

Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

De pobres beatas a educadoras de niñas:
El beaterio de San José de Gracia de Carmelitas Descalzas,
1735-1802

TESIS

Que para obtener el grado de
Maestro en Estudios Históricos

Presenta:

Miriam Aurora Gómez Escalante

Directora: Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca

Santiago de Querétaro, Qro.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Históricos

“De pobres beatas a educadoras de niñas:
El beaterio de San José de Gracia de Carmelitas Descalzas, 1735-1802”

Opción de titulación
TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestra en Estudios Históricos

Presenta:
Miriam Aurora Gómez Escalante

Dirigido por:
Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca

SINODALES

Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca
Presidente

Mtro. José Ignacio Urquiola Permisán
Secretario

Dr. Rafael Castañeda García
Vocal

Dra. Abril Reynoso Bazúa
Suplente

Mtra. Liliana Izaguirre Hernández
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Octubre, 2018.

Resumen

En el presente trabajo se estudia la fundación y transformación de la identidad corporativa que sufrió el beaterio de San José de Gracia de carmelitas descalzas ante el proceso de secularización, mismo que vivieron varias corporaciones eclesiásticas durante el siglo XVIII en toda la Nueva España. Esta organización religiosa para mujeres fue una de las que existieron en Santiago de Querétaro durante la época virreinal y que logró establecerse fuera del control y preponderancia de la orden franciscana que poseía dicha ciudad y que, sin embargo, también pasó por diversos cambios provocados por una secularización, por ello se considera de gran utilidad su estudio, para comprender la capacidad de adaptación por parte de este grupo de doncellas pobres a este proceso secularizador.

Palabras clave: Beaterio, beatas, secularización, corporación, colegio, carmelitas descalzas

Summary

In the present work the foundation and transformation of the corporate identity suffered by the beguinage of San José de Gracia of Discalced Carmelites is studied before the process of secularization, same that lived several ecclesiastical corporations during the XVIII century in the whole New Spain. This religious organization for women was one of those that existed in Santiago de Querétaro during the viceroyal period and that managed to establish itself outside the control and preponderance of the Franciscan order that this city possessed and that, nevertheless, also happened through diverse changes provoked by a secularization, therefore it is considered very useful to study, to understand the ability of this group of poor maidens to adapt to this secularizing process.

Key words: Beaterio, beatas, secularization, corporation, school, female monastery-school, discalced carmelites.

AGRADECIMIENTOS

El deseo y pasión por la investigación de nuestro pasado, la curiosidad por seguir encontrando los restos de las personas que vivieron hace cientos de años y las ganas infinitas de aportar al conocimiento de nuestra historia como sociedad mexicana, fue lo que me motivó a emprender esta nueva aventura dentro del mundo de la investigación.

Debo decir, que personalmente el camino fue largo y a la vez estresante, pero también ha sido el proceso que más he disfrutado en mi formación académica, pues me sirvió para reafirmar que la historia es apasionante, que aún falta mucho por descubrir y que el aprendizaje nunca termina, pues aunque los proyectos tienen una perspectiva individual, es evidente que los resultados no se consiguen sin el apoyo y orientación de algunas personas, que con gran esmero iluminaron este proceso y lo llevaron a buen cause.

Es por ello, que agradezco en primer lugar al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico proporcionado por concepto de beca para la realización de esta investigación y reitero mi especial agradecimiento a la Universidad Autónoma de Querétaro quien mediante la Facultad de Filosofía confiaron en mi proyecto para formar parte de la Maestría en Estudios Históricos y además me apoyaron para realizar una estancia de investigación en la Universidad de Sevilla-España cuya institución también merece mi reconocimiento por la gran hospitalidad y retroalimentación que durante dicha periodo me dieron, especialmente a la Dra. Sandra Olivero Guidobono y al Dr. Ramón Ma. Serrera Contreras quienes me atendieron cálidamente y me dieron importantes recomendaciones.

A la Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca, por sus enseñanzas, aportaciones y correcciones, sin las cuales esta investigación no hubiera podido concluirse, por la confianza que depositó en mí y el apoyo que en todo momento me dio para el desarrollo de ideas y búsqueda de información, de ante mano, muchas gracias.

A las madres encargadas del Archivo de la Diócesis de Querétaro, por su gran ayuda. A mis compañeros de maestría, quienes con sus aportaciones, ideas y apoyo de material hicieron más fácil este camino.

Agradezco a mis padres, hermanas y familia en general, a quienes siempre llevo en mi pensamiento. A Israel García, por siempre apoyarme, escucharme y animarme en todo momento y a todas las personas que de alguna manera me ayudaron a culminar esta investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I. LA CRISTIANIZACIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA: CONFLICTOS ENTRE CLEROS EN LA CIUDAD DE SANTIAGO DE QUERÉTARO	16
1.1. <i>MODELOS FUNDACIONALES DE LA IGLESIA EN LA NUEVA ESPAÑA (1524-1700)</i>	16
1.2. <i>LA RELACIÓN DE LAS CORPORACIONES CON LA CORONA HABSBURGO</i>	27
1.3. <i>CORPORACIONES RELIGIOSAS PARA MUJERES EN LA NUEVA ESPAÑA: CONVENTOS, TERCERAS ÓRDENES, RECOGIMIENTOS Y BEATERIOS.</i>	35
1.3.1. <i>Beaterios</i>	40
1.3.2. <i>Los conventos femeninos</i>	46
1.3.3. <i>Terceras Órdenes</i>	48
1.3.4. <i>Recogimientos</i>	51
1.4. <i>CORPORACIONES RELIGIOSAS EN LA CIUDAD DE SANTIAGO DE QUERÉTARO.</i>	53
1.4.1. <i>LA PREPONDERANCIA FRANCISCANA EN QUERÉTARO Y SUS CONFLICTOS CON EL CLERO SECULAR.</i> ...	59
1.4.2. <i>INTENTOS DE SECULARIZACIÓN</i>	60
CAPITULO II. UNA COMUNIDAD CARMELITA EN QUERÉTARO: PRIMERA ETAPA DE SECULARIZACIÓN (1735-1764)	69
2.1. <i>LA INICIATIVA DE UNA CRIOLLA POBRE Y DEVOTA</i>	69
2.1.1. <i>Funcionamiento del beaterio bajo el ideal de una vida espiritual carmelita.</i>	74
2.1.2. <i>En búsqueda de un hogar y el breve tutelaje carmelita</i>	79
2.1.2.1. <i>Características de las primeras integrantes</i>	84
2.2. <i>CONSOLIDACIÓN INSTITUCIONAL BAJO EL CLERO SECULAR 1739.</i>	89
2.2.1. <i>Cambios en el funcionamiento del beaterio: nuevas constituciones.</i>	97
2.2.2. <i>Búsqueda del reconocimiento y perfección espiritual como convento.</i>	102
2.3. <i>ADMINISTRACIÓN DE LOS RECURSOS PARA CUMPLIR CON SUS PROPÓSITOS</i>	107
2.3.1. <i>Benefactores del beaterio</i>	119
CAPITULO III. RENUNCIAR A LA PERFECCIÓN ESPIRITUAL PARA SERVIR A LA EDUCACIÓN: LA SEGUNDA ETAPA DE LA SECULARIZACIÓN DEL BEATERIO. SU TRANSFORMACIÓN EN REAL COLEGIO DE ENSEÑANZA. (1766-1802).....	135
3.1. <i>REGALISMO Y TRANSFORMACIÓN: LA RELACIÓN DE LAS CORPORACIONES CON LA CORONA DE LOS BORBÓN.</i>	135
3.1.1. <i>Reformas de inspiración ilustrada: cambios en la Iglesia novohispana y en la utilidad de sus corporaciones.</i>	141
3.1.2. <i>El pensamiento educativo de los ministros ilustrados de la monarquía borbónica.</i>	150
3.1.2.1. <i>La educación de las mujeres bajo los Borbones: ¿Jovellanos llega a la Nueva España?</i> ...	159
3.2. <i>RESIGNACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL BEATERIO DE CARMELITAS EN 1768</i>	165
3.3. <i>NIÑAS INTERNAS Y LIMPIEZAS DE SANGRE: LA NECESIDAD DE SEGUIR REAFIRMANDO EL HONOR DE ORIGEN.</i> 179	
3.4. <i>INTEGRACIÓN AL ORDEN DE RELACIÓN CORPORATIVO BAJO LOS BORBONES: ADOPCIÓN Y RESISTENCIA AL CAMBIO DE JURISDICCIÓN DEL PODER SECULAR AL PODER REAL.</i>	194
3.5. <i>ADMINISTRACIÓN DE LAS PROPIEDADES BAJO JOSÉ CERRÓN ARIAS 1791-1796.</i>	216
CONCLUSIONES	236
BIBLIOGRAFÍA	246

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se estudia la fundación y transformación de la identidad corporativa que sufrió el beaterio de San José de Gracia de carmelitas descalzas ante el proceso de secularización, mismo que vivieron varias corporaciones eclesiásticas durante el siglo XVIII en toda la Nueva España. Esta organización religiosa para mujeres fue una de las que existieron en Santiago de Querétaro durante la época virreinal y que logró establecerse fuera del control y preponderancia de la orden franciscana que poseía dicha ciudad y que, sin embargo, también pasó por diversos cambios provocados por una secularización, por ello se considera de gran utilidad su estudio, para comprender la capacidad de adaptación por parte de este grupo de doncellas pobres a este proceso secularizador.

Tras la conquista de los territorios americanos se comenzó en ellos el establecimiento de un sistema de dominio y de relaciones sociales, con el mismo orden jurídico-religioso de la Península Ibérica, que fue promovido no solo por el Rey, sino por las órdenes religiosas a quienes la Corona cedió el tutelaje de los pueblos de indios. De manera simultánea empezaron a establecerse los primeros asentamientos de españoles, pero ante la ausencia de un monarca quien se encontraba a gran distancia de las tierras recién descubiertas, las corporaciones tanto civiles como religiosas, tuvieron un especial desarrollo en América debido a que éstas ejercieron el poder *de facto* y garantizaron el funcionamiento del gobierno monárquico, por ello el Rey les extendió su «estatus de institución política». ¹ De tal manera que se conformó una Monarquía Corporativa bajo el reinado de los Habsburgo, que se fincó en una relación de consenso o de entendimiento informal entre el Rey y sus súbditos en la que la obediencia se negociaba.²

En este primer orden, las corporaciones tuvieron distintas finalidades, como las civiles que para velar por la realización de la justicia estuvieron asociadas con los asuntos del gobierno, la soberanía y la obediencia, y las religiosas que para construir una sociedad cristiana se encargaron de la salvación de las almas, fomentar la devoción, cuidar de los enfermos y ofrecer educación, pero todas tuvieron rasgos en común: fueron el «vínculo

¹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, pp. 1-33.

² John Lynch, *La España del siglo XVIII*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 298.

político que unificaba a los representantes del rey en América con la Corona de Castilla»³ y mantenía en sus reinos el buen gobierno y el bien común, es decir, que todas las corporaciones fueran civiles o religiosas debían mantener los valores cristianos, el bienestar temporal y la salvación eterna, aspectos esenciales de un gobierno monárquico compuesto por leyes divinas y humanas, por ello las cofradías, conventos, universidades, entre otras, tuvieron un papel primordial en la Nueva España.⁴

Dentro de las corporaciones religiosas, se crearon algunas especialmente para las mujeres españolas como los conventos, recogimientos y beaterios, los cuales tuvieron gran aceptación por parte de la sociedad novohispana, porque además de que ayudaban a transmitir los valores cristianos como promotores de la religión, se convirtieron en protectores de la población femenina desvalida que no había alcanzado a contraer matrimonio, el estado ideal cristiano para una mujer.⁵

Durante el siglo XVII, ante el aumento de una población criolla de mujeres pobres que no podían costear una dote para casarse, los conventos comenzaron a ser insuficientes debido a que también requerían del pago de una dote para entrar, por lo que la misma sociedad se vio en la necesidad de crear otros espacios en donde las doncellas pobres pudieran fomentar los ideales católicos a la vez que resguardaban su honor, tales como los recogimientos y beaterios.

Especialmente estos últimos, fueron recitos que se asemejaron en gran medida a los conventos, porque en ellos se recogían algunas mujeres devotas que deseaban practicar su vida religiosa con mayor perfección. Este tipo de lugares fueron conocidos como beaterios porque así se les conocía en la península a este tipo de congregaciones. Por lo general, las mujeres que aquí se reunían estaban adheridas de manera individual a una orden tercera como la franciscana, dominica o carmelita, bajo la cual hacían votos de pobreza, castidad y obediencia. La diferencia en cuanto a los conventos, es que, dentro de los beaterios, no se hacía foto de clausura, por lo que quienes entraban, no estaban obligadas a permanecer en él de por vida y podían entrar y salir cuando así lo quisieran.

³ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...* op. cit., p. 32.

⁴ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...* op. cit., pp. 1-33.

⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación, familia y vida cotidiana en el México virreinal*, CM, México, 2013, p. 103.

Por otro lado, dentro de la organización eclesiástica existieron grandes desacuerdos entre el clero regular y secular por obtener la supremacía eclesiástica y la administración de las doctrinas, que los llevaron a constantes enfrentamientos desde la primera mitad del siglo XVI y durante el resto de la época novohispana, situación que también se vio reflejada en la ciudad de Querétaro con sus respectivas particularidades moldeadas por un contexto local, por lo que a su vez, las corporaciones femeninas se vieron involucradas en «las pugnas de jurisdicción en las que se enfascaron obispos y frailes»,⁶ como sucedió con el beaterio queretano de San José de Gracia a partir de 1740, objeto de este trabajo.

Por su parte, las reformas borbónicas del siglo XVIII, específicamente las introducidas por Carlos III a partir de 1760 que tenían por objetivo reforzar la autoridad de la Corona para tener mayor control sobre los recursos y con ello incrementar los ingresos reales, buscaron redefinir las estructuras del pasado como las relaciones que la Corona tenía con las corporaciones, pero sin desaparecer la Monarquía Corporativa de los Habsburgo. Para lograrlo, el Rey echó mano del regalismo que era su derecho natural como soberano sobre el ámbito eclesiástico y de impartición de justicia, mediante el cual se construyeron nuevas políticas para generar dichos recursos económicos, pero también para promover la educación, la ciencia, el uso de la razón y una moral más estricta.⁷

En su comienzo, las reformas fueron impulsadas fuertemente por ministros ilustrados, pero también por teólogos y canonistas que sentían empatía con ellas y estaban entregados al reforzamiento del poder del monarca y a la defensa de sus regalías, como el Arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1772).⁸

Lo anterior hizo que los cambios no fueran radicales, sino que se aplicaran reformas que desde antes ya existían, pero que nunca se habían podido poner en práctica como se debía, aunque por otro lado, también hubo reformas innovadoras pero en aspectos específicos; sin embargo, como la intención de las reformas de políticas regalistas y un tanto ilustradas era crear un gobierno más absolutista, el monarca debía reestructurar su relación con las corporaciones, para que éstas sirvieran primero al Rey y después al

⁶ Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, IIH/UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego/BUAP/Ediciones de Educación y Cultura, México, 2013, p. 228.

⁷ Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas: 1750-1808*, FCE/CIDE/CONACULTA/INEHRM/Fundación Cultural de la Ciudad de México, México, 2010, pp. 12-20.

⁸ Carlos Ma Rodríguez López-Brea, «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión», *Revista Espacio, Tiempo y Forma Historia Moderna*, 1999, núm. 12, p. 357.

fomento de la devoción y para que fueran más útiles a los fines económicos de la Corona,⁹ lo que a su vez implicaba quitarles algunos privilegios que habían mantenido las corporaciones religiosas bajo los Habsburgo, tales como la intervención de sus bienes e inmunidades, situación que finalmente provocó un enfrentamiento entre el Rey y la Iglesia, y por lo tanto, un distanciamiento entre el reformismo real y el episcopal.¹⁰

Ante esta paradoja, la Corona terminó imponiendo reformas desiguales diversificando los privilegios corporativos al fomentar las corporaciones civiles para ampliar las relaciones comerciales y quitando poder a las religiosas para acabar con sus inmunidades,¹¹ por lo que realmente los resultados no fueron lo que se esperaba;¹² sin embargo, durante su imposición sí lograron la modificación de las funciones originales de algunas corporaciones femeninas como el mismo beaterio de San José de Gracia al cambiarlo a Colegio de Enseñanza en 1766 para fomentar la educación y transformar las costumbres devocionales como parte de las políticas con el tinte del espíritu ilustrado.

Por ello, en un primer momento planteo analizar las disputas entre cleros que existieron en la ciudad de Querétaro como parte de un proceso de secularización, mismo que terminó afectando al beaterio de carmelitas dando como resultado la transformación de su identidad corporativa. Conocer el espacio creado por algunas doncellas pobres, su funcionamiento y utilidad para la población queretana, así como las causas de su surgimiento y fundación bajo la orden carmelita descalza como parte del gobierno de una Monarquía Corporativa. Evaluar cómo se adaptaron al proceso de secularización cuando en un primer momento pasaron del poder regular al secular y en un segundo momento, analizar la transformación de su beaterio a Real Colegio de Enseñanza, especialmente para conocer el cambio de la utilidad de esta corporación ante las reformas borbónicas que modificó, una vez más, su identidad corporativa.

En este sentido, considero necesario el análisis de las corporaciones femeninas, con la finalidad de no solo contribuir a su conocimiento y al de la población criolla de mujeres pobres de las que poco se ha hablado, sino para aportar especialmente al conocimiento del

⁹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, pp. 158-163.

¹⁰ Clara García Aylardo (coord.), *Las reformas borbónicas: 1750-1808...op. cit.* p. 18.

¹¹ Luis Jáuregui, «Las reformas borbónicas», en: ed. Pablo Escalante Gonzalbo, *Nueva Historia Mínima de México*, CM, México, 2013, p. 122.

¹² Clara García Aylardo, *Las reformas borbónicas, 1750-1808...op. cit.* pp. 12-20.

proceso de secularización que vivieron estas organizaciones religiosas a lo largo del periodo virreinal y cómo éste transformó su identidad corporativa.

No obstante, las circunstancias de cada localidad hicieron que este proceso las afectara de forma distinta, por ello, se pretende abonar a la historiografía de la secularización de corporaciones eclesiásticas mediante el estudio de caso del beaterio de San José de Gracia que se estableció en la ciudad de Querétaro en 1735, que acogió a una población desvalida e interesada en contribuir a la religiosidad de la época y que logró establecerse dentro de una ciudad donde existió una fuerte preponderancia franciscana, hecho por el cual, las investigaciones han tendido a mostrar más los aspectos sufridos por parte de las corporaciones femeninas a cargo de esta orden y han omitido los establecimientos que estuvieron bajo otras órdenes que también pudieron instaurarse en Querétaro, tales como la carmelita, pues este beaterio también fue objeto de disputas entre cleros y de la imposición de las reformas borbónicas, pero su caso plantea una propuesta distinta.

Con ello se pretende abonar al escaso conocimiento de las funciones que tuvieron los beaterios, la capacidad de adaptación de sus integrantes y las formas de transformación de su identidad corporativa ante la secularización de las corporaciones eclesiásticas queretanas que no estuvieron bajo el poder de los franciscanos. De la misma forma, el estudio de esta corporación pretende también hacer un aporte al conocimiento de la educación femenina que se promovió a finales del siglo XVIII y de la cual formó parte el beaterio de San José de Gracia.

Se muestra en un primer momento un panorama general de las disputas entre cleros y del funcionamiento de las corporaciones femeninas bajo el gobierno de los Habsburgo para comprender el proceso de secularización dentro del cual estuvo inmerso el beaterio y después se muestran algunos aspectos de las políticas de la Monarquía de los Borbones que afectaron al beaterio en un segundo momento, situaciones que tuvieron lugar a lo largo del siglo XVIII, por tal motivo la investigación abarca el periodo de análisis de 1735 cuando se conforma la comunidad hasta 1802, donde se inaugura un nueva etapa en sus funciones educativas.

Por lo tanto, dicho espacio temporal comprende dos momentos importantes que se traducen en dos periodos de análisis. El primero abarca desde su fundación en 1735 cuando

estuvo bajo la dirección de los carmelitas y hasta 1766 cuando, como resultado del proceso de secularización, fue sometido a la autoridad y supervisión del clero secular, lo que no solo implicó cambios en su funcionamiento y gestión, sino que colocó esta corporación dentro de una lucha entre cleros que en Querétaro logró favorecer al clero secular, el cual estaba representado por la Congregación de Guadalupe.

El segundo periodo abarca de 1766 a 1802, momento en el que el beaterio se vuelve a ver afectado por el proceso de secularización al transformarse a Real Colegio de Enseñanza, situación propiciada por algunas ideas de tinte regalista e ilustrado por parte del gobierno de los Borbones, enfocadas a fomentar la educación y cambiar la religiosidad de la época de una excesivamente devota y ostentosa a una más simple y funcional,¹³ situación que modificó por completo la utilidad del beaterio que había tenido desde su fundación.

El objeto de estudio de esta investigación se encuentra apoyado en una variada revisión historiográfica del tema que se emplea a lo largo de todo el trabajo, no obstante, se pueden mencionar algunas de ellas que son las más importantes, las cuales se agrupan de la siguiente manera: la bibliografía que aborda el estudio de los espacios de religión femenina, principalmente los beaterios, no sólo de México, sino de América Latina, además de quienes han estudiado, de manera individual algunas beatas. Por otro lado, se colocan a los autores que trabajan la educación y la orden religiosa del carmelo descalzo. Por último, los que remiten al contexto político y económico de la Nueva España y en específico de la ciudad de Querétaro.

Las investigaciones hasta ahora elaboradas sobre las mujeres, han sido pocas en su papel de mujeres consagradas, el rol que jugaron dentro de un convento poco a poco ha sido más abordado, pero como beatas y sobre todo acerca de los beaterios los estudios son escasos.

El tema de las mujeres en función de una vida religiosa, desarrollada, ya sea dentro de su casa, en conventos, beaterios o recogimientos, ha sido trabajada de manera destacada por Asunción Lavrin quien en su obra *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos siglos XVI-XIX* muestra el estudio de algunas vidas de mujeres consagradas, interesándose sobre todo en su escritura y características hagiográficas en las

¹³ William B. Taylor, «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad» en Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México, 1995, pp. 92-93.

que figuran algunas beatas. La perspectiva de la mujer como escritora es importante para este estudio, sobre todo para conocer el papel que jugaron los guías espirituales, no sólo como difusores de sus obras a manera de ejemplo para el resto de las mujeres, sino como influencia en la toma de decisiones como corporación.¹⁴

Y en su obra *La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana*¹⁵ muestra la importancia que tuvieron los conventos y beaterios para la sociedad novohispana, porque fungieron como centros para satisfacer la religiosidad, pero también como refugio para mujeres desvalidas, recalando la propuesta de que no se debe subestimar ni juzgar de manera general la influencia devocional que hubo en las mujeres, pero tampoco asumir que todas las religiosas fueron perfectas, puesto que muchas entraron a los conventos y beaterios, porque tenían una profunda vocación religiosa o porque realmente no querían casarse, sin olvidar que también existieron mujeres forzadas a entrar a un convento porque estaban solas, eran pobres, viudas o porque necesitaban proteger su honor, postura con la que se concuerda ampliamente y fue esclarecedora para esta investigación.

El artículo de Doris Bieñko «Voces del claustro: dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII», sirve para diferenciar y establecer los tipos de biografías de religiosas para el análisis de la biografía de la beata e india otomí Sor Salvadora de los Santos. En este sentido, la autora menciona que para usos de la época no existía una frontera entre las definiciones de biografía y autobiografía, puesto que ambas se superponen y al describir experiencias espirituales ninguna entra en el concepto autobiográfico que se tiene, porque su «conciencia individual está sumergida en una imitación de modelos religiosos».¹⁶ Además la autobiografía tiene siempre una relación estrecha con el confesor, lo que indica que ni siquiera en estos relatos estaba fuera la intervención del hombre o guía y tiene implícitas las ideas generadas por los textos espirituales que se les daba a leer a las religiosas.

No obstante, ninguna de las obras mencionada, tanto como las de Asunción Lavrin, Rosalva Loreto o Doris Bieñko mencionan la función e importancia que tuvieron los

¹⁴ Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (ed.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos siglos XVI-XIX*, BUAP/UAP/UDLA, México, 2006, p. 12.

¹⁵ Asunción Lavrin, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990.

¹⁶ Doris Bieñko de Peralta, «Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII», *Revista Relaciones*, 2014, núm. 139, p. 157.

beaterios en la Nueva España, pues solo se remiten a rescatar el papel de las monjas. En este sentido, fue necesario remitirse a estudios elaborados en Lima, Chile y Filipinas donde los trabajos sobre beatas y beaterios son un poco más abundantes, como el estudio de Waldemar Espinoza Soriano y Mery Baltasar Olmeda sobre el beaterio de mujeres indígenas nobles, un caso muy particular en la sociedad indígena en Perú, quienes a pesar de ser descendientes de grandes curacas, tenían gran dificultad por tratar de seguir una profesión religiosa y que después de haber adoptado la religión católica, su condición de indígenas no las dejaba ingresar a cualquier institución fundada por los españoles.¹⁷

El anterior ejemplo sirve a modo de comparación para destacar el caso inusual del beaterio de San José de Gracia cuando se agrega a su comunidad la india otomí Sor Salvadora de los Santos, quien también tenía deseos de ser monja al igual que sus compañeras criollas.

Alejandra Araya en su artículo «Las beatas en Chile colonial: En el corazón de lo social y en el margen de la historiografía» asegura que los beaterios «fueron espacios e instituciones fundamentales en los procesos de aculturación y transculturación, formando intermediarios culturales y generaciones mestizas educadas en los nuevos modelos de comportamiento social». ¹⁸ Su creación en América tuvo también como objeto atender a las jóvenes huérfanas mestizas que debían tener doctrina y recogimiento, al igual que sirvieron para acoger a la población femenina desvalida. El anterior ejemplo puede verse aplicado en los motivos fundacionales que tuvo el beaterio de San José de Gracia de Querétaro, puesto que fue creado por mujeres que buscaban llevar una vida religiosa dentro de un convento, pero que por falta de dote no podían entrar.

