medio de una escalera. El resto del espacio celeste está poblado por ángeles y querubines.

Figura 56
Jardín cerrado 45 x 30,
circa 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 57
Detalle 1.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 58
Detalle 2.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Este jardín enclaustrado parece hacer referencia, una vez más, a la aspiración de santidad propia de la vida religiosa. Para ellas había una relación entre la santidad del cuerpo y del alma. Quien es santa en la tierra será santa en el cielo y podrá contemplar a Dios:

Nuestro Señor está a las puertas de nuestros corazones rogándonos con su Divina Gracia que es una participación del ser Divino, sed suaves, dulces y generosas con su Divina majestad y apresúrense a abrirle su corazón para que el abra el suyo. Vosotras estáis obligadas a ser Santas, el alma de la religiosa es capaz de ver a su Divina Majestad, no le ve cuando no quiere.⁵²⁸

Por otro lado, la escena del alma santa subiendo por una escalera al cielo era recurrente en la imaginería católica. La imagen que encontramos en uno de los directorios de ejercicios no sólo nos recuerda la aspiración de ir al cielo, sino también cómo la forma de imaginarlo repercutirá en la distribución de la capilla. De esta

⁵²⁸ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 34.

manera, las religiosas que se mantuvieran santas en la tierra podrían subir, ya liberadas del cuerpo, a habitar eternamente en el corazón de Jesús. San José y la Virgen no actúan únicamente como intercesores ante Jesús, sino también como modelos. Probablemente, ésta sea la razón por la que se encuentren en un plano intermedio entre el cielo y la tierra. Las hermanas consideraban que «la Virgen [era] el acueducto por donde [les venían] todas las gracias [...] [y] San José el patrono de todas las religiosas, [que ayudaba] para las buenas vocaciones y para el silencio y la prudencia.»⁵²⁹ Se entiende, entonces, que no sólo a partir de la oración, «que no es otra cosa que la elevación del alma a Dios»,⁵³⁰ sino de la imitación de las virtudes y la intercesión de los santos es como se puede llegar a la santidad. Posiblemente, la madre Vicenta tuviera desde su celda presente a sus hermanas en la oración y esta maqueta le ayudara a recordar lo que aspiraban para la comunidad: un huerto florido de gracias que les posibilitara la entrada al cielo a través de la oración, la imitación de las virtudes y la intervención de la Sagrada Familia. Así, este espacio de referencia se volvía cotidiano, disponible para la contemplación constante sin importar la hora o el cansancio, e incluyendo en su propia experiencia espiritual a sus hermanas e hijas. Los elementos de los que está compuesto también nos dan cuenta de que la ingeniería católica se nutría de estampas, papeles y libros devocionales que sirvieron para la elaboración de la maqueta.

Los otros dos jardines (Figuras 59 y 60) son más pequeños y están montados dentro de cajas de hilos, una está dedicada a la Pasión de Jesús y otra a la Natividad. Ambas están formadas con elementos cotidianos, y, posiblemente, algunos de ellos fueron manufacturados por la propia madre Vicenta, como la cruz con los instrumentos de la pasión que está colocada al centro de la caja dedicada a la crucifixión de Jesús. Además de esto, la escena muestra una imagen de Jesús en el huerto y otra de la crucifixión, llevándonos nuevamente a Tierra Santa. Haciendo un resumen de todo el calvario, permite ver en capas superpuestas el viacrucis de Jesús. La pasión de Cristo como modelo de sacrificio, otra de las preocupaciones de las religiosas y los superiores que buscaban que las hermanas se asociaran cotidianamente a la pasión de Cristo a través de su quehacer en el hospital. Las advertencias expresadas por parte de los superiores a quienes deseaban entrar a la comunidad señalaban lo que esperaban de ellas ante la frustración y la incompreensión:

⁵²⁹ AHSSTP, *Libro 1.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 54.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 10.

[En esta] vida de amor y sacrificio, vas a tener grandes sufrimientos tal vez ingratitud, desprecio y olvido de tus hermanas y aun de tus Superiores; pero no temas, sigue las huellas ensangrentadas de nuestro Divinísimo redentor y acércate a su Corazón Divino, en él encontrarás la fuerza necesaria para luchar, vas a ser de las almas que él ha escogido para tener sus íntimas comunicaciones, pero ya sabes que él comunica por medio del dolor, de los desprecios y las humillaciones.⁵³¹

Figura 59

Jardín cerrado de aproximadamente 20 x 10 circa 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 60

Jardín cerrado 10 x 15 aprox. circa 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Posiblemente esta pequeña caja sirviera de vehículo en el momento de tribulación para relacionarse con Dios y pedir la resignación ante lo inminente, como Jesús en Getsemaní. Este reducidísimo espacio donde la pasión de Jesús se reproduce recuerda estas palabras y la aspiración que muchas de ellas, incluida la madre Vicenta, intentaron vivir constantemente. Este ejercicio imaginativo era constante en la madre Vicenta, y tenía una múltiple variedad de aplicaciones, por ejemplo, las hermanas refieren que constantemente la madre Vicenta decía que «escuchaba

⁵³¹ AHSSTP, *Libro 3.0 de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 18.

misa todo el día, haciendo la intención de asistir a las que cada hora se celebran en cualquier parte del mundo».⁵³²

El testimonio de la madre Concepción Acevedo de la Llata podría ayudar a inferir que este tipo de prácticas era común entre las religiosas de ese periodo. En 1929, una vez que comenzó el juicio contra ella, la madre tuvo que pasar todo el tiempo que duró el proceso judicial recluida en la penitenciaría. Para la madre Concepción, la reclusión no era nueva, pero sí la sensación de injusticia de la que se sentía víctima. Alguien logró llevarle sus pinturas y una paleta para calmar la «inmensa lucha interior, [tomó] con fuego su paleta» (Acevedo de la Llata, 1957, p. 45), y comenzó a pintar, primero el busto del Sagrado Corazón con el verso *Nada te turbe*, de santa Teresa. Una vez terminada esta pintura, la madre Concepción relató:

Sobre la cama puse una silla y un banco y pinté una imagen de la Santísima Virgen sentada sobre nubes, con su manto azul y corona de doce estrellas; a sus pies hincada, una capuchina con hábito. Quise retratarme, creo que no lo conseguí [...]. [Después] comencé a pintar un altarcito, sobre de él una custodia, a un ladito, un florero con dos rosas (Acevedo de la Llata, 1957, pp. 45-46).

Aunque las imágenes eran uno de los medios para poder hacer su oración, la madre Acevedo principalmente echaba mano de la imaginación para realizarla, sin embargo, como ella dice, eran «las nubes de incienso, el perfume de las azucenas, los claustros silenciosos [y] los semblantes de candor» los disparadores de las emociones para sus «sentidos interiores» que producían, como consecuencia, la necesidad de recogerse. «Me sentía atraída a mi interior [escribió la madre Concepción], sentían mis ojos la necesidad de correr sus cortinas a la luz exterior y ver adentro los pasajes de inmensos horizontes, que a la fantástica luz de las reminiscencias ofrecían a mi mente» (Acevedo de la Llata, 1957, pp. 31-32). Durante su encierro, la madre se recordaba que «Dios es del tamaño de quien lo busca y según la claridad del espejo interno, se manifiesta o retratan en él, con mayor perfección las hermosuras de la naturaleza» (Acevedo de la Llata, 1957, p. 66). En la figura 61 se muestra a la madre Concepción, despojada de su hábito y pintando en la penitenciaría. La foto nos da pistas sobre cómo pudo ser su proceso creativo. Sobre la mesa podemos ver, además de periódicos, pinceles, espátulas y lo que probablemente eran cajas con pinturas, fotografías y postales. En una de ellas se alcanza a distinguir una rosa, que posiblemente sirviera de modelo para las que pintó sobre su cama. Probablemente, muchas otras estampas y recortes hayan servido de inspiración

⁵³² *Canonizationis Servae Dei...* p. 16.

Figura 61
Concepción Acevedo de la Llata pintando, 1928.



Fuente: INAH Mediateca, disponible en: <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/search/catch_all_fields_mt%3A%28acevedo%20de%20la%20llata%29?page=3>.

para sus composiciones. La pintura de Jesús en el huerto de los olivos también puede reflejar el estado de la madre de la Llata, que veía en ese juicio una prueba de Dios y la consumación del martirio al que se ofreció para salvar la fe en México.

Lo más interesante de los testimonios de la madre Concepción es que permiten corroborar el uso que se daba a este tipo de producción artística en otras comunidades religiosas y cómo los espacios de referencia servían también como lugares de relativa libertad en medio del cautiverio, la clausura o el exilio, abriendo la posibilidad de visitar paisajes de inmensos horizontes. Además de lo anterior, la madre fue capaz de transportar su religiosidad, por medio de su pintura, hasta la celda del convento, convirtiéndose ella en el exvoto mismo. Queda para una futura investigación el impacto específico de las prácticas devocionales de otras comunidades sobre su producción artística y decorativa.

De igual manera, las maquetas devocionales de la madre Vicenta servían como ventanas plausibles a esos espacios de referencia que estaban más allá de lo tangible, permitiéndoles conectar no sólo con un hecho del pasado o con una historia dada, les ayudaba a construir sus propias visiones, proyectar sus deseos y expectativas respecto de la vida religiosa. Adicionalmente, nos permiten adentrarnos en el mundo íntimo de la imaginación y la espiritualidad de una religiosa, que tuvo la suficiente paciencia y habilidad para lograr materializar lo que contemplaba en sus meditaciones.

CAPÍTULO SIETE

El altar de Dios

La tierra prometida

La entrada a la comunidad se formalizaba con la profesión de los votos religiosos. Se hacía hincapié en que los símbolos externos debían ser un recordatorio de los tres votos que prometían a Dios en el altar: pobreza, castidad y obediencia. Debían tener siempre en mente que «Jesús [las] elije para esposas y Él es el que se apacienta entre azucenas, quiere que esa planta se conserve lozana, que esparza perfume por doquiera, [de esta manera] no las tendrá ya como vasallas sino como esposas y podréis ya contemplarlo».⁵³³ La comunidad religiosa se representaba para las mujeres llamadas en función del espacio de referencia contenido en la idea bíblica de la tierra prometida. Se hacía una representación análoga entre la liberación del pueblo de Israel con la vida de las mujeres llamadas a la vida religiosa. En el pasaje bíblico, el pueblo israelita era liberado de la opresión del faraón y llevado a una tierra nueva, prometida por Dios para vivir en libertad bajo la ley divina. De una manera similar, se representaba a estas mujeres liberadas por Dios del mundo, entendido como un lugar de perdición y de pecado que esclaviza, y siendo llevadas a la tierra prometida, representada por la comunidad religiosa que se imagina en estos términos:⁵³⁴

Estén prontas a obedecer a los Superiores y a hacer la Voluntad de Dios; pues bien, Él os dice: id a la tierra que yo os mostraré [...] vosotras habéis llegado a esta tierra [donde] hay una ciudad en cuyos pórticos están unas inscripciones que son de suma importancia que conozcáis: en la primera dice «Obediencia»; en la otra: «Castidad» y en la otra «Pobreza» y me parece [...] ver una blanca bandera con una inscripción roja: «La Caridad de Cristo nos Urge» [en esta ciudad] en la cual

⁵³³ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 204.

⁵³⁴ Esta alocución estaba dirigida a las cuatro postulantes que entraban ese día a la comunidad, de ahí que se especifique el número de sillas.

Figura 62

Marten de Vos, *San Juan Escribiendo el apocalipsis*, Bélgica, 1581.



Fuente: Museo Nacional del Virreinato. En la imagen se aprecia que la forma de representar la Nueva Jerusalén conforme a la descripción que se hace de ella en el Apocalipsis.

está Dios todo poderoso en su trono hermosísimo, [hay] infinidad de tronos para sus esposas, allí hay cuatro tronos vacíos para vosotras, pero hay una escalinata con algunos escollos, [en los cuales] tendréis que derramar lágrimas⁵³⁵

Resulta evidente la notoria descripción de la tierra prometida que hace el predicador está íntimamente relacionada con la forma y la disposición de la capilla del Hospital de la Santísima Trinidad, y muestra claramente la relación física entre la configuración de los espacios de referencia y los practicados. Durante el tiempo del postulante, las postulantes no vestían hábito religioso ni tenían asignado un sitio en el coro de la capilla. Dentro de la congregación había dos categorías de religiosas, las de coro y las hermanitas. Las religiosas de coro rezaban el oficio divino según las horas canónicas y podían ocupar cargos de gobierno; las hermanitas se encargaban exclusivamente de los oficios domésticos y no rezaban las horas canónicas, sino el oficio parvo de la Virgen. En este caso, tanto la indumentaria como las prácticas devocionales diferenciadas tienen la intención de reproducir un orden jerárquico y social al interior del convento. Transgredir este orden, es decir, que alguna practique o utilice atributos diferentes a los de su categoría trastocaría el orden interno de la congregación (Le Goff, 1999, p. 321).

Las religiosas tenían, dentro de la capilla, una serie de bancas. Estas estaban unas frente a otras, de manera que hicieran más fácil el responso, estos sitios estaban presididos por el altar de la capilla. Las religiosas ocupaban los lugares según su categoría y su año de antigüedad, de modo que la hermanita de último ingreso a la comunidad quedaba más lejos del altar. Sólo se podía ocupar un sitio

Figura 63
El cardenal Garibi Rivera en misa pontifical, *circa* 1960.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar. El cardenal Garibi Rivera en la cátedra con dosel que se montaba para las misas pontificias, acompañado por otros dos sacerdotes, posiblemente miembros del Cabildo Catedralicio; se distinguen por las vestiduras de coro. Esto pudo haber sido antes o después de misa.

⁵³⁵ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 204.

Figura 64

Hermanas Siervas de los Pobres en la capilla, *circa* 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar. En la fotografía se puede ver a las religiosas en traje de enfermera durante una hora santa. Se pueden ver, claramente, sobre sus cabezas las cruces caladas de los sitiales y, al centro, las sillas de estilo austriaco, muy populares a principios de 1900.

junto a las hermanas profesas una vez que se hacían los primeros votos. Por lo tanto, en la predicación dada a las postulantes, parece que el predicador equipara a la tierra prometida con la capilla, y acentúa el carácter ritual y simbólico al ingresar a ella. Este ejemplo ilustra bien la heterogeneidad del espacio para la persona religiosa. Esto quiere decir que «hay un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos» (Eliade, 1994, pp. 25-26). La experiencia religiosa tiene como base fundamental esta heterogeneidad del espacio que se equipara a la fundación del mundo, no se trata, pues, de una reflexión teológica o de una construcción intelectual, sino de una experiencia religiosa, previa a toda representación del mundo que permite la revelación de una realidad absoluta de valor existencial para la persona religiosa. Sin embargo, el papel que juegan dentro de este espacio consagrado hombres y mujeres no es igual. Hay espacios reservados —por ejemplo, el altar, la cátedra o el púlpito—, a los que sólo

el hombre consagrado puede acceder y hacer uso de éstos. La función de enseñar y de presidir la asamblea está reservada únicamente para hombres, mientras que las mujeres consagradas deben orar y adorar a Dios.

A pesar de que eran una congregación de vida activa, se hacía énfasis en el papel de la oración. En una posible confusión se mezclan en un sermón las historias de María Magdalena con la de María la hermana de Lázaro. Así, se dice que una vez que «el Señor visitara aquella familia de Betania se postró [María] Magdalena a los pies del Señor y así se estuvo inmóvil contemplando, mientras que la hermana, Marta, trabajaba intensamente en la preparación de los alimentos,»⁵³⁶ la prédica continúa describiendo las fatigas que pasa Marta y la petición que hace a Jesús pidiendo que le ordene a María le ayude, a lo que Jesús se niega. Con esta imagen, el predicador quiere dejar claro cuál es el modelo de seguimiento que se espera de las religiosas, aun para las de vida activa: «Ella —refiriéndose a María— ha escogido el estar junto a Cristo, el estar oyendo las enseñanzas de Cristo Nuestro Señor. Pues la que se proponga seguir a Cristo, debe imitar a María en la vida interior que debe ser el medio de su santificación, el medio de que se valdrá para seguir el fin que se propone al ingresar a la religión».⁵³⁷ Contrario a lo que se esperaría, el predicador no hace mención de la tarea que llevan a cabo las religiosas de cuidar a los enfermos como medio para la salvación, sino que realza el papel de la oración contemplativa. En otra ocasión, se les recordó que Jesús ha legado el poder de sanar y perdonar los pecados a los hombres, dejando a las mujeres «el poderoso recurso de la oración, con que [debían] hacer que se acerquen a Nuestro Señor aquellos que se [les] confiaron».⁵³⁸ Entonces, pues, en este pequeño paraíso se esperaba que las esposas de Cristo fueran pobres, castas y obedientes y que dedicaran su vida a la escucha de las enseñanzas y a la oración, todo esto como medio de santificación y ayuda al prójimo. Esto contrasta con la intensa actividad hospitalaria que desempeñaban las hermanas al interior de la comunidad y que generaba constantes tensiones, pues en la mente tenían como referencia la vida religiosa contemplativa.

La capilla del Espíritu Santo

El hospital, en consonancia con el tiempo en que fue construido, formó parte del lenguaje único y original que la ciudad de Guadalajara desarrolló desde finales del

⁵³⁶ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 205.

⁵³⁷ *Idem*.

⁵³⁸ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 18.

Figura 65
Ilustración del edificio que en 1890 ocupaba el predio donde se encuentra actualmente el hospital, 1935.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 66
Ilustración del hospital durante el periodo de 1899 a 1905, 1935.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

siglo XIX y hasta bien entrada la tercera década del siglo XX. Las familias acomodadas y empresariales consiguieron prolongar la europeización de la cultura algún tiempo después de la Revolución, por ejemplo, mediante la construcción de fincas de arquitectura ecléctica y de lenguaje historicista, moda que después adaptaron las diversas clases sociales a sus posibilidades y gustos (Nájera, 2016, p. 49). La capilla de la Santísima Trinidad se comenzó a construir en 1892, a la par que se hacían las obras de los salones generales para enfermos. La capilla ocupó la parte central del complejo y originalmente articulaba la vida de la comunidad religiosa y hospitalaria. Es de notar que ambos departamentos, la capilla y las salas de enfermos se construyeron con la misma prioridad y constituían parte fundamental de la vida de las religiosas. Al inicio de la construcción, la propiedad legal del hospital fue del señor Vicente Vereá,⁵³⁹ lo que les permitió, en un primer momento, mantener la capilla abierta al culto público bajo el argumento de ser privada.⁵⁴⁰ En la década de los treinta se tuvo que construir un oratorio en la segunda planta del edificio para mantener la actividad religiosa de manera más privada y no dar pie a la clausura de la comunidad. La construcción fue financiada por las mujeres de la conferencia de la Santísima Trinidad, fruto de una gran variedad de estrategias recaudato-

⁵³⁹ AHSSTP, *Indicaciones de escrituras pertenecientes al Hospital de la Santísima Trinidad*, texto mecanografiado, Guadalajara octubre 8 de 1906, sin clasificar.

⁵⁴⁰ AHSSTP, *Carta de Rafael Prieto a José María Schneider*, Ciudad de México, julio 12 de 1918, sin clasificar.

rias que le permitió costear no sólo la construcción, sino la manutención de los enfermos y la comunidad.

La capilla tenía sólo una nave, el ábside es de planta ochavada rematado por una cúpula, durante el periodo de estudio, todo el conjunto estaba diseñado en estilo ecléctico con gran variedad de elementos góticos. La pared que separa el ábside del resto de la capilla tiene adosado un frontispicio de remate triangular, con friso liso y columnas de fuste plano y estriado, rematado con capiteles corintios. Se abría bajo el frontis un arco sin arquivolta que descansa sobre un estribo que lo separa de un par de paneles que asemejan columnas. La capilla estuvo dotada también de un púlpito, que al parecer era desmontable, pues aparece en las fotografías en distintas posiciones y con más o menos piezas. Parece que no se utilizaba mucho debido a lo reducido del espacio. Sobre

la iluminación, es notorio el cambio paulatino de los candelabros de velas, utilizados originalmente a lámparas de luz eléctrica. En algunas imágenes, las velas y los focos conviven con lámparas de gas. En una fotografía de 1910, se aprecia un gran candelabro estilo *art nouveau*. Los brazos del candelabro estaban forjados con motivos vegetales y rematados por pantallas en forma de flores, del centro del candelabro parecen pender racimos de uvas. Es la única imagen en la que se le ve, su remoción pudo haber sido con la intención de facilitar la vista del altar.

A lo largo del tiempo, la capilla ha tenido cambios en la decoración de sus paredes. Hasta 1945, la capilla estaba decorada con yesería en forma de guirnalda de flores y pinturas *trompe l'oeil* o trampantojo que imitaban mármoles. La pintura fue sustituida paulatinamente, quizá debido al cambio en la moda, en el gusto de las religiosas y en el especializado mantenimiento que esta pintura requería. El altar y el retablo también fueron modificados a lo largo del tiempo. Se tiene noticia de un altar provisional usado al inicio de la construcción de la capilla, del que no se hace descripción alguna en las crónicas. Existe una fotografía que pudiera correspon-

Figura 67
Romero, Capilla del Hospital de la Trinidad, 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 68
Capilla del Hospital de la Trinidad, *circa*
1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 69
Capilla del Hospital de la Trinidad, *circa*
1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

der a este altar, en ella se muestra un altar de madera con tres pasos,⁵⁴ decorado con motivos de inspiración vegetal y molduras de diversa índole. Probablemente ese sea el altar del que se habla debido a que las piezas se notan encajadas mediante un sistema de cuñas, lo que denota que había posibilidad de desarmarlo. En esa fotografía aparece el obispo José de Jesús Ortiz, quien impulsó la fundación del hospital, la congregación y fue tenido por fundador de éstos por muchos años. La decoración que se despliega sobre el altar se compone de azucenas y unos candelabros de apariencia metálica con fustes en forma de ángel y bases caladas ricamente decoradas. En el fondo, a manera de retablo, se aprecia un cortinaje negro con una guardamalleta oscura orlada con flecos, y recogida en algunas partes con cordones borlados. En el piso se puede ver una alfombra con diseños vegetales que probablemente fue muy colorida y que permite establecer patrones respecto de la construcción de espacios efímeros en la fotografía religiosa. Esta apariencia casi teatral o de estudio fotográfico acentúa la calidad provisoria del altar y de la

⁵⁴ Se le llama pasos a los escalones que están por encima del altar, regularmente se disponían en números dispares. Sobre estos se ponían los candelabros, el crucifijo y el manifestador donde se exhibía la custodia durante las horas santas y algunas festividades.

decoración de la capilla, sin embargo, no deja de ser muy ornamentada, en clara correspondencia con los espacios permanentes, el tipo de decoración utilizados en ellos y la dignidad que se pretendía para éstos.