En cambio, el estudio de Marta M. Machado¹⁹ sobre el beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad, refleja la problemática económica en Filipinas y la oposición a la creación de esta institución, ya que la población no tenía los recursos para mantenerla por medio de limosnas porque éstas eran escasas; sin embargo, la persistencia para su creación refleja el intento por dar solución a la educación de la mujer, puesto que

¹⁷ Waldemar Espinoza y Mery Baltasar, «Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles», *Revista de Investigaciones Sociales*, 2010, núm. 24, p. 5.

¹⁸ Alejandra Araya Espinoza, «Las beatas en Chile colonial: En el corazón de lo social y en el margen de la historiografía», *Revista dimensión histórica de Chile historia social*, 2004-2005, núm. 19, pp. 13-46.

¹⁹ Véase: Marta M. Manchado López, «Un Espacio para la Mujer: Notas para el Estudio de los Recogimientos y Beaterios Filipinos», *Revista Hispanoamericana, Publicación digital del Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras*, 2012, núm. 2, pp. 1-16.

albergó tanto criollas como indígenas y hasta de otras calidades.²⁰

Este beaterio es de doble naturaleza, puesto que además de ser casa de enseñanza para niñas era también centro de retiro para mujeres devotas que querían imitar el modo de vida religioso de las monjas, es decir, como beatas. En comparación con el beaterio de San José de Gracia de Querétaro muestra una similitud en su etapa como colegio de enseñanza a partir de 1766 cuando el Arzobispo Antonio de Lorenzana las persuade a que abran una escuela externa y gratuita para niñas indígenas; sin embargo, nunca perdieron la parte dedicada a la vida religiosa de las beatas, lo que al igual que el de Filipinas lo hizo poseer una doble naturaleza.

Por último, los trabajos de Antonio Rubial, explican la figura de los santos vivos como un tipo de santidad a la que cualquiera tenía la posibilidad de acceder, puesto que el discurso que se daba, era que todos podían acercarse a la palabra de Dios, pues la finalidad era «impulsar prácticas entre los laicos que llevaran las enseñanzas cristianas a la vida cotidiana y que evocaran en la imaginación del creyente los sufrimientos de Cristo».²¹

Partiendo del ámbito educativo el cual fue una de las principales prácticas del beaterio, existe bibliografía importante en cuanto al tema; sin embargo, las obras de Pilar Gonzalbo y Dorothy Tanck son las que reflejan un panorama trascendental para abarcar este plano. Pilar Gonzalbo ofrece datos relativos al ideal educativo femenino que se estableció en un principio en la Nueva España y destaca el pensamiento humanista, en cuya perspectiva se resaltó la importancia de la educación de las mujeres, puesto que en sus manos estaba la formación de los hijos.

La necesidad de un cambio educativo es consecuencia de las nuevas ideas que eran favorecidas por la política borbónica del siglo XVIII; sin embargo, los prejuicios en torno a la mujer no fueron más allá de enseñarles «habilidades domésticas, culinarias o de costura»²² sin olvidar lo importante del catecismo.

²⁰ Marta M. Manchado López, «Religiosidad Femenina y Educación de la Mujer Indígena en Filipinas. El Beaterio-Colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad», *Revista de Indias*, 1999, núm. 215, pp. 171-202.

²¹ Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, UNAM/FCE, México, 2006, p. 11.

²² Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, CM, México, 2005, p. 339.

Por su parte, Dorothy Tanck²³ ofrece un panorama distinto del desarrollo educativo durante el siglo XVIII a través de la legislación que ordenaba la fundación de escuelas gratuitas, en éstas se ve reflejada la autoridad del ayuntamiento de cada ciudad, villa o pueblo para establecer una educación de primeras letras a la juventud, lo que indica que es erróneo considerar que la Iglesia fue la única que promovió la educación en la época virreinal. Las leyes emitidas por los Borbones dieron lugar a un proceso de secularización que al mismo tiempo dio como resultado la obligación de dar educación a la población indígena por parte de los conventos y parroquias. Sin embargo, a pesar de que estas obras son un importante referente para el estudio de la educación en la Nueva España, ninguna desarrolla o estudia más afondo el papel educativo que jugaron los beaterios en la enseñanza de la población femenina.

En un contexto más amplio, son las obras de Georges Duby, Michelle Perrot y principalmente Martine Sonnet,²⁴ bajo las cuales se desarrollan los primeros escenarios de la educación en Europa, mismas que permiten dar un panorama general de las situaciones que también permearon a la sociedad de la Nueva España. Los autores abarcan una explicación de los espacios de enseñanza de las mujeres, las lecciones dadas dentro de éstos y los principales modelos diseñados para ellas, por lo que ayudan a entender el ideal educativo de la mujer durante esta época, lo cual es un indicador importante para comprender la forma de enseñanza carmelitana.

Por otro lado, los estudios tocantes a la orden carmelita son sumamente numerosos; sin embargo, para su clasificación se enfatizan los estudios concernientes a la rama descalza incursionada por Santa Teresa, desde donde se desprende la orden terciaria a la cual se advocó el beaterio. Bajo esta distinción, se pueden considerar principalmente los estudios sobre carmelitas de la rama masculina y femenina,²⁵ que son sin duda los de Manuel Ramos.²⁶ Sus investigaciones acerca de los conventos masculinos, son también una guía importante para señalar cómo los frailes carmelitas dejaron de ayudar al beaterio de San José de Gracia.

²³ Dorothy Tanck de Estrada, «El gobierno municipal y las escuelas de primeras letras en el siglo XVIII mexicano», *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 2002, núm. 15, pp. 257-278.

²⁴ Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. Del renacimiento a la Edad moderna. Los trabajos y los días*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 130-134.

²⁵ Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, CONDUMEX, México, 1997, p. XI,

²⁶ Manuel Ramos Medina, *Imagen de Santidad en un mundo profano*, Universidad Iberoamérica/ Departamento de Historia, México, 1990, pp. 1-11

En la ciudad de Santiago de Querétaro a lo largo de las tres centurias de gobierno virreinal, se fundaron cinco instituciones femeninas; sin embargo, el convento de Santa Clara es el que más investigaciones a suscitado por la opulencia e importancia que llegó a tener para la población queretana, por lo que, ha sido objeto de estudio de Mina Ramírez Montes²⁷ cuyo trabajo es guía para esta investigación, también la tesis de maestría de Myrna Jiménez Jácome, quien hace referencia a la importancia de su vida conventual y riqueza. Sobre este último punto Asunción Lavrin²⁸ también tiene un estudio muy importante sobre la administración de las propiedades del convento, las cuales llegaron abarcar importantes propiedades agrícolas lo que las hizo formar parte de la economía queretana al vender a la población sus excedentes de trigo y maíz y al emplear mano de obra indígena para su cultivo, la anterior investigación está basada en los libros de cuentas del convento y sirve de ejemplo para analizar el manejo administrativo del beaterio.

Posteriormente, para el de capuchinas se cuenta con el estudio de Jesús Mendoza Muñoz quien describe sus principales características y aportaciones gracias a la ayuda de don Juan Caballero y Ocio.²⁹ Ambos estudios ayudan a entender cómo estos dos conventos recibieron más apoyo económico de la población y reflejan una dominación de la orden franciscana.

El primer beaterio o colegio en fundarse correspondió de igual forma a la orden terciaria franciscana, bajo este ámbito, la tesis de maestría de Perla Silva es de suma importancia, debido al enorme parecido que tiene con el beaterio de esta investigación.³⁰ En su tesis abarca la fundación y evalúa cómo las beatas se adecuaron a los cambios propiciados en dos momentos: durante el proceso de secularización y durante la exclaustración de bienes de la Iglesia. Sin embargo, el desarrollo de su investigación del beaterio frente el proceso de cambio del poder regular franciscano al secular, es muy escaso, pues su estudio se concentra más cuando el beaterio se enfrentó a la reforma liberal del siglo XIX.

²⁷ Mina, Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, UNAM/IIE, México, 2005, pp. 5-108.

²⁸ Asunción Lavrin, «El convento de Santa Clara de Querétaro-La administración de sus propiedades en el siglo XVIII», *Revista Historia Mexicana*, vol. 25 (1975).

²⁹ Jesús Mendoza Muñoz, *El convento de San José de gracia de pobres monjas capuchinas de la ciudad de Querétaro, un espacio para la pobreza y la contemplación femenina durante el virreinato*, FHCC, México, 2005, pp.19-40.

³⁰ Perla María Silva Martínez, *Una opción de vida para las mujeres. El beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, Tesis de maestría, UAQ, México, 2012, pp. 1-109.

Ante el último beaterio de Querétaro el de San José de Gracia, que es el tema que ocupa esta tesis, los estudios son pocos y no abundan en la materia, algunos de ellos como el de Eduardo Báez ofrecen sólo un estudio preliminar, en donde señala que se creó como «obra de notoria utilidad al bien público, ya que permitiría a quienes no pudieran alcanzar el estado religioso pleno, seguir, a lo menos en parte, su vocación religiosa en el seno de una comunidad»;³¹ sin embargo, como antecedente es importante para esta investigación.

Durante el periodo novohispano el término secular se utilizaba para distinguir el mundo eclesiástico del profano y significaba lo mismo que seglar el cual se contraponía a lo regular o religioso.³² Pero también, ligado a su origen latino (*seculus*), como lo propone Elisa Cárdenas, secular aludía a los miembros del clero secular: eclesiásticos que no vivían en religión, sino en el siglo, a diferencia del clero regular que vivía alejado del siglo, consagrado a la búsqueda de la perfección y en contemplación.³³ En esta línea, *secularización* comprende ser un proceso histórico en la medida en que se buscó mover un sujeto o corporación que estaba bajo la jurisdicción del clero regular a la del clero secular.

En el caso de la Nueva España, dicho proceso de secularización se aprecia desde la segunda mitad del siglo XVI cuando el clero secular comenzó a demandar la administración de las doctrinas que estaban a cargo del clero regular, situación que generó una disputa incesante entre cleros que se prolongó durante todo el siglo XVII y culminó bajo el gobierno de Fernando VI quien secularizó definitivamente todas las parroquias de la Nueva España bajo la real cédula de 1749 en la que mandó que «todas las parroquias o doctrinas por entonces administradas por las órdenes religiosas de Lima y de México debían confiarse, en adelante, al cuidado del clero secular»,³⁴ cuya orden se extendió en 1753 a todas las diócesis de la Nueva España.

No obstante, este proceso no terminó con pasar la administración de las parroquias o doctrinas del clero regular al secular, sino que, con el objetivo de lograr el absolutismo y quitar poder a la Iglesia, el gobierno de Carlos III haciendo efectivas las regalías que le eran

³¹ Eduardo Báez, «Fundaciones de Religiosas Carmelitas en Querétaro», *Revista Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 1968, núm. 37, p. 55.

³² *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

³³ Elisa Cárdenas Ayala, «El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México 1770-1870: Un acercamiento», *Revista Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 2016, núm. 5, p. 173.

³⁴ David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, FCE, México, 1994, p. 80.

concedidas sobre la defensa de la Iglesia, buscó posteriormente relegar al poder eclesiástico los asuntos que netamente le competían, como lo espiritual y sacramental,³⁵ situación que aunada con algunas ideas de los ministros ilustrados del monarca que fomentaban la educación; los espacios educativos que eran controlados por el clero secular, se intentó que pasaran a formar parte de la jurisdicción real, porque la educación era asunto exclusivamente del Rey y no de la Iglesia.

En el caso específico de la ciudad de Santiago de Querétaro también es posible apreciar dicho proceso de secularización, pero con las características propias de esta localidad en donde las disputas entre cleros por el control de la administración de la parroquia estuvieron representadas por los franciscanos del Convento Grande y por los clérigos seculares de la Congregación de Guadalupe. Sin embargo, dentro de esta lucha de poderes por pasar un bien de la jurisdicción regular a la secular, las corporaciones femeninas como el beaterio de San José de Gracia de carmelitas descalzas, también se vieron afectadas y transformadas, puesto que ambos cleros echaron mano de ellas para lograr la supremacía eclesiástica, misma que finalmente obtuvieron los de la Congregación de Guadalupe cuando en 1759 el monarca mandó secularizar todas las parroquias o doctrinas.

Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XVIII las políticas borbónicas que buscaban un mayor poder sobre la Iglesia y cambiar las costumbres religiosas fomentando la educación, la ciencia y el uso de la razón afectaron nuevamente a muchas corporaciones femeninas, las cuales fueron transformadas para cumplir con estos objetivos, tal como lo fue este beaterio de carmelitas descalzas al ser convertido a Real Colegio de Enseñanza en 1766.

Por lo tanto, una de las finalidades de este trabajo es mostrar que a pesar de que en Querétaro la mayoría de las corporaciones femeninas fueron fundadas por el clero regular franciscano -porque éste fue el primero en establecerse en la ciudad- en el siglo XVIII por parte de un grupo de mujeres criollas pertenecientes a esa «clase que forman los artesanos y agricultores, cuyos bienes de fortuna eran su casa habitación o su huerta»³⁶ en el intento de

³⁵ Carlos Ma Rodríguez López-Brea, «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos II: un estado de la cuestión», *Revista Historia Moderna*, 1999, núm. 12, p. 365.

³⁶ Josefina Muriel, «Las instituciones de mujeres, raíz de esplendor arquitectónico en la antigua ciudad de Santiago de Querétaro», *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10 (1991), p. 141

cumplir con las exigencias de la época dadas a la mujer a través de la ideología católica, tales como guardar su honor y llevar una vida religiosa ejemplar se creó un beaterio bajo el carisma del carmelo descalzo, cuya iniciativa fue aprovechada por la Orden del Carmen para incrementar su influencia sobre la sociedad queretana frente a la preponderancia franciscana.

Además, las disputas entre los franciscanos y los seculares en correspondencia al proceso de secularización de la época hicieron que el beaterio pasara de obedecer al clero regular al secular, situación que no solo dotó de mayor poder a los clérigos de la Congregación de Guadalupe, sino que puso en la corporación nuevos objetivos congruentes con las propuestas de fortalecer a la jerarquía eclesiástica, dándoles además una mayor identidad corporativa, cambios a las que las beatas lograron adaptarse fácilmente.

Por último, también como parte de dicho proceso secularizador, el beaterio tuvo que dejar sus ideales originales y acogerse a las labores educativas por encima de la vida religiosa contemplativa al transformarse a Real Colegio de Enseñanza lo que significó una nueva y más difícil forma de adaptación ante las circunstancias, lo que también demuestra que para sobrevivir y no desaparecer, este grupo de mujeres pobres tuvo que renunciar a sus ideales originales.

Para la construcción del trabajo se dispuso de los materiales disponibles del Archivo Histórico de la Diócesis de Querétaro donde se encontraron los principales documentos del beaterio, tales como sus libros de cuentas, elecciones, limpiezas de sangre de las beatas y colegialas, constituciones, inventarios de bienes, entre otros, los cuales ayudaron a ver y evaluar el funcionamiento y utilidad del beaterio como corporación durante las dos etapas de secularización mencionadas.

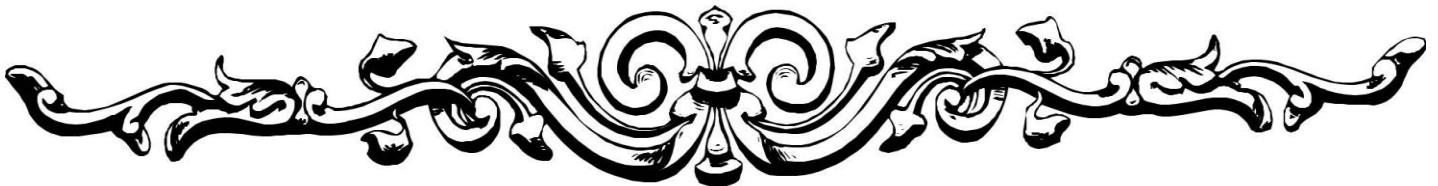
Al mismo tiempo se utilizaron documentos del Archivo General de Indias tales como la solicitud presentada por las beatas al Consejo para convertirse en monjas la cual fue rechazada, así como las fuentes encontradas en el Archivo General de la Nación cuyos expedientes presentados ante el Arzobispo y posteriormente ante el Rey ayudaron a comprender los procesos sufridos durante su paso del clero regular al secular y su transformación a Real Colegio de Enseñanza.

Para facilitar el análisis, el trabajo se dividió en tres capítulos: En el primero: «La cristianización en la Nueva España» se aborda, de manera general, las disputas entre cleros

y la importancia de las corporaciones bajo la Monarquía de los Habsburgo, para con ello entender el funcionamiento de las distintas corporaciones femeninas que surgieron en toda la Nueva España aterrizando finalmente en el contexto queretano donde se explican las tensiones entre franciscanos y los clérigos seculares y sus implicaciones en la localidad.

En el segundo: «Una comunidad carmelita en Querétaro: primera etapa de secularización (1735-1764)» se analizan las razones que originaron la creación de un nuevo beaterio en la ciudad, el apoyo de la orden, su funcionamiento bajo el tutelaje carmelita y se explica el carisma del carmelo descalzo, para comprender como vivían estas beatas. Posteriormente, desde el apartado «Consolidación institucional bajo el clero secular 1739», se analiza la primera transformación que sufrió el beaterio con motivo del proceso de secularización.

En el tercero: «Renunciar a la perfección espiritual por servir a la educación: La segunda etapa de secularización del Beaterio. Su transformación en Real Colegio de Enseñanza (1766-1802)» se abordan las políticas borbónicas a partir del reinado de Carlos III, el apoyo de éstas por parte de figuras del clero secular como el Arzobispo Antonio de Lorenzana, las ideas sobre la educación de sus ministros ilustrados y la forma en que se intentaron aplicar a la Nueva España. Posteriormente, se analizan sus implicaciones sobre el beaterio de carmelitas y la manera en que las beatas lograron adaptarse a esta nueva transformación correspondiente al mismo proceso de secularización.



CAPITULO I. La cristianización en la Nueva España: Conflictos entre cleros en la ciudad de Santiago de Querétaro

1.1. *Modelos fundacionales de la Iglesia en la Nueva España (1524-1700)*

La Iglesia en la Nueva España estuvo presente desde del principio de la conquista, por lo que ocupó un papel primordial dentro de la construcción del nuevo orden social de las Indias, concebida como una sociedad cristiana, por ello debe comprenderse que ésta no solo representó una potestad espiritual aislada, sino que también figuró como una potestad temporal.

Por lo tanto, no existió una nítida distinción entre Iglesia-Estado, sino que más bien constituyeron una dualidad, como consecuencia de una tradición medieval española en la que el Estado era considerado una entidad tanto civil como religiosa por formar parte de un plan divino,³⁷ es decir, la concepción de una república cristiana en la que el Rey y la Iglesia debían trabajar juntos para la salvación de las almas. Lo anterior, funciona especialmente para comprender el valor que tuvieron para la sociedad los cuerpos eclesiásticos durante la época novohispana.

No obstante, dentro de los representantes de la Iglesia existieron grandes diferencias, pues tampoco se puede hablar de algo uniforme y lineal, por lo que la consolidación de una Iglesia americana representó un proceso difícil y lleno de cambios,

³⁷ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, CM/FCE, México, 1994, p. 316.

cuyas transformaciones pueden verse a todo lo largo de las tres centurias de la Monarquía Hispánica.

Tal complejidad se debió a dos visiones distintas de cómo debía ser una Iglesia novohispana, por un lado, estaba el proyecto del clero regular representado a través de una Iglesia india, y por el otro, el del clero secular bajo la tradicional Iglesia diocesana tal y como se vivía en Europa.

Ambas posturas desencadenaron un antagonismo entre cleros, cuyos respectivos modelos no pueden comprenderse ni explicarse uno sin el otro, porque convivieron desde el principio del periodo novohispano, y entre ellos, propiciaron importantes conflictos de poder. Mismos que pueden verse reflejados en la fundación y transformación del beaterio de carmelitas descalzas de San José de Gracia de Querétaro, objeto de este estudio, con sus respectivas particularidades de la sociedad queretana en donde se estableció.

El descubrimiento del Nuevo Mundo trajo consigo el impulso y la expansión del cristianismo en los territorios descubiertos durante la primera mitad del siglo XVI, cuyo papel primordial lo encabezó el Rey de España; sin embargo, éste no hubiera sido posible sin la autorización del Papa, quien dio su apoyo para que las órdenes religiosas emprendieran el trabajo misionero. Por ende, en 1522 el Papa Adriano VI envió doce frailes de la orden franciscana que desembarcaron en 1524 en San Juan de Ulúa para llevar a cabo las labores de evangelización de los naturales, y a ellos les siguieron los dominicos que llegaron en 1526 y los agustinos en 1533.³⁸

Como consecuencia, el primer modelo de Iglesia fundacional trazado en la Nueva España fue el de los frailes, en donde las órdenes religiosas aparecieron como un «movimiento renovador tanto en relación con la vida monacal como con la vida parroquial».³⁹ Su función primordial fue brindar instrucción cristiana a los indios a través de la predicación y la confesión.

El hecho de que en Castilla a finales del siglo XV hubiera un movimiento reformista dentro de la orden franciscana que apelaba al regreso de una vida sencilla semejante a la de los primeros años de la cristiandad, cargó de nuevos sentimientos y de una renovación religiosa a las órdenes. Estos ideales forjaron la utopía de que en América era posible

³⁸ José Gutiérrez Casillas, S. J. *Historia de la Iglesia de México*, Porrúa, México, 1993, p. 41.

³⁹ Francisco Morales, «Las órdenes religiosas en la historia de México», en *Religiones y Sociedad* SEGOB/Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México, 1999, p. 31.

construir una Iglesia pobre y sin beneficios. Como consecuencia, su modelo distó mucho del tradicional diocesano, puesto que todas sus actividades estuvieron acorde a la vida monástica que era la que ellos conocían.⁴⁰

Aunque, al dedicarse a las labores de evangelización estaban rompiendo su forma tradicional de vida cristina que había estado basada en la observación de los consejos evangélicos⁴¹ y en una vida de clausura dentro de sus conventos, cuya normativa había sido establecida en Europa en el siglo XIII, una renovación posterior autorizó, especialmente a la orden de San Francisco, a evangelizar en las afueras de las urbes medievales, situación que motivó a las autoridades Papales a enviar frailes a América. Por ello, tales actividades no parecieron extrañas, al contrario, esto fue considerado lo más conveniente.

Al haber sido los primeros en llegar al Nuevo Mundo, los frailes tuvieron una gran libertad para establecer las bases de su modelo de Iglesia Indiana y tal seguridad de operación estuvo respaldada por la curia romana, especialmente por el Papa Adriano VI (1522-1523), que en el 10 de mayo de 1522 expidió una breve dirigida a Carlos V llamada *Exponi nobis* que ratificaba las facultades especiales a los doce primeros frailes y que eran propias de los obispos; pero además, les concedía que tuvieran «sobre sus súbditos la misma autoridad que tiene los ministros generales, así en el fuero interno como en el externo»,⁴² dándoles no solo toda su *Omnímoda Potestad* -a la cual los frailes siempre apelarían durante los siguientes enfrentamientos con el clero secular-, sino que les permitió actuar en el “fuero externo”, es decir, en el terreno temporal. Privilegios especiales que les permitieron actuar fuera de la esfera del clero diocesano y fuente de múltiples controversias y conflictos.

Sin embargo, Francisco Morales advierte que la interpretación que los frailes dieron a este documento hizo que abusaran de su autoridad al decidir sobre casos «de jurisdicción civil y criminal»,⁴³ es decir, que su misión de formar una nueva cristiandad fue redimensionada, de tal manera que creían fielmente en que no solo debían organizar el

⁴⁰ Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma*, Alianza, Madrid, 1994, p. 266 y Horst Pietschmann, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, FCE, México, 1989, pp. 12-37.

⁴¹ Consejos evangélicos hace referencia a la búsqueda de la perfección espiritual a través de la pobreza, castidad y obediencia, llamados así durante los primeros años del cristianismo, véase: Néstor Alejandro Ramos, *El Misterio de la Iglesia*, Universidad FASTA, Argentina, 2009.

⁴² Francisco Morales, «La Iglesia de los Frailes», en *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos Iglesias*, UNAM/IIUE/Bonilla Artigas, México, 2010, p. 17.

⁴³ *Ibidem*.

ámbito religioso sino también el político-social en donde sus conventos serían la base de esta organización, proponiendo así un nuevo régimen señorial.⁴⁴

Con estas facultades concedidas, las órdenes religiosas tuvieron mayor libertad para crear su Iglesia india. En la Nueva España su proyecto radicó en una sociedad dividida en dos repúblicas, una de españoles y otra de indios y dejaban fuera a la jerarquía episcopal. Paradójicamente, aunque habían venido a erradicar las creencias de los nativos, conservaron algunos de sus rasgos culturales, principalmente sus lenguas. En este sentido, los frailes no solo las aprendieron sino que incluso crearon diccionarios para mantener su conocimiento.⁴⁵

Tales medidas se realizaron porque, en parte, ellos también deseaban proteger y preservar a los nativos de la «influencia moral del medio conquistador»;⁴⁶ sin embargo, esto solo terminó agravando su situación porque fomentó su segregación, aunque a su vez, fueron ellos los únicos que se encargaron de defenderlos frente a la violencia de los españoles.

El hecho de que en el Nuevo Mundo fueran los frailes los que se hicieran cargo de la construcción de la Iglesia hizo que ésta tuviera métodos y objetivos distintos de la tradicional manejada por una jerarquía propia del clero secular. Además, las diferentes situaciones con respecto a los nativos, la nueva geografía territorial y la confrontación con los españoles conquistadores con respecto a las encomiendas, contribuyeron a que se configurara un modelo propio del clero regular en América.

En sus conventos convertidos en centros de administración de sacramentos que obedecían lógicamente a las autoridades del clero regular, establecieron las doctrinas que fueron instituciones eclesiásticas creadas particularmente en la Nueva España para atender la evangelización de la población indígena, las cuales fungieron a manera de parroquias.⁴⁷

En 1527, a petición de Carlos V llegaron a la Nueva España Fray Julián de Garcés, el primer obispo de Tlaxcala-Puebla y Fray Juan de Zumárraga como obispo de México. Este último fomentó las ideas de los frailes, era partidario de una iglesia conventual, ya que siempre permaneció fiel a la forma de vida de su orden y creía que ésta era la guía más

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵ Jacques Lafaye, *Los conquistadores: Figuras y escritura*, FCE, México, 1999, p. 35.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 15.

conveniente para moldear el clero novohispano, por lo que lejos de oponerse a las ideas de las órdenes religiosas las compartió, lo que legitimó aún más la idea de crear una Iglesia india.⁴⁸

Por ello, la forma de una Iglesia diocesana no se alcanzó a ver tan claramente durante los primeros años de la conquista, aunque ya había miembros del clero secular que estaban principalmente en las diócesis de México, Tlaxcala, Oaxaca y Michoacán, que si bien, ya habían comenzado una lucha por ganar los terrenos controlados por los frailes, éstos seguían teniendo mayor poder sobre los pueblos indígenas; sin embargo, poco a poco la Iglesia india apegada al modelo de los religiosos, tuvo que convivir cada día más con la emergente Iglesia tradicional.⁴⁹

Ésta última estaba comúnmente organizada en diócesis, mismas que estaban encabezadas por obispos y sustentada principalmente con el pago del diezmo. Por su parte, las parroquias eran instituciones que formaban parte de su organización eclesiástica, las cuales estaban a cargo de sacerdotes diocesanos, quienes eran nombrados como curas beneficiados (cargo-beneficio),⁵⁰ pero todas bajo la dirección de los obispos y juntas constituían una comunidad cristiana «cuya sede recibe el nombre de iglesia catedral».⁵¹

Durante los primeros años del siglo XVI este modelo de Iglesia no tuvo gran notoriedad, aunque desde 1537, los obispados existentes habían ya estado cuestionando las facultades que se les habían concedido a los frailes y apelaban a su derecho en la administración de sacramentos, por lo que exigían la obediencia de los religiosos. En reiteradas ocasiones habían mandado documentos al Rey en los que además demandaban

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ El término beneficio provino de la remuneración o recompensa que se daba al encargado de una Iglesia, el cual también llegó a América como marco jurídico con el que se fundaron diócesis y parroquias de población española bajo el clero secular, pues eran a las que pudieron acceder frente a las parroquias de indios custodiadas por los regulares. Bajo el regio patronato los reyes tenían el derecho de presentar a las personas que mejor le parecían para que recibieran el “beneficio eclesiástico”, que era el cargo y título del que podían gozar de las rentas y bienes eclesiásticos. Por lo tanto, el beneficio era un cargo o título del cual recibían rentas destinadas para su dotación, en: *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013 y Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes», en *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos Iglesias*, UNAM/IIUE/Bonilla Artigas, México, 2010., p. 20.

⁵¹ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 19.

apoyo para el crecimiento del clero secular a través de la creación de nuevas diócesis y de la creación de la Santa Inquisición.⁵²

Hasta el momento, se puede apreciar cómo el continente americano tomó así la forma de un doble proyecto: el de los frailes y el tradicional diocesano.⁵³ No obstante, las grandes confrontaciones entre cleros se iniciaron con la llegada del Arzobispo Montúfar (1551-1572). Se trataba de un dominico escogido por Carlos V, el cual no compartía la idea de los frailes y fue hostil al escenario eclesiástico que vio a su llegada. Por lo que a partir de ese momento se puede hablar de un enfrentamiento entre dos modelos de Iglesia, que perduraron hasta el siglo XVIII.

Este fraile abogaba por la figura tradicional de una Iglesia episcopal jerarquizada tal y como se conocía en Europa. Apelaba a los problemas causados por la administración de sacramentos que eran administrados por las órdenes religiosas y que eran facultades propias de una jurisdicción ordinaria, además no estaba de acuerdo con la idea de separar a los indios de los españoles y se oponía a las formas en que los frailes los hacían participar de la liturgia.⁵⁴

Así mismo, a su llegada encontró una polémica de los dominicos, entre quienes pensaban que debían regresar a una vida conventual y los que insistían en continuar con una vida misionera y Montúfar tenía la firme idea de que los religiosos debían recogerse en sus conventos, porque ese era su deber.⁵⁵

En el transcurso de los siguientes años se enfocó en la tarea de crear una nueva provincia compuesta por las ya existentes arquidiócesis y obispados de México, y al ser partidario de la jerarquía eclesiástica tradicional, no tardó mucho en organizar el primer

⁵² Leticia Pérez Puente, Enrique González y Rodolfo Aguirre Salvador, «Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005, pp. 22-24.

⁵³ Oscar Mazín, «Clero secular y orden social en la Nueva España», en: *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos Iglesias*, UNAM/IIUE/Bonilla Artigas, México, 2010, pp. 140-141.

⁵⁴ Antonio Rubial, «Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal: siglo XVI», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005, pp. 315-316.

⁵⁵ *Ibidem.*

Concilio provincial mexicano de 1554, que tenía por objetivo ordenar la Iglesia americana, mismo que ayudó a sentar las bases para la estructura de una iglesia diocesana.⁵⁶

De esta manera se inició un proceso de secularización en el ámbito del enfrentamiento entre cleros que culminará más tarde con los Borbones entre 1749-1750.⁵⁷

Este Concilio más allá de exigir el fortalecimiento del clero secular fue un intento fehaciente de demandar la legitimidad de la superioridad jerárquica que poseía este clero sobre el regular, ya que se consideraba que si en los territorios de la Nueva España ya había obispos éstos debían hacerse cargo de la comunidad cristiana, puesto que consideraban que la función de los frailes ante el proyecto de evangelización, si bien, sirvió durante los primeros años de la conquista, para ese entonces ya estaba superada, y por lo tanto, debían dar paso al control de las doctrinas por parte del clero secular.⁵⁸

A ello debe añadirse que en 1555 Carlos V abdicó a favor de su hijo Felipe II quién tenía como propósito introducir un nuevo orden político y eclesiástico con fuertes intenciones a desarrollar un absolutismo real y que además era consciente de que se debía quitar poder a las órdenes religiosas y fortalecer al clero secular, lo cual debía lograr pero sin dañar el patronato indiano, derecho que el Rey estaba decidido a hacer aún más efectivo que su padre, por lo que, como vicario de Cristo en América, dio su autorización para el Concilio que convocó Montúfar. Para el Rey era más fácil manejar al clero secular porque éste estaba supeditado a él por medio del patronato indiano, y por lo mismo, representaba un buen instrumento para llevar a cabo las órdenes reales.⁵⁹

Los efectos que tuvo este primer Concilio fue que se limitaron las funciones del clero regular y se comenzaron a vigilar las tareas de los frailes doctrineros. Claro que las órdenes religiosas no se quedaron sin luchar para evadir estas nuevas imposiciones, porque ciertamente representaban un intento por excluirlos y con ello, la pérdida de su poder y privilegios de los que habían gozado hasta ese momento.⁶⁰

⁵⁶ Enrique González, «La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005, pp. 93-113.

⁵⁷ Oscar Mazín, «Clero secular y orden social en la Nueva España» ... *op. cit.*, p. 141.

⁵⁸ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 43.

⁵⁹ Leticia Pérez Puente, Enrique González y Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), «Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo» ... *op. cit.*, p. 34.

⁶⁰ *Ibidem.*

Su experiencia con los pueblos indígenas hacia impensable la intromisión del clero secular que para ellos solo representaba una iglesia interesada en la adquisición de diezmos, lo cual les parecía sumamente perjudicial para los indios, puesto que éstos eran muy pobres.

Por lo tanto, creían que el trabajo realizado hasta ahora en su conversión al cristianismo se vería mermado, por lo que persistieron en su modelo de Iglesia pobre e insistieron al Rey que si se iban a mandar obispos, éstos debían ser desinteresados y no obispos beneficiados, por lo que se pedía, que ellos solo sirvieran para consagrar y hacer las celebraciones que los frailes no podían realizar.⁶¹

Los constantes reclamos por parte del clero regular sobre que no se impusiera el pago de diezmos a los indios tuvieron efecto en el segundo Concilio provincial, porque en él se dispuso que no debían pagar por la administración de los sacramentos.⁶² Este Concilio fue convocado en 1564 a raíz del decreto de Felipe II que ordenaba apegarse a los acuerdos trazados en el Concilio de Trento (1545-1563), tales como la mejora educativa de los sacerdotes, la prohibición para acumular beneficios por parte de los obispos y la obligación de éstos a radicar en sus diócesis.

Por otro lado, Trento ratificó las facultades de los obispos al proyectar una centralización de la Iglesia donde el Papa era la cabeza, y por ende, le seguían los obispos.⁶³ Fue así que de manera indirecta Trento sirvió para justificar la superioridad del clero secular; sin embargo, tal disposición estaría más presente en el tercer Concilio mexicano.

Por su parte, cuando más intervino el Rey en materia eclesiástica fue a partir de la cédula del Real Patronato de 1574 bajo la cual se le dieron más derechos al Rey para nombrar a los miembros del clero y repartir los diezmos, pero también obligaciones como

⁶¹ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 45.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Dentro del concilio de Trento se reconoció la actividad de los obispos cuando se les mandó que si alguna de las parroquias de su jurisdicción arzobispal estaba sujeta a algún monasterio de priores regulares y si estos fuesen negligentes en las obligaciones que se les mandaba «sean compelidos a cumplirlas por los metropolitanos en cuyas provincias estén aquéllas diócesis, como delegados para esto de la Sede Apostólica [...] tampoco puedan predicar, ni aun en las iglesias de sus órdenes los regulares de cualquiera religión que sean, sino hubieren sido examinados y aprobados por sus superiores sobre vida, costumbres y sabiduría y además tengan su licencia con la cual estén obligados antes de comenzar a predicar a presentarse personalmente a sus Obispos y pedirles la bendición», entre otros señalamientos se pedía que las órdenes regulares debían tener siempre licencia del Obispo para predicar y dar sacramentos, en: *Sacro Santo y Ecuménico Concilio de Trento, Decreto sobre la Reforma capítulo I y II*, Imprenta de don Ramón Martín Indar, Barcelona, 1847, pp. 18-20.

la de sostener a los encargados de la evangelización y además se mencionó su intervención directa en la organización de las órdenes religiosas.⁶⁴

Bajo esta cédula, los regulares debían entregar una lista al virrey de las personas que estarían a cargo de cada doctrina, la cual a su vez debía revisar el obispo para que tomará constancia y visitará las parroquias que administraban los frailes. Lo anterior, indicaba que las doctrinas se habían puesto «bajo el régimen del patronato y bajo el régimen del obispo»,⁶⁵ lo que representó el apoyo de la Corona hacia el clero secular.

El hecho de que desde ese momento los frailes tuvieran que dar cuentas a los obispos no fue de su agrado y alegaron que tal prescripción iba en contra de sus votos monásticos, puesto que violentaba sus constituciones, su voto de obediencia y su derecho a elegir a sus autoridades.⁶⁶

No obstante, Desde 1570, se vio aún más la pretensión del clero secular por «hacer de las Indias reinos semejantes a los peninsulares»,⁶⁷ para ello logró el apoyo de los ayuntamientos, pero sobre todo de las nuevas poblaciones criollas y mestizas quienes tenían diferencias con los peninsulares por no dejarlos ocupar los grandes puestos y porque muchos de ellos eran sacerdotes nuevos que habían estudiado en los colegios ya establecidos de la Nueva España, pero que no podían ejercer en ninguna parroquia, porque todas estaban acaparadas por los frailes. Esta población fue la que realmente reforzó al clero secular y ayudó a su crecimiento.

El primer intento por secularizar las parroquias por parte de la Corona fue en 1583 cuando Felipe II ordenó que las parroquias desocupadas o vacantes fueran tomadas por clérigos; sin embargo, tal disposición era realmente difícil de cumplir debido al bajo número de éstos en comparación con los frailes, pero también porque las razones presentadas por el clero regular para oponerse a la cédula eran de mayor peso, pues su sustitución traía consigo problemas serios como la reubicación de gran cantidad de frailes existentes en unos cuantos conventos.⁶⁸

⁶⁴ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 52.

⁶⁵ Leticia Pérez Puente, Enrique González y Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), «Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo» ... *op. cit.*, p. 55.

⁶⁶ Antonio Rubial, «Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes... *op. cit.*, p. 329.

⁶⁷ Oscar Mazín, «Clero secular y orden social en la Nueva España», *op. cit.*, p. 143.

⁶⁸ *Ibidem.*

El hecho de que aún había regiones apenas en vía de conversión y en donde se encontraban algunos frailes trabajando,⁶⁹ tuvo como consecuencia que Felipe II suspendiera la ejecución de la cédula en 1585, más no eliminó el mandato anterior en que las doctrinas debían estar sometidas al régimen del patronato y de los obispos.

Tal situación fue fortalecida en el mismo año con el tercer Concilio provincial mexicano de 1585 que marcó en gran medida el futuro de la iglesia novohispana y el cual fue convocado por el tercer Arzobispo de México⁷⁰ y el primero del clero secular. Se trataba de Pedro Moya de Contreras que llegó a la Nueva España como Inquisidor, pero tomó el Arzobispado en 1573. Su objetivo era adecuar los anteriores Concilios a las ordenanzas de Trento, por lo que en sus cláusulas se refleja un gran apego a ellas.

Como bien se mencionó, las reformas tridentinas apoyaron o respaldaron el modelo de una Iglesia diocesana con su respectiva jerarquía; sin embargo, se añadía que las órdenes religiosas debían estar subordinadas y supervisadas por el obispo. Por lo tanto, dentro de las cláusulas de este Concilio, las doctrinas fueron sometidas al poder del clero secular solo en cuanto a la «administración de sacramentos y a la enseñanza de la doctrina»,⁷¹ es decir, que las doctrinas seguirían siendo manejadas por los frailes, pero éstos ahora debían dar cuentas de las almas a los obispos. Por lo que a partir de ese momento se puede apreciar un papel más preponderante de la figura episcopal en la Nueva España.

Además se estableció que todos los conventos de monjas, cofradías, capellanías y obras pías estarían sujetas a la aprobación del ordinario.⁷² No obstante, aunque en este Concilio se legitimó aún más el poder episcopal, también se estableció la disciplina y formación del mismo clero secular pues se les obligó a tener conocimiento de las lenguas indígenas.

Hasta este momento, se puede apreciar que en el Concilio tercero no solo se hizo la supervisión del clero regular supeditándolo al ordinario, sino que también se veló por las

⁶⁹ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 62.

⁷⁰ Una de las actividades de los obispos que se señala dentro de este concilio es la forma en que éstos debían proceder para examinar a los curadores de almas, pues debían corroborar que tuvieran méritos para ocupar el cargo, examinar sus cualidades ya que de no tenerlas no tenía que ser aceptado y a lo largo de todo el libro tercero se describen sus facultades y obligaciones. Concilio III provincial mexicano celebrado en México el año de 1585, *Libro Segundo, Titulo IV de la edad y calidad de los que se han de ordenar y a quienes se ha de encomendar la cura de alma y Libro Tercero*, Eugenio Maillefert y Compañía, México, 1859, pp. 35-341.

⁷¹ *Ibid.*, p. 58.

⁷² Concilio III provincial mexicano celebrado en México el año de 1585, *Libro III*, Eugenio Maillefert y Compañía, México, 1859, pp. 164-341

obligaciones de los clérigos, pues su objetivo era ante todo cumplir con las reformas tridentinas que marcaban una reforma en toda la Iglesia, por lo que se insistió en la conducta de ambos cleros. Como consecuencia, los reclamos provinieron ahora tanto del clero regular como del secular, porque unos veían sus privilegios recortados y a otros las disposiciones les eran demasiado duras.

Por otro lado, la figura del Arzobispo Moya de Contreras determinó en gran medida las cláusulas de este Concilio, puesto que él era promotor de que el clero secular debía avanzar, pero también era gran partidario de la disciplina, por lo que apoyaba el hecho de que las reformas tridentinas se cumplieran cabalmente y siempre apeló a esta idea. De manera implícita a través de este Concilio se impulsó la secularización de las parroquias y el regreso de los frailes a su vida conventual.⁷³

El hecho de que los que asistieron a la junta del tercer Concilio hayan sido en su mayoría obispos regulares y solo dos seculares, responde a la razón de que aún entre los mismo religiosos de las órdenes persistía la idea de que las prácticas misioneras solo debían ser temporales, porque se estaban desviando de «su principal función que era la contemplación, la oración coral y la vida comunitaria».⁷⁴

Tal situación fue un reflejo de dos posturas antagónicas dentro del mismo clero regular, entre quienes consideraban que debía llegar el momento en que se acabasen los privilegios dados por el Sumo Pontífice y ceder las parroquias a los seculares y los que aún sentían un derecho o apego por la actividad misionera. Durante este periodo se puede apreciar que tanto la cédula del patronato real, como el tercer Concilio provincial mexicano proponían la sujeción de los frailes a la supervisión de los obispos.

Por otro lado, buena parte del clero regular se resistía a dejar el gobierno de las parroquias e insistieron a través de fray Juan de Torquemada que los clérigos no estaban preparados para tratar con los indígenas y que tampoco tenían un verdadero compromiso para enseñarlos, y sobre todo mantenerlos en el cristianismo. Aunque aceptaban que algún momento debía dejarles las parroquias a los seculares, pensaban que aún no era posible porque la evangelización de los indios aún seguía siendo débil.⁷⁵

⁷³ Oscar Mazín, «Clero secular y orden social en la Nueva España», *op. cit.*, p. 141.

⁷⁴ Antonio Rubial, «Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes...*op. cit.*», p. 331.

⁷⁵ *Ibidem.*

Con todo esto, durante el siglo XVII se dio paso a una Iglesia Indiana del Rey en donde las órdenes religiosas aceptaron el derecho del real patronato para evitar la sujeción a los obispos, puesto que por medio de él alegaban que quien tenía la autoridad de decidir sobre ellos era el monarca como vicario de cristo y no los obispos.⁷⁶

Se trataba de una transformación al modelo de Iglesia Indiana que defendieron en el siglo XVI y que debido a las circunstancias provocadas por el clero secular y el patronato indiano, tuvieron que adaptar y hacerla más institucionalizada, es decir, más cercana a los derechos de la Corona, pues ésta era la única manera de mantenerse fuera de la supervisión episcopal.⁷⁷

Como logró verse, el modelo de Iglesia propio de los frailes, poco a poco estaba perdiendo terreno ante el creciente clero secular, situación que tuvo sus inicios en la segunda mitad del siglo XVI y se desarrolló a través de un largo periodo de confrontaciones, problemática que puede traducirse en un proceso de secularización en donde se buscaba que las parroquias pasaran de la administración de un clero regular a uno secular.

Tal situación también repercutió de forma indirecta en las corporaciones femeninas como los conventos, beaterios, colegios y recogimientos, pues la gran mayoría estaban bajo la jurisdicción de las órdenes religiosas, por lo que también fueron objeto de disputas entre los cleros con mayor preponderancia durante el siglo XVIII cuando finalmente se secularizaron las parroquias; sin embargo, a cada una afectó de manera diferente dependiendo de las propias circunstancias locales.

1.2. La relación de las corporaciones con la Corona Habsburgo.

Para entender los cambios que se emprendieron durante el siglo XVIII bajo la Monarquía de los Borbón, es necesario entender primero el ambiente que imperó durante el periodo de los Habsburgo ya que el entorno favoreció la multiplicación de todo tipo de corporaciones civiles y religiosas como los beaterios. De esta manera se podrá identificar cuáles fueron las transformaciones que tuvieron lugar durante las reformas borbónicas, las cuales estuvieron

⁷⁶ Francisco Morales, «La Iglesia de los frailes» ... *op. cit.*, p. 63, el concepto de Iglesia Indiana del Rey es propuesto por Francisco Morales.

⁷⁷ Antonio Rubial, «Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes...*op. cit.*, p. 71.

dirigidas al fortalecimiento del absolutismo y hacia el progreso de un Estado moderno. Situación que implicó la sujeción de las corporaciones religiosas bajo la autoridad civil, pero a costa de la autonomía de la que habían gozado, lo que logró que muchas de ellas se fortalecieran, pero otras se debilitaran y perdieran su razón de ser.

En este sentido, es preciso entender que el gobierno español se construyó sobre una fuerte tradición romana que caracterizó al poder real bajo la forma de un *imperium* del cual emanó el concepto de *basileus*, es decir, un «emperador que domina lo espiritual y lo temporal».⁷⁸ Lo anterior, como lo sugiere Oscar Mazín dio como resultado una dinastía con poder abstracto en la que no se pretendía una uniformización del espacio que se ejercía, es decir, no se intentó imponer a todos los territorios sujetos una misma lengua y tradiciones, sino que solo se exigía el reconocimiento del Rey como única autoridad y como elemento de unificación se utilizó a la religión.

Como parte de una cultura esencialmente medieval, los reyes como buenos cristianos debían velar por el bien de la Iglesia y la fe de sus súbditos,⁷⁹ por ello, la reconquista fue una empresa militar y religiosa a la que estuvieron fielmente entregados, pues luchar contra el infiel era su deber,⁸⁰ ya que además eran considerados lugartenientes de Dios en la tierra y por lo tanto protectores de la Iglesia. En este sentido, la sabiduría para gobernar les era dada por Dios, otorgándoles así un carácter de santidad.⁸¹ Por tal motivo debe entenderse la gran unión que había entre la religión y la Monarquía, lo que dio como resultado una cultura político-religiosa.

En el siglo XV, los reyes católicos representaron este deber de unificación política y religiosa de sus reinos cuando tuvieron que luchar por integrar a las minorías religiosas del Islam y el Judaísmo, más nunca pretendieron su uniformización, porque cada entidad siguió conservando sus «privilegios, su lengua, sus cortes y sus impuestos» y su religión.⁸² Tan

⁷⁸ Oscar Mazín, «Estudio preliminar» en *Una ventana al mundo hispánico: ensayo bibliográfico*, CM, México, 2006, p. 26.

⁷⁹ Adeline Rucquoi, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la Realeza en España», *Revista Relaciones*, núm. 51, 1992, pp. 60-65.

⁸⁰ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, CM/FCE, México, 1994, p. 25.

⁸¹ Adeline Rucquoi, «De los reyes que no son taumaturgos...op. cit., p. 72.

⁸² Oscar Mazín, «Estudio preliminar» en *Una ventana al mundo hispánico: ensayo bibliográfico*, CM, México, 2006, p. 28.

solo el reino de Aragón a pesar de haberse unido a Castilla por medio del matrimonio entre Isabel y Fernando, siempre siguió preservando su forma particular de gobierno.⁸³

Por su parte, el establecimiento de las Siete Partidas de Alfonso X (1256-1265) representaron el concepto de Estado que estaba integrado por: el «monarca, el territorio y la comunidad de súbditos correspondiente a éste».⁸⁴ Dentro de este código legal el Rey tenía la responsabilidad de garantizar el bienestar común, obligación que le había sido dada por Dios, por lo que podía dictar las leyes necesarias para la creación del buen gobierno y para ayudarse poseía funcionarios que tenían la obligación de ejecutar su voluntad.

A partir de la llegada al poder del Rey Carlos V (1516-1556) se concibió una gran Monarquía compuesta, pues heredó grandes territorios a los cuales se sumaron los de América. Ante una enorme diversidad de reinos bajo un mismo soberano, Carlos V tuvo que instaurar un sistema de gobierno a partir de consejos, es decir, distribuyó la administración de sus reinos a diversos cuerpos sociales que a su vez le representaban en cada uno de sus dominios pues éste «era el mejor modo y casi el único de mantener su autoridad en los territorios sujetos».⁸⁵

La dependencia a las corporaciones fue la forma de gobierno que se instauró en la Nueva España, pues fue lo único que le permitió el control y la defensa de los territorios americanos en su nombre. No obstante, el periodo novohispano no fue un conjunto que haya sido invariable a través del tiempo, sino que el orden colonial pasó por continuas modificaciones.

En primer lugar, durante el descubrimiento de América la Corona como no podía financiar por sí sola las expediciones y la colonización tuvo que permitir la participación de la iniciativa privada para que fueran ellos quienes sufragaran los costos, pero a cambio, debió retribuirlos con facultades soberanas «mediante la asignación de los supremos cargos militares, judiciales y civiles»,⁸⁶ formándose así las primeras elites locales a las que se les dio la oportunidad de construir un mecanismo de regateo para conseguir privilegios.⁸⁷

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Horst Pietschman, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, FCE, México, 1989, p. 28.

⁸⁵ Oscar Mazín, «Estudio preliminar» en *Una ventana...* op. cit., p. 33.

⁸⁶ Horst Pietschman, *El Estado y su evolución al principio...* op. cit., p. 34.

⁸⁷ John Lynch, *La España del siglo XVIII*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 297.