El segundo altar, que con certeza perteneció a la capilla, está ampliamente referenciado. El altar estaba elaborado en mármol blanco decorado con cuatro paneles, sobre éste se desplegaban tres pasos para las velas y el crucifijo; en los laterales se dispusieron dos bases prismáticas para sostener lámparas en forma de ángeles, todos estos elementos decorados con motivos góticos. El manifestador que remata el conjunto parece haber estado elaborado en metal dorado, al igual que el sagrario. Este segundo altar no estaba unido a un retablo. En las fotografías más antiguas podemos ver que detrás del altar había un vano cubierto por una especie de vitral o puerta cuya función no se puede especificar, y que desaparece posteriormente. Sobre la altura del vano estaba una imagen del Sagrado Corazón, dispuesto sobre de una peana ornamentada ricamente, primero a juego con el estilo gótico del altar y después con elementos grecolatinos. Detrás de la imagen se abría una ventana decorada con un vitral y flanqueada por una moldura y a los lados dos imágenes más pequeñas, una de la Inmaculada Concepción y otra de san José, todas sobre peanas decoradas, que igualmente mudaron los elementos góticos por ménsulas rematadas en volutas. Este altar, en estilo mayormente gótico, estuvo en pie durante el periodo de estudio aquí considerado. El tercer altar, que existe hasta nuestros días, está provisto con un retablo de tres calles, marcadas por columnas de fuste cilíndrico de remate corintio. La calle central tiene una hornacina con remate de concha donde se puso la imagen del Sagrado Corazón, sobre ésta hay un nicho redondo con la representación del Espíritu Santo. El altar cuenta sólo con dos pasos, y sobre lo que podría ser el tercero se encuentra el manifestador, elaborado en mármol blanco como el resto del conjunto. A la par de este altar y retablo se puso el comulgatorio a juego con los elementos antes mencionados. Este altar no se renovó en estilo gótico y más bien parece estar inspirado en modelos renacentistas.

El altar se compró por catálogo, lo que podría evidenciar una práctica común para la época.⁵⁴² La elección del altar la hizo el cardenal Garibi Rivera con el beneplácito de las hermanas. El costo total fue de 40 000 pesos, pagados con el dinero de la venta de una casa en la calle Pino Suárez.⁵⁴³

⁵⁴² Se desconoce la procedencia del altar o el nombre de la fábrica.

⁵⁴³ AHSSTP, *Carta de María Aurora Santana a José Garibi Rivera*, Guadalajara, marzo 9 de 1951, sin clasificar.

Jamás el genio ha producido obras de arte sin fervorosa fe

Estilo católico

Es muy sintomática la convivencia de estilos en los altares. Durante el siglo XIX las interpretaciones historicistas sobre los estilos arquitectónicos tendían a relacionar el gótico y el románico, por ejemplo, como estilos propiamente católicos, y a los inspirados con las formas neoclásicas con la ilustración. Ésta concepción se extendió hasta bien entrado el siglo XX en Guadalajara.⁵⁴⁴ En esta contraposición de estilos también se hace patente la manera de comprender el orden social, donde la Iglesia se disputa un puesto y un lugar de influencia. En un texto de 1866 que plantea una posición histórica sobre el surgimiento de los estilos arquitectónicos se lee:

Durante dos siglos se había divorciado la ciencia de la religión, y ésta había debido ceder el gobierno de la sociedad, a la razón pura, sin creencias obligatorias y a la fuerza emancipadora de toda represión superior [...] renegándose de Dios, renegóse de su palabra, es decir, de los hechos. [...] Se echaron abajo violentamente feudos, clero, monarquía y aristocracia. Nada contrastaba más que aquellos movimientos repentinos con los adelantos lentos, si bien seguros, con que la edad media redimió a la humanidad de los errores del paganismo y de la opresión de la barbarie. Saltando por encima [de esta época] se quiso ensalzar la revolución con recuerdos clásicos, haciéndola griega y romana en sus formas (Gargollo Parra, 2010, p. 59).

Más allá de la belleza de las formas, éstas denotaban afinidad religiosa o política. Si bien se reconocía que había belleza en otros estilos, se dejaba claro que las

⁵⁴⁴ En la memoria que escribió en los años de juventud en la década de 1937, el ingeniero Díaz Morales muestra el cambio de sensibilidad respecto de la generación anterior en relación con lo que debería ser la arquitectura. Critica al eclecticismo tapatío diciendo: «El eclecticismo [que heredamos] del siglo XIX había hecho perder el sentido auténtico de la arquitectura y se permitían licencias en todo el mundo, de copiar los estilos del pasado y si esto pasaba en todo el mundo, también pasaba en todo México, lo que trajo como consecuencia estilos de arquitectura del pasado europeo completamente desarraigados de las tradiciones mexicanas». Como consecuencia de esta crítica rehúsa todo lo posible la dirección o involucramiento en el proyecto del templo Expiatorio, pues le parece que podría desprestigiarlo como arquitecto, sin embargo, «vino una orden que no podía dejar de acatar» y se encargó del proyecto hasta 1972, poniendo como condición que sólo se utilizaran técnicas propias del gótico para no tener un edificio de concreto forrado de cantera. Morales Díaz, *Ignacio, Breve relación sobre el Templo Expiatorio*, México, Imprejal S.A., 1989, pp. 12-13.

formas no podían ser equiparadas. En el caso del arte arábigo, que se le relaciona intrínsecamente con el islam, se reconocía su calidad estética, sin embargo, se consideraba que «sólo la más crasa ignorancia [puede] confundir la divina inspiración del cristianismo del Arte Gótico con el sensualismo refinado del Arte Arábigo, y lo que es aún peor, hacer algunas veces de ellos un espurio consorcio» (*El Nacional*, jueves 11 de septiembre de 1890, citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 292). La discusión que se puede observar en la prensa católica, a finales del siglo XIX, deja ver la forma como se justifica la precaución en el uso de los estilos de inspiración grecolatina. Quienes defendían el uso del gótico y románico como estilos católicos tenían que justificar el uso de elementos grecolatinos en las grandes catedrales y basílicas como San Pedro en Roma. Es menester aclarar que se trataba de justificar el uso de los mismos elementos arquitectónicos en tiempos distintos, es decir, la carga simbólica y política que tenía la arquitectura grecolatina en el siglo XV y XVI no es la misma que tenía en el XIX y XX. De esta manera, se justificaba su uso como una especie de *impasse*, de transición necesaria para llegar al barroco. «Rafael Sanzio de Urbino —decía el autor de una nota periodística— modificó los planes de Bramante pero al piadoso y ferviente Miguel Ángel le chocó esta imitación esclavizada del templo pagano en una iglesia católica, y rompiendo con algunas de sus principales leyes, intentó y logró, con su genio superior, dar carácter más cristiano, a lo menos no tan pagano, a las formas del renacimiento».⁵⁴⁵ En la nota se puede ver que para el autor el carácter católico de la arquitectura barroca, y probablemente del gótico, radicaba en la profusión de determinados elementos. En esta discusión, el arte pagano y el católico estaban en términos antagónicos, mientras que se denomina a las formas grecolatinas «[anticristianas], con frías columnas y rígidos pórticos» se caracteriza al barroco como «eminentemente católico, [muestra de] gran nobleza y verdadera grandiosidad» («Estudios estéticos. Dedicados al muy ilustre Vicario General don José m. Arias», citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 294).

Como sucede con otros temas, la Iglesia Católica relacionaba la civilización directamente con la evangelización, por lo que en materia arquitectónica todo lo que marcara distancia respecto de las culturas consideradas paganas, cismáticas, heréticas o cualquier otra categoría relacionada con el concepto de error, entendido como contrario a la verdad revelada y avalada por la Iglesia, no podía considerarse apto para el uso en las construcciones religiosas. De ahí que el autor encuentre relación entre los jesuitas «valientes soldados del catolicismo, [...] enemigos jurados de todos los errores modernos» y el arte barroco. Así como en el renacimiento, se consideraba la vuelta a las formas grecolatinas como una transi-

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 294.

ción, la discusión entonces estaba orientada a la búsqueda de un estilo que expresara los ideales cristianos de manera más apropiada, pues, se decía, la arquitectura barroca había caído en excesos e imaginaciones poco propias para el arte católico. El estilo o alguna expresión artística concreta no se entienden en el pensamiento católico si no son ordenadas en Dios.⁵⁴⁶ La vuelta generalizada a la escolástica que se vivió en el siglo XIX se hizo igualmente presente en la arquitectura. Se cita a san Agustín para justificar la oposición a los estilos «paganos», que no transmiten la verdad y el orden dado por Dios, de tal suerte que la función de la arquitectura, en este contexto, era mostrar, hacer visible la belleza absoluta que, en el pensamiento católico, estaba concentrada en Dios.⁵⁴⁷ La arquitectura y las artes en general, con su efecto en los sentidos, tenían la función de animar a las personas a la búsqueda de la santidad y la práctica de las virtudes. «El artista, por ejemplo, inspirándose en la expresión celestial de la fisonomía de una santa del tiempo del romanticismo o del arte gótico, se extasiará ante la profunda fe y este acendrado amor a Dios [...] el mismo artista debe [...] evitar caer en el sensualismo pagano» («Estudios estéticos. Dedicados al muy ilustre Vicario General don José m. Arias», citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 290).

Los cambios en el altar de la capilla del hospital Santísima Trinidad parecen estar en la lógica de mejorar «el decoro del lugar y del culto divino»,⁵⁴⁸ es decir, parece que las sucesivas remodelaciones estaban pensadas para buscar una expresión cada vez más clara de lo que la comunidad que lo frecuentaba entendía por belleza, necesaria para el culto y la adoración a Dios. Estos cambios también pueden ser un reflejo de cierta prosperidad económica en el hospital. De igual forma, esta discusión está presente en la disputa por definir lo moderno. Quien escribe las notas periodísticas frecuentemente se disculpa por utilizar el término *moderno*. Esta palabra, como queda claramente constatado en el *Syllabus Errorum* y en la discusión sobre la práctica médica, que abordaré más adelante, tiene una connotación negativa dentro de la cultura católica de entonces. Lo moderno estaba re-

⁵⁴⁶ «Jamás el genio ha producido verdaderas obras de arte sin una fervorosa fe religiosa, no comprendieron la Belleza divina del Ser Supremo, fuente y origen de toda inspiración. Artística» («Estudios estéticos. Dedicados al muy ilustre vicario General don José M. Arias», en *El Nacional*, México, jueves 12 de septiembre de 1890, citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 294).

⁵⁴⁷ «Dios, la belleza absoluta, es el principio y la fuente de todas las bellezas que existen en el mundo» («Estudios estéticos. Dedicados al muy ilustre vicario General don José M. Arias» en *El Nacional*, México, jueves 12 de septiembre de 1890, citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 290).

⁵⁴⁸ AHSSTP, *Invitación a la inauguración del nuevo altar*, 1958, sin clasificar.

lacionado con novedades en materia política y social producidas con la ilustración y la Revolución francesa y con la cultura secular en general. En la arquitectura, lo moderno estaba relacionado con los avances en la técnica y la industria y su aplicación a la arquitectura era vista con recelo por considerarse producto de la modernidad en su acepción más amplia. El 10 de octubre de 1890 se lee en *El Nacional*:

Vanos por lo mismo son los esfuerzos de los que quieren crear en la actualidad para las Bellas Artes una arquitectura y estilos nuevos o sea modernos y, por ejemplo, ni lo conseguirá la torre Eiffel que no es genuina creación, sino tan sólo la ingeniosa aplicación de fierro a una construcción altísima, que encuentra sus antecedentes en mil otras construcciones de puentes y viaductos y aun de los palacios de cristal y fierro, basados en análogos cálculos [tampoco lo logrará] una arquitectura nueva y sorprendente y arqueológica, inspiración que ha buscado sus motivos en los antiguos edificios aztecas, para formar el maravilloso palacio mexicano en París («Estudios estéticos. Dedicados al muy ilustre Vicario General don José M. Arias», citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 301).

Estas creaciones se ven más como un adelanto de las ciencias que una aportación a las bellas artes, pues si bien admiten lo sorprendentes que pudieran ser, no reconocen en ellos cualidades que permitan constatar un estilo artístico nuevo. En el pensamiento católico, la modernidad y lo moderno están ligados a otros factores que no son los avances en la ciencia y la tecnología; aunque sí reconocen en el concepto de modernidad el sentido de avance respecto de otra época, siempre lo reformulan desde sus parámetros. La modernidad, dice el autor de esta nota:

Consiste en que el hombre de instrucción y de gusto, en cualquier esfera social que se encuentre se [vea] obligado a procurarse los conocimientos necesarios sobre la estética y la historia de las Bellas Artes, para poder comprender el genio peculiar que ha creado en diversas épocas los estilos diferentes y bajo cuya influencia han nacido [...] para que con conocimiento de causa y discernimiento pueda elegir lo mejor, lo más conveniente para producir belleza, pero según las invariables leyes de su mismo ser, con orden y armonía; porque si faltasen estas bases esenciales, por más esfuerzos que se hicieran, jamás se lograría reproducir la belleza, porque en lo moderno como en lo antiguo, si no hay orden y armonía, sólo se creara el caos. [...] [Debe hacer lo anterior] so pena de dar una prueba de caza ignorancia y de estupidez, produciendo una barbaridad, un caos inconcebible y una fealdad, que en lugar de acercar a Dios, como dice san Agustín, la precipita a lo desordenado y a lo inarmónico, cuyo tipo invariable es Satanás («Estudios estéticos. Dedicados al

muy ilustre Vicario General don José m. Arias», citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 302).

De esta manera, el autor quiere convencer a sus lectores, tomando como ejemplo las bellas artes, de que la verdadera modernidad debe estar supeditada a manifestar y reproducir el orden creado por Dios. La exhortación a estudiar los estilos clásicos o preexistentes parece una manera de evitar perderse en la experimentación. La modernidad arquitectónica, para este autor, consiste más que en innovaciones en una depuración de todo lo ya creado, eliminando lo pagano, lo sensual y lo erróneo. Como sucede en muchos otros ámbitos de la vida, en este periodo la Iglesia prefiere resguardarse en la experiencia pasada, en las expresiones artísticas precedentes, antes que confiar en la expectativa de cambio y progreso contenido en las nuevas técnicas estilísticas. En la congregación de Siervas de los Pobres, esta tendencia conservadora se ve claramente definida hasta bien entrada la década de 1940, con lo que queda claro lo persistentes que son las ideas.

Resulta evidente la contraposición de esquemas hecha por la Iglesia, caracterizando la tradición como una base sólida y a las innovaciones modernas como producto de la Revolución y engendradoras de un desorden satánico. Así, pues, se puede entender por qué la elección de un altar neogótico para el hospital de la Santísima Trinidad y, posiblemente, también la razón de la renovación del altar en un estilo más grecolatino en la década de 1950. En este periodo, nuevos estilos ya habían surgido y otros lenguajes plásticos comenzaban a dominar la escena nacional. No obstante lo anterior, las hermanas renuevan el altar en un estilo de inspiración renacentista; cabe preguntar si otros estilos no se consideraban aptos para el culto, si fue una decisión meramente de gusto o una combinación de estas causas lo que motivó la renovación del altar bajo estas formas. Pero puedo inferir que el altar es producto de esta discusión que se tenía en el mundo católico y al que posteriormente las hermanas añadirían su propia interpretación a través de la decoración.

Podemos ver cómo en la decoración de los altares abundan los elementos ornamentales, abonando a la riqueza expresiva que se decía debería tener el verdadero arte católico. Los cortinajes, flores y demás adornos añadían elementos que lo volvían festivo o lúgubre, según el caso, y que servían para construir escenarios en los que acontecieran los misterios de la fe, a la manera de la composición en el lugar de los ejercicios espirituales.

La profusión de la fe: el color

La decoración como discurso

Como dije anteriormente, la diversidad de elementos era un rasgo que se consideraba característico de los estilos católicos. Lo mismo pasa con el color que es tenido como elemento potencialmente expresivo de la belleza Divina, pues se consideraba que:

Todos los diferentes estilos nacieron bajo la influencia de sus dogmas religiosos [y] han empleado con predilección el color para todas sus creaciones artísticas, y sólo en la reciente época del indiferentismo religioso, como quien tienen miedo de dar color, ha imperado como la negación de la fe, la negación del color: el blanco» («Estudios estéticos. Dedicados al muy ilustre Vicario General don José m. Arias», citado en Rodríguez Prampolini, s. f., p. 330).

La fe es representada por el uso variado del color. Encontramos, en todo lo anterior, los elementos distintivos de lo que al interior de la Iglesia generalmente se consideraba como arte. En primer lugar, busca mostrar las realidades trascendentes; también está conformado por elementos múltiples que, contrario a las formas más puramente grecolatinas, no están asociadas a la razón, sino a la emotividad y la exaltación de las virtudes y los sentimientos. Asimismo el uso del color refuerza la expresividad que busca el arte católico, sumando valores estéticos a la pieza arquitectónica. En este punto, cabe mencionar que en el caso que nos ocupa el color es un elemento que se hace presente de manera diversa y siempre cambiante. El altar del hospital de la Santísima Trinidad, como he mencionado, es de mármol blanco, por lo que la decoración que se despliega sobre él juega un papel importante en el cometido de expresar la belleza divina de las realidades trascendentes.

Un ejemplo del uso de la decoración como medio narrativo lo encontramos en agosto de 1932, cuando la congregación celebró el 25 aniversario de vida institucional. Para celebrarlo se prepararon varios días de fiestas. Cuando se habla de los dos meses de preparativos y de la organización de la celebración se hace desde una narrativa providencialista, caracterizando la organización como exenta de dificultades y donde todos los obstáculos fueron allanados. La madre María del Carmen del Espíritu Santo escribió: «Con sorprendente armonía, unión y paz se hicieron los acuerdos necesarios para el fiel desarrollo del programa [...] con verdadero entusiasmo, por especial intervención Divina vimos verificar con júbilo todo como se había acordado»;⁵⁴⁹ «todos los trabajos se terminaron» oportunamente y quedaron a la

⁵⁴⁹ AHSSTP, *Libro 3.º de acuerdos que se hacen en el consejo*, sin clasificar, p. 5.

Figura 70
Altar de la Capilla de una casa local no
identificada, 1925, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 71
Capilla del Hospital de la Trinidad, *circa*
1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

medida del deseo». ⁵⁵⁰ Es curioso, pues hace parecer que esto era la excepción y no la regla. Posiblemente, tomar decisiones en este tipo de asuntos fue regularmente difícil, pues finalmente, el gusto es algo muy personal, ligado a la personalidad de cada individuo, que no siempre se comparte del todo. La madre María del Espíritu Santo continúa su descripción sobre los preparativos:

Con muy expresivo entusiasmo se hicieron los preparativos; cada una de las hermanas ofrecía sus conocimientos para que se utilizaran en dar mayor esplendor a la fiesta. Se emprendió con la debida anticipación a la hechura de [...] manteles para la mesa del altar, frontales, corporales, cortinas para el manifestador, cortinas para el altar y ambos lados del cuerpo de la capilla, estas cortinas se hicieron de muy fina muselina ostentando los colores pontificios y artísticas guías de flores de papel crepé para adorno de los mismos cortinajes; de finísimo organdí de suave amarillo y flores de lienzo blanco hicieron vaporosa y hermosa combinación para adorno de 18 cirios. Todo esto obra manual e intelectual de las Hermanas Siervas de los

⁵⁵⁰ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, 184.

Pobres; con todos estos trabajos y preparativos el departamento de hermanas se transformó en un gran taller de costura.⁵⁵¹

El uso de telas en la decoración de los altares era un recurso muy socorrido por las religiosas, quienes, aprovechando las diferentes texturas y consistencias de este material, realizaban juegos de transparencias, flores o nubes que transmitían muy bien la sensación de estar viendo nubes verdaderas rodear las imágenes de los santos o vírgenes. A la madre Altagracia de Cristo Rey le tocó ser sacristana por un tiempo, por ella sabemos que las hermanas compartían, de manera espontánea, las ideas que tenían para una u otra festividad, muchas de las veces estas inspiraciones venían de algún viaje, fotografía o postal. La sacristana tomaba el consejo y decidía lo que le parecía más adecuado para la celebración que se planeaba festejar (Entrevista a la Hermana Altagracia de Cristo Rey, 22 de junio de 2017). En la cita de la madre María del Espíritu Santo, se hace mención que el esfuerzo de las hermanas no sólo es físico, sino también intelectual. Esto es relevante, pues parece reconocer que no es una operación mecánica la que se lleva a cabo casi por inercia, sino un trabajo colectivo de conceptualización y de planeación que tiene como objetivo hacer patente una realidad trascendente. De igual manera se menciona que se mandó dorar el manifestador y unos vasos sagrados y se hizo una llave de oro para el sagrario con las joyas de las que se despojaron a las postulantes al ingresar. Es interesante cómo las alhajas, ahora signo del lujo depuesto, se transforman en una llave dorada, que en la iconografía católica representa el poder espiritual de la Iglesia. Comenzado el día del novenario, la Madre María del Espíritu Santo hace una descripción del altar:

Este día nuestro altar lucía su blanco adorno, que por el arte con que estaban dispuestas las gazas y las flores, parecía que el firmamento había desgajado sus vaporosas nubes, para colocarlas en el altar, coronadas de artísticos jazmines artificiales. También lucía en sencillo pero vistoso conopeo, primicias de bordado de una de nuestras hermanas [todo esto] nos disponía a estar más unidas con Dios, con mayor recogimiento y llenas de entusiasmo y santo fervor.⁵⁵²

Lo anterior es un ejemplo de la forma en la que la agencia del sujeto tiene un peso específico al interpretar los materiales provenientes de diversas fuentes, y construye lo cotidiano con acciones «microbianas» que constituyen modelos de acción

⁵⁵¹ *Idem.*

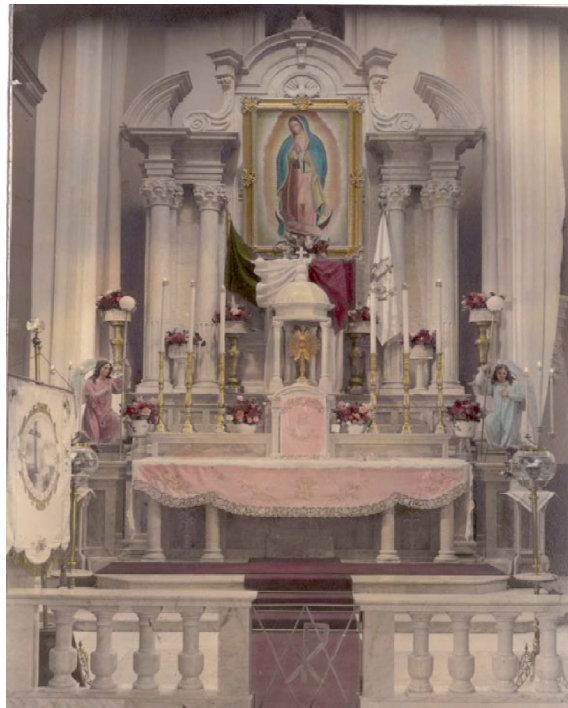
⁵⁵² AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 186.

invisibilizados con frecuencia (De Certeau, 1996, p. XLIII-XLIV). De igual forma, se hace patente la función de la decoración de los altares, a saber, exaltar el ánimo, las virtudes, aumentar el fervor religioso y propiciar la unión con Dios. En este sentido, la música también jugaba un papel importante, pues añadía valores estéticos a la celebración. El día del que nos habla la madre María fue dedicado al Espíritu Santo, de ahí que el himno de entrada fuera el *Veni Creator*. Así, estos espacios de factura material tenían el mismo efecto sobre las religiosas que aquellos que veían en sus contemplaciones, trayendo, de esta manera, los espacios de referencia al espacio practicado. Los altares también podían mudar su vestimenta para cambiar el sentido festivo por el luto. Uno de los

días de los festejos del veinticinco aniversario se dedicó a la memoria de los fundadores de la comunidad. «Ahora todo es lúgubre, gasas y ornamentos negros; pero en el altar destaca la blanca cruz y una azucena quebrada, simbolizando con esto, que bien podemos asegurar que nuestros finados [...] han sido llevados de esta vida para vivir la verdadera vida eterna con Dios».⁵⁵³

De igual forma, otro de los días estuvo dedicado a la Virgen de Guadalupe, por lo que ese día se utilizaron «mexicanas rosas y claveles».⁵⁵⁴ En las fotografías, podemos ver que las flores estaban dispuestas en recipientes de distinta índole, casi siempre en número par y con estilos diversos. Se pueden observar jarrones de influencia oriental con dragones pintados, otros de vidrio y unas ánforas de apariencia metálica. En ocasiones, se prefieren unos por encima de otros o son puestos de manera conjunta, según el diseño que se tuviera planeado. Las flores están relacionadas con la identidad nacional y, particularmente, las rosas son clara alusión al milagro del Tepeyac. De la misma forma que en las pinturas, las flo-

Figura 72
Capilla del Hospital de la Trinidad, circa 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

⁵⁵³ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 187.

⁵⁵⁴ *Idem*.

res se relacionaban con diversos significados. Por ejemplo, los nardos y jazmines simbolizaban la pureza y la castidad. De esta forma las flores se vuelven no solamente un elemento decorativo, sino discursivo dentro del altar (Figura 72). Finalmente, el día 28, que corresponde a la solemnidad de la fundación, se utilizaron los cortinajes amarillos y blancos, buscando hacer patente su unión con la Iglesia universal, representada con los colores del Vaticano. La filiación simbólica con el centro espiritual y político de la Iglesia Católica no es gratuita, la Iglesia Mexicana había vivido, como otras iglesias locales, una romanización desde el siglo XIX. Por lo que la autoridad del papa y su presencia se hicieron manifiestos en la celebración —aun en su ausencia—, marcando así

el carácter universal de su gobierno espiritual. A su vez, las religiosas marcaban como parte de su identidad colectiva su catolicismo como una declaración casi política contra la normatividad del gobierno civil que les era adversa.

De igual manera, los días de retiro que se ofrecieron en la comunidad como parte de los festejos estaban dedicados a «la Santísima Virgen María de Guadalupe, por el Sumo Pontífice Pío XI, por las necesidades de Ntra. Madre, la Santa Iglesia y de la Patria».⁵⁵⁵ Las hermanas englobaron en esta petición y en la composición del altar un imaginario que sintetizaba la visión que se tenía como ideal para el futuro de México, a saber, un pueblo unido, mestizo, católico y unido bajo el gobierno de Cristo y en unión con el papa. En la crónica del día 28 se describe el altar de la siguiente manera:

Este día vimos nuestra capilla hermosamente adornada ostentando el magnífico cortinaje de muselina con los colores Pontificios, que pendía desde la cornisa de la base de la cúpula hasta recogerse artísticamente en las repisas laterales del altar, luciendo graciosas guirnaldas de flores artificiales, y como complemento del gran

Figura 73

Capilla del Hospital de la Trinidad, circa 1910.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

⁵⁵⁵ *Idem.*

cortinaje en cada pilastra simulada del cuerpo de la capilla en ambos lados se colocaron medios cortinajes de la misma clase y colores con sus respectivas guirnaldas. El manifestador, el sagrario y la mesa del altar lucieron lujoso estreno de cortinas, conopeo y frontal respectivamente, bordados en fina tela blanca de seda, obra maestra de una de nuestras hermanas, 18 candeleros grandes con cirios adornados con vaporosas y blancas coronas de flores artificiales y moños de hermosos organdí amarillo; multitud de urnas pobladas de grandes y perfumados nardos en jarrones de cristal y en grandes macetones en columnas lucían en el altar y cuerpo de la iglesia. Estos espléndidos adornos anunciaban la víspera del gran día.⁵⁵⁶

Para el día que se celebró la fundación del hospital, la congregación reservó los adornos más lujosos, sumando a las calidades estéticas del altar la calidad de los materiales. La decoración de los altares permitió a las religiosas un espacio de expresividad creativa dentro de una vida tan austera, un lugar para hacer patente su felicidad, alegría o duelo en fechas significativas. En el altar no sólo se representaban realidades metafísicas como la resurrección, la vida eterna o el júbilo de la presencia de Dios, también servía para materializar el futuro del país. Lo que las hermanas entendían por modernidad y civilización contrasta con lo que se pretendía imponer en el país casi desde los primeros gobiernos liberales, al mostrar que no hay una sino varias modernidades posibles. Por el contrario, a través del altar se proyecta un país con bases sólidas en la tradición de la Iglesia que no acoge otras doctrinas distintas a las propagadas por esta institución y que tiene por centro a Cristo y al papa. El color, símbolo de la fe y las flores como frutos de ésta pueblan esta patria idílica ordenada según el plan que creían que tenía Dios. Esta patria es para los católicos colorida, festiva, emotiva y convergente entre el cielo y la tierra. Asimismo, el altar y la capilla se convirtieron en un pequeño cielo, casi a manera de sacramental, donde las religiosas practicaban y reproducían su papel de esposas de Cristo, orantes y penitentes, conforme a la representación que se hacía de éstas. En la capilla se recreaba el cielo a donde esperaban ir a contemplar la visión salvífica del rostro de Dios. Veo en esto otra de las formas en que el espacio formaba parte de la construcción de la identidad de la religiosa. En la interacción de la religiosa con el espacio se suscitan las prácticas que modelan su cuerpo y su interior.

Me harás un santuario para que yo habite en medio de ellos

Como los judíos del antiguo testamento que movían junto con ellos al tabernáculo de Dios según la instrucción que él mismo les dio, las Siervas de los Pobres tuvie-

⁵⁵⁶ AHSSTP, *Libro 3.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 189.

ron que adaptarse y hacer sus prácticas religiosas con la precaución que requería el momento debido a las circunstancias de inestabilidad y de conflicto entre la Iglesia y el Estado. Movieron el altar dentro del espacio claustral para no olvidar que Dios moraba entre ellas. Estos movimientos se daban ya por la llegada inminente de algún bando revolucionario o por la legislación vigente, pero las hermanas tuvieron que mudar el lugar de culto dentro de las paredes del claustro y omitir algunas rúbricas para pasar inadvertidas. Con ocasión de la llegada de las tropas Carrancistas a Guadalajara en 1914, y a partir de entonces, las hermanas comenzaron a disimular, unas veces más que otras, la presencia de los lugares de culto. La madre Paz del Sagrado Corazón relata lo sucedido en agosto de 1914:

A las cuatro de la tarde estando toda la comunidad reunida en la Capilla, estando ésta cerrada y casi sola y nosotras con vestidos seculares y peinados postizos, pues la persecución contra la Iglesia era cada día más encarnizada, se dio principio a la renovación de votos. [...] A la hora de rezar el acto de consagración a nuestra querida patrona La Santísima Virgen de los Dolores se abrió el sagrario para exponer El Stmo. en el copón para lo cual se entonó el *Tantum ergo* sin acompañamiento y esto fue lo único que se cantó; no hubo plática. El altar estaba cubierto de peñas y maleza representando un áspero monte, en la parte superior estaba el Niñito Jesús ofreciendo una corona de espinas y una azucena a dos palomitas que estaban a sus pies, se terminó con la bendición con el Santísimo.⁵⁵⁷

Como se aprecia en la cita anterior, todo refleja la cautela que tuvieron, los cantos se redujeron a lo mínimo indispensable y la ceremonia fue rápida. Esta fue la primera vez que la capilla se tuvo que cerrar debido al temor de ser descubiertas, por lo que las adecuaciones fueron mínimas. Entonces se pensaba que todo sería temporal y que pronto regresaría a la normalidad la situación; sin embargo, no fue así y la posibilidad del martirio se hizo cada vez más presente. La alegoría del niño Dios construida para la ceremonia ya da idea de que intuían que el martirio podría ser una posibilidad. Las referencias de martirio más cercanas eran las de las comunidades de vida contemplativa que habían sido enclaustradas, y que tuvieron que desterrarse en algunos casos para poder reunirse nuevamente en comunidad.⁵⁵⁸ La decoración del altar en ese momento recordaba justamente esta posibilidad. No era gratuito que, durante esta renovación, el altar estuviera representando un áspero monte, en memoria del calvario, y que el niño Dios que estaba puesto en

⁵⁵⁷ AHSSTP, *Libro 2.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 82.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

la cima estuviera entregando a unas palomas la corona de espinas y la azucena. Las religiosas o sus almas eran representadas frecuentemente como palomas, y en los jardines que hizo la madre Vicenta también representaba así a las almas de las religiosas. Por otro lado, la corona de espinas recordaba el martirio de Cristo y la azucena la virginidad. Una posible interpretación de la imagen es que Cristo les ofrece unirse a él a través del dolor provocado por el martirio de su virginidad, promesa que sellan con sus votos. Más adelante, la capilla se cerró por un tiempo y comenzó a ser itinerante, improvisando altares en el recibidor y luego en la sala capitular.⁵⁵⁹ De igual manera, se mandaron quitar las estaciones del viacrucis que estaban en la capilla por el miedo a que la tropa las profanara.⁵⁶⁰

«Las circunstancias tan calamitosas y terribles» por las que pasaban parecían haberse calmado un poco para 1915, cuando pudieron utilizar la capilla nuevamente. Sin embargo, la constante inestabilidad en lo referente a la regulación del culto las obligó a mover frecuentemente la capilla. Así, la noción del martirio de sangre se disipó paulatinamente y se modificó por la idea de un martirio espiritual. Esto también se vio reflejado en la decoración de los altares, pues las alegorías relacionadas al martirio disminuyeron paulatinamente. Para finales de la década de 1920, la capilla comenzó a moverse con más frecuencia y se adaptaron nuevos espacios para el culto. El montaje de las capillas móviles se alternaba constantemente de espacio, esta práctica continuó hasta la década de 1930. Después de 1933, las religiosas se movieron con más frecuencia utilizando espacios para funciones dobles. En 1936, «el refectorio que la necesidad transformó en oratorio» se preparó durante la noche por las hermanas, quienes «privándose aun de los pocos momentos de descanso» buscaron celebrar con algo de solemnidad de la fiesta de la epifanía. Las hermanas «arreglaron graciosamente un gran altar lleno de alcatraces y vaporoso cortinaje y flores artificiales, adorno que cubrió con sencillo arte todo el refectorio».⁵⁶¹ Las crónicas dan cuenta de «las dificultades que [pasaron] las hermanas» para festejar los eventos de la comunidad, lamentándose frecuentemente de la falta de solemnidad que provocaba tener que hacerlo de manera casi clandestina. A finales de 1936, se celebraron las bodas de plata de la madre Vicenta; con tal motivo y por ser la más antigua en profesión, se estrenó un nuevo ceremonial y se adaptaron las constituciones a los cambios del código canónico vigente, haciendo dos copias a máquina «bien presentaditas.»⁵⁶²

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁶¹ AHSSTP, *Libro 3.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, pp. 216-217.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 224.

Como se hizo durante ese año, en ocasiones especiales, las hermanas trabajaron durante la noche, pues:

por las difíciles circunstancias que pasa el país —escribió la madre Aurora de la Divina Eucaristía— no pudimos ocupar nuestra capilla, [y] hubo necesidad de improvisar un oratorio que pudimos hacerlo en el gran salón dormitorio de las hermanas profesas; lo desalojamos de todo lo de dormitorio, aseándolo convenientemente se convirtió en una verdadera capilla revestida de gala: una cortina blanca cubría toda la pared del fondo donde se levantó un gran altar con mesas y columnas, adornándolo con flores blancas artificiales vaporosas, arregladas con arte exquisito; doce velas grandes y gruesas de cera lucían graciosas liras formadas con pequeñas flores de espino blancas, obsequio prestado por nuestras hermanas del Hospital de Tepatitlán, las cuales fueron suficientes para extenderse a adornar los muros laterales; grandes jarrones de cristal arreglados con arte ostentando finísimas crisantemas blancas, obsequio prestado por Nuestras hermanas del Hospital de san Juan de los Lagos.⁵⁶³

La descripción continúa, mencionando de manera pormenorizada los regalos que fueron obsequiados por las casas locales. Esta descripción ayuda a construir en la imaginación un espacio barroco lleno de arcos triunfales de tela y flores, reclinatorios adornados, imágenes y tapetes que se complementaban con los cantos y la música. La ceremonia se realizó de madrugada, posiblemente para pasar más desapercibidas, pues en otras ocasiones este tipo de ceremonias se realizaban durante el día. Como en otros casos, las crónicas puntualizan que el propósito de este trabajo era propiciar «el espíritu de fervor y reverencia»,⁵⁶⁴ que no se podía perder aún en medio de la prohibición de la ley. Para 1939 se decidió construir un oratorio privado para evitar la itinerancia de éste. Consagrado por el obispo Garibi y Rivera, este «nuevo y gran oratorio que él [les] permitió dedicar y arreglar decentemente mandándolo pintar con pintura de aceite [...] dicho hermoso oratorio que el instituto le consagraría a Dios en el Sacramento de su Amor».⁵⁶⁵

Este oratorio se siguió utilizando cada vez con más frecuencia, mientras que la capilla principal era relegada. Para 1942, el presbiterio de la capilla del hospital «estaba cubierto con armazones para guardar ropa siendo ahora el citado presbite-

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 225.

⁵⁶⁴ *Idem*.

⁵⁶⁵ AHSSTP, *Libro 3.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 244.

Figura 74

Ríos, Oratorio privado del hospital de la Santísima Trinidad en un día de fiesta, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

rio ropería de enfermos, dividida la capilla por tabique»,⁵⁶⁶ puede que esta adecuación se haya dado para disimular las prácticas religiosas del hospital, pues, como mencioné anteriormente, la policía secreta vigilaba a las comunidades religiosas y sus instalaciones. Lo que prohibía la ley no era la educación privada o los servicios de salud, por el contrario, se aprovechaba de éstos, especialmente de los últimos. Sin embargo, lo que estaba estrictamente proscrito y que era lo que vigilaba la policía, era la vida común de las congregaciones religiosas y el uso de esos espacios para la enseñanza de la religión. En 1946, una carta del sindicato que auspiciaba la Clínica Médico Quirúrgica de Parras, Coahuila, envió una carta que hizo que el consejo de gobierno se reuniera súbitamente. Las hermanas de la clínica querían comprar un armonio para la capilla, pero a consideración de los miembros del sindicato eso delataría la realización de actos litúrgicos dentro de la clínica lo que

⁵⁶⁶ AHSSTP, *Inventario de la Casa Central del Instituto de las Siervas de los pobres Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 34.

daría «motivo para que el gobierno interviniera la clínica».⁵⁶⁷ Probablemente no sea ésta la única preocupación o motivo de su oposición, pues, además, se quejaban de que «el importe era un gasto gravoso para ellos».⁵⁶⁸ Finalmente, el consejo no resolvió nada, por lo que turnaron el caso a la Mitra para que resolviera. No hay rastro de la resolución final del arzobispo, pero sí queda claro que la austeridad en las prácticas litúrgicas y posiblemente la itinerancia de los altares era cosa común en algunos hospitales, en los que las hermanas tuvieron que buscar la manera de llevar a cabo estas prácticas con la mayor solemnidad posible. La imposibilidad del consejo de llegar a un acuerdo también habla de lo difícil que resultaba la idea de prescindir de la música, es decir, probablemente pensaríamos que sería una prioridad indiscutible pasar desapercibido ante el gobierno para preservar la integridad de la comunidad y de la clínica, sin embargo, parece que para el consejo esto no estaba claro, pues dudaron y, aún más, no pudieron resolver si comprar el armonio o no, a pesar de que eso las podría poner en riesgo.

La importancia de conservar estos espacios de práctica litúrgica y comunitaria está en que es ahí donde se reproducen los elementos identitarios y los que dan cohesión al grupo. Sin estos espacios que permiten de una manera obvia la confluencia de los espacios de referencia y espacios practicados, gozne que permite sustentar su identidad y cohesión del instituto, por lo que preservarlos y reproducirlos a pesar de las circunstancias era de suma importancia, no importando el riesgo que esto implicaba.

⁵⁶⁷ AHSSTP, *Libro 4.º de Actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 56.

⁵⁶⁸ *Idem.*

Figura 75

Ríos, Aspecto del altar el día 3 de diciembre. Quincuagésimo aniversario del establecimiento del hospital de la Santísima Trinidad, *circa* 1940.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

CAPÍTULO OCHO

Casa de la salud

La salud del alma: beneficencia y caridad

Además de las hermanas, los confesores, directores espirituales y enfermos, el hospital recibió a los médicos, quienes generalmente se habían formado en el extranjero y cuya idea sobre la medicina era distinta a la que tenían las hermanas. Lo anterior introdujo nuevos elementos a conciliar entre los espacios practicados y de referencia. Resulta imperativo notar cómo estas nuevas formas de comprender el espacio tocaron una parte medular de su manera de concebirse. Aunque en apariencia este apartado trate más sobre la práctica médica, hay que recordar que es ésta uno de los componentes principales de la producción espacial de la comunidad que nos ocupa. La lucha por defender la forma en que se concebía la medicina no es cosa menor, pues ésta podía ser ocasión de pecar. Por otro lado, la visión de los médicos, algunos eclesiásticos y las hermanas, que abogaban por la modernización del hospital, no pasó desapercibida por quienes no compartían sus ideas, esto también nos permitirá ver cómo grupos distintos negociaban los espacios de referencia de las personas. En sus inicios, el hospital tenía la planta original en forma de ele (L) y contaba con tres patios y una huerta. Las hermanas, separadas del hospital por una reja, se guardaban en clausura y sólo el doctor y el confesor podían entrar en el espacio claustral.⁵⁶⁹ Ni la muerte de una hermana era pretexto para que un familiar ingresara a despedirse de la que en el siglo fue su pariente.⁵⁷⁰ Las normas de la comunidad, por el tiempo en que fueron formuladas, únicamente preveían la salida a la calle «en caso de revolución, [para] hacer una fundación o cuando las manden a las Casas del Instituto».⁵⁷¹

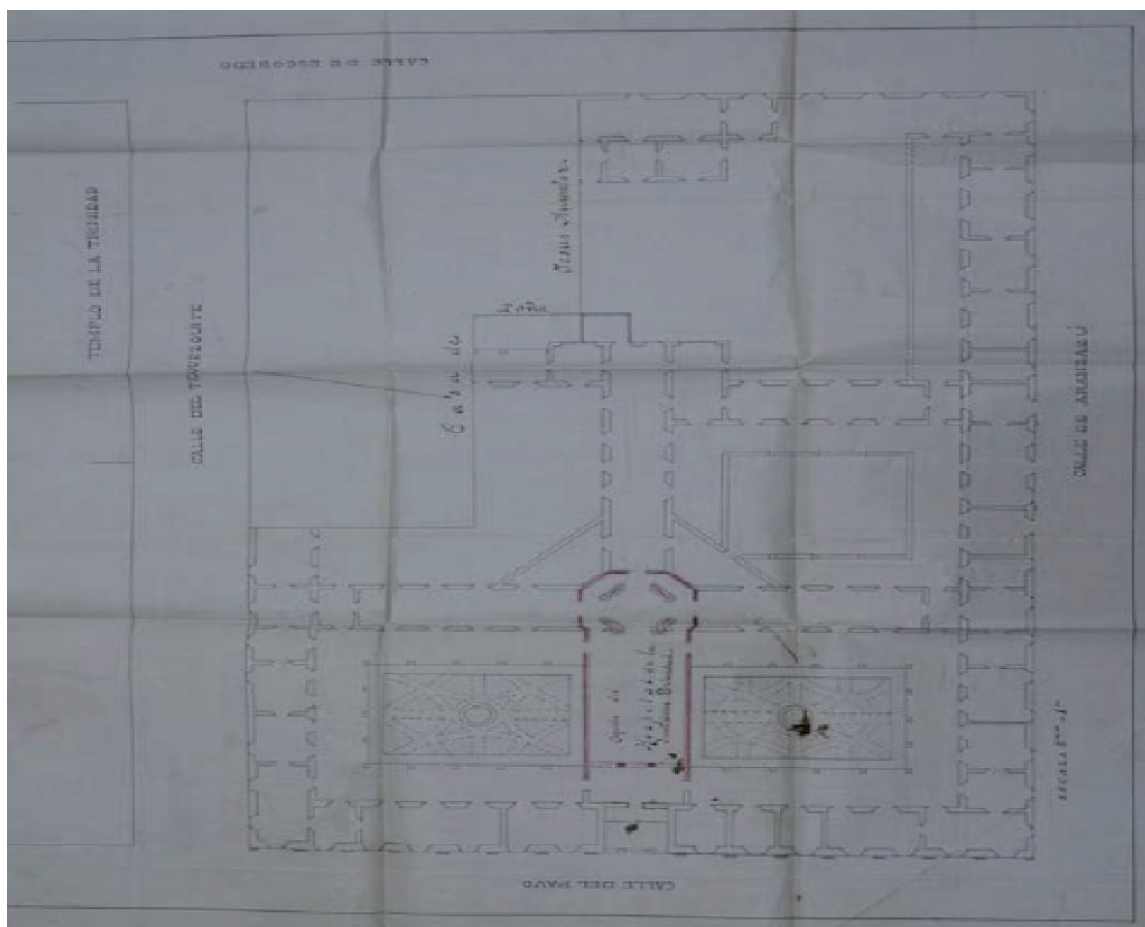
⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁷⁰ AHSSTP, *Libro 4.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 11.