Cabe señalar, que con estas concesiones no se pretendía una adopción de la forma de feudos como si sucedía en la Península, al contrario, el poder estatal estuvo presente desde el principio de la colonización asegurando el control de sus nuevos territorios.⁸⁸ Pero también, debido a que el poder de la Corona se encontraba lejos de sus súbditos, el mecanismo de regateo que se dio al principio dio lugar a un juego político en el que los funcionarios negociaban su obediencia.⁸⁹

Por otro lado, debido al estado de tutelaje en el que permanecieron las sociedades indígenas hicieron que se desarrollara una influencia del clero sobre los fieles⁹⁰ pudiendo moldearlos mediante la evangelización que fue un mecanismo de enorme importancia para transmitir la fe católica y la obediencia de los súbditos a su Rey, por lo que éste llegó a representar tanto «la autoridad temporal de la Corona española como la autoridad espiritual de la deidad cristiana».⁹¹

Lo anterior dio como resultado que en la Nueva España se desarrollara una Monarquía corporativa que unificaba a los «representantes del Rey en América con la Corona de Castilla», es decir, se fomentó la creación de corporaciones civiles y religiosas que eran un «conjunto de instituciones, representaciones y prácticas asociadas con los asuntos del gobierno, del bien común, de la salvación de las almas, la soberanía, la policía, la obediencia y el consentimiento»⁹² que ayudaron a la creación del gobierno de las Indias sin que se perdiera la autoridad del Rey que estaba ausente en sus territorios de ultramar.

De esta forma, como lo propone Annick Lempérière, el corporativismo que hubo en la Nueva España además de tener un especial desarrollo en estos territorios perteneció plenamente a lo político en el sentido de que todas las corporaciones, tanto religiosas como civiles, contribuyeron en común acuerdo a preservar el bien común.

Por lo tanto, el gobierno de los Austrias se había formado realmente como un estado de consenso y no como un estado absolutista, porque existía un compromiso informal entre la Corona y sus súbditos, como la existencia de un pacto en el que el monarca negociaba

⁸⁸ Horst Pietschman, *El Estado y su evolución al principio...* op. cit., p. 37.

⁸⁹ John Lynch, *La España del siglo XVIII...* op. cit., p. 333.

⁹⁰ N. M. Farris, *La Corona y el clero en el México colonial: la crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995, p. 14

⁹¹ *Ibidem*

⁹² Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 12.

con el gobierno español de América, para con ello asegurar principalmente el dinero de las Indias y una obediencia total por parte de sus súbditos.⁹³

Las corporaciones aunque tuvieron distintas finalidades, puesto que, según las mismas, poseían una organización específica a través de leyes, normas y podían hacer uso de sus bienes, todas tenían la obligación de ayudar a que prevaleciera el régimen y el gobierno y ese era su rasgo en común, por lo que éstas eran representaciones de una cultura jurídico-religiosa.⁹⁴

Por otro lado, y como ya se mencionó, el monarca al ser defensor y promotor de la religión –cuya conquista se había emprendido bajo esta idea– debía ser también un defensor espiritual dentro de la misma Iglesia lo que paradójicamente le permitía controlar la jerarquía eclesiástica. Él era la cabeza de un cuerpo místico, por lo tanto, tenía derecho a proponer a los candidatos de la organización eclesiástica y debía aprobar a cualquier fundación piadosa. Estos deberes, le fueron únicamente concedidos por el Papa para el caso de los territorios del Nuevo Mundo a través del regio patronato, y por lo mismo, le permitieron introducirse en el desarrollo de las sociedades corporativas religiosas.⁹⁵

El patronazgo real de las indias fue concedido a los reyes católicos durante los primeros años de la conquista, ampliado y rectificado por el sumo pontífice a Felipe II y solo podía ser utilizado por las corporaciones civiles representantes del Rey en América, es decir, virreyes, audiencias y justicias reales, por lo que toda la Iglesia, convento y arzobispado que fuera a erigirse, debía ser primero comunicado y autorizado por el Rey.⁹⁶

Gracias a este patronato, el clero secular fue quién más quedó bajo el control de la Corona, porque el Rey podía proponer a los candidatos para ocupar los cargos de la organización eclesiástica;⁹⁷ sin embargo, era el que más le costaba económicamente, pues el patronato marcaba que la Corona debía financiar la construcción de las iglesias, en cambio, en el clero regular solo podía intervenir en controlar a los religiosos que se embarcaban hacia América y debía financiar sus misiones.⁹⁸

⁹³ John Lynch, *La España del siglo XVIII...op. cit.*, p. 298.

⁹⁴ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república... op. cit.*, p. 15.

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Julián de Paredes, *Recopilación de leyes de los reinos de las indias*, Libro primero, título sexto, ley I-XXXXIX, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1681.

⁹⁸ N. M. Farris, *La Corona y el clero en el México colonial...op. cit.*, p. 27.

Otra de las obligaciones del patronato real era que el Rey debía apoyar las instituciones de caridad, pero como la Corona no tenía los medios para esto, necesitaba la ayuda de las corporaciones y en este campo, las religiosas fueron las que más se ocuparon de estas necesidades y también los seglares mediante la fundación de diferentes organizaciones.⁹⁹ Por ejemplo, las cofradías fueron un tipo de corporación muy peculiar que ayudaron a crear hospitales, conventos o colegios, a dotar a huérfanas, viudas y doncellas pobres.

Las cofradías ofrecían una especie de contrato espiritual con sus miembros en donde a cambio de una inversión por parte del cofrade éste obtenía indulgencias y las oraciones de sus hermanos para salir del purgatorio, además, estas corporaciones guiaban a las almas hacia su salvación a través de una serie de actividades espirituales que le hacían ganar una suma de indulgencias que al final le ayudarían a reducir su tiempo en el purgatorio.¹⁰⁰

Por lo tanto, las cofradías tenían una utilidad personal y corporativa porque las diferentes funciones se realizaban en comunidad, eran mecanismos de sociabilidad en donde se establecían relaciones sociales diversas, lo que le daba mayor fuerza a la serie de actividades que realizaban, así se beneficiaba el cofrade, pues además de ayudarlo a obtener la salvación eterna, podía obtener el financiamiento de un entierro digno, con ataúd y con sus misas correspondientes, pero al mismo tiempo, muchas cofradías, y sobre todo las más pudientes, tenían una utilidad social, porque dentro de las actividades a las que sometían a los cofrades, tales como la asistencia a los enfermos, se beneficiaban a terceros. En este tipo de actividades, el cofrade se colocaba al servicio de otros, además, parte de su capital lo destinaban a financiar obras de caridad porque era parte de su obligación social y espiritual.¹⁰¹

En este sentido, toda corporación debía tener una finalidad y una utilidad, ya sea la asistencia a los más pobres o el aumento de la devoción. Bajo este último aspecto, los beaterios fungieron como un tipo de corporación religiosa que fomentaba la devoción, pero también tuvieron una utilidad social, porque muchos sirvieron como opción de vida para doncellas pobres.

⁹⁹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...* op. cit., p. 15.

¹⁰⁰ Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en María del Pilar Martínez López Cano, Gísela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz Correa (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM/IIH/Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998, p. 52.

¹⁰¹ Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual ... op. cit., p. 64.

Por otro lado, la concepción del más allá fue tan importante durante el periodo novohispano que todos buscaban la forma de redimir sus pecados, ya que existía un miedo a la muerte por la incertidumbre que ésta representaba, la cual estaba relacionada con el demonio y el castigo o la condenación por los pecados.¹⁰² Para conseguir indulgencias – que equivalía a la reducción de días, meses o años en el purgatorio-, algunos lo hicieron por medio de la caridad, ya que existía la creencia de que si se socorría a los más desvalidos como los pobres y enfermos habría una reciprocidad que era la redención de los pecados, además de que tal acción también podía ser recompensada a través de oraciones hechas por los beneficiarios.

No obstante, también podían obtenerse indulgencias a través de la oración, la asistencia a pláticas y a todo tipo de ejercicios espirituales. Todas ellas contribuían a una contabilidad espiritual por parte del creyente, quién tenía que llevar la cuenta de cada indulgencia ganada que equivalía al tiempo que estaría en el purgatorio.¹⁰³

Las obras de caridad no solo podían hacerlas las corporaciones, sino también los particulares como una familia, pero toda donación aunque fuera modesta era considerada bajo el término de limosna y éstas no siempre, ni únicamente, provenían de los más ricos, sino que eran dadas por todas las categorías sociales, ya que todos querían la redención de sus pecados, por lo que hasta los más humildes buscaban los medios para asegurar su salvación.¹⁰⁴ Tal actividad formaba un puente entre la economía espiritual y la material, porque «para recibir favores necesitaban de la base material del dinero».¹⁰⁵

Por lo tanto, durante el periodo de los Habsburgo se puede hablar de la «coexistencia de un estado monárquico centralizador y legislador de una sociedad tradicional y [...] sus corporaciones y estamentos privilegiados y sus libertades locales»,¹⁰⁶ es decir, la existencia de una monarquía corporativa que tenía como principal objetivo garantizar el bien común que era el único medio para un buen gobierno. En el bien común se encontraba el principio de toda corporación y aunque su realización estaba sujeta a

¹⁰² Gisela von Wobeser, «Certezas, incertidumbres y expectativas en torno a la salvación del alma: creencias escatológicas en Nueva España, siglos XVI-XVIII», *Revista de Historia Mexicana*, vol. LXI, (2012), p. 1318.

¹⁰³ Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual» ...*op. cit.*, p. 60.

¹⁰⁴ Gisela von Wobeser, «Certezas, incertidumbres... *op. cit.*, p. 1321.

¹⁰⁵ Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual» ...*op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁶ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...* *op. cit.*, p. 19.

muchas limitaciones era un ideal colectivo, porque lo compartían todos los sectores de la población, sin importar su calidad o condición.

El Rey al concebirse como un intermediario entre Dios y el pueblo, debía legislar y gobernar para el bien de todos, pues él era el responsable de la salvación colectiva, lo que indicaba que debía dar a la población un cuidado espiritual, por ello, la legislación de la Iglesia -derecho canónico- era usada como el derecho civil tanto en la jurisdicción espiritual como en la temporal, ambos tenían el mismo valor y jerarquía.¹⁰⁷

Sin embargo, el Rey no podía hacer por sí solo esta labor; por ello «el cabildo, los frailes, los clérigos y los patricios eran quienes se encargaban de ello reunidos bajo la forma corporativa». Por lo tanto, las corporaciones al tener diversas misiones y ser cada vez más numerosas podían garantizar el bien común, y con ello, la *universitas*, es decir, la comunidad perfecta y ordenada.¹⁰⁸

Con ello se entiende que el Rey y las corporaciones formaron una relación de compromiso permanente y entre todos constituían el cuerpo místico de Dios, en donde las corporaciones eran el cuerpo y el Rey la cabeza. Todos entendían que el orden jurídico establecido regía el destino del cuerpo místico y estaba contenido por completo en el orden divino, tal compromiso hacía que las corporaciones estuvieran de acuerdo en fortalecer el poder del Rey en América, porque a la vez, él era el único que podía garantizarles el hecho de que se respetaran sus privilegios y concesiones gozadas, es decir, que había una reciprocidad o un intercambio de favores.¹⁰⁹

Por lo tanto, la soberanía que ejerció el Rey durante los Habsburgo fue moderada, es decir, fue un estado de consenso, porque echaba mano de las corporaciones civiles y eclesiásticas que colaboraron con su gobierno, con base a la lealtad y la relación entre él y sus súbditos y porque poseía elementos de negociaciones y retribuciones, lo que tampoco significaba que no fueran leales al Rey, porque su figura era esencial para el bien común como representante de Dios en la tierra y como cabeza del cuerpo místico.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

Quiere decir que no es una soberanía absolutista, misma que se intentará imponer bajo el reinado de Carlos III quién buscó ante todo un gobierno menos dependiente.¹¹⁰ Esta será la gran diferencia entre los Habsburgo y los Borbones en América.

En este sentido, los beaterios en su función como corporaciones que ayudaron a fomentar la devoción y el bienestar común durante el periodo de los Habsburgo, tuvieron un cambio notable bajo el estado absolutista de los Borbones, por lo que hasta aquí, puede entenderse que los cambios a los que fueron sometidas las corporaciones femeninas como los beaterios fueron estimulados por un proceso de secularización resultado de una dualidad entre cleros y por los cambios que los Borbones introdujeron a la relación de la Corona con las corporaciones. Por lo que hasta aquí cabe preguntarse ¿Cuál era el funcionamiento original de este beaterio? ¿De qué forma afectó el proceso de secularización al Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Querétaro? Y ¿Cuáles fueron los cambios sufridos bajo la Monarquía de los Borbones?, según el orden del proceso son preguntas a las que aquí se dará respuesta.

1.3. Corporaciones religiosas para mujeres en la Nueva España: conventos, terceras órdenes, recogimientos y beaterios.

Dentro del fervor católico existieron diversas formas en las que se manifestó la religiosidad, muchas de ellas surgieron en la Europa medieval y cada una expresaba distintos niveles de piedad y devoción individuales. En cada época estas expresiones iban cambiando y redefiniendo las creencias. Durante los primeros años del cristianismo junto a algunas de estas manifestaciones, nacieron instituciones formales que estuvieron bajo la supervisión de las autoridades eclesiásticas y sus normas, las cuales les permitían tener el control de los creyentes, y por lo tanto, quienes no se adherían a ellas eran considerados herejes.¹¹¹

Existieron así varios tipos de organizaciones religiosas, algunas de ellas surgieron gracias a los monjes, personas que querían adoptar una vida consagrada a Dios llevándola a

¹¹⁰ John Lynch, *La España del siglo XVIII...op. cit.*, p. 309.

¹¹¹ Michel de Certeau afirma que las ideas o las creencias son un reflejo de que las prácticas han cambiado, porque éstas son enunciadoras de sentidos, «permiten captar los modos de una combinación nueva» y para el caso religioso asegura que la práctica es lo que hace funcionar a la religión lo que al final define su ideología, lo que hace que las creencias e instituciones avancen, porque cuando las prácticas se clasifican se está dando lo que él llama “una formalidad de las prácticas”, en Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamérica, México, 1993, pp. 149-161.

la perfección y para ello se retiraban a vivir en soledad, cuyo nombre viene del griego y significa “solo”, por lo que éste se quedó de manera impropia para hacer referencia a los monasterios y por lo tanto, de la vida en común que en un principio tuvo una gran popularidad entre los fieles.¹¹²

San Antonio fue el «primer autor de la vida común de los monjes, y por consiguiente, de los monasterios»,¹¹³ puesto que reunió aquellos solitarios que habían huido al desierto. Estas primeras comunidades de religiosos no llevaban el seguimiento de una regla, ni se distinguían con alguna especie de hábito, sino hasta que San Basilio fundó también algunos monasterios a los cuales dio una regla que contenía «todos los principios de la moral cristiana».¹¹⁴

Al mismo tiempo, San Francisco conformó tres grupos de órdenes para practicar el ideal cristiano renovado: la primera, dedicada a la rama masculina; la segunda, a las monjas; y por último, las tercera órdenes, destinadas para hombres y mujeres seglares que deseaban relacionarse con las hermandades de penitentes formando asociaciones espontáneas que «por diversas circunstancias, no entraban a las primeras y segundas órdenes y deseaban imitar y adherirse a los valores de la orden mendicante».¹¹⁵

La primera orden estuvo conformada por algunos religiosos, a los que se llamó hermanos menores, exhortándolos a la penitencia, la pobreza y la caridad, para que de esta forma fueran vistos como hombres sencillos y humildes que no pretendían riqueza alguna como sí lo hacían los clérigos seculares que ostentaban enormes riquezas. San Francisco les dio una regla particular que fue confirmada por el Papa Honorio III en 1223, que al mismo tiempo fue abrazada por Santa Clara, por lo tanto, a esta orden de mujeres religiosas se les conoció como la segunda de San Francisco. La tercera orden fue la que se compuso de «hombres y mujeres que vivían en el siglo y aun en el matrimonio»¹¹⁶ quienes mediante un voto se obligaban a llevar una vida cristiana mediante la observancia de la regla de San Francisco.

Este santo fue quien implantó la posibilidad de que cualquier seglar podía alcanzar

¹¹² *Diccionario de derecho canónico*, Librería de Rosa y Bouret, París, 1853, p. 365.

¹¹³ *Ibid.*, p. 367.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 365.

¹¹⁵ Alejandra Araya Espinoza, «Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía», *Revista dimensión histórica de Chile*, 2004-2005, núm. 19, p. 26.

¹¹⁶ Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Crítica, España, 2009, p. 368.

la santidad como resultado de una renovación cristiana, se trataba de una devoción moderna que impulsó ciertas prácticas para que «llevaran las enseñanzas cristianas a la vida cotidiana y que evocaran en la imaginación del creyente los sufrimientos de Cristo»,¹¹⁷ sin necesidad de desarrollarlas dentro de un monasterio.

Como consecuencia, se dieron nuevas y numerosas manifestaciones de fervor religioso que influenciaron a miles de hombres y mujeres que la Iglesia ya no podía controlar dentro de una institución religiosa. Ante este fervor, «la Iglesia tuvo que adaptar y acomodar a los creyentes o perderlos». ¹¹⁸ Muchos de ellos eran personas que aseguraban tener experiencias de unión con Cristo y tenían como único objetivo: alcanzar la santidad a la que Dios por medio de su palabra había invitado a todos a obtenerla. Las mujeres presentaron un especial desafío, porque miles de ellas reaccionaron con manifestaciones externas de fervor religioso e insistían en construir su propia piedad al margen de la Iglesia Institucional.

Especialmente, dentro de la población femenina comenzó a darse una constante presión e insistencia por parte de la Iglesia para que tomaran el velo monástico dentro de un convento, ingresaran a un recogimiento o beaterio o al menos tomaran el hábito de una orden tercera debido a la concepción que se tenía sobre el honor, por lo que los espacios religiosos fueron adquiriendo una doble función: fomentar la religiosidad y guardar el honor de las mujeres.

Los modelos de santidad, sus diversas expresiones de religiosidad, así como la idea del honor fueron naturalmente trasladados a la Nueva España como esquemas específicos de comportamiento. Bajo este último aspecto se considera que las normas sociales ejercieron una importante presión e influencia sobre todas las mujeres españolas y criollas para que guardasen su castidad y tomaran estado, es decir, contrajeran matrimonio.

La idea del honor tuvo gran peso sobre la población española durante los siglos XVII y XVIII, el cual podía significar dos cosas: la autoconfianza o respeto propio y un reconocimiento por parte de otros, por ello se daba gran importancia a la opinión pública.¹¹⁹ Patricia Seed propone que estos dos significados dados al concepto de honor equivalían

¹¹⁷ Antonio Rubial, *Profetisas y Solitarios*, UNAM/FCE, México, 2006, p. 11.

¹¹⁸ Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres... op. cit.*, p. 210.

¹¹⁹ Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, CONACULTA/Alianza, México, 1991, p. 89.

a dos conceptos duales, *honor por procedencia* y *honor por virtud*, el primero hacía referencia al estatus, rango y a la alta cuna, mientras que el segundo hacía referencia a una virtud, que era la integridad moral.

Para las mujeres, el honor como virtud estaba vinculado con la sexualidad, ya que poseer una conducta honorable significaba la permanencia de la castidad, por ello, «las relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio, de ser conocidas, demolerían el honor de una mujer y su reputación»,¹²⁰ y no solo la de ella, sino la de toda su familia, por lo tanto, su honor debía ser protegido también por el hombre porque éste también podía quedar deshonrado.¹²¹

Por su parte, la Iglesia era también quien más se encargaba de proteger el honor sexual femenino haciendo cumplir a los hombres sus promesas de matrimonio y propiciando espacios específicos como los recogimientos para que en ellos las doncellas pudieran proteger su castidad.¹²²

Por lo tanto, el *honor como virtud* resguardó a todas las mujeres independientemente de su condición social o estatus y era más valorado que el *honor por procedencia*, lo que significaba que para tenerlo (aunque presuponía una cierta posición social) no se requería de una gran fortuna. En este sentido, se entiende que todas las mujeres independientemente de su posición económica debían resguardar su honor y para ello lo más correcto era que se contrajeran matrimonio, porque éste era un sacramento esencial de la vida cristiana, el cual debía efectuarse antes de que se cumpliera la mayoría de edad que era a los veinticinco años, pues pasados éstos se consideraba que «empezaban a tener demasiada edad»¹²³ para casarse y se dudaba de que pudiera mantener su castidad por no tener marido y hallarse sujeta a las tentaciones de la carne.

Para alcanzar este medio, la tradición marcaba el pago de una dote, porque con ella se ofrecía una seguridad económica a la joven,¹²⁴ por lo que lógicamente si la familia era

¹²⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹²¹ *Ibid.*, p. 93.

¹²² Aunque para la década de 1720 el código de honor cambio considerablemente, al introducir como alternativa la compensación por pérdida de la virginidad a las promesas matrimoniales. Si se quería seguir guardando las apariencias dentro de la idea de mantener el honor, las familias ricas eran las únicas que a partir de entonces podían acudir a solicitar la intervención eclesiástica de matrimonio. La iglesia abandonó paulatinamente la protección del honor de la mujer por lo que ésta quedó más vulnerable

¹²³ Asunción Lavrin, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990, p. 22.

¹²⁴ *Ibidem*.

pobre no podía financiar el futuro de su hija mediante el matrimonio, ni tampoco por medio del ingreso a un convento porque éste también requería de una dote; sin embargo, debía cumplir con la protección del honor de sus doncellas pues la sociedad lo demandaba lo que para ellos era aún más difícil de conseguir debido a su condición precaria. Se trataba de una población criolla pobre que intentaba imitar las prácticas de la nobleza y de la que poco se ha hablado, especialmente de las mujeres.

Dentro de la Nueva España «hubo pobres de cualquier condición y calidad entre los siglos XVI y XIX»,¹²⁵ pero la pobreza del español era distinta de la del resto, porque éste debía cumplir con un código de honor.

Mucho se ha hablado de los cientos de familias de las élites locales, que eran realmente una minoría, porque los «restantes hispánicos [que] pertenecían al grupo de quienes vivían con “decencia”, pero con austeridad [y] que frecuentemente rayaba en la penuria»¹²⁶ constituían la mayoría.

Eran familias que se dedicaban al pequeño comercio, a los oficios artesanales, como propietarios de talleres o labradores de tierras, algunos vivían en el campo o se dedicaban a la ganadería, pero era un sector que decidía ganarse la vida de manera honesta, porque también hubo otro tipo de pobres como los maleantes que se dedicaban a engañar a la gente para vivir de sus limosnas.

Se trataba de generaciones de hombres y mujeres que habían llegado al Nuevo Mundo con la esperanza de hacer fortuna, la cual pocos alcanzaron y tuvieron que conformarse con una vida modesta. Como la política virreinal señalaba una compensación que correspondiera a la de su estado, quienes se dedicaron a algún oficio artesanal o como labradores de tierras fueron retribuidos con la compensación mínima.¹²⁷

Aunado a lo anterior, debe considerarse la condición de cada persona que se usaba para referirse al estado de un noble, plebeyo, una persona libre o esclava, misma que era adquirida desde su nacimiento,¹²⁸ pues ésta junto con la idea de honor ayudó a marcar más diferencias dentro de la población española, mismas que poco a poco fueron relacionándose

¹²⁵ Pilar Gonzalbo, «Blancos pobres y libertos. Los colores de la pobreza en el virreinato de la Nueva España», en *Revista Historia General de América Latina*, vol. III, (2001), p. 430.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 433.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 436.

¹²⁸ *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

con la posición social, puesto que las mujeres que tenían una posición económica alta, podían acceder a los conventos de mayor prestigio, pagar las dotes requeridas e inclusive ingresar con sirvientes para su mayor comodidad, en cambio las doncellas de menor condición, las pobres, aunque criollas, veían reducidas sus opciones para tomar estado, ya sea de matrimonio o como monjas.¹²⁹

Por mucho tiempo la anterior situación generó que en las ciudades novohispanas existiera una alta proporción de mujeres solas, viudas, solteras o esposas abandonadas que se vieron en la necesidad de sustentar a sus familias;¹³⁰ por otro lado, la ciudad podía ofrecerles un lugar para mejorar su situación como los recogimientos en donde podían vivir sin tantas preocupaciones y confiadas de que su castidad estaba protegida.¹³¹

1.3.1. Beaterios

En la Europa medieval fuera de las formas institucionales existentes, las personas que deseaban llevar una vida espiritual eran conocidas como beatas o beguinas para las mujeres y ermitaños para los hombres; su popularidad hizo que la Iglesia tuviera que aceptar sus votos y su devoción; sin embargo, también encontró una forma de regularlos e institucionalizarlos y ésta fue a través de la figura del confesor, por medio del cual se podían supervisar sus actividades espirituales.

Muchos aceptaron tal autoridad y guiaron sus prácticas bajo la dirección de un confesor como los jesuitas que impulsaron la espiritualidad mediante la imitación total de Cristo o como los franciscanos que la proponían mediante las obras de caridad o el cumplimiento de los deberes cotidianos.¹³²

Particularmente, las *beatas* fueron una versión hispanizada de las beguinas que surgieron en Flandes en el siglo XIV llevadas a la Península Ibérica por los Jerónimos, las

¹²⁹ Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres*, UNAM/IIH, México, 1974, p. 53.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 429.

¹³¹ Pilar Gonzalbo, «Blancos pobres y libertos...*op. cit.*», p. 431.

¹³² Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios ...*op. cit.**, p. 43.

cuales proliferaron en 1510 bajo este nombre.¹³³ Eran mujeres que al igual que las beguinas hacían votos informales de obediencia y castidad, se dedicaban a la oración, meditación, enseñanza y obras de caridad;¹³⁴ sin embargo, algunas tuvieron fama de santurronas,¹³⁵ puesto que en las obras literarias se refieren a ellas como «extremadamente devotas e hipócritas».¹³⁶

El hábito que portaban era igualmente parecido al de las beguinas de Flandes que eran personas que defendían las verdades evangélicas, vivían en pobreza, castidad y hacían penitencia bajo un hábito seglar.¹³⁷

Bajo este término de *beguinas* también fueron conocidas en Europa a todas aquellas mujeres jóvenes o viudas que buscaban un asilo y que sin hacer votos expresos como las monjas se reunían para tener una vida devota. El nombre les fue atribuido por un eclesiástico Lambert Beguyh o Lambertus Begus, que en 1180 edificó unas casitas para que en ellas vivieran en retiro algunas jóvenes devotas, pero también se adjudicó a un movimiento que se formó en Alemania en el siglo XIII en el que recibían el nombre de bergardus, quienes en un principio pertenecieron a la tercera orden de San Francisco pero que se separaron de ella con el pretexto de conseguir mayor perfección.