⁵⁷¹ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 17.

Figura 76

Plano del hospital de la Santísima Trinidad, *circa* 1927.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Los patios daban luz y permitían la circulación de aire en los departamentos generales de enfermos y distinguidos, servían también para albergar dependencias de servicio y mantenimiento del hospital. En el mapa de 1900 se representa al hospital con algunos departamentos, sin que las salas de varones y cirugía aparecieran, pero para finales de la década de 1920, el hospital estaba en pleno crecimiento. De los tres grandes brazos que parecen desprenderse del presbiterio, en el plano de 1928 (Figura 76), dos estaban destinados a salones generales de enfermos. El de hombres era el que estaba orientado hacia la calle Tequesquite y el de mujeres, el que estaba hacia la calle Aranzazú. El tercero, orientado a la calle Escobedo, era la sala de operaciones. No hay certeza de que la sala de operaciones estuviera comunicada de la misma manera que los salones generales con el presbiterio. Sin embargo, por el vano dibujado en la parte trasera del altar es probable que sí. En las fotografías más antiguas de la capilla se logra distinguir una especie de ventanal orientado hacia esa área, que pudo haber tenido la función de ilumi-

Figura 77

Sala general de hombres del hospital de la Santísima Trinidad, *circa* 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 78

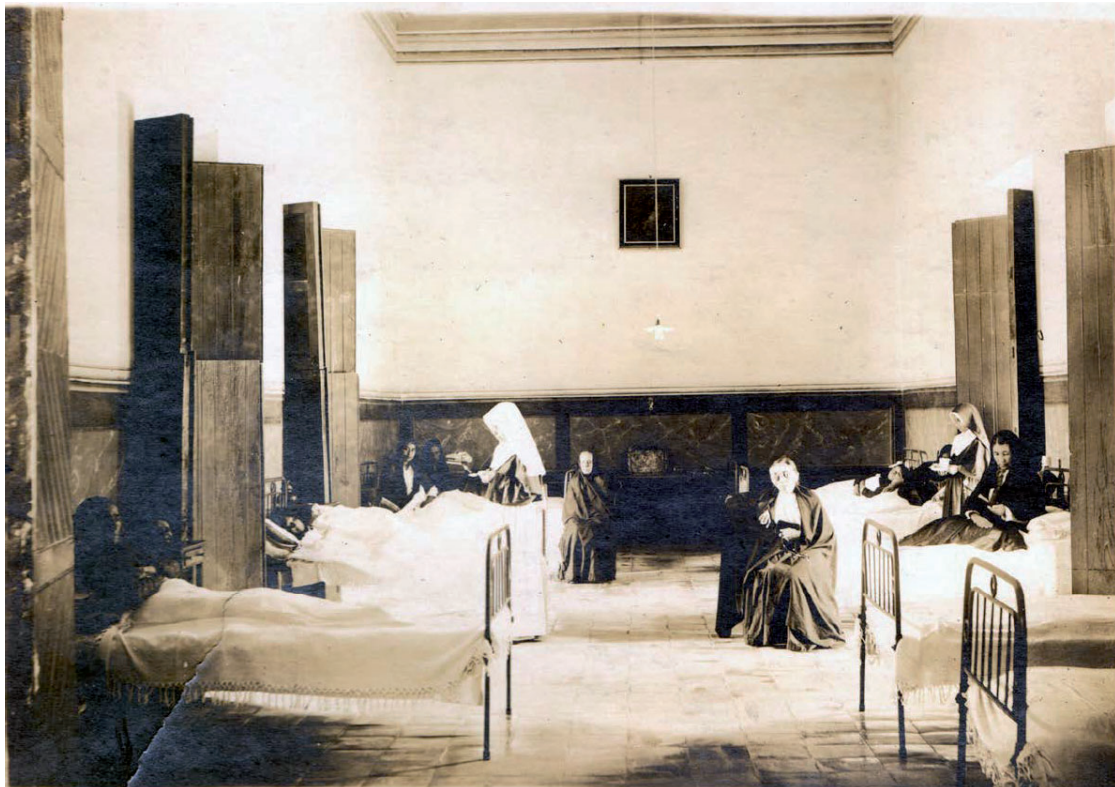
Sala general de mujeres del hospital de la Santísima Trinidad, *circa* 1920.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 79

Sala general de mujeres del hospital de la Santísima Trinidad.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 80

Detalle.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 81

Detalle.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

Figura 82
Detalle.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar.

nar, ventilar o participar en alguna especie de rito sacramental. De lo que sí hay certeza es que los salones generales de enfermos sí se comunicaban con la capilla por dos grandes puertas, de tal suerte que los pacientes no tenían que levantarse para asistir a la eucaristía, únicamente se abrían las puertas y todos podían escuchar o participar de la misa mediante la oración silenciosa. La comunión era repartida de cama en cama por el sacerdote oficiante.⁵⁷²

Estos salones, de acuerdo a las corrientes de la época, eran amplios y de altura suficiente para que circulara el aire. Con este fin, los salones contaban con grandes ventanas que daban a los patios y permitían una adecuada ventilación. Las camas eran de hierro o latón, ya que estos materiales se consideraban más higiénicos (Méndez de Corcuera, 1910, p. 65), y el mobiliario auxiliar se limitaba a unas mesas de noche, equipales o sillas para que los acompañantes pudieran cuidar a su paciente. Había también roperos y baúles donde las hermanas guardaban la ropa de cama del hospital.

Las paredes estaban decoradas con pinturas que simulaban mármol. Marcos y frisos en los techos recordaban las casas señoriales, mientras que los pisos eran de simple loza bruñida (Figura 78). En el departamento de mujeres (Figuras 78 y 79) los elementos que encontramos nos hablan de la vida y de la manera de curar. En una de las mesas vemos un acetre, que muy posiblemente contenía agua bendita para ahuyentar a los demonios en hora tan crucial para los enfermos. Otra imagen que podemos ver es la de dos hermanas sosteniendo un cirio y una cruz,

⁵⁷² Este mismo sistema se utilizaba en el hospital de las Siervas de Santa Margarita María y de los Pobres.

posiblemente debido a la muerte de una mujer, ante la mirada expectante de otra paciente y de una niña, que no se distingue si llora o no al presenciar la escena. Todas las pacientes a las que se les ve el rostro parecen estar haciendo balance de su propia vida ante la inminente presencia de la muerte.

Tal vez, días antes del deceso, esa mujer reflexionó ante un cráneo —símbolo de la fragilidad de la vida—, como el que descansa en una mesa de noche en otra fotografía. En la iconografía católica del momento, se representaba con cráneos y otros huesos el poco valor que tiene la vida terrena en comparación con la celeste, a la que se puede acceder después de la muerte. Otra mujer en la misma sala, con los ojos visiblemente lastimados —¿por una agresión del marido o hijo, tal vez?—, sostiene un libro y su rosario, probablemente meditando sobre el futuro de su vida o pidiendo a Dios resignación para soportar las circunstancias de vida a las que se enfrenta. La aspiración de las hermanas era que la enfermedad fuera un momento para pensar seriamente en reformar la vida y que el hospital fuera el espacio de encuentro entre Dios y los pacientes. En las fotografías tomadas durante el día se nota más la luminosidad de las salas del hospital y las camas estratégicamente dispuestas para evitar que el sol molestara. Se ve a una hermana y a una novicia atendiendo a los pacientes. La primera, sirviendo en una cuchara algún remedio y la otra, con una taza que posiblemente contenía atole, té o leche para quienes únicamente se alimentaban de eso. Toda la sala era presidida por el cuadro de un santo o virgen sosteniendo al niño Dios, que se distingue por su aureola.

En esta primera etapa, el hospital era entendido principalmente como un establecimiento católico que, como ya dije, su principal misión era la salvación de las almas; su disposición y acomodo correspondía a este fin. Sin embargo, en el discurso se llegó a despojar al hospital de todo componente religioso y caritativo con la finalidad de asegurar su operación. En 1918, la señora Carlota Vallarta, viuda de Vereza,⁵⁷³ escribió al «Primer Jefe del Estado Constitucionalista, Encargado del Poder Ejecutivo de la Nación»⁵⁷⁴ para pedirle que liberara al hospital de la tropa que intentaba adueñarse de él. La señora Vallarta argumentó que el hospital era enteramente privado, «pues de [su] peculio y ayudada por algunas otras personas se hacen los gastos; que siendo un establecimiento enteramente de beneficencia en el cual jamás han tenido intervención alguna autoridades civiles y las eclesiásticas».⁵⁷⁵

⁵⁷³ La señora Vallarta presidía la conferencia de la Santísima Trinidad que se encargaba de costear los gastos del hospital.

⁵⁷⁴ AHSSTP, *Carta de Carlota Vallarta al C. Primer Jefe del Estado Constitucionalista, Encargado del Poder Ejecutivo de la Nación*, Guadalajara, 1918, sin clasificar.

⁵⁷⁵ *Idem*. El subrayado es mío.

Se debe resaltar que la señora Vallarta calificó al hospital como de beneficencia, pues la beneficencia se entendía en relación con la filantropía y ambas se situaban en oposición a la caridad. La primera era definida como la virtud de hacer el bien por parte de las personas (Bolufer, 1941, p. 241). Con el tiempo, esta virtud se le atribuyó a las instituciones y la definición se fue ampliando para incluir al conjunto de instituciones que se dedicaban a hacer el bien en el orden de lo material,⁵⁷⁶ bajo esta perspectiva, las organizaciones de asistencia social del Estado eran llamadas de beneficencia, así el Estado tenía hospitales y casas donde hacía el bien a la población.⁵⁷⁷ Éstas se erigían gracias «al infatigable celo y los sentimientos filantrópicos»⁵⁷⁸ de los gobernantes. La filantropía, como se muestra en la cita anterior, era el sentimiento de «amor por el género humano» (De Pagés, 1914, p. 2) que motivaba la beneficencia. Se esperaba que el ciudadano asumiera los valores y el legado del estado moderno, al que México aspiraba ser. Este legado se podría resumir en «la Constitución y la Reforma, la equidad y la justicia, la honradez y el trabajo, la Libertad y Democracia, la filantropía y el general progreso».⁵⁷⁹ Estos elementos, valores y actitudes eran propias del Estado y no de la caridad, que se veía como parte de un sistema arcaico y poco compatible con el estado liberal.

Las mujeres católicas tapatías reivindicaban su posición sobre la caridad, asegurando que ésta era la reina de las virtudes, desligándose de la filantropía por considerarla poco meritoria:

Hay sentimientos naturales en el hombre que le hacen compasivo para el desvalido, sin que para socorrerlo entre para nada la idea de Dios, ni la idea del deber; socorre al pobre porque siente, no porque ame, y como la virtud que acerca a Dios, es esencialmente amor, resulta que tales hechos aunque buenos, carecen del mérito de la caridad, y a esto es a lo que se le da el nombre de filantropía. Puestas en parangón

⁵⁷⁶ Dentro de la colección de diccionarios que contiene *El nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, la primera vez que hace esta definición de la palabra *beneficencia* es en 1925, en el *Diccionario Usual de la Real Academia de la Lengua*. Esto tiene sentido, pues con la conformación de los estados liberales, las instituciones de beneficencia que habían aparecido años atrás lograron concretar una nueva acepción a la palabra. *Vid. Diccionario de la lengua española*. Décima quinta edición, España, Calpe, 1925, p. 356.

⁵⁷⁷ «Mensaje Presidencial», *El Xicoténcatl*, tomo 1, no. 40, México, Toluca, 3 de octubre de 1897.

⁵⁷⁸ «El Hospital Civil de Toluca», *El Xicoténcatl*, tomo 1, no. 81, México, Toluca, 1 de agosto de 1897, p. 2.

⁵⁷⁹ «El General D. José Vicente Villada», *El Xicoténcatl*, tomo 1, no. 12, México, Toluca, 20 de marzo de 1897, p. 3.

la caridad y la filantropía, ésta no resiste la comparación, pues el origen celestial de la una, la hace divina; el origen terrenal de la otra, la constituye cosa profana.⁵⁸⁰

Así pues, la señora Vallarta, al escribir la carta antes mencionada, fue muy cuidadosa de no utilizar la palabra caridad y de dejar claro que la operación del hospital estaba a cargo de personas civiles sin ninguna injerencia de la Iglesia, seguramente la cautela responde al interlocutor a quien se dirige. Su carta tuvo respuesta favorable el 12 de julio del mismo año. No sólo por su argumentación, sino por la red de relaciones que tenía la familia Vereá Vallarta. Rafael Nieto —quién supongo, era el destinatario de la carta de la señora Carlota— le responde a la señora Vallarta a través de José María Schneider «en virtud de que personas de la familia Vereá [le] fueron presentadas por él».⁵⁸¹ Cinco días más tarde se envió el oficio no. 524 de la Administración General de Bienes Intervenidos del Estado de Jalisco, declarando bajo el lema «Constitución y Reformas» al hospital de la Santísima Trinidad como no intervenido.⁵⁸² Resulta un poco ingenuo pensar que el hospital de la Santísima Trinidad no fuera un centro vinculado con la Iglesia, pero ¿qué hizo que el Primer Jefe del Estado Constitucionalista pasara esto por alto? Posiblemente, la argumentación de la señora Vallarta, pero me atrevo a sugerir que con mayor certeza incluyeron el peso y las relaciones que tenía la familia Vereá Vallarta.

Esta forma de comprender la medicina como una práctica caritativa en función de salvar el alma proviene de una larga tradición en la Iglesia. Podemos ver en los documentos del tercer concilio Mexicano la forma de entender los hospitales. En tales documentos se deja claro que los hospitales tienen una finalidad caritativa, especialmente dirigida a los pobres, y pide con particular énfasis que «no sean admitidos en los hospitales sino sólo los pobres».⁵⁸³ Probablemente por la amenaza de muerte que significaba la enfermedad, se pidiera que todos los pacientes se confesaran antes de tomar cama o tres días después de haberla tomado.⁵⁸⁴ También era requisito que se leyera a los pacientes en voz alta los misterios de la vida

⁵⁸⁰ Círculo de estudios 'Salvadora Macedo', «la caridad» en *Saguíta, órgano mensual de propaganda de la Unión Profesional de Empleadas Católicas*, México, Guadalajara 1 de abril de 1924, p. 2.

⁵⁸¹ AHSSTP, *Carta de Rafael Nieto a José María Schneider*, Ciudad de México, 12 de julio de 1918, sin clasificar.

⁵⁸² AHSSTP, *Administración General de Bienes Intervenidos del Estado de Jalisco, Oficio No. 524*, Guadalajara, julio 17 de 1918, sin clasificar.

⁵⁸³ *Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1535*, México, Eugenio Maillefert y compañía, 1859, p. 293.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 293.

de Cristo y que hubiera una capilla dónde celebrar los oficios divinos, abundante agua bendita y la misa diaria, de ser posible.⁵⁸⁵ Asimismo se pedía que hombres y mujeres permanecieran separados, que todo fuera gratuito para los pobres y que se tuvieran libros con los datos de los pacientes, tal cual como se llevaban en el hospital de la Santísima Trinidad.

El hospital parece que también se construyó bajo la lógica de buscar la salvación del alma a través del cuerpo. La forma de pensar la arquitectura en relación con la salud y el cuerpo toman un giro a partir del siglo XVIII, cuando Ernest Plater estableció una analogía clara entre la circulación del cuerpo y la experiencia ambiental del mismo (Sennett, 1997, p. 280). Los nuevos descubrimientos sobre el funcionamiento del corazón y la higiene hicieron que se pensarán los espacios que las personas habitaban bajo la metáfora de un cuerpo sano, fluyendo libremente y disfrutando de una piel limpia que le permitiera respirar y no enfermar (Sennett, 1997, p. 282). No sé si esta idea estaba en la mente del arquitecto que diseñó el hospital, pero los espacios altos y bien ventilados del hospital de la Santísima Trinidad recuerdan esa idea de permitir que la piel de los pacientes y el piso del hospital estuvieran aireados y bien iluminados para erradicar los signos de enfermedad. Los jardines, que inicialmente eran dos, hacían las veces de pulmones, limpiando el aire con las plantas, flores y fuentes que contenían agua, purificando y perfumando el ambiente. La centralidad de la capilla, centro afectivo, devocional y curativo del hospital, también era el centro de confluencia de todos los departamentos a través de los corredores que, haciendo las veces de arterias, conectaban todos los departamentos, limpiando el miasma espiritual que fluía a través de ellos e irradiando salvación desde el sagrario. Así, el espacio parece estar configurado para ayudar a sanar el alma del paciente a través del cuerpo.

El hospital, espacio de conversión y frente de batalla

Durante las primeras décadas de la fundación, las hermanas y la conferencia siempre tuvieron claro que la prioridad del hospital era la cura de almas y, cuando se presentó la oportunidad, —especialmente las de los enemigos de la Iglesia—, también la espera de que reformaran su vida y volvieran al camino que consideraban correcto. En la navidad de 1915, la hermana María de la Paz del Sagrado Corazón registró el particular regalo que ella y la comunidad recibieron:

Este hermoso día el Niño Dios mandó un aguinaldo, recibimos 25 soldados enfermos, más enfermos del alma que del cuerpo. Trabajamos algo, pues desde que llegaron fue con la recomendación de que no les habláramos de religión empero

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 296.

algunos se confesaron y comulgaron y entre ellos dos por primera vez y con mucho fervor ¡Bendito sea Dios!⁵⁸⁶

Seguramente, las hermanas ya tenían experiencia en burlar la vigilancia para asistir espiritualmente a los soldados enfermos. El siguiente grupo de pacientes que se registró con estas características llegó el 22 de enero de 1915, producto del descarrilamiento de un tren cerca de Sayula, Jalisco.⁵⁸⁷ Las hermanas recibieron a 32 mujeres de «nacionalidades» tan distantes unas de otras como Puebla y Sonora, pero la mayoría provenía de la zona occidente del país.⁵⁸⁸ Las mujeres, «llevando sus hijos a las espaldas, vestidas de albas y casullas, despojos sacrílegos de Catedral», llegaron al hospital con contusiones y heridas graves fruto del descarrilamiento. En el libro de operaciones se registran varios casos en los que tuvieron que amputarles algún miembro debido a la gangrena que las fracturas, machucones e infecciones habían provocado.⁵⁸⁹ La madre Aurora Santana era novicia durante este periodo, y en el libro de recuerdos que se editó bajo su Gobierno se consignó la acción de las hermanas:

La caridad y la oración que todo lo vencen, lograron milagro portentoso entre los milagros, inspirar sentimientos de arrepentimiento, venciendo muchas resistencias, quebrantando muchos y ferros lazos por el infierno eslabonados [...] se les habló de Dios, de cuan bondadoso era, hasta perdonar tantos sacrilegios con que sus augustos templos, altares, vasos sagrados, y hasta no pocas veces las Sagradas Formas [fueron profanados].⁵⁹⁰

Para 1916, parece que el trabajo se incrementó. En una nota del libro del salón general de enfermos se advierte: «La sala de Medicina está llena de soldados y por

⁵⁸⁶ AHSSTP, *Libro 2.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 105.

⁵⁸⁷ Actualmente, en este hecho se reconoce la participación de la incipiente Cruz Roja Nacional y de médicos, como el Dr. Fernando Banda, a quien las hermanas Siervas de los Pobres le ayudaban en una de sus clínicas. Sin embargo, poco o nada se había escrito sobre el papel de las religiosas y su participación en el hecho.

⁵⁸⁸ AHSSTP, *Libro 1.º del Salón General de Enfermos del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 33.

⁵⁸⁹ AHSSTP, *Libro 1.º de operaciones del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 13.

⁵⁹⁰ AHSSTP, *Libro de memorias y recuerdos*, texto mecanografiado y encuadernado, 1968, p. 78.

ser continuo el movimiento de ellos no los apunto aquí». ⁵⁹¹ Lo más probable es que sucedieran de tal manera que sólo recibían los auxilios necesarios para poder seguir adelante. Sin embargo, las hermanas utilizaban su actividad para intentar convertir a los que consideraban enemigos de la Iglesia, mostrando su capacidad de agencia desde su reducido espacio. Así, su quehacer no sólo se volvía caritativo, sino una declaración política importante, incidiendo en las bases del movimiento armado, quienes, tal vez debido a la quebrantada salud, decidían volver al rebaño de la Iglesia. No es posible medir el nivel de impacto de sus acciones sobre la tropa, pero de lo que sí queda constancia es que estos actos reafirmaron su identidad como religiosas y enfermeras.

Las hermanas se entendían a sí mismas como «un cuerpo de soldados, que como si lo fueran, usan la oración y la caridad como arma». ⁵⁹² Esta idea de las religiosas como soldados es significativa en un momento de conflicto armado, pues las posiciona ante el enemigo como parte real de la contienda, que desde su trinchera están obligadas a pelear por ganarle espacio al bando contrario. Cada conversión, confesión y comunión tomada por un soldado de la Revolución significaba para ellas una pequeña victoria en contra de Satanás. De igual manera, representó un posicionamiento político ante el gobierno, que las reconoce útiles, pero que quiere coaccionar su labor religiosa. Así, las hermanas utilizan este capital para abrirse paso y defender su manera de ejercer la enfermería.

Nuevas concepciones de la práctica hospitalaria

Esta forma de entender la salud, en la que se priorizaba la salvación de las almas sobre la curación del cuerpo, irá cambiando de manera paulatina y no sin marcadas resistencias y descalabros. En los casos que expondré enseguida, se muestra, de manera tangible, cómo al entrar en contacto distintos tipos de espacios de referencia y de espacios practicados, éstos entran en tensión, complicando las relaciones de las personas que se encuentran en medio de este cruce. Se debe evidenciar tanto la forma como la producción de espacio, desde la óptica amplia que comprende este estudio, está arraigada a la vivencia personal de quienes lo habitaban y a las formas diversas de practicarlo. De esta manera, la visión del hospital por parte de los médicos, como un lugar de curación del cuerpo y de práctica científica, entrará en conflicto con la de un amplio grupo de religiosas, que defendía la idea del hospital como lugar de salvación y conversión, acorde a lo que intentaban vivir y

⁵⁹¹ AHSSTP, *Libro 1.º del Salón General de Enfermos del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p 78.

⁵⁹² AHSSTP, *Libro 2.º del Salón General de Enfermos del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p 95.

practicar. En esta contraposición de maneras de comprender el espacio también entró en juego el ejercicio de la autoridad y la disputa por el poder.

En 1925 se suscitó un primer intento de reforma del hospital que llegó a extremos críticos, derivando en la intervención del hospital y de la congregación por parte del obispo Francisco Orozco y Jiménez. A finales de ese año, las hermanas Catalina y Consuelo llegaron de Chicago, donde habían sido enviadas para aprender técnicas avanzadas de enfermería. Como consecuencia, llegaron intentando implantar un nuevo reglamento formativo y de trabajo que incluía clases de inglés, farmacopea, técnicas quirúrgicas, etcétera, este programa era ampliamente respaldado por el director, que en este caso era el padre De la Peña. Sin consultar al consejo, el director y las hermanas Catalina y Consuelo presentaron su propuesta de reglamento al obispo. Éste lo aprobó y ordenó que se aplicara en el hospital. Las hermanas Catalina y Consuelo habían aprendido —seguramente en un hospital religioso— que, por los derroteros históricos de los mismos, no compartía muchos de los puntos de partida de los hospitales religiosos mexicanos. A principios de 1800, un gran número de inmigrantes provenientes de Europa llegaron a Estados Unidos, entre ellos mujeres católicas que se agruparon para formar nuevas congregaciones y que durante la Guerra Civil hacían el trabajo que nadie quería hacer: la enfermería (Wall, 2012, p. 163). Estas mujeres no eran las únicas, trabajaban al lado de otras que eran protestantes y civiles que prestaban sus servicios como enfermeras. Las religiosas se ganaban el respeto de los soldados y funcionarios del ejército, así como de las enfermeras no religiosas por su disciplina y dedicación (Wall, 2012, p. 167). Después de la Guerra Civil, las religiosas participaron en el desarrollo y la profesionalización de la enfermería. Iniciaron su camino en 1880; la capacitación que recibían las religiosas era impartida, en un principio, por ellas mismas, y después por mujeres laicas católicas y no católicas. Estos establecimientos religiosos llegaron a aplicar con alto grado de eficiencia las últimas técnicas hospitalarias, como en el caso de la escuela-hospital Búfalo, en Nueva York:

La profesionalización en las escuelas católicas de enfermería no pasó desapercibida entre las hermanas mismas. Algunas congregaciones religiosas de mujeres atacaron la exigencia de estándares académicos más altos, prefiriendo en cambio preservar su visión del servicio femenino. Esto no fue muy diferente de algunas enfermeras no católicas que protestaban por el elitismo de la profesionalización. Otras comunidades católicas apoyaban normas avanzadas y la necesidad de experiencia técnica. Estas hermanas enfatizaron que la dedicación religiosa y el profesionalismo podrían ir de la mano. Por lo tanto, simultáneamente, las escuelas de enfermería católicas podrían fomentar el servicio, así como el crecimiento intelectual y la habilidad técnica (Wall, 2012, p. 172).

Cuando las hermanas Siervas de los Pobres fueron fundadas, las congregaciones de enfermeras norteamericanas tenían poco menos de un siglo de experiencia en el campo de la enfermería, contándose entre ellas religiosas con los grados de maestría en el campo de la salud y formando parte de organizaciones nacionales de enfermería junto con enfermeras civiles y no católicas. No se puede, hasta ahora, saber a qué escuela de enfermería asistieron las hermanas Consuelo y Catalina en Chicago, sin embargo, sí podemos tener una idea sobre el tipo de educación que recibieron al revisar los planes de estudio de las escuelas que existían entonces en la ciudad. Estas escuelas estaban dentro de los hospitales, que los había religiosos, de diversas denominaciones, y civiles. Los planes de estudio eran generalmente de dos años y se dirigían «a las mujeres que estaban deseosas de ser Enfermeras Profesionales». En el caso de la escuela de enfermería del Saint Luke's Hospital, las aspirantes eran recibidas desde los veintiún años y requerían la carta de algún presbítero que atestiguara «su buen carácter moral, y la de un psicoanalista indicando que se encuentra sana».⁵⁹³

Antes de obtener un puesto como pupila, la postulante tenía que acreditar un examen de caligrafía, dominio oral y escrito del inglés y conocimientos básicos de aritmética. No se les pedía en este punto que vistieran el uniforme, pero se les pedía que todas las prendas fueran fáciles de limpiar y estuvieran marcadas. Una vez aceptadas, firmaban una carta compromiso para cumplir con sus obligaciones por dos años. Entre éstas estaban vestir el uniforme, que consistía en «un faldellín azul y blanco, hecho simplemente, delantal y gorro blancos, y cuello de lino», así como comprar sus libros, asistir en la tareas que les eran asignadas, cumplir con las doce horas de servicio diario e ir al servicio religioso que les pareciera más adecuado. Una vez terminado el curso, la enfermera estaría capacitada para:

[aplicar] los mejores métodos prácticos para suministrar aire fresco, calentar y ventilar las habitaciones de enfermería de manera adecuada; [...] cuidar las habitaciones y las salas; mantener todos los utensilios perfectamente limpios y desinfectados; hacer observaciones precisas e informes al médico del estado de las secreciones, expectoraciones, pulso, piel, apetito, temperatura del cuerpo, inteligencia como delirio o estupor, respiración, sueño, condición de heridas, erupciones, formación de materia, efecto de dieta, o de estimulantes, o de medicinas; y [para] el manejo de convalecientes. La enseñanza [era] impartida por médicos residentes y por cirujanos en la cabecera de los pacientes, y por el Superintendente, el Superintendente Asistente y los enfermeros principales. Conferencias, reci-

⁵⁹³ *The Twenty Seventh Annual Report of St. Lukes Free Hospital*, Estados Unidos, 1890, p. 40.

taciones y demostraciones se [llevaban] a cabo de vez en cuando, y exámenes en períodos establecidos.

Cuando finaliza el plazo completo de dos años, las enfermeras así capacitadas [podían] elegir su propio campo de trabajo, ya sea en hospitales, o familias privadas, o en enfermería de distrito entre los pobres. Al abandonar la escuela, después de pasar el examen final, [recibían] un diploma firmado por el presidente del hospital, la junta examinadora y el superintendente de la escuela de capacitación.⁵⁹⁴

Nada se sabe del pasado académico de las hermanas Consuelo y Catalina previo a su entrada a la congregación, pero puede que hayan provenido de la clase media o alta y tuvieran los conocimientos necesarios para poder cumplir con el programa de estudios de enfermería. Probablemente sus documentos se les hayan regresado al salir de la congregación, pero las cartas que quedan en el archivo dan cuenta de su buena caligrafía, ortografía y redacción, por lo que, supongo, tuvieron al menos una buena educación básica. Las hermanas posiblemente estuvieron ayudadas, durante la visita, por los jesuitas residentes en Chicago, ya que el padre Smith recibió los votos temporales de la hermana Consuelo durante su estancia en esta ciudad.⁵⁹⁵ A pesar de la aprobación por parte del obispo Orozco y Jiménez, quien probablemente tenía conocimiento de cómo operaban los hospitales en Estados Unidos, era el grueso de las hermanas y otros sacerdotes los que se oponían a las reformas, pues consideraban esas innovaciones propias de hospitales seculares y no de un hospital como el de la Santísima Trinidad. En medio de esta discusión, el padre Trinidad Gutiérrez, que conocía a la comunidad desde los años de la fundación, advertía que la filantropía no era propia de una casa religiosa y que él y el pueblo «[preferían] no ir a los hospitales donde en vez de hacer la caridad, hay filantropía, yo lloraría [dice el padre] lágrimas de sangre si este hospital llegara a ser una casa donde se ejercitara en vez de la caridad, la filantropía».⁵⁹⁶ En ese mismo tenor, el padre Pedro Rodríguez, dirigiéndose a las hermanas Catalina y Consuelo, aunque sin mencionarlas directamente, advertía: «La que tiene una serpiente en la mano debe arrojarla pronto de sí, esa serpiente es el pecado».⁵⁹⁷ Estos dos sacerdotes consideraban estas innovaciones inapropiadas y discordantes con las prácticas que debían tener los hospitales católicos, viendo en ellas ocasión de pecar.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, pp. 42-44.

⁵⁹⁵ AHSSTP, *Licencia de profesión de votos*, 1924, sin clasificar.

⁵⁹⁶ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 142.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 142.

El padre de la Peña, entonces director del hospital, utilizó su turno en el púlpito para defenderse y reafirmar su autoridad, recordándoles a las hermanas la docilidad que le debían: «En estos días estamos meditando las posadas, tenemos que ver que el Sr. Sn. José era el menor y sin embargo, él recibía órdenes de Dios, así yo seré el menor de Uds.; pero tengo que dar mis órdenes y exijo de Uds. docilidad, franqueza, pureza de intención y yo solucionaré todas las dificultades que surjan». ⁵⁹⁸ La presencia del padre Peña se hizo cada vez más constante en la comunidad, extralimitando sus funciones de director del hospital. Esta situación se agudizó una vez que fue nombrado vicario de religiosas. Mientras todo esto ocurría, la madre Vicenta intentó defender el punto de vista de la mayoría de las hermanas, cosa que el obispo no estaba dispuesto a permitir, nadie podía cuestionar su autoridad y decisiones:

volviendo por el buen nombre de su comunidad, intentó Nuestra Madre muy humildemente hacer algunas declaraciones, se humilló; sin ningún miramiento y atajándole la palabra le dijeron que era pura rebeldía; que tomáramos por modelo a las Siervas de Jesús Sacramentado, tan obedientes y sumisas que eran a la más mínima indicación de él. ⁵⁹⁹

El grueso de la comunidad mostró una resistencia activa ante la implementación del nuevo reglamento. Sin dudar, el director comunicó al obispo las faltas a la obediencia de las hermanas. Inmediatamente después, el prelado envió una carta a la superiora general para pedir cuentas de la actitud rebelde de las hermanas, el obispo Orozco dijo que aprobó el reglamento «con el fin de que las cosas caminen bien ahí y que [lo hizo] siguiendo las normas y disposiciones de la Santa Sede». ⁶⁰⁰ En su respuesta, la madre Vicenta intentó contener el problema y, aunque confirma la sedición de las hermanas, prometió una solución:

es cierto que ha habido dificultades para adaptar el reglamento; casi la mayor parte de las hermanas se siente mortificadas por esto: unas, por las clases, otras por el vestido blanco; en resumen se les ve muy turbadas. Creo que con la prudencia de ambos directores todo marchará bien y se calmaran los ánimos de estas ovejitas». ⁶⁰¹

⁵⁹⁸ *Idem*

⁵⁹⁹ AHSSTP, *Libro de memorias y recuerdos*, texto mecanografiado y encuadernado, 1968, p. 12.

⁶⁰⁰ AHSSTP, *Carta de Fráncico Orozco y Jiménez a Vicenta Chávez*, Lagos, enero 9 de 1926, sin clasificar.

⁶⁰¹ *Borrador de carta de Vicenta de Santa Dorotea a Francisco Orozco y Jiménez*, sin fecha, sin clasificar.

No obstante los buenos deseos de la madre Vicenta, el problema no arredró y las cosas se pusieron peor, crispando los ánimos cada vez más. El padre director mandó publicar y pegar por el hospital el reglamento; las hermanas disidentes lo arrancaron de las puertas y paredes, negándose a obedecer. Ante el evidente desafío de su autoridad, el obispo decidió entonces poner a una religiosa externa como encargada del hospital, al efecto nombró a sor Rosa Orozco, del Instituto de las Hijas de María del Señor San José, con el fin de «encausar y orientar» a la madre Vicenta a «implantar la disciplina que debe reinar en esta clase de establecimientos».⁶⁰² Una semana después, el obispo le pidió a la madre Vicenta que renunciara al cargo y la mandó *exiliada* a Ciudad Guzmán, pues sospechaba que ella alentaba la rebelión de las hermanas. La renuncia le valió el elogio del prelado, pues, en su opinión, «[había] hecho una obra meritoria, porque atendiendo el bien espiritual y general de la Congregación, no ha vacilado en sacrificar su propia voluntad por hacer la de Dios N. Señor».⁶⁰³ Sor Rosa Orozco elaboró un nuevo reglamento para la comunidad, haciendo una mezcla intermedia entre el anterior y el propuesto por las religiosas que regresaron de Chicago, restituyendo prácticas que las hermanas tenían como propias, como el toque de la campana, el uso del hábito para atender a los enfermos, etc. Pasado el punto más álgido de la crisis, el obispo nombró a la madre María Trinidad de Jesús Crucificado como superiora interina.

Las hermanas Catalina y Consuelo pidieron, en 1927, dispensa de los votos que habían hecho. Probablemente su frustración haya llegado a niveles altos, pues una de ellas no se esperó a que llegara la dispensa y abandonó la congregación sin previo aviso.⁶⁰⁴ Durante su entrenamiento en Estados Unidos, las hermanas Catalina y Consuelo no tuvieron una comunidad de referencia, no había otras Siervas de los Pobres de quien tener ejemplo o corrección. Posiblemente ellas se hayan adaptado a las formas de ser y de actuar de las religiosas estadounidenses, dejando de lado los escrúpulos sobre la compatibilidad entre los adelantos médicos y la caridad cristiana. Este caso puede ser sintomático de cómo la vivencia del espacio propicia prácticas específicas, induciendo así a la cohesión en el grupo. Al regresar a la comunidad a la que pertenecían, estas hermanas parecían tener poca afinidad o empatía con el resto de sus compañeras, especialmente respecto de la forma en la que entendían la práctica de la enfermería y la función del hospital. Debido a que el destierro del obispo Orozco y Jiménez —que estaba en Chicago— se alargó,

⁶⁰² AHSSTP, *Carta de Francisco Orozco y Jiménez a Vicenta Chávez*, octubre 2 de 1926, sin clasificar.

⁶⁰³ AHSSTP, *Carta de Francisco Orozco y Jiménez a Vicenta Chávez*, octubre 18 de 1926, sin clasificar.

⁶⁰⁴ AHSSTP, *Libro de memorias y recuerdos*, texto mecanografiado y encuadernado, 1968, p. 178.

esta situación llegó hasta 1929, cuando decidieron acceder a que se convocara el capítulo. Le dieron las gracias a sor Rosa, pues «a pesar de haberse visto obligada por sus preocupaciones, en tiempos anteriores [...] con toda abnegación [aceptó] permanecer por otro poco tiempo»⁶⁰⁵ y exhortó a las Siervas de los Pobres a que siguieran sus indicaciones para la buena marcha del hospital.

A pesar de toda esta reticencia a las nuevas prácticas y formas de comprender el espacio hospitalario, sucedieron algunos cambios y nuevas distribuciones que tuvieron cabida en el proceso de ampliación que se hizo en el hospital. En el plano de 1928 se puede apreciar la parte antigua y la nueva. El plano no tiene prácticamente ninguna indicación escrita, únicamente se mencionan los límites representados por los nombres de las calles y el centro, que es la capilla. Este último elemento está marcado con rojo, como si quien lo hizo hubiera querido dejar claro que sobre cualquier innovación o reforma la centralidad de la práctica médica y comunitaria estaba en la devoción. La descripción del local da cuenta de una especialización y diferenciación cada vez mayor, donde los servicios de primera, segunda y tercera clase se diferencian entre sí por los elementos que se emplean en éstos. Así, había «ropa de lino para las piezas de primera clase; bramante para las de segunda y tercera y manta para las salas generales [...] baños de primera y segunda clase, con sus tinas de fierro esmaltadas, así como sus lavabos y demás servicios».⁶⁰⁶

Tal vez con el mismo espíritu, los tratados sobre los hospitales modernos en Estados Unidos ya advertían de la importancia de tener en el centro al paciente, considerando el resultado de múltiples factores sociales, culturales, laborales y medioambientales que contribuyeron a degradar su salud, de tal manera que «en general, [era] muy necesario, comprender e interpretar estos factores humanos y sociales, como la evaluación de los aspectos técnicos y biológicos para asegurar un diagnóstico correcto, guiar el tratamiento de manera inteligente y proponer métodos de prevención».⁶⁰⁷ Incluso los hospitales de caridad eran animados a mejorar sus servicios, ya que éstos «[debían] tratar a un gran número de pacientes al menor costo posible y brindarles la mayor medida posible de atención inteligente, [organizándose] arquitectónicamente para que los médicos, enfermeras y empleados comunes puedan hacer el mayor trabajo con ellos con el menor gasto de tiem-

⁶⁰⁵ AHSSTP, *Carta de Francisco Orozco y Jiménez a María Trinidad de Jesús Crucificado*, Chicago, noviembre 11 de 1929, sin clasificar.

⁶⁰⁶ AHSSTP, *Libro de memorias y recuerdos*, texto mecanografiado y encuadernado, 1968, p. 54.

⁶⁰⁷ *The Modern Hospital Volume XIX*, julio-diciembre, Estados Unidos, The Modern Hospital Publishing Co., 1922, p. 2.

Figura 83

Sala de operación del hospital de la Santísima Trinidad, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP, sin clasificar. Probablemente esta sala haya sido la sala de operación del hospital previo a la reforma de la década de 1930.

En ella se pueden observar los lavamanos y las camas de exploración y operación.

Figura 84

Sala e operación del hospital de la Santísima Trinidad, ca. 1930.



Fuente: AHSSTP.

po y energía». ⁶⁰⁸ La centralidad que aquí tiene el paciente es otra, es su cuerpo y las circunstancias que produjeron su enfermedad; esta forma de comprender el hospital aspiraba a convertirlo en un facilitador de esta tarea, ofreciendo instalaciones que estuvieran a la altura de esta expectativa. Se contempló, igualmente, una posible prevención que ayudara a mitigar las causas que provocaban las enfermedades. En esta visión hospitalaria, la centralidad del paciente no radicaba en su alma y en la salvación de esta, no radicaba en ayudar a bien morir, sino ayudar a recuperar la salud del cuerpo, y para esto se necesitaban más que acetres y cirios, por lo que desde entonces comenzaron a convivir junto con estos elementos lugares más asépticos y mejor equipados, aunque no se lograron inmediatamente.

Este cambio en la manera de atender a los pacientes se comenzó a dar de manera efectiva en el hospital de la Santísima Trinidad hasta después de la década de 1930. A partir de entonces, se comenzaron a remozar más intensamente las salas, por ejemplo, en 1933 la sala dedicada «para pacientes de cirugía que la señora Ma. Guadalupe Santamaría Vda. De Riggen y el Dr. D. Guillermo H. Rigguen tuvieron a bien mandar pintar de aceite color verde Nilo y ponerle piso de mosaico»; ⁶⁰⁹ se inauguró la habitación particular del obispo Garibi Rivera, «pintada de aceite color amarillo suave a elección de N.M.R. Madre [...] con mosaico del mismo color de la pintura, modestamente arreglado con un baño» ⁶¹⁰; se comenzó a construir un nuevo departamento de hermanas; ⁶¹¹ se inauguró una nueva sala de hombres, ⁶¹² el departamento para el asilo de ancianas, ⁶¹³ más dormitorios en la segunda planta ⁶¹⁴ y se comenzó a equipar, a petición de los médicos, el quirófano con una mesa y lámpara de operación, que costaron 3804.75 y 1395.81, respectivamente. ⁶¹⁵ El Instituto Mexicano del Seguro Social comenzó casi inmediatamente después de su creación a trabajar con las hermanas, lo cual representó una derrama de ingresos por la demanda que tuvo la Congregación de enfermeras:

⁶⁰⁸ Schmidt, Richard, *Architecture of the Great Charity Hospital*, Estados Unidos, American Medical Association, 1914, p. 1.

⁶⁰⁹ AHSSTP, *Libro 3.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 201.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 204.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 231.

⁶¹² AHSSTP, *Libro 4.º de actas de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad*, sin clasificar, p. 36.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 40.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 206.

Siendo el Sanatorio Alcalde el que atenderá a los enfermos [y] que prestará auxilios médicos quirúrgicos al «Seguro Social», fue necesario que por el aumento de trabajo fuera más numeroso el personal del expresado Sanatorio, pasando a éste, la Hna. Columba de Jesús y la Hna. Coadjutora María Trinidad de nuestra Sra. del Carmen, quienes prestaran ayuda al personal con que ya contaba el Establecimiento.⁶¹⁶

A lo largo del país, muchas otras unidades del Seguro Social requirieron los servicios de las hermanas, aunque con el tiempo éstas fueron sustituidas por enfermeras seculares. Este momento de expansión también representó el momento de declive, pues al crearse las instituciones de salud pública, sus servicios iban a volverse cada vez más dependientes de los pacientes privados, entrando en una competencia con capitales mayores a los suyos que las pusieron en clara desventaja.

Espacio y representación de la enfermera profesional y religiosa

A la par de estos cambios provocados por la expansión de la congregación, las religiosas comenzaron a encontrar nuevas formas de representarse. Hasta el momento, no se puede determinar cuál fue la intención del grupo de fotografías (91, 92, 93, 94, 95 y 96) tomadas en la década de 1930. Las fuentes no permiten precisar las circunstancias o el motivo que las propició, sin embargo, existen y se pueden entender dentro del contexto antes mencionado. Estas fotografías, en las que se puede intuir la influencia del fotógrafo sobre la representación, tratan todas del ejercicio de la enfermería. En ellas se muestran simulando sus actividades diarias; aparecen vestidas sin hábito, pues se distingue el cuello de la ropa que en dos de ellas sobresale de sus batas de enfermeras.⁶¹⁷ Dos de estas fotografías son prácticamente iguales (Figuras 88 y 91). En ellas, el escenario y la composición son los mismos, la hermana ocupa la parte derecha de la fotografía y, en ambos casos, están poniendo su mano sobre el carrito de servicio que aparece en la foto. A pesar de las similitudes, las fotografías pudieron haber sido tomadas en momentos distintos. La única información disponible es de la hermana Genoveva, una de las que protagoniza las fotografías casi gemelas. La fotografía pudo haber sido tomada durante sus primeros años en la comunidad, a partir de 1936.⁶¹⁸ En ella se muestra rodeada de elementos para la curación. Durante este periodo, las hermanas

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁶¹⁷ Oficialmente, la bata de enfermera religiosa se convirtió en hábito en 1968, después del concilio Vaticano I.

⁶¹⁸ AHSSTP, *Carta de Vicenta Chávez a José Garibi y Rivera*, Guadalajara, mayo 22 de 1937, sin clasificar.

no recibían educación escolarizada sobre la materia, sin embargo, se representan rodeadas de elementos que causan la sensación de ver a enfermeras ordenadas, responsables, religiosas y profesionales.