Por lo tanto, a todas las mujeres que poseían algunas de estas características se les comenzó a llamar beguinas y el lugar en el que vivían se le llamó berguineria pero dentro de la Península Ibérica fueron conocidas como beatas y al lugar en el que algunas vivían se le llamó beaterio.¹³⁸

En España a las beatas se les relacionó también con las mujeres emparedadas, un tipo de mujer que se encerraba libremente entre cuatro paredes, es decir, celdas sin puertas junto a Iglesias para lograr la perfección individual, la pobreza y la oración mental y lo

¹³³ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, CM/FCE, 1994, p. 469.

¹³⁴ Pedro Santonia, «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media, textos satíricos y misóginos», *Revista historia medieval*, 2003, número 14, p. 211

¹³⁵ El término hacía referencia a quienes exageraban de una santidad que se podía interpretar como hipocresía, mujeres que pasaban la mayor parte de su tiempo en las iglesias.

¹³⁶ Pedro Santonia, «Mujeres religiosas: beatas y beguinas... *op. cit.*», p. 212.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 217.

¹³⁸ *Diccionario de derecho canónico*, Librería de rosa y bouret, Paris, 1853, p. 123-124.

hacían con aprobación de sus confesores,¹³⁹ otras vivían libremente en sus casas sin control institucional y sin pertenecer a algún grupo religioso.

Pero también se observaron otras manifestaciones, como la creación de beaterios por parte de algunas mujeres españolas «viejas, pobres y desamparadas»¹⁴⁰ para resguardarse del mundo; sin embargo, Alicia Fraschina muestra que se han encontrado formación de beaterios por parte de «mujeres jóvenes, tanto casadas como solteras y con una enorme capacidad económica», lo que demuestra que la creación de beaterios en la Península correspondió a una diversidad de situaciones.

A las beatas que se juntaban en casas para hacer «vida común y retirada de manera voluntaria, tanto casadas como solteras»¹⁴¹ formaron así el espacio llamado beaterio, su sostenimiento dependió de captar la ayuda de sus vecinos, y por lo regular, seguían alguna regla de las terceras órdenes haciendo votos simples de pobreza, castidad y obediencia. Los beaterios más conocidos en España fueron los de Salamanca y Andalucía que eran famosos por educar a gran cantidad de niños.¹⁴²

Sin embargo, debido a que seguían viviendo tan al margen de las instituciones eclesiásticas y de su control al vivir solas o en comunidades y fuera del monasterio, la Iglesia las comenzó a ver como «una amenaza para la ortodoxia religiosa y el orden social que intentaba construir»,¹⁴³ por lo que les exigió sujetar su vida bajo la regla de una orden religiosa y a las que vivían en comunidades sus espacios fueron transformados en conventos.

Para el siglo XVI, surgieron falsas beatas, mujeres que se dedicaban aparentemente a la devoción y tenían lugar principalmente en los sectores sociales menos pudientes, mujeres que como señal de su perfección espiritual manifestaban la vivencia de «trances místicos, arrobanamientos, éxtasis o raptos para conseguir el aprecio del pueblo»,¹⁴⁴ lo que tuvo como consecuencia que se distinguiera entre dos formas de vida de las beatas: las devotas y las fingidas.

¹³⁹ Adriana Báez, «Una cuestión de género: los arrebatos místicos en los beaterios y reclusorios femeninos. Una aproximación a las prácticas de los dexados a principios del siglo XVI», *Revista Diversidad*, 2012, núm. 5, p. 49.

¹⁴⁰ Alicia Fraschina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Eudeba, Buenos Aires, 2010, p. 28.

¹⁴¹ Alejandra Araya Espinoza, «Las beatas en Chile colonial en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía», *Revista Dimensión Histórica de Chile*, 2004-2005, núm. 19, p. 32.

¹⁴² Luis Weckmann, *La herencia medieval de México... op. cit.*, p. 470.

¹⁴³ Alicia Fraschina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires...op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁴ Adriana Báez, «Una cuestión de género: los arrebatos...op. cit., p. 48.

Fue hasta el Concilio de Trento (1545-1563), que con la intención de «institucionalizar todas las formas de religiosidad para poder ejercer un control más efectivo sobre las creencias y los creyentes»,¹⁴⁵ se eligió el modelo de vida monjil como el más perfecto para la santidad femenina debido a que además de que profesaban los votos de pobreza, castidad y obediencia -que también profesaban las beatas- se les exigió guardar el voto de clausura,¹⁴⁶ el cual les prohibía salir de su convento, lo que a su vez, a la Iglesia le permitió tener mayor control sobre las mujeres devotas, por lo que se ordenó que las que profesaban una vida religiosa individual, lo hicieran sólo dentro de una orden, es decir, como monjas, lo que nunca se consiguió del todo.

En cambio, los beaterios como no profesaban el voto de clausura las beatas podían salir libremente de sus recintos, algunas lo hacían para visitar a los enfermos, educar a niños, ayudar a los pobres, pero muchas salían a generar el recurso para el sostenimiento de toda su comunidad, pues en ellos no se exigía una dote para entrar, ya que solo bastaba su disposición por trabajar, para mantenerse mediante el producto de sus manos y el empleo de pedir limosnas por la calle, lo que no permitía a la Iglesia tener suficiente control sobre ellas.¹⁴⁷

En la Nueva España, las beatas y sus comunidades fueron las primeras en llegar antes que las monjas y constituyeron nuevas experiencias en respuesta a las necesidades de cada región. Las primeras llegaron con el objetivo de que las niñas indígenas también fueran evangelizadas. Fue el obispo Zumárraga quien pidió al monarca que enviara beatas, por lo que en 1530 la emperatriz Isabel mandó cuatro «religiosas beatas emparedadas salamantinas»¹⁴⁸ todas terciarias franciscanas para fundar una escuela para mil niñas.

Tal fue el éxito de estas beatas que en 1531 el obispo Zumárraga trajo un segundo grupo de «beatás emparedadas procedentes del beaterio de Sevilla», mientras que la Corona les garantizó la construcción de una casa y les aseguró su manutención. Para 1534, lograron

¹⁴⁵ Alicia Fraschina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires...op. cit.*, p. 31

¹⁴⁶ La clausura es uno de los principales votos de quienes profesan la vida monástica, principalmente para las religiosas que tenían que cumplir con la obligación de guardarla sin importar el tipo de orden religiosa a la que pertenecieran, además, el obispo tenía el derecho de visitarlas aún aquéllas que se pretendían exentas de su jurisdicción y si se quería quebrantar este voto debían tener licencias necesarias.

¹⁴⁷ Aunque no se descarta la existencia de algunos conventos pobres que debido a su situación sus mayordomos tenían que poner de su bolsa para completar los gastos diarios de la comunidad, a pesar de ello, la solvencia económica de un convento era mayor a diferencia de un beaterio, porque la mayoría poseía propiedades que les permitían vivir de sus rentas.

¹⁴⁸ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, CM/FCE, 1994, p. 471.

expandirse hacia otros territorios conquistados instruyendo igualmente a las niñas indígenas; sin embargo, tal parece que su espíritu apostólico desapareció puesto que para 1539 ya no había beatas y las pocas que quedaron decidieron fundar un beaterio que en 1740 se transformó en el primer convento de la Nueva España de concepcionistas bajo la regla de Santa Clara.¹⁴⁹

No obstante, la influencia de las beatas siguió llegando a América hasta fines del siglo XVIII, cuya actividad se desarrolló «durante años en sus espacios de habitación, en la casas de los vecinos y en las iglesias y hospitales de su ciudad»,¹⁵⁰ pero también desarrollaron espacios tanto para formar depósitos de mujeres solas, casadas, viudas y maltratadas, como para conseguir la perfección espiritual, profesando en ellos los votos simples de pobreza, castidad, obediencia y adhiriéndose a alguna orden religiosa como terciarias. La mayoría eran criollas, pero había también mestizas, negras, mulatas y españolas.

Algunos beaterios en el Nuevo Mundo, tales como el de las Isabelas en Chile, el de Santa Rosa en Filipinas¹⁵¹ y el de Nuestra Señora de Copacabana en Lima¹⁵² adoptaron la labor educativa desde sus inicios fundacionales así como lo hicieron muchos conventos, lo que de hecho se consideraba como una práctica de incompatibilidad con la vida religiosa, porque descuidaban la perfección espiritual por dedicarse a la enseñanza.

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII la negación a las prácticas de enseñanza fue una idea que promovió el Arzobispo Antonio de Lorenzana (1766-1772) dirigida a los conventos, pues tenía como uno de sus objetivos erradicar la relajación conventual, por lo que las prácticas educativas no correspondían con la vida religiosa, y, por lo tanto, debían eliminarse y volver a su origen primitivo, es decir, retomar la vida de pobreza, clausura y oración continua.

En cambio, apoyó la idea de que los beaterios contribuyeran a la enseñanza de la población femenina convirtiéndolos en reales colegios. En ese siglo hubo muchos cambios en relación a la piedad cristiana, a la función que debían tener los conventos y en el que se

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 472.

¹⁵⁰ Antonio Rubial, *Profetisas y Solitarios... op. cit.*, p. 33.

¹⁵¹ Marta M. Manchado López, «Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas. El beaterio-Colegio de la madre Paula de la Santísima Trinidad», *Revista de Indias*, 1999, núm. 215, p. 5.

¹⁵² Waldemar Espinoza Soriano y Mery Baltasar Olmeda, «Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles», *Revista investigaciones sociales*, 2010, núm. 24, p. 135.

cuestionaron más las prácticas contradictorias a una vida de retiro espiritual.

Los beaterios convertidos a reales colegios o la adopción de las prácticas educativas son prueba de esta nueva función, producto de las reformas borbónicas que fueron apoyadas por el clero secular en parte, porque trataban de quitarle poder al clero regular y porque éstos no eran el modelo predilecto para una vida de santidad como lo era el convento, sobretodo porque no hacían votos solemnes, es decir, que se podían romper en cualquier momento, lo que hizo más fácil adaptarlos y dotarlos de una nueva función, aspectos de los cuales se hablará más adelante.

En los beaterios, las necesidades inmediatas para sobrevivir fueron causas importantes para que la vida de recogimiento pasara a segundo plano, a pesar de que ellas quisieran vivir apartadas del mundo como las monjas, sin salir de sus recintos, observando y profesando los votos simples al igual que las monjas y siguiendo el modelo constitucional de las Terceras Órdenes.¹⁵³

Por ello más que «los mandamientos, los cánones y las leyes, la opinión pública definió los límites de lo aceptable y lo vergonzoso»,¹⁵⁴ puesto que en el campo de la práctica el patrón de conducta que tuvieron que seguir para sobrevivir como la educación era incompatible con la clausura que se les recomendaba, por lo que el beaterio tuvo que hacerse más flexible de acuerdo a sus necesidades principales.

Por otro lado, fungieron durante la época novohispana no sólo como una forma de adoptar y seguir la vida en Cristo, sino también como instituciones que resguardaron la virginidad de las mujeres que en su mayoría eran criollas, por lo que se reconocen dos funciones de estas agrupaciones de seglares. Primero, como conjuntos de mujeres agrupadas por iniciativa propia que deseaban llevar una vida religiosa a semejanza de un convento, y segundo, como espacios para guardar su honor debido a su condición de viudas o españolas solas.

Por lo tanto, se podría decir que en su mayoría fungieron como espacios destinados para la población flotante femenina, es decir, «fueron protagonistas urbanos importantes

¹⁵³ Por lo general los beaterios no podían seguir las horas del Oficio Divino como las monjas debido a que debían prestar atención a otras labores dedicadas a su manutención diaria, porque de lo contrario estarían profesando como las monjas, lo cual era inaceptable.

¹⁵⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*, CM, México, 2013, p. 74.

que acogieron dentro de sí y a su alrededor»¹⁵⁵ a la población desvalida como viudas y solteras pobres, por lo que representaron «formas femeninas de refugio y protección que en su mayoría ocurrieron sólo dentro de sociedades frágiles económica y socialmente»,¹⁵⁶ al igual que correspondieron a una continuidad de la Edad Media como una forma de adhesión de las mujeres a la espiritualidad cristiana.

1.3.2. *Los conventos femeninos.*

El establecimiento de los monasterios de mujeres también tuvo gran impulso en la Europa medieval y estuvieron bajo las mismas bases que los de hombres, es decir, la práctica de la vida ascética y la observancia de la pobreza, la castidad y la obediencia expresadas en su mayor grado de perfección y caminando siempre hacia la vida «interior, espiritual y ascética».¹⁵⁷ Las principales diferencias en cuanto a los monasterios masculinos fueron la clausura y la necesidad de ser gobernadas por personas del sexo opuesto.

Como consecuencia, los conventos fueron una de las primeras comunidades religiosas trasladada a la Nueva España, establecidos, promovidos y avalados por representantes de las órdenes mendicantes, pues fueron ellos quienes diseñaron los elementos de su organización. Su expansión formó parte del proyecto de Iglesia fundacional del clero regular como una forma de evangelización, ya que eran lugares que representaban la santidad y la perfección espiritual a manera de ejemplo para los demás, aunque muchas soñaron con evangelizar a los indios como los hacían los frailes.

La espiritualidad que movió a los frailes a llevar un modo de vida religioso en Europa fue la misma que intentaron trasplantar dentro de las sociedades en el Nuevo Mundo de tal manera que su modelo conventual influyó en la «política urbanizadora, organizacional y gubernativa novohispana».¹⁵⁸

Al mismo tiempo, los españoles necesitaban de lugares en que se formaran los jóvenes y también en donde se resguardaran la castidad y pureza femenina de sus descendientes, por lo tanto, los conventos proporcionaron «un modelo de cultura que era

¹⁵⁵ Alejandra Araya Espinoza, «Las beatas en Chile colonial en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía», *Revista Dimensión Histórica de Chile*, 2004-2005, núm. 19, p. 15

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Diccionario de derecho canónico...op. cit.*, p. 793.

¹⁵⁸ Antonio Rubial, *Profetisas y Solitarios...op. cit.*, p. 21.

difundido por medio de la devoción familiar y la educación de niñas»,¹⁵⁹ convirtiéndose en la expresión de la vinculación de la Iglesia con las familias de élite.

Los conventos que albergaron a las hijas de familias pudientes contribuyeron al funcionamiento económico local por su gran acumulación de dotes y propiedades las cuales se arrendaban o usaban para la compraventa de censos, además de ello, ayudaron a la conformación urbana y definieron en gran medida la cultura religiosa de la época, creando una conciencia y preocupación sobre el destino de la vida después de la muerte.

En la Nueva España también se adoptaron las prácticas ascéticas que consistían en martirios corporales, sacrificios y una constante oración mental,¹⁶⁰ representadas sobre todo dentro de los conventos siendo esto un «reflejo de la asimilación de los principios teológicos [que] sirvieron de modelo de conducta moral para el resto de la sociedad»,¹⁶¹ situación que cambiaría notablemente con el reformismo borbónico. Por lo tanto, las fundaciones conventuales no corresponden a una función y situación lineal o estable que haya perdurado a lo largo de las tres centurias de la monarquía hispánica.

Rosalva Loreto analiza el aumento y disminución de las fundaciones conventuales a lo largo del periodo virreinal, en donde durante el siglo XVI éstas encuentran su auge a consecuencia de la migración cada vez más grande de españolas al Nuevo Mundo, por lo que se necesitaba que se reforzaran los «patrones endogámicos de reproducción social» y para proporcionar espacios que protegieran a la población española.¹⁶²

En el siglo XVII, las fundaciones aumentaron considerablemente pero como producto del crecimiento de la población criolla expandiéndose hacia otros lugares en las que también existió una tendencia hacia las ideas de austeridad que promovían las órdenes descalzas, seguramente como producto de la reforma religiosa en contra de la vida relajada de los conventos que Santa Teresa de Ávila había iniciado en Europa en el siglo XVI.¹⁶³

¹⁵⁹ Rosalva Loreto, «La función social y urbana del monacato femenino novohispano», en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España*, UNAM/IIH, México, 2010, p. 239.

¹⁶⁰ Dentro de estas prácticas ascéticas se destacaban los excesivos ayunos que posiblemente fueron la causa de la debilidad y visiones de algunos religiosos, se mortificaban el cuerpo por medio de azotes y con el uso de cilicios, al igual que se practicaba la meditación que incluía en ella la oración constante, todo ello llevaba al seguimiento de la llamada vida contemplativa que tenía por objetivo meditar sobre la muerte de Cristo e incluso experimentar su pasión y crucifixión.

¹⁶¹ Rosalva Loreto, «La función social y urbana del monacato femenino...op. cit., p. 245.

¹⁶² *Ibid.*, p. 247.

¹⁶³ En 1562 Santa Teresa de Jesús inició una reforma de la orden carmelita que se extendió al resto de las órdenes como los dominicos, agustinos y franciscanos, su reforma nació del deseo de que los conventos volvieran a su ideal primitivo, es decir, el de los ermitaños que vivían en completa austeridad, silencio

Finalmente, para el siglo XVIII, las fundaciones calzadas que no llevaban una vida en común como lo hacían las carmelitas, capuchinas o agustinas recoletas, es decir, que no seguían las prácticas de austeridad de la reforma de Santa Teresa o que no eran tan representativas bajo este aspecto, enfrentaron serios conflictos con la llegada del Arzobispo Antonio de Lorenzana (1766-1772), quien tenía fuertes ideas de que todos los conventos debían llevar una vida en común.

Lo anterior se puede traducir como un «preámbulo de cambios en la interpretación de la religiosidad que serían concretados bajo la influencia del reformismo borbónico»¹⁶⁴ las fundaciones en dicho siglo disminuyeron notablemente como consecuencia de una «actualización de la nueva función de la reclusión femenina»,¹⁶⁵ correspondiente a un proceso de secularización.

1.3.3. *Terceras Órdenes*

Son pocos los estudios que hablan a detalle de las órdenes terceras, debido en gran parte a su concepción abstracta, puesto que a menudo se les confunde con las cofradías o bien, con las órdenes religiosas. No obstante, su nacimiento proviene desde los tiempos de las cruzadas y tenían como finalidad otorgarles un status a los seglares dentro de la jerarquía eclesiástica para que ayudaran en la propagación de la fe católica y fueran partícipes de la lucha contra el infiel.

Sin embargo, su popularidad logró verse hasta el siglo XVI como un redescubrimiento de estas asociaciones laicas debido a la renovación de la Iglesia que trajo consigo el Concilio de Trento. Incluso, durante el siglo XVII fue la misma Monarquía la que contribuyó a su difusión cuando monarcas como Felipe II, Felipe IV y Carlos II

absoluto, pero sobretodo una vida de espiritualidad y de unión con Dios. Su pensamiento influenció al carmelita San Juan de la Cruz que compartió sus ideas y llevó la reforma al carmelo en 1563. Por solicitud de Santa Teresa Felipe II mandó carmelitas a la Nueva España quienes desembarcaron en Veracruz el 2 de septiembre de 1585 fomentando la popularidad del carisma descalzo en la población novohispana que dio como fruto la fundación de seis comunidades femeninas, la primera de ellas fundada en Puebla de los Ángeles en 1604 y el último fue en Querétaro en 1804, en J. Ramón Martínez, *Las carmelitas descalzas en Querétaro*, Editorial Jus, Querétaro, 1963, pp. 5-16.

¹⁶⁴ Rosalva Loreto, «La función social y urbana del monacato femenino novohispano» ... *op. cit.*, p. 247.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 254.

tomaron el hábito de la orden tercera de San Francisco.¹⁶⁶

El modo de vida seglar franciscano fue el más extendido, porque fue el primero en instituirse por San Francisco de Asís, orden legítimamente aprobada por el Papa León X el 20 de enero de 1521, aunque también tuvieron el suyo los dominicos y los carmelitas. Como tal, se entiende que fueron las órdenes religiosas las primeras en fomentar las fraternidades terciarias, con las cuales no solo se beneficiaron económicamente debido a que los seglares adheridos hacían donaciones, sino que incrementaron su influencia sobre la sociedad y más aún si eran personajes importantes y acaudalados quienes se adherían a la asociación.

En este sentido, los frailes participaron como guías espirituales y defensores legales e intelectuales de las órdenes tercias, lo cual les sirvió para alejar al clero secular de cualquier intervención en su organización. De hecho, eran los regulares quienes tenían el permiso canónico para fundarlas y un miembro de ellos fungía como director de la orden al que llamaban hermano mayor.

Como consecuencia, dichas asociaciones de seglares también fueron trasladadas a la Nueva España. La primera fundación fue el 10 de abril de 1682, la cual perteneció a la orden de Santo Domingo y fueron igualmente los frailes los únicos que podían fundarlas. Aunque al principio solo permitieron la entrada de españoles y criollos, después aceptaron a miembros de otras calidades.¹⁶⁷

Bajo el nombre de orden tercera debe entenderse que su posición era intermedia entre las órdenes religiosas y las cofradías. Siendo superiores éstas últimas, los seglares que se adherían se sentían orgullosos de pertenecer más que a una mera cofradía, porque tenían una regla, que, aunque era general para todas las asociaciones de la Nueva España, estaba aprobada por Roma, además, sus privilegios espirituales eran superiores.

No obstante, lo que las hizo aún más particulares fue el uso del hábito, el cual era similar al de los frailes y lo recibían solo después de haber pasado un examen de doctrina cristiana y de haber demostrado su pureza de sangre. El hábito que llevaban podía ser externo o interno, este último iba debajo de las ropas cotidianas. También, eran admitidos a

¹⁶⁶ Alfredo Martín García, «Los franciscanos seglares en la corona de castilla durante el antiguo régimen, Revista», *Revista Hispania Sacra*, 2005, núm. 57, p. 446.

¹⁶⁷ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro: de la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, CM, México, 2010, p. 42.

la orden solo después de haber hecho un año de noviciado, entrada que era representada bajo una ceremonia de profesión.¹⁶⁸

Una de las diferencias que hizo especiales a las órdenes terceras de las cofradías, fue que aquéllas cuando recibían la patente después de la profesión, si el hermano cambiaba de residencia, tan solo debía mostrar su patente en la nueva fraternidad para ser admitido en ella, siempre y cuando fuera de su misma orden religiosa. Este fue un elemento que compartieron todas las órdenes tercera a diferencia de las cofradías que estaban arraigadas a un espacio en particular.

Aunque era una asociación de seglares como las cofradías, no solo eran concebidas como superiores a éstas, sino que eran muy diferente entre sí, porque tenían una estructura administrativa, normas, organización, funcionamiento y utilidad específica.¹⁶⁹ A pesar de que eran muy parecidas a las órdenes religiosas, especialmente por el uso del hábito, los terceros no hacían vida en común, ni emitían votos públicos o solemnes como los regulares.

Los terceros gozaban de privilegios como la exención en el pago de tributos y el pago en la salida de caminos, mismos que fueron revocados con los Borbones en 1740. Su éxito se debió también porque representaban una alternativa para las personas que querían llevar una vida más estricta espiritualmente, parecida a la que se llevaba en los conventos, pero que debido a sus obligaciones en el mundo no podían entregarse como los frailes o las monjas.

Por ello, las órdenes tercera ofrecieron una gran oportunidad para todas esas personas que querían comprometerse más con la vida religiosa sin dejar sus tareas comunes, una ventaja de la que participaron «todos los miembros de la sociedad, desde los campesinos y artesanos hasta los nobles o los reyes».¹⁷⁰

Especialmente fue la participación de las mujeres a quienes se permitió su entrada para que ayudasen en la propagación de la fe católica, porque tendrían como premio la vida eterna que se ganaba cumpliendo la regla y participando en las actividades señaladas por el hermano mayor, como dar la comunión a los enfermos.¹⁷¹

En la Nueva España como se requería de hacer voto de soltería fueron una particular

¹⁶⁸ Alfredo Martín García, «Los franciscanos seglares en la corona...op. cit., p. 448.

¹⁶⁹ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro...* op. cit., p. 41.

¹⁷⁰ Alfredo Martín García, «Los franciscanos seglares en la corona...op. cit., p. 456.

¹⁷¹ Alejandra Araya Espinoza, «Las beatas en Chile colonial... op. cit., p. 31.

solución para que las mujeres pudieran proteger su honor. Las que se adhirieron a las terceras órdenes y que se reunieron para vivir en comunidad se les llamaba beaterios.

1.3.4. Recogimientos

Por su parte, los recogimientos en la Nueva España también cumplieron con esa doble función social, es decir, como espacios en donde la población femenina no solo podía llevar a cabo una vocación espiritual, sino como lugares donde podían proteger su honor.

Durante los primeros años de la conquista hubo una gran migración de mujeres solteras que venían con la esperanza de concretar un matrimonio con alguno de los conquistadores, lo cual no siempre lograron, por lo que pronto se dieron casos escandalosos debido a la conducta indisciplinada de muchas de ellas que daban mal ejemplo a las más jóvenes; sin embargo, estos casos fueron pocos, puesto que la mayoría de las mujeres llegaron con la pretensión de tener un mejor futuro.

Para la sociedad novohispana española y criolla era mal visto una mujer ociosa, perezosa y vagabunda, porque no correspondía con el ideal de comportamiento, el cual debía estar siempre dentro de los límites del hogar, recogida y dedicada a la crianza de los hijos. A pesar de la esperanza de encontrar en las Indias un futuro mejor muchas no lo hallaron, por lo que pronto, algunas de ellas estuvieron en situación de «viudas desvalidas e hijas pobres de conquistadores y primeros colonizadores». ¹⁷²

Lo anterior da cuenta de una pluralidad de mujeres puesto que «la variedad de condición, la situación socioeconómica y de posibilidades de acomodo en la sociedad, afectaba a los individuos en particular tanto como a las relaciones establecidas»¹⁷³ dentro del núcleo familiar. Tales situaciones dieron como resultado tanto mujeres criollas herederas de apellidos aristocráticos y de dotes cuantiosas como mujeres solitarias que no habían ni contraído matrimonio ni habían podido entrar a un convento o un beaterio.