Fotografías similares de escuelas de enfermería inglesas buscaron borrar el pasado obrero o pobre de quienes aparecían en ellas, mostrando, por el contrario, una imagen de profesionalismo. Esta estrategia fue un elemento importante para poder encontrar empleadores en hogares e instituciones públicas y privadas (Read, 2017, p. 10). Posiblemente de manera consciente o inconsciente se buscara un efecto similar, mostrando a las enfermeras en sus actividades diarias, teniendo dominio de técnicas indispensables como la extracción de sangre o simplemente relacionándolas al espacio y el instrumental. La profesionalización en el caso de la hermana Genoveva se dio años más tarde. En 1967, se tituló de la escuela de enfermería, que ya entonces había fundado la congregación, y obtuvo su título profesional, en el que se le ve vestida de enfermera seglar (Figura 92). Como requisito para entrar a la escuela de enfermería tuvo que acreditar un examen que avalara que tenía los conocimientos generales de primaria, mismo que se verificó en 1940.⁶¹⁹ En 1960, la hermana Genoveva escribió al arzobispo pidiendo licencia para estudiar la secundaria, ya que no pudo tomar la oportunidad de cursar la especialidad en estadística, pues no contaba más que con la primaria.⁶²⁰ Sin embargo, lo que llama la atención es que las otras enfermeras de la Cruz Roja frecuentemente se burlaban de ella, diciendo que no había estudiado la secundaria; si esto no fue verdad, resultó una buena estrategia para convencer a los superiores de que la dejaran estudiar la primaria. En cualquier caso, la burla de las enfermeras de la Cruz Roja denota la conciencia que había en ese momento en el gremio de la enfermería sobre la importancia de la profesionalización de esta actividad. Atrás habían quedado los tiempos en que bastaba aprender con la práctica diaria. Al año siguiente (1961), la hermana entró a la secundaria en el colegio Nueva Galicia de Guadalajara,⁶²¹ lo que, supongo, implicó el cambio de residencia para poder estudiar.

En la imagen se representa lo que después se convierte en realidad. La fotografía se vuelve prefiguración del horizonte al que se aspiraba en muchos casos: una enfermera católica y profesional. Aquí cabe aclarar que las hermanas entendían esta profesionalización en sus propios términos, siempre buscando diferenciarse de las enfermeras seglares, aunque a veces hayan tenido que pasar por tales; vemos, una vez más, en el uso de los objetos y la producción del espacio una he-

⁶¹⁹ AHSSTP, *Certificado de Examen*, 16 de noviembre de 1940, sin clasificar.

⁶²⁰ AHSSTP, *Carta de Genoveva Baltazar a Francisco Javier Nuño*, Culiacán, Sinaloa, junio 13 de 1960, sin clasificar.

⁶²¹ AHSSTP, *Certificado de Secundaria*, 30 de junio de 1962, sin clasificar.

ramienta de asimilación de prácticas, de prefiguración de realidades en relación con sus espacios de referencia. Así como en las fotografías de boda, en éstas las enfermeras construyen un espacio con el que identifican una cara de su identidad, y que, en el caso de la hermana Genoveva, le permitió, gracias a su esfuerzo, ir la haciendo realidad. Se convirtió en una enfermera profesional, lo que no le impidió conservar sus atributos de enfermera religiosa y curar, a la vez, el cuerpo y el alma de los pacientes. En algunos casos, la forma de concebir la enfermería, aunque había cambiado respecto de los primeros años de la fundación, distaba de la visión de los médicos. En 1953, en una carta colectiva, la planta médica del hospital, a excepción del Dr. Rikken, escribió al cardenal Garibi Rivera para informarle que el hospital de la Santísima Trinidad no está «a la par de las exigencias que la atención de los enfermos requiere».⁶²² Decían que los pacientes frecuentemente se quejaban por la precariedad del hospital y, en un tono de amenaza velada, mencionan al Patronato de Asistencia Social del Estado, pidiendo una serie de exigencias so pena de abandonar el hospital.

Entre estas exigencias, los médicos pidieron que se nombrara un consejo directivo; que se cambiaran los libros de salones generales, operaciones, etc., por registros individuales de los pacientes; pedían contratar a personal técnico capacitado, cambios de uniformes y la supresión de las limitaciones de horarios nocturnos. Respecto del personal técnico, los médicos se quejaban particularmente de que las hermanas, capacitadas por ellos mismos, frecuentemente eran cambiadas, viéndose en la necesidad de capacitar nuevas enfermeras; con esto perdían tiempo y resultaba inútil en algunos casos porque las hermanas nuevas no tenían capacidad suficiente.⁶²³ La madre Aurora Santana se expresó de la carta de los doctores con tristeza: «Como lamento que los Señores Doctores se dejen sugestionar por dos Médicos intrincantes que pretenden cubrir su ataque indirecto hacia el sexo débil, por inquinas personales e instigaciones de criterios apasionados que atropellan sus propios deberes, afectados de actuales modernismos americanos».⁶²⁴ Como en 1926 las hermanas vieron en los argumentos de los médicos no sólo la amenaza de la modernidad secular —y, en este caso, también colonialista—, sino un ataque directo a ellas por ser mujeres, probablemente los médicos efectivamente quisieran disputarles el control del hospital, pero parece que la causa de estos alegatos está en el incremento de la consulta privada, que dejaba ganancias tanto a los médicos

⁶²² AHSSTP, Ignacio Chávez, et al., *Carta dirigida al Obispo Garibi Rivera*, Guadalajara, 19 de noviembre de 1953, sin clasificar.

⁶²³ *Idem*.

⁶²⁴ AHSSTP, *Carta de Aurora Santana a José Garibi y Rivera*, Guadalajara, 2 de diciembre de 1953, sin clasificar.

Figura 86
Sin título, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP.

Figura 87
H. Teresa Báez, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP.

Figura 88
Sin título, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP.

Figura 89
Sin título, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP.

Figura 90
Hermana Genoveva Baltazar, *circa* 1930.



Figura 91
Hermana Genoveva Baltazar, *circa* 1930.



Fuente: AHSSTP.

Figura 92
Hermana Genoveva Baltazar. Certificado de enfermería, *circa* 1960.



Fuente: AHSSTP.

como al hospital. Tal vez por este motivo los médicos requirieran de mejores instalaciones para atender a su mercado cada vez más exigente. Por otro lado, aluden a su condición de sexo débil para pedir la intervención y auxilio del cardenal, pero su lenguaje se mostraba contundente y sin un ápice de debilidad al momento de defender sus puntos de vista.

En su carta, las hermanas desmienten a los médicos y, por el contrario, los acusaban de que eran ellos quienes no atendían el reglamento del hospital, dando prioridad enteramente a su consulta privada, haciendo las visitas sin ningún orden. Reivindicaron que el sostenimiento del hospital no estaba a cargo de nadie más que de ellas, por medio de su trabajo y de quienes las ayudaban por caridad y las cuotas de recuperación que percibían, por lo que no estaban dispuestas a sujetarse a ninguna exigencia propia de hospitales civiles o públicos. Insistían en que con las mejoras que pedían los médicos «sólo [pretendían] patrocinar sus intereses pecuniarios y disimular su metalismo».⁶²⁵ Al punto del uniforme se le dedica un párrafo. Decían que fuera de un enfermero no había afanadoras, empleados, ni elementos seculares a quienes se les pudiera exigir que vistieran uniforme; ellas, decía la madre Aurora, ya tenían un uniforme que en nada afectaba las funciones del hospital. En realidad, la bata que ellas usaban no era el hábito religioso, que no portaban tan frecuentemente por la reglamentación civil que lo prohibía, sin embargo, era ese modelo de bata el que ellas reivindicaban como propio, posiblemente por el largo de la bata y porque utilizaban velo en vez de cofia. Las hermanas, en un tono aparentemente sarcástico, les pidieron a los médicos que hicieran uso de su «recto juicio, elevada cultura educativa y deontológico criterio profesional»⁶²⁶ para dirigirse directamente a ellas de manera individual si insistían en sus quejas, pues de ninguna manera aceptarían una queja colectiva. La carta estaba firmada por todas las consejeras, a excepción de la hermana Francisca Navarro, miembro del consejo de gobierno de la congregación, que probablemente coincidía con los médicos.⁶²⁷

En su respuesta, el arzobispo trató de mediar, pero se mostró intransigente en algunos puntos, como el del uniforme, e hizo énfasis en que el hospital era de las hermanas y que nadie podía decirles cómo deberían de llevarlo «no sé yo —se preguntaba el arzobispo— con qué derecho podemos quitarles algo en cuya legítima posesión han estado ellas tanto tiempo. ¿Podemos por ejemplo meternos al

⁶²⁵ *Idem.*

⁶²⁶ *Idem.*

⁶²⁷ A un lado de su nombre hay una nota que dice «no quiso firmar».

Hospital del Dr. Vázquez Arroyo, para ponerle quién se lo gobernara?».⁶²⁸ Con este argumento dejó zanjada la disputa por el control del hospital. Finalmente, se organizó un consejo consultivo entre médicos, religiosas y un representante del arzobispado. Para entonces, el hospital prácticamente sólo atendía a pacientes por una remuneración; las hermanas parecían no perder la esperanza de que el hospital recuperase su vocación primaria, incluyendo en las cláusulas del nuevo reglamento que los médicos destinaran parte de su tiempo a dar consulta gratuita a los pobres. Aunque en otro capítulo traté a fondo lo relacionado con el vestido, puedo notar que hay una relación directa entre el espacio y el cuerpo. Las religiosas reclaman la posesión de su cuerpo y la forma como lo visten como espacio primario en que se habita. Ellas no están dispuestas a renegar del símbolo visible de su consagración, la bata —que no es un hábito religioso— hace las veces de éste y da cuenta de su actividad caritativa y de su unión mística con Cristo. En el pasado ya habían hecho algunas concesiones, permitiendo algunos «modernismos americanos» en el hospital, sin embargo, no estaban dispuestas a aceptar más cambios, y mucho menos en lo que concierne al espacio más íntimo, que era su propio cuerpo.

Como efecto de esta discusión, se creó un consejo consultivo que decidió modificar los espacios. Las salas quirúrgicas se reordenaron, buscando un ambiente más estéril para prevenir posibles infecciones por falta de higiene. Se remodelaron entradas y salidas para hacerlas más eficientes. Se reordenaron los pabellones poniendo números y letreros claros, como «recepción o «planta alta», sobrepuestos a los nombres de los santos. Entre otras cosas, se abrió un cuarto de curaciones para no entrar al quirófano únicamente a esto; se remodelaron áreas de especialidad, como la de urología y proctología; y la entrada de camillas se pasó a la calle de Libertad. Este nuevo orden más racional del espacio se sobrepuso al que tradicionalmente había tenido. Sin embargo, no fue gratuito este reacomodo, pues el crecimiento de la infraestructura médica en Guadalajara podía justificar el interés de los médicos en modernizar y actualizar su práctica y la cirugía en el hospital de las hermanas.

En los sucesivos cambios y modificaciones del hospital se pueden ver reflejados los avances en el ejercicio de la medicina y en la forma de concebir la enfermería. A pesar de que las hermanas mostraron una reticencia marcada a los cambios, en lo que las distinguía dentro del espacio, como el uniforme y sus prácticas devocionales, terminaron por incorporarlas en su quehacer. Probablemente el cambio generacional haya influido y las hermanas que entraron a partir de la década de 1930 incorporaran referentes distintos a los que tenían las hermanas que ejercían

⁶²⁸ AHSSTP, *Carta de José Garibi y Rivera a Salvador Uribe y demás firmantes*, Guadalajara, 5 de diciembre de 1953.

el gobierno. Probablemente el discurso eclesiástico también haya cambiado paulatinamente y de manera diferenciada. La discusión entre el obispo Orozco y Jiménez y las hermanas muestra que había visiones diversas sobre cómo debería ser un hospital religioso, pero es verdad que los padres y las hermanas que fundaron el mismo no compartían la misma visión de la práctica hospitalaria. Fotografías como las de la hermana Genoveva anunciaban el cambio que la congregación tendría en los próximos 20 años. No de manera consciente, pero sí de manera simbólica, prefiguraron un hospital que aspiraba a estar a la altura de las circunstancias.

Figura 93
Inauguración de clínica.



Fuente: AHSSTP.

CONCLUSIONES

Como parte de las consideraciones finales me interesa, en primer lugar, destacar que sólo pude acercarme a una porción pequeña de un vasto campo de estudio como el espacio. Digo lo anterior pensando en el espacio como una categoría amplia, que se extiende más allá de un lugar y que está formada por un gran número de vasos comunicantes como las prácticas, los lugares, los imaginarios, la legislación, etcétera. De igual forma, considero que entré en este ámbito de estudio sin tener clara su amplitud, pero intenté mostrar con este caso de estudio la forma amplia en la que el espacio se desplegó y tuvo una función específica en la conformación de la identidad, en este caso, de una comunidad religiosa. Me pareció una oportunidad sumamente rica en posibilidades que me permitió cubrir algunos vacíos en el estudio y análisis de las comunidades religiosas de los siglos XIX y XX. En especial, porque en México, durante este periodo, surgieron nuevos modelos de vida religiosa que se movieron de lo que tradicionalmente se había entendido como tal.

La forma de abordar el estudio y la construcción del espacio se presenta, en este trabajo, en forma fraccionada o dividida de manera artificial, de otra manera sería difícil mostrar la superposición de capas que la construcción espacial implica. Los distintos elementos que intervinieron en la construcción del espacio y su lugar a lo largo de estas páginas responden a la forma como se fue construyendo esta tesis —ciudad, barrio, la procedencia de las postulantes, el cuerpo y la comunidad—; sin embargo, puede que otra organización hubiera sido más conveniente, mostrando de manera ascendente o descendente las distintas escalas en las cuales se construye el espacio. De cualquier manera, creo que logré abarcar y relacionar estas escalas espaciales, aun con lo flexibles que eran, pues no hay un espacio acabado o finito, por el contrario, se mueve y se construye continuamente.

El espacio se presentó como un hilo conductor que me permitió mostrar las confluencias entre la vida social y política, los cambios en la Iglesia, las representaciones sociales, la vida de las mujeres y del país. En este sentido, la comunidad es un reflejo de los cambios que todo el país y el mundo estaban viviendo. Las her-

manas muestran que sus luchas, intereses, miedos y pasiones, no se distancian de las del resto de la población o, por lo menos, de una parte importante de ella. La identidad, que es ante todo un producto social, se construye de las prácticas y las normativas dispuestas para cada grupo, donde los espacios y las relaciones que lo sustentan juegan un papel fundamental. En este caso, los factores que permitieron el establecimiento del hospital de la Santísima Trinidad en el barrio de Mexicaltzingo fueron variados: las condiciones demográficas y sociales, las constantes epidemias, la falta de higiene y la inestabilidad política son algunos de éstos. A pesar de que las fuentes para estudiar o acercarnos al barrio de Mexicaltzingo resultan escasas, ya que en ocasiones es difícil contrastar su contenido, éstas nos permiten observar cómo se configuró el barrio. Por ejemplo, la confluencia de caminos, al ser puerta de entrada a otros puntos de la ciudad y el impacto de la migración. A las familias que por generaciones habían vivido ahí se sumaron otras nuevas que crecieron a la par de las fuentes de trabajo que crecían en la ciudad y el barrio. A este universo hay que añadirse una población flotante que venía de paso o que llegaba ahí a tratar diversos asuntos. Esta población creciente requirió necesariamente servicios sanitarios que se hacían indispensables, en especial cuando una epidemia azotaba la ciudad, y se procuraban por diversos medios, de manera precaria o mediante la caridad de los médicos o de otras personas.

El barrio, que no se entiende separado de la ciudad, fue el resultado de dinámicos de crecimiento distintos, relacionados con su actividad comercial, pero también en relación con la franja agrícola que se desarrolló a su alrededor y que mantuvo una relación directa con la ciudad. De los libros de operaciones, los únicos donde se registró el lugar de residencia del paciente, se puede constatar que un gran número de pacientes provenían de los alrededores de la ciudad. Aunque haría falta una comparación con los libros de otros hospitales de caridad y un estudio más cuidadoso de éstos, probablemente este alto número de pacientes se haya debido a su ubicación. Es difícil tener una conclusión definitiva respecto de lo anterior, pero sí queda claro que el hospital de la Santísima Trinidad cubría las necesidades de una población que se encontraba más allá de su ubicación espacial en el barrio, que crecía rápidamente y carecía de servicios sanitarios.

La relativa calma que vivió la iglesia durante el porfiriato permitió la reorganización de los católicos con el fin de recuperar un poco del terreno perdido. Con tal motivo, la jerarquía eclesiástica vio en la sociedad civil una vía para este propósito. La proliferación de asociaciones de cortes distintos es prueba del espíritu de efervescencia que vivía la sociedad entonces. Las conferencias vicentinas fueron el modelo que se reprodujo rápidamente en la ciudad y, aunque fueron vividas de forma distinta por hombres y mujeres, nos permiten ver en la caridad un elemento movilizador de ambos. Pero en las mujeres derivó en la extensión de su rol de

madre hacia la humanidad doliente, lo que también les abrió la puerta para participar activamente en la vida pública de la ciudad.

En este caso, la conferencia de la Santísima Trinidad tenía la aspiración de incidir en las bases morales de la sociedad a través de su actividad hospitalaria. Contrario al rezago en el que frecuentemente se les muestra, su participación fue constante, tanto que les permitió llegar a barrios como Mexicaltzingo al promover la salud, la educación y la moralización como parte de su plan de trabajo. Además, nos dejan ver que eran menos dependientes de lo que aparentemente se creía, propiciando ellas mismas sus estrategias recaudatorias que les permitían actuar con libertad. Estas mujeres utilizaron la salud y su infraestructura para propagar sus ideas y su forma de comprender a la sociedad. Se puede ver en este caso, que la caridad fue un elemento que movilizó a las mujeres de diversas clases sociales. Las jóvenes, que años más tarde llegaron a la nueva comunidad religiosa, llegaron movidas, por lo menos en el discurso, por un deseo de hacer de la caridad y el servicio un estilo de vida. En cierto sentido, uno de los factores que posibilitó que surgieran nuevas comunidades religiosas en el país fue que las mujeres seglares ya habían salido a las calles a ejercer la caridad. Quizás eso hiciera que la idea de llevar vida religiosa activa no fuera tan descabellada.

Sin embargo, me parece importante comprender a la comunidad religiosa dentro de un contexto más amplio que el local. Las hermanas se unen a una larga lista de mujeres alrededor del mundo que habían luchado por expandir los límites de su vocación, misma que no escapa a los parámetros constrictivos de la regulación patriarcal. El control masculino sobre los cuerpos de las mujeres es evidente en esta lucha de las religiosas por salir del claustro. Conforme se desarrolló la estructura de la iglesia, los hombres se hicieron del poder, se reservaron la capacidad de dispensar los sacramentos y relegaron a las mujeres a un segundo plano. Figuras importantes dentro de la Iglesia primitiva, como la de la diaconisa, desaparecieron de ésta una vez que se institucionalizó y la actividad ideal de las mujeres dejó de ser la vida activa para convertirse en la de vírgenes orantes. Cuando aparecieron nuevas comunidades, como los franciscanos o dominicos, las ramas femeninas permanecieron en el claustro, en gran medida por la imposibilidad de pensar la vinculación religiosa de las mujeres sin la separación total de la sociedad.

En el siglo XVI, con la aparición de los jesuitas y los votos simples, la creatividad y el interés de muchas mujeres se despertó, pero sus intentos por salir del claustro tuvieron fruto tras varios intentos fallidos y casi un siglo después. Las Hijas de la Caridad crearon un nuevo modelo de participación dentro de la iglesia que permitió a las mujeres insertarse en la vida activa de la iglesia y consagrarse a Dios.

Aunque no hay un estudio exhaustivo sobre las raíces vicencianas de las congregaciones fundadas en México durante el siglo XIX, es claro que muchas de ellas

tuvieron como origen una conferencia de caridad, un grupo de Hijas de María o simplemente el referente del trabajo de las Hijas de la Caridad. Esta raíz, aunada a una hibridación de espiritualidades, permitió que las comunidades religiosas que se fundaron a finales del siglo XIX y principios del XX lograran desarrollar características propias que en gran parte fueron determinadas por las características del medio en que se desarrollaron.

En el caso de la conferencia de la Santísima Trinidad, ésta se desprendió de la comunidad religiosa de las Siervas de los Pobres. Derivado de la aspiración inicial del padre Cano por emular a las Hijas de la Caridad, se añadieron nuevos elementos que fueron moldeando la fisonomía de la comunidad, por ejemplo: la devoción a la Virgen de los Dolores como modelo de vida religiosa, la adhesión del instituto a la Tercera Orden Franciscana, el rezo del coro, etc. Esta fusión de modelos trajo a la naciente comunidad algunas tensiones, especialmente durante los primeros años de la fundación, por dos razones principales: por un lado, debido a que la forma de vida religiosa que se practicaba no correspondía al ideal que se tenía de la vida religiosa y, por otro lado, es recurrente una constante lucha por combatir la apatía, adaptarse al silencio, a las oraciones, al latín, etc. Probablemente estas causas estuvieran relacionadas con la procedencia de las hermanas.

Los continuos conflictos armados dejaron huella en la vida de las hermanas y en la forma como configuraban sus espacios. La sombra de la batalla, el miedo, la amenaza y la promesa del martirio fueron elementos importantes en la construcción del espacio. Las religiosas que, habitualmente, se piensan fuera de la contienda, hicieron de su claustro, y en este caso de su hospital, su trinchera. Las oraciones y rogativas eran sus armas para detener lo que veían como un ataque del enemigo. De igual forma, los cuidados prodigados a los soldados heridos y su insistencia por reformar la vida de éstos fue un elemento importantísimo en la construcción de su identidad religiosa. Ellas se convirtieron en soldados que combatieron en esa guerra por la causa de Dios. De igual manera, la guerra trastocó el significado de los objetos y de los espacios mismos, algunos se volvieron espacios de resistencia y otros una especie de oráculos donde las religiosas trataban de configurar el porvenir que esperaban para el país.

Se puede apreciar que muchos de los conflictos, las ideas y las formas de actuar están relacionadas con la procedencia de las religiosas y con el contexto en el que crecieron y se formaron inicialmente. Como parte del proceso de selección de las hermanas, la vocación fue un elemento fundamental, tanto para que las postulantes se presentaran como sujetas aptas para la vida religiosa como para los superiores al tratar de encontrar a las que más se acercaran a los referentes marcados por las constituciones. A través de sus cartas, las hermanas mostraron su vida cotidiana de una forma que convino a sus intereses, pero que también nos permi-

tió descubrir cómo la vocación era parte de una construcción social más amplia. Hasta donde sabemos, las jóvenes que llegaron a la comunidad y fueron aceptadas estaban insertas en una práctica religiosa constante, donde la vida religiosa era vista como signo de privilegio. Probablemente la búsqueda de la vocación haya terminado por configurarla. Tenemos que comprender este aspecto «interior» de las personas como parte de un contexto más amplio. A finales del siglo XIX, un gran número de comunidades religiosas se fundaron y crecieron, la mayoría de ellas con la finalidad de llevar una vida activa en el servicio de la caridad. ¿Qué hizo posible que las jóvenes de entonces hayan sentido que eran llamadas a ese tipo de vida? Creo que parte de la respuesta es que habían surgido nuevos modelos de vida religiosa. A diferencia de las mujeres de otros tiempos, la posibilidad de ser religiosa y tener una vida activa de servicio ahora era posible, lo que puso en relación directa el contexto con los «ardientes deseos» que las jóvenes interpretaron como inspirados por Dios. La vocación depende siempre de los marcos históricos y sociales en los que se construye, que la hacen posible y sirven como elemento de identidad, legitimidad y de control, por lo menos para quienes deseaban entrar o de hecho entraron a la comunidad. La vocación es una forma de acceder también a la vida interior de las hermanas, por lo menos aparentemente, que también es cambiante y flexible como el cuerpo en el que se encuentra.

Se puede notar que ciertas características en las jóvenes, como la salud, la fuerza y la juventud facilitaron su ingreso a la comunidad; por el contrario, otros elementos como la dote, la legitimidad e instrucción no resultaron tan relevantes en función de las anteriores. De igual manera, se esperaba que todas fueran fervorosas y que pudieran acreditar cierta solvencia moral, de ahí que fuesen requeridas las cartas de los párrocos y del médico. Las hermanas que perseveraron en la comunidad supieron adaptarse a las exigencias de la vida religiosa o, en última instancia, pudieron negociar o resistir. Sin embargo, los casos de quienes salieron dejaron ver que hubo personas que no pudieron avenirse a las exigencias de la comunidad e intentaron llevar una vida paralela. En los casos que se presentó esta doble vida, hubo una serie de conflictos y malentendidos que se caracterizaron por mostrar las dificultades que esta situación generaba. Los casos más problemáticos eran los de enamoramientos, pues suponían una ruptura en la representación de su papel esperado de religiosa y en ocasiones se evidenciaba más allá de las paredes del claustro, lo que manchaba la imagen de toda la institución. Cuando estos casos llegaron a darse, las hermanas privilegiaron el hecho de que no se traicionara la promesa dada a Dios por encima de otra cosa.

Una vez que las hermanas entraban a la comunidad se sucedía una suerte de reconfiguración de su cuerpo. El cuerpo es el espacio más íntimo que habitamos, de tal forma que es el primer lugar que se transforma con las prácticas sociales.

Al parecer, había una preocupación constante por desaparecer algunos atributos que socialmente se les atribuían a las mujeres, como la debilidad del carácter, su propensión al pecado, su sensualidad desbordada, etc. Con este propósito, los votos buscaban reforzar la voluntad y hacer el ánimo de las mujeres más varonil. Intentaban reentrenar el cuerpo, modificar sus sentidos a través de la ropa, el silencio y la mortificación. Con este propósito, las constituciones y el discurso que las circundaba estaban pensados para dibujar una religiosa idealizada, que la formación tenía que hacer posible. La regla, la ropa y las prácticas buscaban convertir a las mujeres en religiosas. Sin embargo, es interesante ver que la misma ambigüedad de la categoría religiosa la hace porosa —o, por lo menos, más de lo que los superiores aparentemente desean—, lo que permitía que las hermanas pudieran encontrar ranuras por donde interpretar su forma de vivir la vida religiosa.

Parecía haber en esta parte del proceso una tensión relativa a si las religiosas seguían siendo mujeres. Si retomamos la idea de la performatividad, podemos ver que buscaban construir una categoría que no necesariamente correspondía con la de mujer, aunque no se puede desligar de ésta. Se esperaba que las religiosas «silenciaran su cuerpo» y, por consiguiente, sus pasiones para dedicarse exclusivamente a Dios. Esta nueva identidad que se construyó desde fuera tenía que ser validada socialmente y para eso la religiosa tenía que asimilar, de forma natural, los requerimientos de esta categoría, a tal grado que su asimilación diera un efecto de naturalidad. Sin embargo, al analizar las fuentes es fácil constatar que nunca se alcanzó este ideal de la forma que los superiores lo deseaban. Los juegos, las risas, los animales y los placeres cotidianos se mantuvieron constantes a lo largo del periodo de estudio. Todo indica que las hermanas supieron adaptar su forma de ser a lo largo de este constante proceso, de divertirse y convivir al resignificar y ajustar la categoría de Sierva de los Pobres. Queda patente en esto el grado de agencia que los individuos tuvieron al momento de conformar su propia identidad, si bien hay discursos y prácticas que se pretenden hegemónicos, los individuos son capaces de modificarlos o de resistirlos.

En este sentido, la guerra también tuvo un impacto en la forma como se vivió la vida religiosa. Las hermanas, desde su fundación, estuvieron en contacto con la sociedad. Al hospital llegaron personas de todos lados y condiciones sociales, por lo que el mundo no les era ajeno. Sin embargo, la guerra, producto de la necesidad, les dio más libertad para salir y llevar un contacto habitual fuera del claustro. Estos continuos cambios desestructuraron la vida religiosa y propiciaron nuevas formas de organización. El encierro ya no era tan estricto y una vez recuperada la calma fue difícil volver al orden anterior. El miedo de los hombres al ver fuera de los claustros a las religiosas se hace presente cada vez que éstas cruzaban una barrera

simbólica. Hoy en día, para las mujeres dentro de la Iglesia, la calle o el exterior representa un peligro o una fuente de contaminación.

Fotografías más cercanas a la década de 1950 nos permiten ver escenas cotidianas de la vida del claustro. Probablemente que esto haya sucedido desde antes, pero no fue hasta que tuvieron ellas el control de la cámara que fueron retratadas. Me parece importante resaltar que esta informalidad revela cómo las religiosas supieron adaptar este rígido ideal de la religiosa a una vida cotidiana más llevadera. Las fotografías nos permiten imaginar una serie de actividades cotidianas de las

Figura 94
Celebración, *circa* 1950.



Fuente: AHSSTP.

Figura 95
Jugando.



Fuente: AHSSTP.

Figura 96
Platicando.



Fuente: AHSSTP.

que las fuentes no hablan, como cocinar, dar de comer a los animales, platicar mientras se disfruta un refresco o llorar. Me parece importante que este grupo de fotografías muestran a las hermanas en actitudes que la norma no contempla, pero que aun así no hacen inestable su identidad religiosa. Probablemente que, a lo largo de los primeros años de fundación, una serie de concertaciones entre la práctica y los modelos ideales haya tenido cabida, de tal suerte que un nuevo modelo resultante de esta concertación haya surgido. Dentro de la propuesta de análisis resultó conveniente acercarme al espacio más inmediato de las religiosas desde dos expresiones del mismo, pues permitió observar la relación de tensión entre ambos y su participación en el proceso de conformación de la identidad. Sus atributos

Figura 97
Hermana dando de comer a los pollos, circa 1950



Fuente: AHSSTP.

Figura 98
Hermana llorando, circa 1950.



Fuente: AHSSTP.

Figura 99
Hermanas cocinando, circa 1950.



Fuente: AHSSTP

de flexibilidad y la forma cómo se fueron adaptando en su interacción permitió que las hermanas pudieran reproducir y mantener su proyecto. De la apropiación de los espacios de referencia mediante la oración, que muchas veces tenían su lugar de producción más allá de los muros del claustro y escapaban del control de las hermanas, éstas lograron encontrar nuevos significados para dichos espacios. Estos espacios se interpretaban y practicaban, mostrando así la capacidad transformadora de las hermanas que sabían cómo encontrar escollos para actuar con un mínimo de libertad en una estructura que se pretendía estática y rígida.

De esta interacción, los espacios de referencia y los practicados se van modificando. La fotografía nos permite atestiguar la forma en la que estos espacios se fueron adaptando, al reflejar los gustos de la época y en consonancia con patrones representativos del tiempo en que se generaron. No obstante, el fotógrafo tuvo una función importante dentro de la composición de las fotografías, éstas les permitieron a las hermanas mirarse cumpliendo de manera simbólica la labor a la que querían consagrar su vida, la de ser esposas de Cristo. De alguna manera, la fotografía conectó a las hermanas con el mundo, les dio una forma de expresión, comunicación y construcción de la memoria, como se puede ver en las fotografías antes citadas.

Las alegorías y los altares también nos permiten explorar estos espacios de agencia de las hermanas y nuevamente dejan ver, por una rendija, la forma en que se apropiaban del espacio de referencia que estaba más allá de lo tangible. De esta pequeña escala se despliega una más amplia. Es patente que también tenían una función lúdica y de autoexpresión. Las hermanas encontraron en la decoración de los altares una manera de plasmar sus preocupaciones, sus anhelos y su gusto. Su capacidad creativa y creadora se despliega aquí como una forma de comunicación que se complementaba con la música y la ritualidad.

La conformación misma del hospital guarda relación con diversos espacios de referencia, donde se superpone un espacio simbólico al físico al atraparlo y hacerlo indisoluble. Las resistencias por pasar de un modelo de asistencia médica a otro también muestran cómo se dan los procesos de concertación y negociación, no siempre de una forma pacífica. Es claro que después de estos procesos, siempre se trastocan las cosas y nunca quedan iguales. A pesar de sus resistencias, las hermanas lograron construir un área de conocimiento que las hizo indispensables para la consolidación de los servicios públicos de salud del país.

La enfermería formó parte de su identidad como religiosas. En este sentido, el espacio también jugó un papel importante, pues éste les permitió transitar de un modelo donde lo más importante era la salvación del alma a otro incardinado en una lógica de mercado que pedía de ellas servicios profesionales a la altura de otros existentes en la ciudad. Dentro de este espacio las hermanas fueron avanzan-

do, según consideraron conveniente, a distintos esquemas. Sin embargo, queda constancia de que sobre muchos de sus hospitales, al igual que otros similares, el nuevo Instituto Mexicano del Seguro Social sentó sus bases. Un último punto que me parece importante está relacionado con la figura de la fundadora, si bien no se relaciona con el uso de espacio, me parece fundamental rescatar la formación de la imagen del fundador como parte del proceso de conformación de la identidad. Esta figura no fue producto del acto administrativo de la fundación, sino de que a lo largo del tiempo fue legitimada por otros, como referente de los valores institucionales. Esto ayuda a poner en perspectiva lo que comúnmente se cree sobre las fundaciones religiosas, es decir, por lo regular se considera que son fruto de la institucionalización de la experiencia religiosa de un fundador, pero en este caso —y seguramente en otros más del mismo periodo— la comunidad se formó para atender necesidades puntuales de la Iglesia, y conforme pasó el tiempo ésta fue definiendo su espiritualidad y sus prácticas rituales. En el caso de las Siervas de los Pobres, la madre Vicenta fue reconocida como su fundadora hasta su muerte y sirvió, a partir de entonces, como referente para la formación de las religiosas que se fueron integrando a la comunidad. Los elementos que la comunidad acumuló e hizo suyos de manera paulatina (prácticas religiosas, la enfermería, la espiritualidad, etcétera) le permitieron pasar de un caos relativo que hubo al inicio de la fundación hasta un punto de estabilidad que posibilitó la permanencia de la fundación.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Zardoya, C. (2009). Objetos de representación en la vivienda aragonesa del XVIII. En M. Pierra & J. Marsal, *El Culto al objeto: De la vida cotidiana a la colección* (p. 86). Disseny Hub Barcelona-Museu de les Arts Decoratives, Institut de Cultura de Barcelona.
- Acevedo de la Llata, C. (1957). *Obregón. Memorias de la madre Conchita*. Libro-Mex Editores.
- (1965). *Una mártir de México*. Graficas Maciega.
- Adame Goddard, J. (2004). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Alba Vega, C. (2004). De la industria tradicional a la industria electrónica. Actores Locales y globales en Guadalajara Jalisco. En M. Estrada & P. Labazée (Eds.), *Producciones locales y globalización en los países emergentes: México, India y Brasil* (p. 443). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherche pour le Développement.
- Aldana, M. (1986a). De la Restauración al Porfiriato: Una nueva era dorada en Jalisco. En M. Cerruti (Ed.), *De los Borbones a la Revolución. Ocho estudios regionales* (p. 265). Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, GV Editores, Universidad de Nuevo León.
- (1986b). *Manuel M. Diéguez Constitucionalismo en Jalisco. Documentos*. Gobierno del Estado de Jalisco.
- (2005). *El subsuelo indígena en el Occidente Jalisco-Nayarit*. El Colegio de Jalisco.
- (2006). *Manuel M. Diéguez y la revolución mexicana*. El Colegio de Jalisco.
- (2014). *El gallinero de la revolución: Jalisco: Una sociedad entre la tradición y el cambio, 1900-1919*. Universidad de Guadalajara.
- Alexander, J. C. (2004). Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy. *Sociological Theory*, 22(4), 527-573. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2004.00233.x>
- Alfaro, A. (2008). El barroco y los jesuitas. *Xipe Totec*, XVII.

- Alonso, G. (2003). La secularización de las sociedades europeas. *Historia Social*, 46, 137-157.
- Amante desdeñado acusado. (1917, noviembre 11). *El Informador*.
- Amerlinck, M. C. (2013). Los Ejercicios de San Ignacio y las religiosas novohispanas en la visión de Antonio Núñez de Miranda, S.J. (1651-1695). En *Vida conventual femenina, siglos XVI-XIX* (p. 123). Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim.
- Anderson, R. (1986). Las clases peligrosas: Crimen y castigo en Jalisco, 1894-1910. Maquila, pequeña industria y trabajo a domicilio en los Altos de Jalisco. *Relaciones (COLMICH, Zamora)*, 7(28), 5-32.
- Anonimo. (1857). *Tendencias de la demagogia mejicana manifestadas por sus propios hechos*. Tipografía Rodríguez.
- (1869). *Life of mother Margaret Mary Hallahan. Foundress of the English Congregation of st Catherine of Sienna of the Third Order of st Dominic*. Catholic Publication House.
- (1946). Álbum conmemorativo del Centenario de la llegada a México de los Padres Paulinos y de las Hijas de la Caridad. Imprenta Grafos.
- Arciniega García, L. (2011). Evocaciones y ensueños hispanos del Reino de Jerusalén. *Arte en los confines del Imperio. Visiones hispánicas de otros mundos*, 49-97.
- Arenal de García Carrasco, C. (1902). *Manual del visitador del pobre para uso de las conferencias San Vicente de Paul y en General para todos aquellos que buscan el consuelo de los pobres*. Herrero hermanos.
- Arias, P. (1985). *Guadalajara, la gran ciudad de la pequeña industria*. El Colegio de Michoacán.
- Arrom, S. M. (2007). Las Señoras de la Caridad: Pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910. *Historia Mexicana*, 445-490.
- (2017). *Voluntarios por una causa: Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Baggio, S., & Pironio, E. (1978, mayo). *Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares*. www.vatican.va. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_14051978_mutuae-relaciones_sp.html
- Barbosa, F. (1987). Desavenencia entre la Iglesia y el Gobierno civil. En *Jalisco: Documentos de la Revolución: 1910-1940*. Gobierno del Estado de Jalisco.
- Bárcena, M. (1954). *Descripción de Guadalajara en 1880*. Ediciones I. T. G.
- Beato, G. (1985). Jalisco. Economía y estructura social en el siglo XIX. En *El siglo XIX en México: Cinco procesos regionales: Morelos, Monterrey, Yucatán, Jalisco y Puebla* (pp. 49-199). Cerutti.

- Becerra Jiménez, C. G., y Solís Matías, A. (1994). *La multiplicación de los tapatíos 1821-1921*. Colegio de Jalisco, Ayuntamiento de Guadalajara.
- Belinsky, J. (2007). Aproximación indirecta: Lo imaginario en la perspectiva de Jacques Le Goff. En *Lo imaginario: Un estudio* (p. 160). Nueva Visión Argentina.
- Blancarte, R. (1992). *Historia de la iglesia católica en México (1929-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Blueribbon. (2014, marzo 15). *Historia Secreta THC-Guadalajara*. <https://www.youtube.com/watch?v=f8oYbPLJldw>
- Bolufer, J. A. y. (1941). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la Lengua Española*. Ramón Sopena.
- Borges, J. L. (1995). *El hacedor*. Alianza.
- Boylan, C. (2012). Género, fe y nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917- 1940. En *Género, poder y política en el México posrevolucionario* (p. 500). Fondo de Cultura Económica.
- Braccio, G. (2013). Monjas al margen. Las Catalinas de Buenos Aires (1745-1810). En *Vida conventual femenina, siglos XVI-XIX*. Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim.
- Braz, J. (2018). «Cor Orans»—Instrucción aplicativa de la Constitución apostólica «Vultum Dei quaerere» sobre la vida contemplativa femenina. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20180401_cor-orans_sp.html
- Brugada, M. (2001). *San Vicente de Paúl, encontrar la caridad*. Centre de Pastoral Litúrgica.
- Busto, E. (1880). *Estadísticas de la República Mexicana* (Secretaría de Hacienda). Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursos del «sexo»*. Paidós.
- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, M. (2002). Cristeros y agraristas en Jalisco: Una nueva aportación a la historiografía cristera. *Historia Mexicana*, 2, 493-530.
- (2013). *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor.
- Cabrera, M. S. H. (2002). La celda del convento: Una habitación propia. La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión. *Duoda: Revista d'estudis feministes*, 22, 19-40.
- Calvo, T. (1992). *Guadalajara y su región en el siglo XVII Población y economía*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Ayuntamiento de Guadalajara.

- Calvo, T., y Regalado Prieto, A. (2016). *Historia del Reino de la Nueva Galicia, Universidad de Guadalajara*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Camacho Mercado, E. (2014). *Frente al hambre y el obús: Iglesia y feligresía en Teocaltiche y el cañón de Bolaños, 1876-1926*. Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos.
- Canal INEHRM. (2014, noviembre 6). *Conferencia magistral: Otra posible autobiografía del Sor Juana Inés de la Cruz*. <https://www.youtube.com/watch?v=DqO5qRileOA>
- Cárdenas Ayala, E. (2002). La construcción de un orden laico en México y las ‘señoras religiosas’ o ¿se pueden secularizar las monjas? En *Cuadernos de Investigación histórica* (pp. 203-222). Universidad de Guadalajara.
- (2010). *El derrumbe. Jalisco, microcosmos de la revolución mexicana*. Tusquets.
- Caridad. (1957, enero). *Revista Caridad*.
- Carrera, E. (2007). Pasión and «afección» in Teresa of Avila and Francisco de Osuna. *Bulletin of Spanish Studies*, 84(2), 175-192.
- Catecismo de la Iglesia Católica, Segunda parte, segunda sección, capítulo primero, artículo 3, 1322-1419*. (s. f.). vatican.va. Recuperado 6 de junio de 2021, de https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a3_sp.html
- Ceballos Ramírez, M. (1991). *El catolicismo social: Un tercero en discordia, Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México.
- CEHM Fundación Carlos Slim. (2014). *Las Monjas en la Independencia*. <https://www.youtube.com/watch?v=JImrQKHjXrg>
- Chambers, M. C. (1882). *The life of Mary Ward: Vol. I*. Burns & Oates.
- Chanal, F. (1951). *Historia de un corazón de amabilísima dulzura: Una hija heroica de San Vicente de Paúl, nuestra madre Vicentita, fundadora y superiora general del Instituto de las Hermanas Siervas de los Pobres*. Impresora de Jalisco.
- Chartier, R. (1992). El mundo como representación. En *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, (p. 244). Editorial Gedisa.
- CNN Español. (2018, enero 21). El papa Francisco, contra las «monjas chismosas» | Video. CNN. <https://cnnspanol.cnn.com/video/la-monja-chismosa-es-terrorista-papa-francisco-sot-peru/>
- Código de Derecho Canónico*. (1983). vatican.va. https://www.vatican.va/archive/ESLoo20/_INDEX.HTM
- Covarrubias, R. (1987). *Vida, Virtudes y Fama de Santidad de la sierva de Dios Ma. Librada del Sagrado Corazón de Jesús Orozco Santa Cruz*. Arquidiócesis de Guadalajara.

- Curley, R. (s. f.). *La peregrinación como teatro político en la Revolución Mexicana. 1910-1930 / Boletín Eclesiástico*. arquidiocesisgdl.org. Recuperado 25 de mayo de 2021, de <https://arquidiocesisgdl.org/boletin/2012-1-7.php>
- (2002). Los laicos, la Democracia Cristiana y la Revolución mexicana, 1911-1926. *Signos históricos*, 7, 149-107.
- (2009). Anticlericalism and public space in revolutionary Jalisco. *The Americas*, 4, 511-533.
- (2016). Transnational Subaltern Voices. Sexual Violence, Anticlericalism, and the Mexican Revolution. En *Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II* (p. 353). The Catholic University of America Press.
- Davies, K. (1981). Tendencias demográficas durante el siglo XIX. En *Lecturas históricas de Jalisco. Después de la Independencia: Vol. II*. Unidad Editorial del Estado de Jalisco.
- Davis, N. Z. (1976). «Women's History» in Transition: The European Case. *Feminist Studies*, 3(3/4), 83-103.
- De Baulica, V. (1885). *La mujer católica: Vol. I*.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano: Vol. I*. Universidad Iberoamericana.
- De Dios, V. (1993). *Historia de la familia Vicentina en Mexico: 1844-1994* (Vol. 1). Ceme.
- De Hijar Ornelas, T. (2005). *Obras de Anacleto González Flores*. Ayuntamiento de Guadalajara.
- De la C. Jardí, A. (1923). *El derecho de las religiosas según las prescripciones vigentes del código canónico y civil*. Editorial Políglota.
- De la Flor, F. R. (2009). *Imago: La cultura visual y figurativa del Barroco*. Abada Editores.
- De la Peña, G. (1980). «Las clases productoras» de Jalisco: Una asociación empresarial del siglo XIX». *Relaciones*, 2, 133-188.
- De la Torre, F. (2015). Utopía social y ciencia en algunos industriales mexicanos de mediados del siglo XIX: el caso de Jalisco. En *Patrimonio industrial y desarrollo regional. Rescate, valorización, reutilización y participación social* (pp. 37-58). Archivo Histórico y Museo de Minería.
- De la Torre, R., & Zuñiga, C. G. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De Loyola, I. (1979). *Exercicios Spirituales*. Editorial Apostolado de la Prensa S.A.
- De Pagés, A. (1914). *Gran diccionario de la lengua castellana de Autoridades: Vol. III*. Fomento comercial del libro.
- De Valencia, A. (1899). *La vida religiosa y flores del claustro*. Herrero Hermanos Editores.