Se trataba de españolas, incluso indias, mulatas y mestizas que vivían en permanente doncellez, madres solteras, esposas abandonadas y viudas, huérfanas pobres y

¹⁷² Asunción Lavrin, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990, p. 6.

¹⁷³ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación, familia y vida cotidiana en el México virreinal*, CM, México, 2013, p. 71.

mujeres que habían llegado solas sin parientes acomodados. Para todas ellas su condición como menores de edad perduraba hasta los veinticinco años y siempre quedaban bajo la tutela de su padre, no podían heredar los títulos, mayorazgos y primogenitura, aunque hubo sus excepciones.

Lo que sí se permitía era que a partir de los doce años podían tomar estado de matrimonio o de monja que eran los modos de vida ideales para la mujer dentro de la organización novohispana; sin embargo, para acceder a ambos se requería el pago de una dote el cual era un requisito indispensable. «La carencia de dote fomentaba las uniones libres, los matrimonios desiguales y clandestinos, todo lo cual se consideraba perjudicial a la colonización y al desarrollo sano de la sociedad»,¹⁷⁴ pero al mismo tiempo la dote, que era una costumbre practicada principalmente por el sector hispánico, proporcionaba una seguridad económica para la mujer.

Pero sin duda cabría preguntarse ¿Qué pasaba con las mujeres que no alcanzaron estos estados?, debe considerarse que en realidad existía una gran población de mujeres pobres, solas, en calidad de huérfanas o viudas, pero que en cualquier caso no tenían donde refugiarse, además de no contar con un familiar pudiente, muchas eran hijas de padres españoles que cayeron en la desgracia y de cuyas familias poco se ha investigado, otras fueron hijas de españoles que desde su llegada vinieron en condición de pobres y formaron parte de grupos de artesanos y campesinos.

La pobreza era también un desprecio social y una realidad a pesar de que las primeras familias de españoles hubieran adquirido un cargo nobiliario como pago a sus servicios de conquista y a pesar de que hubieran hecho fortuna, pensamiento que fue heredado por generaciones. Para dar solución a cualquiera de estas situaciones en las que las mujeres corrían el riesgo de perder su virginidad, de no tener familiares, ser huérfanas, pobres, prostitutas, divorciadas o viudas se crearon varios tipos de reconocimiento que fungieron para dar albergue a quienes pasaban por estas situaciones.

España y América compartían «la idea de la debilidad intrínseca del sexo femenino y heredaron el sistema legal que pretendía proteger a las mujeres de su propia debilidad o del abuso de los hombres»,¹⁷⁵ por lo que fueron principalmente los vasallos pudientes y

¹⁷⁴ Josefina Muriel, *Los reconocimientos de mujeres*, UNAM/IIH, México, 1974, p. 20.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

posteriormente los clérigos quienes acogieron y dieron solución a estas problemáticas y para ello crearon diversos tipos de recogimientos.

Existieron en la Nueva España dos tipos, unos eran para mujeres perdidas, es decir, para quienes se dedicaban a la prostitución, para que enclaustradas se arrepintieran de sus pecados y se volvieran a las buenas costumbres; y los de mujeres virtuosas, pero desprotegidas, tales como huérfanas, doncellas pobres, viudas o esposas de conquistadores que por los viajes de sus maridos siempre estaban solas.

Dos casos muy particulares sobre recogimientos fueron el de la ciudad de México fundado en 1572 llamado Jesús de la Penitencia que fue promovido por los mismos conquistadores y sirvió para doncellas pobres, huérfanas y viudas, y otro en Puebla, apoyado por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz bajo el nombre de Santa María Egipciaca,¹⁷⁶ que sirvió para mujeres perdidas con la finalidad de que se arrepintieran, por lo mismo, lejos de clausurarlo el obispo financió las necesidades de este recogimiento, pues para él, corregir a estas mujeres era una mayor contribución a la sociedad.

1.4. Corporaciones religiosas en la ciudad de Santiago de Querétaro.

Toda fundación de una corporación religiosa para mujeres dependió de múltiples situaciones o condiciones, pues no solo bastaba con tener intenciones de seguir un ideal religioso o de dar protección a quienes estaban más desamparadas, sino que también debieron adaptarse a las circunstancias locales y atender a los requerimientos para la formalización de su institución, por lo que el proceso de su consolidación solía ser, en la mayoría de los casos, bastante complejo, ya que debían sujetarse al apoyo de las órdenes mendicantes o del clero secular, debían contar con la aprobación del Rey, y sobre todo, debían conseguir el apoyo económico de la élite local y/o de la población en general, pues el sustento material fue un factor importante para el desarrollo de cualquier corporación.

¹⁷⁶ Archivo del Arzobispado de México, *Breve razón y circunstancias de la fundación del convento de agustinas recoletas de la ciudad de los Ángeles de esta nuestra España*, Caja 188, exp. 33.

Por lo que, para el caso queretano es preciso comprender las circunstancias locales que determinaron la creación del beaterio de San José de Gracia de carmelitas descalzas.

En este sentido, particularmente, la ciudad de Querétaro durante el periodo novohispano ha sido mencionada como religiosa y ejemplar,¹⁷⁷ señalada por la «magnificencia con que se emplea [su población] en el divino culto» además, las creencias religiosas fueron fomentadas en gran parte por el gran número de españoles que en ella vivían manifestándose en sus «templos con igualdad suntuosos»¹⁷⁸ como pruebas tangibles de la fe de sus pobladores.

Lo anterior, fue alcanzando y promovido gracias a la economía de la región que fue motivo de orgullo para sus habitantes,¹⁷⁹ el florecimiento de las haciendas agrícolas y ganaderas, los obrajes y fábricas textiles, así como su ubicación estratégica lograron formar un importante centro comercial en la red de distribución interregional desde finales del siglo XVI¹⁸⁰ con un gran apogeo en el XVII y alcanzando una importante expansión en el XVIII. Como consecuencia, se logró el considerable crecimiento de fortunas familiares en su mayoría españolas, aunque también indígenas, convirtiéndose en 1671 en la tercera ciudad más importante de la Nueva España.¹⁸¹

La riqueza y productividad de una ciudad eran piezas claves para poder financiar la devoción reflejada en la construcción de iglesias, conventos, formación de cofradías y obras pías, por lo que a mediados del siglo XVII; su esplendor se vio reflejado en la construcción de edificios religiosos,¹⁸² puesto que la élite destinaba una porción importante de su caudal a la filantropía.

¹⁷⁷ Juan Ricardo Jiménez Gómez, «Creencias y prácticas religiosas en Querétaro al final de la Colonia» en Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro siglos XVI-XIX*, Plaza y Valdés/UAQ, México, 2004, p. 108.

¹⁷⁸ D. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Glorias de Querétaro en la nueva congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe con que se ilustra*, Por la viuda de Bernardo Calderón, México, 1680, pp. 7 y 8.

¹⁷⁹ David Charles Wrigth-Carr, «La vida cotidiana en Querétaro durante la época Barroca», en *Querétaro ciudad barroca*, Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Querétaro, México, 2006, p. 25.

¹⁸⁰ Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía siglos XVII y XVIII*, CM/FCE, México, 2001, p. 209.

¹⁸¹ Ramón Serrera menciona la existencia de familias enriquecidas por la prosperidad agrícola, comerciantes y hacendados pudientes quienes constituyeron una fuerte oligarquía urbana que financió y fomentó la espiritualidad de la ciudad y que se vio aún reflejada hasta el siglo XVIII, en Ramón María Serrera Contreras, «La ciudad de Santiago de Querétaro a fines del siglo XVIII: apuntes para su historia urbana», *Revista de Estudios Americanos*, 1973, núm. 30, pp. 503-511.

¹⁸² María Eugenia García Ugarte, *Historia breve de Querétaro*, SEP/CM/FHM/FCE, México, 2010, p. 97.

Las construcciones religiosas y especialmente los conventos llegaron a ser motivo de prestigio para una ciudad, éstos «representaban un signo de rango urbano y de religiosidad»,¹⁸³ puesto que se consideraba que toda ciudad importante debía presumir de sus conventos y en este sentido, Querétaro también quiso contar con ese prestigio.

Prueba de ello, fueron los seis conventos fundados hasta el siglo XVII –sin aún contar los de mujeres-, tres de Nuestro Padre San Francisco: el primero, y el más importante, era el llamado de Nuestro Padre San Francisco con su templo dedicado a Santiago Apóstol en donde estaba adherida la doctrina, que en 1652 adquirió la categoría de parroquia y fue la única con la que contó la población queretana hasta bien entrado el siglo XVIII; el segundo, fue el convento de frailes misioneros de la Santa Cruz de 1654, y el tercero, de frailes descalzos llamado convento de San Antonio en 1613.

No obstante, aunque con algunas dificultades presentadas por los franciscanos quienes se resistían a que otras órdenes pudieran tener dominio sobre los queretanos, lograron establecerse otras órdenes religiosas como la de los carmelitas descalzos en 1614, la Compañía de Jesús en 1625 y los dominicos en 1686, las cuales realmente se asentaron de manera muy tardía.

Como puede notarse, la mayoría de los conventos estuvieron en manos de los franciscanos, esto tiene su razón de ser en la forma en que en cerca de 1550 fue fundado Querétaro como pueblo de indios, pues siendo originalmente un territorio ocupado mayormente por indios chichimecas, los conquistadores españoles después de la caída de Tenochtitlán en 1521, comenzaron a explorar otros territorios, del norte principalmente en búsqueda de metales preciosos, pero también para su pacificación y colonización de entre los que se destacó el conquistador Hernán Pérez de Bocanegra, quien ya desde 1529-1530 había pacificado los contornos de Querétaro, pero que hacia 1550 emprendió actividades militares hacia el norte debido a los descubrimientos de plata en Zacatecas.¹⁸⁴

Por ende, el capitán Bocanegra sabiendo que tenía que atravesar los caminos por donde abundaban los ataques chichimecas buscó la ayuda de un indio otomí llamado Conín proveniente de Xilotepec quien tenía relaciones comerciales con ellos y a quien prometió

¹⁸³ Asunción Lavrin, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990, p. 16.

¹⁸⁴ Alejandra Medina, «Querétaro pueblo de indios en el siglo XVI» en Juan Pablos (ed.), *Historia de la cuestión agraria mexicana: estado de Querétaro, volumen I*, Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, 1989, pp. 207-208.

regalos a cambio de su cooperación y la de otros indios otomíes, pero también tuvo ayuda del cacique de Tula, Don Nicolás de San Luis Montañez, que juntos y después de varios inconvenientes lograron la conquista y pacificación de los territorios dominados por los chichimecas.¹⁸⁵

Una vez asentado el nuevo pueblo de indios el conquistador Bocanegra fue a Michoacán por un fraile franciscano para bautizar a los naturales y predicarles el evangelio, aunque mientras esperaban a su regreso, su sirviente Juan Sánchez de Alanís comenzó a evangelizar a los indios, siendo bautizado el mismo Conín como Hernando o Fernando de Tapia, cuya incursión al cristianismo fue tan grande que una parte de su riqueza la destinó a la Iglesia, especialmente a las construcciones franciscanas. En un principio, los frailes venían de forma esporádica a bautizar a los indios, pero una vez que estuvo terminada la primera Iglesia en 1536 se fueron acomodando de forma permanente.¹⁸⁶

Posteriormente, debido a la próspera economía y ubicación de la región fueron llegando más españoles, cuya población se hizo más evidente durante el último cuarto del siglo XVI,¹⁸⁷ por lo que poco a poco el asentamiento fue dejando de ser pueblo de indios para ser un centro heterogéneo en el que finalmente los españoles se terminaron apropiando de las partes más céntricas desplazando a las orillas a la población indígena.¹⁸⁸ Por lo tanto, los franciscanos terminaron dirigiendo espiritualmente a todos los feligreses de la ciudad, es decir, no solo se encargaban de los indios, sino también de los españoles, negros y mulatos, a quienes se les administraban los sacramentos, se les daba misa y confesaba, todo desde una sola doctrina después llamada la parroquia de Santiago.

Los conflictos entre órdenes religiosas no fueron poco comunes, puesto que en 1556 la Corona había ordenado que todas las religiones vivieran en hermandad, conformidad y se ayudaran entre ellas;¹⁸⁹ sin embargo, en 1558 dispuso que en el distrito donde alguna

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹⁸⁶ Manuel Septién y Septién, *Artículos históricos sobre Querétaro tomo IV*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1999, pp. 45-46/ David Wright, *Querétaro en el siglo XVI: fuentes documentales primarias*, Gobierno del Estado, México, 1989, pp. 44-51/ Lourdes Somohano Martínez, *El poblamiento de Querétaro bajo el gobierno otomí: siglo XVI*, UAQ, México, 2010, pp. 5-25.

¹⁸⁷ Juan Ricardo Jiménez Gómez, en *indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro: siglos XVI y XVII*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1997, p. 57.

¹⁸⁸ Alejandra Medina Medina, «Querétaro pueblo de indios...op. cit., p. 219.

¹⁸⁹ Julián de Paredes, *Recopilación de leyes de los reinos de las indias, Libro primero, Titulo XIV, Ley LXIX*, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1681

religión hubiere entrado primero para la conversión de los indios «no entren religiosos de otra orden a entender en la doctrina ni fundar monasterios»,¹⁹⁰ esto con la finalidad de que entre las órdenes hubiera conformidad y cesaran los existentes o posibles enfrentamientos.

Por su parte, para las mujeres queretanas se construyeron cinco instituciones femeninas a lo largo de casi tres centurias, que fue el convento de Santa Clara en 1607, el de Capuchinas en 1721, dos beaterios: el de Santa Rosa de Viterbo en 1670 y el de San José de Gracia en 1739, y un último fundado ya en el siglo XIX de carmelitas descalzas, pero todas instauradas principalmente para dar asilo a las mujeres españolas y criollas, además de brindarles una opción más de vida para aquéllas cuya elección vocacional, creían que estaba al servicio de Dios; finalmente, «el ambiente religioso y la influencia del clero propiciaron que los padres ingresaran a sus hijas en un convento o beaterio, con fines educativos aunque solo fuera por una temporada».¹⁹¹

No obstante, estas instituciones femeninas también pertenecieron en su gran mayoría al clero franciscano, como el convento de Santa Clara que fue el primero en fundarse gracias al cacique don Diego de Tapia, hijo de don Fernando de Tapia, quién decidió establecer un convento para su hija que deseaba ser monja, por lo que desde un principio no sólo se fundó para ella que era una india, sino que permitió el acceso a las indias caciques de la ciudad, gozó de seguridad económica, hecho totalmente excepcional si se considera que no se permitía la entrada de indias a los conventos, lo que destaca ser un particularidad dentro de la población queretana debido a su origen fundacional como pueblo de indios.

Posteriormente, su fama y su carácter opulento le permitieron excluir por completo a las mujeres españolas e indígenas caciques que habían caído en desgracia, puesto que sólo podían entrar aquéllas que pudieran pagar la cuantiosa dote exigida.¹⁹² Este convento era para mujeres de buena familia y en él solo se podía acceder si se contaba con una buena dote, sirvientas y capital suficiente para incluso construirse su propia celda.

¹⁹⁰ *Ibid.*, *Libro primero*, Titulo XV, Ley XXXII.

¹⁹¹ Mina Ramírez Montes, «Monacato femenino en Querétaro. Un esbozo de vida cotidiana», en Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro siglos XVI-XIX*, Plaza y Valdés/UAQ, México, 2004, p. 154.

¹⁹² Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2005, p. 56.

Por otro lado, estaba el convento de Capuchinas que se llamó de San José de Gracia fundado en 1702 gracias a la ayuda de don Juan Caballero y Ocio, igualmente perteneciente a los franciscanos pero de carisma descalzo, es decir, con una observancia más rígida y austera, cuya regla monástica estaba apegada a la vida en común, es decir, que era una rama femenina de la orden franciscana reformada, pedía el seguimiento de una vida en pobreza, por lo mismo no exigía el pago de dote; sin embargo, sí marcaba que tuvieran un número reducido de integrantes, para llevar de mejor manera la vida en Cristo, por consiguiente las vacantes solo estaban abiertas cuando una hermana moría lo que sucedía con poca frecuencia, a ello debe agregarse que había una larga lista de espera de otras que también querían entrar y por lo general se privilegiaba a quienes venían de buena familia.¹⁹³

Por su parte, el Beaterio de Santa Rosa de Viterbo cuyos inicios se remontan a la última década del siglo XVII fue una comunidad que estuvo conformada por mujeres pobres que primero se habían adherido a la tercera orden de San Francisco y después llevaron una vida común gracias a la instrucción que en 1702 les hizo el fraile José Díaz. Para 1728 ya estaba formalmente constituida porque habían logrado obtener la licencia correspondiente que convirtió su beaterio en Real Colegio, ya que desde 1700 el beaterio paulatinamente había comenzado a dedicarse a las labores educativas inducidas en un principio por el fraile Antonio Margil de Jesús, quien un día les llevó dos niñas pobres y huérfanas y las dejó bajo su cuidado, provocando el ingreso de otras como educandas.¹⁹⁴

La última institución en crearse durante el siglo XVII fue el beaterio de carmelitas descalzas de San José de Gracia, que formalmente se constituyó en 1739, del cual se hablará en los siguientes apartados y que no es el mismo que el de capuchinas de San José de Gracia. Finalmente, la última fundación conventual e institución femenina correspondió a la rama carmelita descalza con el convento del Dulce Nombre de Jesús, fundado por Josefa Gómez Rodríguez marquesa de Selva Nevada, comúnmente conocido como “Teresitas”, aportando el principal capital para la construcción del convento, además, no sólo comenzó con las diligencias de aprobación en 1795, sino que profesó en él a principios del siglo XIX.

¹⁹³ Jesús Mendoza Muñoz, *El convento de San José de gracia de pobres monjas Capuchinas de la ciudad de Querétaro, un espacio para la pobreza y la contemplación femenina durante el virreinato*, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, México, 2005, pp. 25-31.

¹⁹⁴ Perla María Silva Martínez, *Una opción de vida para las mujeres... op. cit.*, pp. 41-50.

Lógicamente, la mayoría de estas cinco instituciones femeninas estuvieron también fundadas o apoyadas por la orden religiosa franciscana, su prestigio como guías espirituales y de evangelización de indios, hizo que desempeñaran un papel decisivo para el desarrollo material y espiritual de la ciudad de Querétaro. Por ejemplo, sus misiones por parte del Colegio Apostólico de Propaganda Fide (1683) fue tan acentuado en la población indígena en especial para las mujeres devotas, quiénes quedaban tan impresionadas con los sermones de los franciscanos que «se confesaban con tan renovado fervor, que los críticos decían que hasta llegaron a abandonar sus casas y a sus familias por permanecer largas horas en la Iglesia». ¹⁹⁵

1.4.1. La preponderancia franciscana en Querétaro y sus conflictos con el clero secular.

Ante ese gran dominio religioso ejercido por la orden franciscana que no solo le dotaba de poder y control sobre los feligreses, sino que también obtenían ganancias de sus limosnas y donaciones, existieron otras órdenes religiosas que trataron de competir por el manejo de las almas, tales como la orden de la Compañía de Jesús y los Carmelitas Descalzos. A pesar de que éstos últimos no se dedicaban a las labores apostólicas como los jesuitas y franciscanos, su vida de contemplación y la enorme influencia que trajo consigo la beatificación de Santa Teresa en 1614 (fecha en la que llegaron a la ciudad y motivo por el cual la nombraron patrona de su convento), sirvieron para valerse de fama entre la población queretana, quienes aprovecharon esa coyuntura para obtener los permisos de la Corona y del padre provincial de su orden.

La razón por la cual decidieron emprender tal obra fue porque necesitaban de una casa intermedia «entre la ciudad de México y Celaya»,¹⁹⁶ sin embargo, esto tampoco impidió el recelo de los franciscanos que desde luego se opusieron a la fundación de una nueva orden, razón por la cual tuvieron que entrar a la ciudad de madrugada y disfrazados de seglares.

¹⁹⁵ David A. Brading, «La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico», en Clara García Aylurdo y Manuel Ramos Mediana (editores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/CONDUMEX/UIA, México, 1997, p. 16.

¹⁹⁶ Manuel Ramos Medina, *El carmelo novohispano*, CEHM, México, 2008, p. 145.

Los carmelitas eran conscientes del poder que los franciscanos tenían en Querétaro y sabían de los posibles obstáculos que tendrían a su llegada, por lo que persuadieron a los franciscanos invitándolos a su convento de Celaya para «celebrar las festividades de la beatificación de Teresa de Jesús»¹⁹⁷ y éstos al enterarse de sus verdaderas intenciones incrementaron aún más su recelo y crearon pleitos con tal de impedir la fundación.

No obstante, los carmelitas lograron ganarse rápidamente el apoyo de la población, pues prueba de ello, fueron las reformas arquitectónicas que pudieron llevar a cabo en su convento gracias a las donaciones.¹⁹⁸ El enfrentamiento entre las dos órdenes religiosas persistió durante toda la época novohispana hasta que mediante y como parte del proceso de secularización del siglo XVIII, el clero secular representado por la Congregación de clérigos seculares de Nuestra Señora de Guadalupe pudo ir quitándole poder a los franciscanos al secularizar en 1759 la parroquia de Santiago que estaba a su cargo y cuya administración fue el fundamento más importante de su poder e influencia sobre la población queretana.¹⁹⁹

1.4.2. Intentos de secularización

Como ya se explicó en el primer apartado de este capítulo, desde la segunda mitad del siglo XVI comenzó a verse un antagonismo entre cleros provocado por las diferencias entre los modelos de Iglesia fundacional de cada uno, por las cuestiones de ingresos que esto ocasionaba, situación que se vivió de manera general en toda la Nueva España, y por lo tanto, también se manifestó en la ciudad de Querétaro pero con sus respectivas particularidades, que protagonizaron el clero regular y el secular, en donde el primero estuvo dominado por los franciscanos que provenientes de Michoacán habían comenzado las primeras obras de evangelización en el siglo XVI y por ello tenían gran poder e influencia sobre los feligreses. Mientras que el segundo, el clero secular estuvo representado por la Congregación de Guadalupe nacida en febrero de 1669²⁰⁰ y en la que

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 135-142.

¹⁹⁹ Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, Querétaro, 2008, p. 11.

²⁰⁰ En la Glorias de Querétaro escritas por el Br. Zelaa e Hidalgo se describe que en este año el sacerdote don Lucas Guerrero obtuvo la confirmación de las constituciones y la licencia para que se fundara una

cada año aumentaban sus miembros, pues ya desde 1620 se había nombrado por vicario o juez eclesiástico a un clérigo, mediante el cual se fueron introduciendo los seculares a Querétaro, mismos que promovieron la fundación de la Congregación.²⁰¹

Ante este fuerte poder franciscano establecido desde el siglo XVI, el establecimiento del clero secular se considera tardía, porque éste se consolidó hasta la segunda mitad del siglo XVII, lo que explica el hecho de que las disputas entre los cleros lograran verse con más ímpetu hasta los inicios del siglo XVIII, cuando la Congregación de Guadalupe interpuso una disputa contra los franciscanos por la jurisdicción parroquial, que los religiosos pelearon con gran fuerza y lograron conservar; sin embargo, este reclamo fue solo el comienzo de una lucha constante entre cleros propiciado en gran parte por los seculares y la resistencia de los franciscanos a ser desplazados, oponiéndose a los intentos de fundar una parroquia secular.²⁰²

Desde 1650, los clérigos seculares habían intentado secularizar la única doctrina de la ciudad haciendo una relación al Rey que tuvo respuesta en 1651. En dicha relación los seculares, que eran más de veinte, todos ellos hijos y nietos de peninsulares, se declaraban muy pobres y sin Iglesia para dar misa y a esto se adjuntaron testimonios de algunos feligreses españoles, quienes manifestaban la falta de un cura legítimo argumentando que los franciscanos se negaban a confesarlos excusándose de que no estaban obligados a administrarles los sacramentos y si lo hacían era por caridad, puesto que su obligación era con los indios, por lo que los seculares solicitaban al Rey la delegación del curato de Querétaro solo en cuanto a españoles, negros y mulatos,²⁰³ a lo que el Rey respondió que era favorable a su petición y la creía conveniente, pero que deseaba mayores informes sobre los posibles inconvenientes.

Congregación Eclesiástica en la ciudad de Querétaro con la advocación de María Santísima de Guadalupe en donde se asentaron 18 clérigos siendo electo como rector el Br. Don Diego de Barrios, en: Br. D. Joseph María Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro: en la fundación y admirables progresos de la muy I. y Ven. Congregación eclesiástica de presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México*, Oficina de D. Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros calle del espíritu santo, México, 1803, pp. 73-74.

²⁰¹ Como corolario de este acontecimiento, en 1680 se hicieron grandes celebraciones para la inauguración del Templo de la Congregación, de lo que después y con este fin Sigüenza y Góngora escribió las Glorias de Querétaro.

²⁰² Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia... op. cit.*, p. 13.

²⁰³ Archivo Parroquial de Santiago de Querétaro en adelante APSQ, caja JE-12-53, expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos que se han expedido y en su virtud ejecutado sobre la preferencia que debe tener el clero secular al regular en la procesión del día de Corpus*, f2v.