- Díaz Patiño, G. (2016). *Católicos Liberales Y Protestantes. El Debate Por Las Imágenes Religiosas En La Formación De La Cultura Nacional (1848–1908)*. El Colegio de México.
- Díaz Robles, C. (2010a). *Conformación de la hermana-enfermera. Regulación de las prácticas cotidianas en los hospitales católicos de Guadalajara durante la primera mitad del siglo XX* (pp. 133-164). Universidad de Guadalajara.
- (2010b). *Medicina, religión y pobreza, las señoras de la caridad de san Vicente de Paul, enfermeras religiosas en Jalisco. (1864-1913)*. Colegio de Michoacán.
- Doctrina de la Fe. (s. f.). *Mensaje de Fátima*. vatican.va. Recuperado 6 de junio de 2021, de https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_sp.html
- Doise, W. (2005). *Representaciones sociales y análisis de datos*. Instituto Mora.
- Dooley, F. P. (1976). *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*. Secretaría de Educación Pública.
- Ebrío grosero. (1918, enero 11). *El Informador*.
- El Estado de Jalisco, statu quo». (1894, junio 17). *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*.
- Eliade, M. (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Esquivel Sánchez, L. G. (2012). *Un proyecto católico. Las hijas de María y del Señor San José. 1872-1884*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Estadística mortificarte. (1894, julio 8). *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*.
- Esteinou, R. (2009). Las relaciones de pareja en el México moderno. *Revista Casa del tiempo*, 3, 65-75.
- Fernández Aceves, M. T. (2014). *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*. Siglo XXI Editores.
- Fernández, F. M. (2003). *Monjas coronadas: Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Landucci.
- Fernández Rodríguez, P. (1996). *Biografía de la Madre María Angélica Álvarez Icaza*. Editorial san Esteban.
- Ferrari, M. (2010). Prosopografía e historia política. Algunas aproximaciones. *Antítesis*, 3, 529-550.
- Ferreres, J. (1920). *Las religiosas, según la disciplina del nuevo código de Derecho canónico*. Razón y Fe.
- Foz y Foz, P. (1981). *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820): María Ignacia de Azlor y Echevers y los colegios de la enseñanza: Vol. II*. Instituto de Estudios Americanos «Gonzalo Fernández de Oviedo» del C.S.I.C., Orden de la Compañía de María Nuestra Señora.

- Gamboa Ojeda, L. (2009). De mexicanos perjudicados: Mujeres e hijos ilegítimos de inmigrantes franceses en México. Una aproximación, 1830-1934. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, 17, Article 17. <https://doi.org/10.4000/alhim.3196>
- Gargollo Parra, M. (2010). Sobre la necesidad de un estilo moderno de arquitectura (1869). En *Ideario de los Arquitectos Mexicanos: Vol. I*. Instituto Nacional de Bellas Artes.
- Gasquet, F. A. (1910). *The Order of the Visitation. Its spirit and its growth in England*. Burns & Oates.
- Gilchrist, R. (2013). *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*. Routledge.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera norte*, 9, 9-28.
- Gómez de la Parra, J. (1732). *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de diciembre de 1604. Governando este obispado el ilustrísimo Señor Doctor D. Diego Romano, quién lo erigió y fundó, en virtud de Breve Apostólico de N.M.S.P. Clemente VIII*. Viuda de Miguel Ortega.
- González Gutiérrez, T. (2001). *Remembranzas de Mexicaltzingo* (Ediciones Pacifico). Ediciones Pacifico.
- González Morfín, J. (2012). Entre la espada y la pared: El Partido Católico Nacional en la época de Huerta. *Anuario de Historia de la Iglesia*, XXI, 387-399.
- González y González, L. (1981). *Los días del Presidente Cárdenas* (Vol. 15). El Colegio de México.
- Gude, M. L. (1997). Les Dames de la Charité and the Creation of the Paris General Hospital. *Mary Louise*, VII, 23-30.
- Guerra, F.-X. (2015). *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución: Vol. I*. Fondo de Cultura Económica.
- Guy, J.-C. (1982). La vie religieuse dans l'Eglise. *Etudes*, 15, 233-248.
- Heidegger, M. (1997). *Construir, habitar, pensar*. Alción Editora.
- Herrera, A. U. (2007). *Coleccionismo y nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*. Marcial Pons.
- Herrera Alcalá, J., & Ramos Medina, M. (2010). Las monjas en la independencia de México. *Revista 20/10, memoria de las Revoluciones de México*.
- Ibarra, A. (2000). *La organización regional del mercado interno Novohispano. La economía colonial de Guadalajara, 1770-1804*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- (2007). Redes de circulación y redes de negociantes en Guadalajara colonial: Mercado, élite comercial e instituciones. *Historia Mexicana*, LVI(3), 1017-1041.
- Ibarra, J. (1783). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso. Segunda edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces del Suplemento, que se puso al fin de la edición del año de 1780, y se ha añadido otro nuevo suplemento de artículos correspondientes a las letras A, B y C.* Real Academia de la Lengua.
- Ibarra Pedroza, E. (2007). *El Puente de las Damas.* Consejo de colaboración municipal de Guadalajara.
- Ibsen, K. (1999). *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America.* University Press of Florida.
- Informe Vaticano ante las herejías de las religiosas norteamericanas.* (2014, diciembre 30). Foros de la Virgen María. <https://forosdelavirgen.org/informe-vaticano-conciliador-ante-la-deriva-heretica-de-las-religiosas-norteamericanas-14-12-30/>
- Jazz Fiesta. (2018, febrero 9). *Eso no se pregunta: Religiosos.* <https://www.youtube.com/watch?v=foAND2vT3mo>
- Jiménez Pelayo, Á. (1992). Agua para Guadalajara desde su fundación hasta 1902. En *Capítulos de historia de la ciudad de Guadalajara: Vol. I.* Ayuntamiento de Guadalajara.
- Jiménez Pelayo, Á., Olveda, J., & Núñez Miranda, B. (1995). *El crecimiento urbano de Guadalajara.* El Colegio de Jalisco.
- Jordan, K. (2015). *Ordered Spaces, Separate Spheres: Women and the Building of British Convents, 1829-1939.* University College London.
- Junta de salubridad. (1895, enero 27). *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales.*
- Katz, F. (1990). *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX (Vol. 1-II).* Era.
- Knight, A. (1984). The Working Class and the Mexican Revolution, 1900-1920. *Journal of Latin American Studies*, XVI(1), 51-79.
- (1996). *La Revolución mexicana. Del Porfiriato al nuevo régimen constitucional.*
- Kubacki, M.-L. (2018, marzo 2). *Il lavoro (quasi) gratuito delle suore.* SettimanaNews. <http://www.settimananews.it/vita-consacrata/lavoro-quasi-gratuito-delle-suore/>
- Kuhns, E. (2005). *The Habit: A History of the Clothing of Catholic Nuns.* Doubleday.
- La peste negra, la defensa contra ella. (1920, junio 15). *El Informador.*
- La plantación de árboles. (1896, mayo 24). *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales.*
- La Sociedad de San Vicente de Paul.* (1895). Imprenta y litografía de Francisco Díaz y León y Sucursales S.A.

- Lancaster-Jones y Vereá, R. (1952). La familia Vereá de Guadalajara. *La Gaceta Guadalajara*, II(124).
- Lavrin, A. (1983). Review: La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820): María Ignacia de Azlor y Echevers y los colegios de la enseñanza. By Pilar Foz y Foz. *The Hispanic American Historical Review*, LVIII(2), 387-389.
- (2016). *Las esposas de Cristo, la vida conventual en la Nueva España*. Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, J. (1999). *La Civilización del Occidente Medieval*. Paidós.
- Lear, J. (2000). *Workers, neighbours, and citizens: The revolution in Mexico city*. University of Nebraska press.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of the Space*. Basil Blackwell.
- León XIII. (1880, febrero 10). *Arcanum Divinae Sapientiae*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html
- (1889, agosto 15). *Quamquam Pluries*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html
- (1891). *Rerum novarum (5 de mayo de 1891) | LEÓN XIII*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- (1898, agosto 16). *Quam Religiosa*. *Papal Encyclicals*. <https://www.papalencyclicals.net/leo13/l13quamr.htm>
- (1900, diciembre 8). *Conditae a Christo*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_constitutions/documents/hf_l-xiii_apc_19001208_conditae-a-christo.html
- Lesiones por celos. (1918, febrero 12). *El Informador*.
- Ley Orgánica del Registro Civil*. (1857). http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1857_148/Ley_Org_nica_del_Registro_Civil_248.shtml
- Lida, C. E. (1997). ¿Que son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX. *Historia Social*, 27, 3-21.
- Lida, M. (2007). La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización. *Historia Mexicana*, LVI(4), 1393-1426.
- Lizama Silva, G. (2015). *Llamarse Martínez Negrete. Familia, redes y economía en Guadalajara, México, siglo XIX*. Colegio de Michoacán.
- López Moreno, E. (2001). *La cuadrícula en el desarrollo de la ciudad hispanoamericana*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- López Rosado, D., y Noyola Vázquez, J. (1951). Los salarios reales en México, 1939-1950. *El Trimestre Económico*, XVIII, 201-209.

- López Ulloa, J. (2003). *Entre aromas de incienso y pólvora, Los altos de Jalisco, 1917-1940*. Universidad de Guadalajara.
- Lorite Cruz, P. J. (2011). El armario de las tres llaves de la catedral de Baeza, un interesante discurso de virtudes del siglo XVI. *Revista de Claseshistoria. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, 2-19.
- MacGinley, R. (2009). Partition and amalgamation among women's religious institutes in Australia, 1838-1917. *Australian Journal of Theology*, XIV, 1-16.
- Macías, J. (1988). *La verdadera imagen de la madre Conchita*. Tipografías Editoriales.
- Macías (S.J.), J. (1980). *La mártir de Coyoacán: María de la Luz Camacho, 1907-1937*. Tradición.
- Martínez Millán, M. P. (2014). Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo. *Fronteras de la Historia*, XIX(1), 202-208.
- Martínez-Burgos García, P. (2014). Imágenes emocionadas. Devoción e identidad en la España moderna. En *Imatge, devoció i identitat a l'època moderna* (pp. 13-32). Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Bellaterra: Servei de Publicacions, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. Cambridge Policy Press.
- Matovelle, J. J. (Dir), & Pólit, M. M. (Ed). (1886). *La República del Sagrado Corazón de Jesús. Revista Religiosa Mensual, vol 3—No. 20*.
- McDowell, L. (2018). *Linda. Gender, identity and place: Understanding feminist geographies*. University of Minnesota Press.
- Méndez de Corcuera, L. (1910). *El hogar moderno mexicano*. Herrero Hermanos, Sucesores.
- Meyer, J. (1994a). *La Cristiada: La guerra de los cristeros: Vol. I. Siglo XXI*.
 — (1994b). *La Cristiada: La guerra de los cristeros: Vol. II. Siglo XXI*.
 — (2016). ¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926? *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, LXIV, 166-194.
- Mínguez Blasco, R. (2012). Monjas, esposas y madres católicas: Una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX. *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, 11, Article 11. <https://doi.org/10.4000/amnis.1606>
- Monasterio de santa Teresa, federación san José de Guadalupe de México*. (s. f.). [Http://federacion-ocd-mx.org/guadalajara-santa-teresa/]. federacion-ocd-mx. org.
- Monges sota supervisió*. (2018). facebook.com/. <https://www.facebook.com/watch/?v=1976083122415789>
- Montero Alarcón, A. (2008). *Monjas Coronadas, Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, Plaza y Valdés Editores.

- Moore, B. H. (1878). *Sensible Etiquette of the Best Society, Customs, Manners, Morals, and Home Culture*. Porter & Coates.
- Moral Roncal, A. (2009). Devociones para Tiempos de espadas: El Sagrado Corazón y Cristo Rey como categorías políticas del movimiento carlista (1931-1936). *Historia y Política*, XXI, 219-246.
- Moreno Seco, M. (2005). Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico. En *Clericalismo y asociacionismo católico en España: De la restauración a la transición* (Universidad de Castilla-La Mancha, p. 278).
- Muriá, J. M. (1988). *Breve Historia de Jalisco*. Secretaría de Educación Pública, Universidad de Guadalajara.
- (2006). De Nueva Galicia a Jalisco. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, XVI, 31-49.
- Muriel, J. (1946). *Conventos de monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago.
- Muy verdad. (1894, abril 1). *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*.
- Nájera, J. (2016). *Ernesto Fuchs*. Arquitónica.
- Nelson, E. C. (2009). Victorian Royal Wedding Flowers: Orange, Myrtle, and the Apotheosis of White Heather. *Garden History*, 37(2), 231-236.
- Nos origines. (s. f.). *Filles du Cœur de Marie*. Recuperado 1 de junio de 2021, de <http://filles-du-coeur-de-marie.cef.fr/ce-qui-inspire-notre-vie/>
- Nuestra vida de Jesuitas*. (1990). Provincia de España de la Compañía de Jesús. *Nueva Biblia de Jerusalén*. (1999). Desclée.
- Núñez, F. (2007). Los secretos para un feliz matrimonio. Género y sexualidad en la segunda mitad del siglo XIX. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 5-32.
- O'Neill, C., y Domínguez, J. (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Vol. III*. Institutum Historicum S.I, Universidad Pontificia de Comillas.
- O'Really, B. (1880). *St. Angela Merici and the Ursulines*. Burns & Oates.
- O'Dogherty Madrazo, L. (2001). *De urnas y sotanas. El partido católico en Jalisco, 1911-1913*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ojeda Gastelum, S. (2003). La rebelión villista en Jalisco: Sus actores, acciones y motivos. *Clío*, I(27), 125-140.
- Oliver, L. (1986). *Un verano mortal: Análisis demográfico y social de una epidemia de cólera: Guadalajara, 1833*. Gobierno del Estado de Jalisco.
- (2008). La epidemia de viruela de 1830 en Guadalajara. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXIX, 77-99.
- (2013). *Salud, desarrollo urbano y modernización de Guadalajara*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.

- Olveda, J. (2014). *Autonomía, soberanía y federalismo: Nueva Galicia y Jalisco*. El Colegio de Jalisco.
- Orendain, L. (1982). La mendicidad social. En *Lecturas Históricas de Jalisco: Después de la Independencia*. Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaria de Educación y Cultura.
- Otra intentona de robo. (1894, octubre 7). *El Continental: Revista popular jalisciense y de noticias universales*.
- Pablo VI. (1971, junio). *Evangelica Testificatio*. <https://www.vatican.va/>. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio.html
- Páez Bortichie, L. (1942). *Guadalajara novogállica. Desde su origen más remoto hasta su fundación definitiva*. Editorial Occidente.
- Palomera, E. (1997). *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586-1986*. Instituto de Ciencias, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana,.
- Paulo VI. (1965, octubre 28). *Perfectae caritatis*. vatican.va. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html
- Pio IX. (1864, junio 9). The Syllabus Of Errors. *Papal Encyclicals*. <https://www.papalencyclicals.net/pius09/pgsyll.htm>
- Pio VII. (1814, agosto 7). *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*. javeriana.edu.co.
- Pio XI. (1922, diciembre). *Ubi Arcano Dei Consilio*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html
- (1926, febrero). *Paterna sane sollicitudo, Litterae Apostolicae, De iniqua condicione Ecclesiae in Mexico atque de normis ad Catholicam Actionem ibidem promovendam*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_letters/documents/hf_p-xi_apl_19260202_paterna-sane-sollicitudo.html
- (1930, diciembre 31). *Casti Connubii*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html
- Pio XII. (1950, noviembre 21). *Sponsa Christi*. vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501121_sponsa-christi.html
- Plácito, M. del R. (1993). *Semblanza del Padre Cipriano Iñiguez Martín del Campo*. Editorial Jus.
- Preciado, J. (2009). El ‘cabecilla cristero’: Lances de Francisco Orozco y Jiménez durante la Cristiada. *Los Gauchos y los Mocos: once ensayos cristeros*, 81-102.

- Preciado, J., y Ortoll, S. (2007). *Por las faldas del Volcán de Colima: Cristeros, agraristas y pacíficos*. 3(6), 147-151.
- Quaglian, A. (1984). Catolicismo social. En *Diccionario de política* (p. 228). Siglo XXI Editores.
- Ramírez, R. (1997). *Alma consagrada para el servicio de los enfermos y pobres*. Siervas de la Santísima Trinidad y de los Pobres.
- Ramírez Rancaño, M. (2014). *El asesinato de Álvaro Obregón: La conspiración y la madre Conchita*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Ramos Medina, M. (2013). *Vida conventual femenina, siglos XVI-XIX*. Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim.
- Read, J. (2017). Maternalist discourse in nursery nurse training at Wellgarth Nursery Training School from 1911-1939: Current dilemmas of class and status in historical context. *GENDER AND EDUCATION*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/09540253.2017.1302076>
- Requena, F. M. (2002). Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 39-68.
- Rivière D'Arc, H. (1973). *Guadalajara y su región*. Secretaría de Educación Pública.
- Rodríguez, M. (2009). El Sagrado Corazón de Jesús: Imágenes, mensajes y transferencias culturales. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 147-168.
- Rodríguez Prampolini, I. (s. f.). *La Crítica de arte en el siglo XIX*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Sánchez, N. (2016). Esas mujeres con corte a lo macho y con las piernas al aire. Las pelonas y la transformación de la femineidad en la ciudad de México en la década de los veinte. En *Conflicto, resistencia y Negociación en la historia de México*. El Colegio de Mexico.
- Rolle, C. (2014). ¿Restauración, restablecimiento, resurgimiento, rebrote, re-fundación? La Compañía de Jesús después de la tormenta. *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 126-1, Article 126-1. <https://doi.org/10.4000/mefrim.1724>
- Román, J. M. (1981). *San Vicente de Paúl. Biografía*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruano Rivera, M. de la L. (s/f). *Dolores Echeverría Esparza: Un camino, una misión / María de la Luz Ruano Rivera*. Editorial Jus.
- San Agustín. (s. f.). *Sermón 304*. agustinus.it. Recuperado 7 de junio de 2021, de http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_430_testo.htm
- Sánchez Santiró, E. (2010). El desempeño de la economía mexicana, 1810-1860: De la colonia al Estado-Nación. En *Historia económica general de México: De la Colonia a nuestros días* (pp. 296-326). El Colegio de Mexico, Secretaría de Economía.

- Sandoval Godoy, L. (2011, diciembre 5). Las Nueve Esquinas Mentadas. *El mundo de Luis Sandoval Godoy*. <https://lsgayerguadalajara.wordpress.com/7-las-nueve-esquinas-mentadas/>
- Santa Águeda, patrona de las mujeres. (2011, febrero 5). *Pregunta Santoral*. <https://www.preguntasantoral.es/2011/02/santa-agueada-de-catania/>
- Sarabia, J. R. (1956). *Derecho de Religiosas*. Editorial Josefina.
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial S.A.
- Serrano, S. (Ed.). (2000). *Virgenes viajeras: Diarios de religiosas en su ruta a Chile*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- (2009). El ocaso de la clausura: Mujeres, religión y Estado nacional. El caso chileno. *Historia (Santiago)*, 42(2), 505-535.
- Serrera Contreras, R. M. (1977). *Guadalajara ganadera: Estudio regional novohispano 1760-1805*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Setién, J. M. (1957). *Naturaleza Jurídica del Estado de Perfección En Los Institutos Seculares*. Apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- Sicilia, J. (2002). *Concepción Cabrera de Armida: La amante de Cristo*. Fondo de Cultura Económica.
- Socarrás, E. (2004). Participación, cultura y comunidad. En *La participación. Diálogo y debate en el contexto cubano* (p. 226). Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Speckman Guerra, E. (1996). *Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Szasz, I. (2008). *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía: Diálogos sobre un proyecto en construcción*. El Colegio de México.
- Tavis, J. (2010, abril 2). Vatican official says religious orders are in modern 'crisis'. *Catholic News Service*. <http://www.catholicnews.com/services/english-news/2010/vatican-official-says-religious-orders-are-in-modern-crisis.cfm>
- Thompson, P. (2003). Historia oral y contemporaneidad. *Anuario de Estudios Americanos*, XX, 15-34.
- Tomás, D. A. (s. f.). *La seducción de oriente: de la chinoiserie al japonismo*. 24.
- Torres Anaya, J. (2007). *La expulsión de los religiosos: Un recorrido histórico que muestra el interés pastoral de la Iglesia*. Editriche Pontificia Università Gregoriana.
- Turner, V. (1985). Liminality, kabbalah, and the media. *Religion*, 15(3), 205-217.
- Turner, V. W., & Ríos, B. G. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Ulloa, S. V. (2002). *Empresarios extranjeros en Guadalajara durante el porfiriato*. Universidad de Guadalajara.

- (2003). *Historia rural jalisciense: Economía agrícola e innovación tecnológica durante el siglo XIX*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.
- Vaca, A. (1998). *Los silencios de la historia: Las cristeras*. Colegio de Jalisco.
- Van Young, E. (1990). *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara. 1675-1820*. Fondo de Cultura Económica.
- Velazco Márquez, J., y Thomas, B. (1994). Guerra entre México y Estados Unidos, 1846-1848. En *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*. Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez Guadarrama, A. (1998). Castas o marchitas. «El amor del colibrí y «La flor muerta» de Manuel Ocaranza. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 20(73), 125.
- Verea, T. (1898). En honor del Ilustrísimo y Reverendísimo señor Doctor don Atenogenes Silva. En *Álbum Literario dedicado al Ilmo. Y Rmo. Sr. Dr. D. Atenógenes Silva, Tercer obispo de Colima, En la Celebración de sus Bodas de Plata como Sacerdote*. Imprenta de Ancira y Hnos. A. Ochoa.
- Verea, T., & Arroyo de Anda, R. (2015). Al señor licenciado don Dionicio Rodríguez. Corona fúnebre a su preclara memoria. *Boletín Eclesiástico*, VII.
- Wall, B. M. (2012). American Catholic Nursing. An Historical Analysis. *Medizinhistorisches Journal*, 47(2/3), 160-175.
- Zapatero, A. B. (2012). Un ejemplo de mundialización: El movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (s. XVII-XVIII). *Anuario de Estudios Americanos*, 69(1), 31-62. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2012.1.01>
- Zermeño Padilla, G. (2015). El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas. *Historia mexicana*, 64(4), 1463-1540.

Quam dilecta tabernacula

El desarrollo del espacio en el proceso de consolidación de la identidad religiosa.

Las Siervas de los Pobres, Guadalajara, 1887-1950

Número 2

Se terminó de editar en marzo de 2022

en Editorial Página Seis, S.A. de C.V.

Teotihuacan 345, Ciudad del Sol,

Zapopan, Jalisco, México.

La edición consta de 1 ejemplar.