Se desconocen los motivos, pero la anterior solicitud se dejó sin seguimiento por casi cincuenta años, hasta que el 8 de octubre de 1704 siendo don Juan Caballero y Ocio prefecto de la Congregación, envió una nueva solicitud al Consejo de Indias, la cual tuvo respuesta bajo cédula real del 26 de marzo de 1705 donde se volvían a pedir mayores informes al virrey sobre los convenientes e inconvenientes de dividir la doctrina. No obstante, reconocía que las poblaciones de españoles debían estar administradas por los clérigos y no por religiosos, por lo que autorizaba que mientras se reunían los informes y «conforme fuesen vacando los religiosos de las doctrinas de los españoles se fuesen encargando a los clérigos de Querétaro»,²⁰⁴ lo que dio pie a diversas confrontaciones entre cleros.

Lo congregantes, al no ver seguimiento alguno a esta cédula, en septiembre de 1706 encabezados por los bachilleres don Francisco Coronel y Juan Antonio Rodríguez, exigieron su cumplimiento pidiendo al Rey la cesión o asignación de la doctrina de españoles.²⁰⁵ En los informes, se compilaron las opiniones de los prelados de las religiones de Querétaro. Por su parte, los franciscanos comentaron lógicamente en contra de la división de la doctrina administrada por sus hermanos a quienes defendieron por medio del mandato que Felipe II les había dado, abogando a sus derechos de antigüedad, discurso que siempre utilizaron para legitimarse.²⁰⁶

En cambio, los religiosos jesuitas y los carmelitas dieron sus pareceres demasiado cautelosos, quizá temerosos del reproche y poder de los franciscanos, porque ambas religiones afirmaron y concordaron que el número de habitantes era grande, tanto que incluso se podrían configurar hasta tres parroquias. También consideraban, que, con ello, se beneficiarían de buena manera los clérigos, y que tanto ellos como los franciscanos se podrían mantener con decencia, porque la división de la parroquia en dos daría suficiente para todos. Por otro lado, se manifestaron con temor porque dividir la parroquia franciscana, en su opinión, podría traer commoción en la población y quizás se podrían sentir ofendidos los franciscanos por el gran trabajo espiritual que hasta ahora habían hecho.²⁰⁷

²⁰⁴ M. R. P. fray Paciente de Verona de la regular observancia de N. S. P. San Francisco, *Paramología del diptongo de Querétaro en la procesión del Corpus desde el año de 1709*, p. 31.

²⁰⁵ Archivo General de Indias en adelante AGI, *Escribanías 190*, f. 4v.

²⁰⁶ AGI, *Escribanías 190*, f. 9v-10v.

²⁰⁷ AGI, *Escribanías 190*, f. 15r-20v.

Por su parte, el Arzobispo Juan Montañés quién dio su parecer en enero de 1707, en todos sus argumentos estuvo a favor de que se dividiera la doctrina, pues acusaba a los religiosos de extorsionar a la población y de que nunca obedecían las disposiciones de la autoridad diocesana, pero sobretodo, lo creía necesario para el empleo de los clérigos de cuyo beneficio se sostenían también sus familias.²⁰⁸ Lo anterior da prueba del apoyo considerable y simpatía del Arzobispo hacia los seculares.

Los franciscanos, fray Antonio de Trejo y fray Matías de Mendoza, presentaron posteriormente los autos en los que se aludió en su defensa diciendo que en la parroquia y doctrina a cargo de su orden existían suficientes ministros para satisfacer la administración de todos los feligreses, que nunca habían faltado a los ritos de la Iglesia, ni nadie había fallecido sin los sacramentos por su descuido y mucho menos habían dicho que españoles y negros no eran sus feligreses.

Sin embargo, entre cada informe y solicitud presentado y aprobado fueron pasando los años sin que la real cédula se ejecutara en cuanto ir dando las doctrinas a los clérigos conforme fueran vacando, lo que desesperó aún más a los congregantes quienes insistieron a través de más solicitudes y reclamos.

Al mismo tiempo, los religiosos franciscanos insistieron en que los hechos presentados por los seculares eran una mentira y acusaron de falsedad los testimonios firmados por los vecinos y aunque no negaban que la población fuera grande, tal parece que no estaban dispuestos a compartir su administración espiritual con los seculares, pues ante todo alegaron que tenían suficientes ministros y siempre recordaban el derecho de antigüedad de su orden y su labor espiritual, pues más que nada era gracias a su instrucción que muchos indios se habían convertido y por lo tanto, los aumentos espirituales que se apreciaban en la construcción de conventos eran resultado de su trabajo.²⁰⁹

Con tal solicitud, los religiosos regulares consiguieron que el Rey el 18 de marzo de 1708 suspendiera la petición ganada por los seculares mandando que por el momento no se innovara en las doctrinas. No obstante, en dicha cédula se seguía aceptando la conveniencia de erigir parroquias de seculares porque los feligreses sobrepasaban el número de doce mil,

²⁰⁸ AGI, *Escrivanías 190*, f. 21v-22r.

²⁰⁹ APSQ, caja JE-12-53, expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos que se han expedido y en su virtud ejecutado sobre la preferencia que debe tener el clero secular al regular en la procesión del día de Corpus*, f4v.

lo cual seguramente debió constituir una ardua tarea para los franciscanos, pero tal parece que la Corona consideró que serían muchas las problemáticas que se desarrollarían si se dividía la doctrina, porque se mandó al cabildo de Querétaro que no se entregara nada al clero secular y ordenó que: «no se inquieten, ni perturben en la posesión en que han estado los religiosos de San Francisco y el cura ministro de doctrina hasta que su majestad determine otra cosa».²¹⁰

Sin duda, los regulares no deseaban compartir con los seculares la administración de la doctrina, pero los clérigos de la Congregación parecía que no se quedarían de brazos cruzados, porque a partir de ese momento echaron mano de cualquier pretexto para desestimular a los religiosos. Por lo tanto, era más que evidente su deseo de quitar a los franciscanos de la administración de la parroquia de Santiago, pues debe recordarse que éstas eran generaciones de criollos que deseaban también un puesto dentro de la Iglesia, el cual no podían ejercer mientras estuviera el control de las doctrinas en manos de los regulares,²¹¹ y dentro del contexto queretano, este dominio era aún más difícil de diluir, por el prestigio e influencia que ya tenían los franciscanos.

En cierta medida, también debe entenderse que las posibilidades de los clérigos para ser curas beneficiados eran muy escasas, pues los puestos eran mínimos en comparación a su número, por lo que era necesario pelear la administración de la doctrina dominada por los franciscanos quienes a pesar de que reconocían que era grande el número de feligreses que administrar, se resistían a compartirla con los seculares. Lo que hizo que comenzara entre ellos una serie de enfrentamientos aún más escandalosos, especialmente los interpuestos por los seculares.

Un ejemplo de ello, fue la causa puesta contra el fraile encargado de la parroquia José Picazo con motivo de la preferencia que debían tener los clérigos de la Congregación en la procesión del día de Corpus, una de las celebraciones más importantes de la parroquia de Santiago que se celebraba cada 29 de mayo.²¹² Lo que demuestra que las diferencias entre cleros fueron ocasionadas por la preeminencia social, poder e influencia.

²¹⁰ APSQ, caja JE-12-53, expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos que se han expedido y en su virtud ejecutado sobre la preferencia que debe tener el clero secular al regular en la procesión del día de Corpus*, f8v.

²¹¹ David A. Brading, *La Nueva España: patria y religión*, FCE, México, 2015, p. 59.

²¹² M. R. P. fray Paciente de Verona de la regular observancia de N. S. P. San Francisco, *Paramología del diptongo de Querétaro en la procesión del Corpus desde el año de 1709*, p. 20

En enero de 1709, los clérigos obtuvieron del señor Arzobispo, el derecho de que en dicha procesión ellos debían preceder no solo a los religiosos de San Francisco, sino a todas las demás religiones y el único que podía ir antes de ellos sería el encargado religioso de la parroquia, pero lo curioso es, que dieron a conocer esta disposición al guardián del convento hasta llegado el día de la procesión, por lo que los religiosos continuaron con la procesión como cada año sin obedecer la orden.

Tal situación causó un gran enojo en la Congregación que mandó una carta al cabildo²¹³ de la ciudad de México el 31 de mayo de 1709²¹⁴ mientras que los religiosos aseguraban que no se debía meter ninguna novedad, pues su religión tenía posesión de la parroquia desde tiempo inmemorial. Sin embargo, el cabildo en su respuesta apoyó a los clérigos lo que causó a los religiosos una mayor ofensa y respondieron que el único que podía quitarlos de la administración de la parroquia era el Rey mediante su derecho del real patronato, por lo que ni el Arzobispo, ni el cabildo tenían derecho a corregirlos ni a innovar en la celebración del Corpus.

La falta de obediencia de José Picazo fue tomada por los clérigos como una gran ofensa de la cual se valieron para acusarlo y llevaron la causa hasta sus últimas consecuencias, mientras que los religiosos acusaron a los clérigos de querer la doctrina solo por conveniencia y que a pesar de que se manifestaron muy pobres, era notorio que muchos de ellos tenían capellanías y haciendas, por lo que gozaban de rentas suficientes para su manutención. Más bien, aseguraron que para ellos este pleito no era más que el seguimiento de un antiguo resentimiento que tenían contra los regulares, no solo en Querétaro sino en todos los reinos de la Nueva España en lucha por la administración parroquial.

Sin duda, los clérigos no solo hicieron pasar a fray José Picazo por numerosas comparecencias y exámenes de los cuales no se le pudo comprobar su ignorancia en la lengua otomí -aunque en el ínterin de éstas si lograron que fuera suspendido y desterrado por un tiempo- sino que también puede apreciarse que hubo un apoyo del cabildo y del Arzobispo a los seculares, indicio de que ambos compartían la idea de secularizar la parroquia.

²¹³ Mandaron una carta al cabildo, porque para ese año aún no había Arzobispo, pues el anterior Juan de Ortega y Montañés acababa de morir en diciembre de 1708 y faltando este, todas las causas se debían remitir al cabildo.

²¹⁴ M. R. P. fray Paciente de Verona de la regular observancia de N. S. P. San Francisco, *Paramología del diptongo de Querétaro en la procesión del Corpus desde el año de 1709*, p. 26.

Por su parte, los religiosos se defendieron de numerosas maneras, tan solo fray Antonio de Trejo ante el acuse de que los matrimonios celebrados por ellos no eran válidos presentó ante el alcalde que entonces tendrían que explicar que todos eran hijos ilegítimos y debían declarar culpable al Papa, al real patronato y al Concilio de Trento porque fueron quienes los enunciaron como legítimos párrocos, prueba sin duda, de una ligera amenaza.²¹⁵

Finalmente, los frailes lograron defender su posesión ante la parroquia de Santiago y el 13 de octubre de 1710, el virrey volvió a expedir un despacho en que se determinaba y encargaba que no se inquietara más a los religiosos en la posesión de la parroquia, no solo en la doctrina sino en todos sus actos parroquiales.²¹⁶

No obstante, aunque los religiosos conservaron la dirección de la parroquia, en los documentos se puede ver su preocupación por que algún día definitivamente se las llegaran a quitar, porque dijeron que veían que año con año los clérigos se iban adelantando y buscando más motivos para crearles pleitos y quitarles su paz. Fray Mendoza escribió con temor que lo «que hoy comienza por la procesión del Corpus prosiga mañana en las demás festivas y luego se continúe en los fúnebres de los entierros»,²¹⁷ lo que demuestra que las tensiones entre cleros de la ciudad de Querétaro iban aumentando considerablemente.

Por lo tanto, con ello se aprecia que los seculares de la Congregación estaban más decididos a pelear por la dirección de la parroquia, porque tomaban cualquier motivo para poder atacarlos, como el que presentaron al Arzobispo el 25 de abril de 1726 por el desaire que les hicieron en la falta de asientos que solían ocupar en la Iglesia parroquial en donde su Congregación quedó «inmediatamente desairada e injuriada».²¹⁸ Situación seguramente fomentada por no haber podido lograr la ejecución de la real cédula de 1705 que los franciscanos lograron suspender en 1708.

Ante este antagonismo entre cleros que iba en aumento, las comunidades de mujeres a cargo de los franciscanos pronto también fueron un medio por el cual se pudo acrecentar la disputa, tal como el que hubo en el beaterio de Santa Rosa de Viterbo mismo que

²¹⁵ APSQ, caja JE, 12, 53, expediente 81, f., 3v-5r.

²¹⁶ APSQ, caja JE-12-53, expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos que se han expedido y en su virtud ejecutado sobre la preferencia que debe tener el clero secular al regular en la procesión del día de Corpus*, f10r.

²¹⁷ *Ibid.*, f4v.

²¹⁸ Archivo Histórico de la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe en adelante AHCNSG, caja 13, breves, 1726, *Papeles pertenecientes al derecho que tiene la congregación de la banca y asiento que se le ha dado en las iglesias*, f1r.

muestra claramente las resistencias que los regulares hicieron ante la presión de los seculares por obtener la supremacía sobre ellos.

El beaterio de terciarias franciscanas de Santa Rosa de Viterbo fue secularizado de forma temprana y conflictiva a inicios del siglo XVIII y fue objeto de disputas entre cleros desde 1702, cuando el bachiller don Juan Caballero y Ocio les comenzó hacer donaciones, construyéndoles en 1703 un oratorio con licencia para que en él se pudiera oficiar misa.

Dicho benefactor, decidido a que el beaterio se convirtiera en convento, en 1705 mandó solicitud al Consejo de Indias,²¹⁹ la cual probablemente iba acompañada de la petición para la división de la parroquia, misma que desató las disputas entre los franciscanos del Convento Grande y los seculares de la Congregación de Guadalupe. Por tal motivo, posteriormente el entonces confesor de las beatas, el franciscano José Díaz se opuso a que las hermanas siguieran recibiendo tales aportaciones y a que no oyesen misa en el oratorio que les había construido.²²⁰

A partir de ese momento, el beaterio fue objeto de confrontaciones entre cleros que les causaban numerosas tribulaciones, por lo que buscaron obtener el reconocimiento real pues temían su desaparición, el cual finalmente consiguieron gracias a la intervención del virrey Baltazar de Zúñiga Marqués de Valero (1716-1722), quien les sacó la cédula del 2 de julio de 1728, que aprobaba el beaterio bajo el real patronato y les concedía notoriedad clausura, pero a su vez las dejaba bajo la supervisión del ordinario,²²¹ lo que no solo significó su secularización, sino también un golpe duro a los franciscanos, quienes al enterarse de que éste ya no les pertenecía jurisdiccionalmente se molestaron con las beatas hablando mal de ellas ante sus familiares y amenazándolas con quitarles los hábitos de la tercera orden de San Francisco si obedecían al ordinario, pues de «ser así en lo presente

²¹⁹ La solicitud para edificar un nuevo convento en la ciudad de Querétaro aunque no se vio realizada en el momento que Caballero y Ocio lo solicitó si se logró después de su muerte cuando su albacea testamentaria don José de Torres y Vergara continuó las intenciones de este benefactor y volvió a enviar solicitud al Consejo de Indias para que «se fundasen dos conventos de monjas, uno de santa Teresa de Jesús en la ciudad de la Puebla de los Ángeles y otro de Capuchinas en la de Querétaro, siendo destinado para cada uno de ellos 21 mil pesos»; sin embargo, esta nueva solicitud en un principio se rechazó por parecer corto el caudal destinado y se decidió que con tal cantidad fuera edificado un solo convento que fue el de Capuchinas de San José de Gracia, en AGI, Audiencia de México, Cartas y Expedientes, Conventos, expediente 711, foja s/n.

²²⁰ Crónica del real colegio de santa rosa de Viterbo de la ciudad de Santiago de Querétaro escrita por la colegiala María de Jesús en 1730, IIH/UNAM/Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1996, pp. 40-41.

²²¹ Perla María Silva Martínez, *Una opción de vida para las mujeres el Beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, Tesis (Maestro en Estudios Históricos), UAQ, México, 2012, p. 51.

padecerían gravísimos estragos y en lo venidero serían muy afligidas y gravemente mortificadas de los superiores de la religión».²²²

Los rumores sobre el hecho se vertieron sobre la población aumentando los comentarios en contra de las hermanas, por lo que finalmente resolvieron renunciar al hábito franciscano y buscaron «otro de género morado y no se halló sino fue negro que es el que hoy visten con la imagen de los dolores de María Señora Nuestra, en el pecho».²²³

Este último ejemplo refleja cómo el proceso de secularización iniciado en la segunda mitad del siglo XVI, durante el siglo XVIII en la ciudad de Querétaro, se vivía con más intensidad, porque también terminó afectando a otras corporaciones femeninas, las cuales tuvieron que transformarse para sobrevivir o de lo contrario desaparecer, situación que fomentada por las reformas borbónicas las obligó a readecuar algunas de las funciones a las que estaban acostumbradas y les asignó nuevas que modificaron los principios e ideales que las habían caracterizado desde su fundación. Viendo el anterior ejemplo del beaterio de Santa Rosa de Viterbo, cabría preguntarse ¿cómo afectaron al beaterio de San José de Gracia las disputas entre los cleros de la ciudad de Querétaro? pues mientras que el primero estaba bajo la esfera del poder franciscano de la ciudad, el otro lo fue de los carmelitas.

En este contexto es importante adentrarse en los orígenes o fundación del beaterio de San José de Gracia, cuáles fueron sus funciones, quiénes fueron sus integrantes, tema del siguiente capítulo, a fin de averiguar posteriormente, cómo se vio afectado frente al proceso secularizador que impulsó la Corona en consonancia con la jerarquía eclesiástico

²²² Crónica del real colegio de santa rosa de Viterbo de la ciudad de Santiago de Querétaro escrita por la colegiala María de Jesús en 1730, IIH/UNAM/Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1996, p. 114.

²²³ *Ibidem*.



CAPITULO II. Una comunidad carmelita en Querétaro: primera etapa de secularización (1735-1764)

2.1. *La iniciativa de una criolla pobre y devota*

Esta notable lucha de poderes entre el clero regular y secular, que en la ciudad de Querétaro se reflejó mediante los conflictos entre la orden de San Francisco y la Congregación de Guadalupe como parte del proceso de secularización que se inició desde la segunda mitad del siglo XVI, tuvo repercusiones claras sobre las corporaciones femeninas, puesto que todas, al menos en esta ciudad, nacieron bajo la dirección del clero regular y en su mayoría bajo la orden franciscana, ejemplo de ello fue lo que sucedió con el beaterio de Santa Rosa de Viterbo que se trató anteriormente.

En medio de este ambiente de tensiones, el beaterio de San José de Gracia que se creó por iniciativa de Magdalena Flores y los frailes carmelitas en 1735, tema que ocupa, alcanzó de igual forma a verse perturbado por el escenario de enfrentamientos entre cleros; sin embargo, su situación fue muy distinta a la de Santa Rosa y su rápida transformación, debido en gran parte a que los carmelitas no eran el clero regular con más poder en la ciudad como sí lo fueron los franciscanos que tenían a su cargo la administración parroquial, por tal motivo, los cambios efectuados en esta corporación atravesaron un proceso más organizado y menos acelerado.

Por ello, es posible apreciar un primer momento que abarcó el periodo de 1735-1766, en el que el beaterio de carmelitas descalzas se vio afectado por el proceso de secularización transformándose significativamente, ya que de pasar de la supervisión del poder regular pasó al del secular -también conocida como jurisdicción ordinaria-, gracias a la intervención de su benefactor el Br. Diego Colchado, lo que no solo implicó cambios en su funcionamiento y gestión, sino que ayudó al fortalecimiento del clero secular en un

tiempo en el que las disputas entre cleros eran más fuertes, ya que la Congregación de Guadalupe reclamó y obtuvo el dominio del beaterio que, desde su fundación había estado controlada por los frailes carmelitas.

La creación de un nuevo beaterio en la ciudad de Querétaro y su correspondiente tutelaje carmelita comenzó con María Magdalena Flores Villagrana, principal promotora de la fundación, cuya figura merece una especial atención para comprender las razones que la inspiraron a conformar una nueva comunidad religiosa para mujeres, la forma de vida instaurada por los frailes y el posible beneficio que a ellos les traería si se consolidaba la institución. De esta manera será posible apreciar la primera etapa de cambios que ocurrieron al beaterio una vez que pasaron a la jurisdicción ordinaria como consecuencia del proceso de secularización

Magdalena fue una mujer criolla pobre que había nacido en el pueblo de San Juan del Río, proveniente de las familias Flores y Villagrana ambas «notoriamente honradas»²²⁴ quienes se dedicaban a las labores del campo. Aunque desde muy joven comenzó apegarse a la vida religiosa, fue a la edad de cuarenta años cuando mudándose a la ciudad de Santiago de Querétaro, eligió a un religioso carmelita como confesor para que la guiase en una vida espiritual devota, mismo que le “dictaminó” que vistiera el hábito de la Orden Tercera del Carmen,²²⁵ por lo que se decidió consagrarse “afectuosa” como terciaria carmelita, es decir, dispuesta o emocionada y llamarse María Magdalena del Espíritu Santo, comenzando así una vida apegada bajo los ideales teresianos de esta orden.

Como se expuso en el capítulo anterior, la sociedad novohispana solía dudar del honor de una mujer, es decir, de su castidad, cuando ésta había pasado de la edad para casarse que era a los veinticinco años y ni siquiera había ingresado a un convento o recogimiento, puesto que el *honor como virtud* era muy valorado dentro de la población española y toda mujer, independientemente de su posición social o económica debía resguardarlo.

Por lo tanto, el largo tiempo en el que Magdalena permaneció soltera podía generar que se dudara de su castidad, porque entre más edad tuviera se pensaba que era más difícil que la pudiera mantener y, por ende, el peligro de perder su honor era mayor, sin el cual no

²²⁴ Centro de Estudios de Historia de México, en adelante CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f. 6.

²²⁵ *Ibid.*, f. 7.

solo ella quedaría desprestigiada, sino toda su familia. Lo anterior, permite deducir que quizá tomó el hábito de terciaria carmelita para justificar ante la sociedad su estado de soltería, y con ello, proteger su honra, ya que uno de los requisitos para ser parte de una Orden Tercera era que se cumpliera con un voto de castidad, lo cual pudo ser una herramienta por parte de la población española pobre para guardar las apariencias, es decir, portar un hábito religioso y ser reconocida ante el mundo como seguidora de los ideales católicos antes que ser desprestigiada por no haber tomado estado de esposa.

Al mismo tiempo, debe recordarse que la Iglesia era también quien más se encargaba de proteger el honor femenino, no solo haciendo cumplir a los hombres sus promesas de matrimonio, sino propiciando espacios para mujeres donde pudieran proteger su castidad como los recogimientos, e incluso, los beaterios y conventos. En este sentido, podría sugerirse que el confesor carmelita la invitó a que tomara el hábito para que no fuera juzgada por la sociedad.²²⁶

Además, su condición de pobreza, aunque fuera criolla fue otro factor determinante, puesto que la pobreza aunada a los códigos de honor de la población española, impidió a muchos la obtención de una vida libre de preocupaciones y los obligó a que buscaran otros medios para poder sobrevivir y si se trataba de una mujer, la supervivencia presentaba mayores desafíos. Quienes se encontraban en esta situación «recurrieron a las costumbres del pueblo, a las instituciones seculares y a las religiosas».²²⁷ Si la Iglesia no se hacía cargo de estas mujeres pobres, podían convertirse en prostitutas o ladronas.²²⁸

Por otro lado, una Orden Tercera también era una manifestación de fervor religioso que influenció a miles de hombres y mujeres sobre la posibilidad de alcanzar la santidad y de ganar grandes indulgencias para reducir su periodo dentro del purgatorio, por lo que no debe descartarse que Magdalena tuviera verdadera vocación por la vida religiosa y hubiera querido entrar a un convento o beaterio. En este sentido, para que ella lograra tal objetivo ¿Cuáles eran las opciones que la ciudad de Querétaro ofrecía? Y si las había ¿Por qué no accedió a ellas?

²²⁶ *Ibid.*, f. 9.

²²⁷ Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Crítica, España, 2009, p. 161

²²⁸ *Ibid.*, p.163.

En esos años, en la ciudad de Querétaro, existían solo dos: Santa Clara y Capuchinas, en ambos el ingreso era sumamente difícil para alguien de su condición, el primero porque era para mujeres de buena familia y en él solo se podía acceder si se contaba con una buena dote, sirvientas y capital suficientes para incluso construirse su propia celda, y el segundo, aunque era de una rama de la orden franciscana reformada, marcaba que tuvieran un número reducido de integrantes, esto para llevar de mejor manera su regla. Por consiguiente, las vacantes solo estaban abiertas cuando una hermana moría lo que sucedía con poca frecuencia; a ello debe agregarse que había una larga lista de espera de otras que también querían entrar y por lo general se privilegiaba a quienes venían de buena familia.²²⁹

Quedaba como última opción entrar al beaterio de Santa Rosa de Viterbo que también era una comunidad conformada por mujeres criollas y pobres como ella y para 1728 ya estaba formalmente constituido bajo Real Colegio de Enseñanza, por lo mismo, además de beaterio se dedicaban a las labores educativas, pero aún se podía llevar una vida religiosa como beata franciscana, porque tenían permiso de guardar voto de clausura²³⁰ las que así lo querían,²³¹ asimismo en él podía resguardar su honor y tener un lugar donde vivir si su condición de pobreza no le permitía mantenerse.

Sin embargo, a Magdalena no solo no pareció interesarle unirse al beaterio franciscano donde podía asegurar su sustento, sino que decidió formar su propia comunidad religiosa. Entonces, si sus únicas intenciones eran proteger su honra bajo un velo aparente de religiosidad que ya le era dado por medio de la adhesión a la Orden Tercera del Carmen

²²⁹ Jesús Mendoza Muñoz, *El convento de San José de gracia de pobres monjas Capuchinas de la ciudad de Querétaro, un espacio para la pobreza y la contemplación femenina durante el virreinato*, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, México, 2005, pp. 25-31.

²³⁰ Perla María Silva Martínez, *Una opción de vida para las mujeres: el Beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, Tesis (Maestro en Estudios Históricos), UAQ, México, 2012, pp. 41-50.

²³¹ Cabe señalar que ser monja conllevaba un mayor prestigio que ser beata, pues como se mencionó en el capítulo anterior, durante el Concilio de Trento se eligió la forma de vida monjil como la predilecta para llevar una vida consagrada, con ello se daba legitimación a la vida dentro de los conventos porque eran los únicos autorizados por el Papa para llevar una vida en clausura perpetua, es decir, que nunca podrían salir, además en ellos había una cierta seguridad económica y guía espiritual constante. Por su parte, los beaterios al quedar relegados a un segundo plano, fueron menos atendidos por las autoridades eclesiásticas y no tenían derecho a guardar voto de clausura el cual era muy importante para la vida contemplativa, por lo que las integrantes podían salirse cuando quisieran

¿por qué no se quedó como simple terciaria? Vida que podía llevar desde su casa sin necesidad de entrar o crear un beaterio nuevo.

Lo anterior, indica que más allá de asegurar su honor y manutención, perseguía un concreto estilo de vida religioso que no encajaba con el de Santa Rosa y sus labores educativas, quiere decir que el modelo carmelita que en Europa había surgido durante el siglo XVI con el objetivo de renovar las prácticas espirituales encabezado por Santa Teresa de Ávila, cuya corriente llegó a la Nueva España durante el siglo XVII, fue al que aspiró Magdalena aunque ya lo vivía como terciaria carmelita pero aún le faltaba habitar en comunidad y clausura para llevarlo a su mayor grado de perfección.

Durante el siglo XVII, las fundaciones conventuales tuvieron una tendencia hacia las ideas de austeridad que promovieron las órdenes descalzas, cuyo éxito ya se había reflejado en otras partes del virreinato; sin embargo, en Querétaro que era la tercera ciudad más importante, la influencia apareció de forma muy tardía, pues esta comunidad se estaba creando ya muy entrado el siglo XVIII, posiblemente debido a la preponderancia de corporaciones franciscanas que no permitían el fomento de ideas carmelitanas, puesto que se debe recordar que dentro de las órdenes religiosas establecidas la fundación del convento de los carmelitas descalzos que tuvo lugar en 1614, estuvo rodeado de obstáculos por parte de los franciscanos quienes se opusieron a su entrada en la ciudad como se mencionó en el capítulo anterior.

Dentro del establecimiento de este beaterio, al principio se contó con el apoyo de la orden carmelita, porque el padre fray Juan de los Apóstoles al conocer la idea de Magdalena decidió ayudarla a conseguir una casa en la que pudieran vivir las doncellas interesadas y se mantuvo al pendiente de proporcionarle la guía espiritual necesaria para vivir en comunidad.

Frente a este escenario, es posible considerar que la orden religiosa fomentó la creación de un nuevo beaterio bajo los ideales teresianos con una doble intención: aumentar su influencia sobre la feligresía e inclusive disminuir la preponderancia franciscana, puesto que tal institución significaba una amenaza para ellos.

Como se muestra, es posible observar diversas situaciones que permitieron la creación del beaterio bajo la iniciativa de Magdalena Flores Villagrana, tales como la presión que sobre las doncellas pobres pudieron haber ejercido las normas sociales

establecidas, especialmente si se considera que dentro de las sociedades españolas cuidar y preservar el honor de una mujer, cualquiera que fuera su condición, era de suma importancia. Al mismo tiempo, el interés profundamente vocacional de algunas doncellas hacia la vida religiosa del carmelo descalzo que tuvo gran popularidad en la Nueva España durante el siglo XVII dentro de la comunidad femenina, demuestra que en Querétaro se presentó de forma tardía debido a la preponderancia franciscana, situación que pudo haber motivado a los frailes carmelitas a apoyar la iniciativa de Magdalena para con ella aumentar su influencia.

Sin embargo, las intenciones de una mujer devota por crear una comunidad beateril junto al apoyo e interés de los carmelitas por verse beneficiados con tal institución, sucedieron en un momento donde las tensiones entre franciscanos y seculares eran cada vez más frecuentes y problemáticas, las cuales terminaron afectando tanto la iniciativa de Magdalena como la de los frailes.

2.1.1. Funcionamiento del beaterio bajo el ideal de una vida espiritual carmelita.

En la Nueva España, la formación de beaterios y sus características correspondieron a diversas situaciones locales, pero para la Iglesia fueron relativamente más fáciles de controlar debido a que al permanecer en grupo tenían que vivir bajo las constituciones de determinada orden religiosa, que por lo general, eran las de una Orden Tercera como la franciscana, dominica o carmelita²³² quien les señalaba sus prácticas espirituales lo que a su vez permitía sujetarlos a su autoridad, a diferencia de las que también se conocían como beatas pero que no vivían en comunidad o realizaban prácticas religiosas de carácter individual y por tanto no obedecían a una explícita autoridad eclesiástica.²³³

Su sostenimiento dependió esencialmente de la sociedad a través de limosnas y de la ayuda de benefactores en donde influía en mayor medida el carisma que dirigía al beaterio, por lo que si los habitantes se identificaban y simpatizaban con la devoción de la orden y sus santos patronos era muy probable que contaran con su estima y sus aportaciones

²³² Alicia Fraschina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Eudeba, Buenos Aires, 2010, p. 29.

²³³ Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, UNAM/FCE, México, 2006, p. 37

económicas, además si la ciudad tenía una buena actividad comercial, ésta también influía en que la localidad fuera generosa.²³⁴

Al ser entonces una institución eclesiástica, los beaterios estaban organizados bajo un sistema corporativo, el cual les dotaba de autonomía interna y de una estructura jurídica propia representada a través de sus constituciones que eran los reglamentos que moldeaban su carisma, a su vez podían elegir a sus dirigentes, y como toda corporación, poseía signos que le dotaban de identidad, que en este caso era el hábito de la Orden Tercera del carmelo descalzo, los santos propios como la figura de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Nuestra Señora del Carmen y su santo patrono San José de Gracia, todo en su conjunto ayudaba a reforzar aún más su unidad e identidad.²³⁵

En general, las constituciones de todas las corporaciones religiosas tenían muchas cosas en común tales como los votos solemnes de pobreza, castidad y obediencia que juraban todos los conventos, beaterios, recogimientos y órdenes terceras, no obstante, cada institución tenía reglas especiales, lo que las diferenciaban del resto, constituyendo así su carisma, es decir, su estilo de vida religiosa.²³⁶

Los terciarios al ser asociaciones piadosas que estaban sumamente relacionadas con «las órdenes religiosas debido a su afán por imitar la vida regular»²³⁷ lograron que los frailes de su orden fueran los encargados de supervisarlos, por ello puede apreciarse que en su comienzo este beaterio estuvo dirigido por los frailes carmelitas cuando por otro lado el Real Patronato del Rey nunca les dejó hacerse cargo de las «monjas de su regla como lo hacían los franciscanos y dominicos con las suyas».²³⁸

Por lo tanto, el modelo de vida espiritual propuesto por los frailes carmelitas a Magdalena y al resto de las beatas que le siguieron, fue el desarrollado por Santa Teresa de Ávila, instituido a partir de la fundación de un monasterio de monjas descalzas con una regla nueva el 24 de agosto de 1562, lo que significó una reforma a la Orden del Monte Carmelo surgida a inicios del siglo XII, misma que llegó a los frailes por medio de San

²³⁴ Marta M. Manchado López, «Un espacio para la mujer: notas para el estudio de los recogimientos y beaterios filipinos», en *Revista Hispanoamericana, revista digital de la Real Academia Hispana Americana de Ciencias, Artes y Letras*, 2012, p. 10.

²³⁵ Antonio Rubial coordinador, *La Iglesia en el México colonial*, IIH/UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades y Alfonso Vélez Pliego/BUAP/Editiones de Educación y Cultura, México, 2013, pp. 39-40.

²³⁶ *Ibid.*, p. 232.

²³⁷ *Ibid.*, p. 242.

²³⁸ *Ibid.*, p. 234.

Juan de la Cruz con la fundación del convento en Duruelo el 28 de noviembre de 1568, pero como algunos no estuvieron de acuerdo con el nuevo estilo de vida, el Papa Gregorio III por medio de la bula de 1580, autorizó la separación de la orden en dos ramas: los calzados y descalzos.²³⁹

Los llamados descalzos siguieron el carisma teresiano definido por medio de la oración, obediencia, pobreza y la búsqueda constante de una experiencia espiritual intensa para obtener visiones, éxtasis, revelaciones y otros favores de Dios, es decir, la unión mística con él. Tal corriente espiritual llegó en 1585 a la Nueva España por medio de doce frailes quienes a pesar de que estaban consagrados exclusivamente a la contemplación vinieron con el objetivo de evangelizar indios y fundar conventos, cuyos «miembros sirvieron de ejemplo a la comunidad dejando de lado las riquezas, los honores y los placeres que apartaban de Dios».²⁴⁰ Sin embargo, los carmelitas renunciaron a la parroquia que les habían dado, porque su administración se oponía a los principios de su regla que era el encierro y el espíritu contemplativo instaurado por Santa Teresa.

Quedándose solo para fundar conventos, rápidamente la sociedad los aceptó por su gran espiritualidad que los hizo famosos, porque además se fijaban en los lineamientos de Trento que eran la clausura, la pobreza y la mortificación logrando establecer dieciséis conventos masculinos, además promovieron sus cofradías, terceras órdenes y algunos beaterios,²⁴¹ pues aunque sus constituciones les prohibían admitir bajo su protección y gobierno a los hermanos terceros y beatas, su padre general de la reforma de Santa Teresa, les concedió licencia para que pudieran hacerlo en las Indias con una patente que los exentaba de la jurisdicción ordinaria.²⁴²

En cambio, sin ayuda de los frailes, se instauraron siete conventos de mujeres durante el siglo XVII en las principales ciudades de la Nueva España como Puebla, México, Guadalajara y de manera muy tardía en Querétaro,²⁴³ los cuales siempre respondieron a la jurisdicción ordinaria, aunque los frailes pelearon por su control. A pesar

²³⁹ Teresa Eleazar Serrano Espinosa, «Las cofradías del carmelo descalzo en la Nueva España», en *Revista Fronteras de la Historia*, 2013, núm. 1, pp. 76-78.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 79

²⁴¹ *Ibid.*, p. 81

²⁴² Fray Manuel de Santa Teresa, *Instructorio espiritual de los terceros, terceras y beatas de Nuestra Señora del Carmen*, Imprenta de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, México, reimpresso en 1816, p. 28.

²⁴³ El establecimiento propiamente de un convento de carmelitas descalzas sucedió hasta comienzos del siglo XIX con la fundación del Dulce Nombre de Jesús, mejor conocido como “Las Teresitas”.

de que los carmelitas no pudieron administrarlos, los primeros conventos femeninos obtuvieron gran respeto de la sociedad por su dedicación a la vida ascética y aunque éstos fueron realmente una minoría en comparación con los de las otras órdenes religiosas, la huella de esta orden estuvo en el «espíritu de interiorización, dedicación a la oración y la aceptación de humildad, obediencia y penitencia que representaron la cúspide de la espiritualidad femenina». ²⁴⁴

Su popularidad se debió en gran parte a la publicación de los libros espirituales de Santa Teresa y a la práctica de la lectura de textos religiosos individual e interiorizada que se dio gracias al desarrollo de la imprenta, ya que cuando la Santa fue canonizada en 1614, sus escritos y biografías se difundieron por toda Europa y llegaron a América por medio de los padres carmelitas y jesuitas,²⁴⁵ éstos últimos comenzaron a ejercer labores como confesores, pues eran grandes partidarios de su vida mística.

Así como tampoco era extraño que la mayoría de los conventos, aunque fueran de otra orden e inclusive algunas familias, tuvieran sus obras dentro de sus bibliotecas lo que dio como resultado que los ideales teresianos se dieran a conocer rápidamente en toda América. Prueba de ello es que tanto monjas como beatas retomaron los escritos de la Santa como modelo para sus propias vidas y al igual que ella incorporaron la práctica de la escritura autobiográfica que tuvo gran auge durante la primera mitad del siglo XVII.²⁴⁶

De esta manera, en un primer momento la vida espiritual de las beatas de Querétaro estuvo marcada por los estatutos de la Orden Tercera del Carmen, dados a conocer por los frailes y que fueron diseñados por fray Teodoro Estrasio en 1632, los cuales dentro de sus quince breves reglas establecían principalmente la obediencia al padre general de la orden recibiendo con humildad sus correcciones y el silencio, que se refería a no hablar demasiado, poner siempre un freno a su boca para que no caer en pecado.²⁴⁷

También tenían que portar un hábito regular que les sería dado solo a las personas que fueran de vida honesta, de edad suficiente, que tuvieran lo necesario para vivir y que mostraran su limpieza de sangre. Todo ello era comprobado mediante un interrogatorio por

²⁴⁴ Asunción Lavrin, «Santa Teresa en los conventos de monjas de Nueva España», en *Revista Hispania Sacra*, julio-diciembre 2015, núm. LXVII, p. 510.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 511.

²⁴⁶ Doris Bieñko de Peralta, «Voces del claustro: dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII», en *Revista Relaciones*, núm. 139, p. 168.

²⁴⁷ Fray Manuel de Santa Teresa, *Instructorio espiritual... op. cit.*, pp. 43-44.

parte del prelado o un fraile de la orden y si daba su aprobación. Señalaba un día para la ceremonia de toma de hábito que tenía lugar en la Iglesia del convento donde debía colocarse sobre una bandeja una túnica parda un poco rojiza o casi negra de paño o estameña que les cubriera hasta el tobillo, una capa o manto del mismo color, otra capa de color blanco que serviría para salir a la calle, el «santo escapulario con una correa o cinta, unas cuentas y su vela».²⁴⁸ Una vez que se procedía a su bendición se le ponía el hábito a la hermana diciendo una oración al momento de colocarle cada elemento.

Después de un año podían profesar bajo un mismo ritual donde se prometía obediencia y castidad a la Virgen del Monte Carmelo, al prior general y a las constituciones hasta la muerte y después se firmaba el libro de las profesiones,²⁴⁹ más ésta no sería del todo válida si los ministros de la Tercera Orden que se encontraban en la ciudad de Toluca no daban formalmente su parecer.

Entre otras actividades, estaba la obligación de rezar todos los días el oficio menor de la Virgen María que consistía en la recitación breve de las horas canónicas, aunque podían decir el oficio mayor si querían, el cual comenzaba con maitines, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas.

Debían asistir a misa todos los días, rezar un Padre Nuestro y un Ave María antes y después de comer, comulgar juntas todos los domingos, durante las fiestas de sus santos capitulares y la cuaresma, con especial dedicación el día de Nuestra Madre Santa Teresa.²⁵⁰

Ayunaban los días de vigencias establecidos por Santa Teresa a Nuestra Señora del Carmen y todos los lunes y viernes desde septiembre hasta mayo, además todos los miércoles, viernes y sábados tenían que abstenerse de comer carne y debían acudir a todas las pláticas y sermones dados por su padre espiritual y si querían ayunar más tenían que pedir su licencia.²⁵¹

Especialmente a las mujeres se les prohibía salir de sus casas y si lo hacían debían estar acompañadas de una hermana anciana. No podían hacer viajes, ni peregrinaciones sin previa consulta al prelado y al morir se le rezaban ciento siete padres nuestros y aves marías

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 91.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁰ Archivo Histórico de la Diócesis de Querétaro en adelante AHDQ, *Patentes y regla de la orden tercera del carmelo y beaterio de San José*, religiosas, caja 9, expediente s/n, f., 3.

²⁵¹ *Ibid.*, f., 4.

durante nueve días. Como no guardaban voto de clausura como las monjas podían salir para visitar a los hermanos pobres o ricos que más necesitaran de su consejo espiritual.

No obstante, aunque las constituciones señalaban la forma de tomar el hábito y de profesar, faltaban señalamientos específicos para el funcionamiento de un beaterio que lo definían como corporación, puesto que no indicaba la manera de elegir cargos, administrar recursos, ni la distribución de los rezos de manera comunitaria, entre otros. Por tanto, durante el tutelaje carmelita, el beaterio no estuvo organizado bajo un sistema corporativo eficiente.

Lo anterior, muestra un poco cómo era o debía ser la forma de vida religiosa del beaterio de San José que fue enseñada por los frailes a las beatas y que propusieron a la sociedad queretana, el cual estuvo apegado a la práctica del silencio, obediencia, castidad, oración constante, ayuno, mortificación y de alguna manera también a la clausura, puesto que imponía a las hermanas no salir de su casa sino era extremadamente necesario, características propias del espíritu carmelita descalzo en respuesta a la falta de este tipo de corporaciones femeninas en la ciudad de Querétaro por parte de un grupo de mujeres criollas.

2.1.2. En búsqueda de un hogar y el breve tutelaje carmelita

Para apoyar la iniciativa de Magdalena del Espíritu Santo, su confesor fray Juan de los Apóstoles atrajo el interés de Doña María Teresa de Zepeda, «quien entonces se sentía movida de Dios a seguir vida espiritual»,²⁵² por lo que al saber de las pretensiones de fundar un beaterio carmelita estuvo determinada a ser una de sus benefactoras dándole a Magdalena una casa ubicada en «la cuadra inmediata a la Iglesia de las capuchinas, calle que viene de la de San Antonio»²⁵³ donde comenzaron los preparativos para la creación del beaterio el día 24 de Agosto de 1735, bajo la advocación del apóstol San Bartolomé, por lo que en esta fecha se dio formalmente el primer intento de formar la comunidad.

²⁵² CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f. 9.

²⁵³ *Ibid.*, f. 11.

Las primeras en apuntarse fueron las hermanas Francisca María y María Josefa de Estrada, quienes entraron en enero de 1736,²⁵⁴ y tiempo después, se les agregó María Guadalupe Rodríguez; sin embargo, no pasó más de un mes cuando doña Teresa decidió retirarles el apoyo e “intimó” a las beatas a que le devolvieran su casa, la razón se desconoce, pero sin duda es sumamente extraño que la dueña haya cambiado de opinión cuando antes estaba entusiasmada por ayudarlas.²⁵⁵

Posteriormente, doña María Rosas de Villareal Terreros y doña Josefa Hurtado de Mendoza, por intervención de su entonces confesor fray Simón de la Expectación, se ofrecieron a pagar el arrendamiento de una casa ubicada en el «callejón del Carmen accesoria a la que de entonces era de don Pedro Estrada Altamirano»²⁵⁶ y entraron en ella el 12 de febrero de 1736, mudándose una vez más debido a que la humedad del suelo les provocaba efectos en su salud.²⁵⁷

En octubre de 1736, conocieron a doña María Castilla, mujer de edad mayor de setenta años, quien permaneció doncella y que siempre había deseado que su casa se convirtiera en un convento de religiosas de Santa Teresa, lo que no solo supone que ella tenía un fondo más seguro porque inmediatamente les donó su casa ubicada a «espaldas del convento de padres carmelitas con esquina que hacia frente a su casa hacia la parte del río» a la que entraron el 2 de noviembre de 1736,²⁵⁸ sino que también es prueba de que existía en Querétaro cierta población con interés de que en la ciudad hubiera una comunidad femenina que siguiera los ideales teresianos.

Finalmente, en diciembre de ese año, se les unió en calidad de donada²⁵⁹ la india otomí Salvadora Ramírez que conoció a Magdalena en diciembre de 1735 cuando las hermanas Estrada la llevaron a que conociera el beaterio. Su padre don José Ramírez trabajaba para don Juan de Dios Estrada «acompañándole en los viajes que hacía a otros

²⁵⁴ *Ibid.*, f. 8.

²⁵⁵ *Ibid.*, f. 5

²⁵⁶ *Ibid.*, f. 9

²⁵⁷ *Ibid.*, f. 10

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ Donada hace alusión a que entró para servir al resto de las beatas en la cocina, mandados y otras cosas. Donada es la persona que, previas fórmulas rituales, ha entrado por sirviente en una orden o congregación religiosa y asiste en ella con cierta especie de hábito religioso, pero sin hacer profesión en: *Diccionario de la Real Academia Española*, disponible en: <http://dle.rae.es/?id=E7qbVfI>.

lugares»,²⁶⁰ ambos mantenían una relación cercana, puesto que en varias ocasiones la familia de Salvadora había sido invitada a pasar la navidad en su casa.²⁶¹

Bajo la guía espiritual del fraile carmelita, Simón de la Expectación, cumplieron las beatas su tiempo de noviciado, profesando todas el 25 de marzo de 1737, excepto Salvadora, porque debido a su calidad no se le tenía permitido, además se les dio el hábito a otras dos: a María Rodríguez que entró después y que era hermana de María Guadalupe y por último, a María de Soto, siendo siete hasta entonces las integrantes.

Al poco tiempo, en mayo de 1737 y a los seis meses de vivir en la casa de doña Antonia Castilla, las beatas le pidieron que legalizara su donación ante un notario, pero la dueña no solo negó su voluntad, sino que las fuentes argumentan que la bienhechora mostraba una actitud de “extrañeza” hacia ellas y les pidió que le devolvieran su casa. Aunque nuevamente no se sabe el motivo de esta actitud, pareció ser la misma que tuvo la primera benefactora en ayudarlas, es decir, doña María Zepeda, ya que ambas cambiaron de opinión al poco tiempo de haberles dado sus propiedades.²⁶²

Desde entonces, los frailes que eran sus patronos, no mostraron gran interés en defenderlas ni en ayudarlas a buscar un sitio definitivo para instalarse puesto que no hay registro de que les ayudaran a conseguir más bienhechores a pesar de que contaban con grandes capitales como la extraordinaria hacienda de Chichimequillas, lo que indica, que contaban con recursos, ya que, durante los primeros años del siglo XVIII, comenzaron con las remodelaciones de su convento volviéndolo aún más espacioso, obras que terminaron en 1759 y que implicaron una cuantiosa inversión.²⁶³

Además, para entonces, ya contaban con cierta influencia sobre la población queretana, pues la popularidad de la imagen del Señor de los Trabajos que estaba en su Iglesia favoreció la creación de una cofradía titulada bajo ese nombre, «conocida también con el nombre de cofradía del Carmen»²⁶⁴ y que funcionó hasta 1803, hecho que nos lleva a pensar que los cofrades de haber querido, hubieran podido ayudarlas, porque al final tanto

²⁶⁰ Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, p. 18.

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 22-25.

²⁶² CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f. 9

²⁶³ Manuel Ramos, *El Carmelo Novohispano*, CEHM, México, 2008, p. 139.

²⁶⁴ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro: De la secularización parroquial a la secularización de bienes 1750-1870*, El Colegio de Michoacán, 2010, p. 59.

frailes, cofrades como las beatas seguían un mismo camino espiritual que era el del Carmen.

Mientras que resolvían donde instalarse, las beatas se mudaron a una casita un tanto incómoda para ellas en «la calle de los cubos que va al frente»²⁶⁵ que pertenecía a las hermanas Estrada mientras que Salvadora era «el jumento que cargaba en sus espaldas el menaje humilde y pobres trastos de aquéllas que carecían de un todo y andaban vagueando por la ciudad sin hallar lugar cierto en que fijar su habitación».²⁶⁶

Lo anterior, revela que el factor del sustento fue un gran problema para el progreso del beaterio, puesto que vivían en suma pobreza y carecían de benefactores, cuestiones determinantes para su desarrollo y supervivencia, y demuestra que existía una falta de afecto y apoyo por parte de la población queretana. No obstante, es curioso que las dos primeras donaciones de doña Teresa de Zepeda y Antonia de Castilla que en un comienzo se encontraban entusiasmadas por que hubiera un beaterio de carmelitas descalzas en la ciudad, después se arrepintieran y les quitaran a las beatas lo prometido, lo que lleva a suponer que quizá fueron persuadidas de ello por los franciscanos.²⁶⁷

Finalmente, en noviembre de 1737, conocieron a María Micaela Farías una mujer que se había aficionado a las carmelitas al verlas asistir a la Iglesia donde ella iba y «concibió eficaz deseo de agregarse a su número, para servir a Dios en el mismo hábito, forma de vida y retiro del mundo».²⁶⁸ Probablemente, Micaela pensó que no sería fácilmente aceptada por la comunidad, porque pidió la ayuda de su tío el bachiller don Diego Pauler Colchado Bruitrón para que la acompañara y fuera él quien les propusiera su deseo de entrar.

Sin embargo, don Diego Colchado al ver la condición en la que vivían, la estrechez y pobreza que padecían, bastó para conmoverse e inspirarse en ayudarlas. Como

²⁶⁵ CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f. 15

²⁶⁶ Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, p. 29

²⁶⁷ CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, ff. 1-15 y Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, p. 56.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

consecuencia les ofreció una casa en «la callejuela cerrada, que sale de la cerca del convento de Santa Clara para el poniente, a espaldas de la que ha sido siempre de su habitación y es la misma en que de presente esta la portería y la capilla haciendo frente».²⁶⁹

Una vez que Magdalena consultó al fraile carmelita Simón de la Expectación y éste dio su aprobación, admitieron el obsequio mudándose todas el 24 de noviembre de 1737, día de San Juan de la Cruz, por lo que sintieron aún más que su comunidad estaba favorecida por los fundadores del carmelo descalzo.

Entraron al nuevo edificio: María Magdalena, Francisca María, María Josefa, María Guadalupe, María Rodríguez, María de Soto y Salvadora Ramírez a estas siete doncellas naturalmente se les agregó María Micaela Farías, pero ésta trajo consigo a Mariana y María Antonia Farías, sus hermanas mayores, y posteriormente, se les agregó Ana María Bandujano, por lo que hasta entonces hubo un total de once beatas que juntas conformaron una comunidad religiosa.

A pesar de que la mayoría de las beatas ya habían recibido el hábito de la Orden Tercera y después profesado como terciarias (excepto Sor Salvadora y las hermanas Farías y Ana María que recién entraron), ninguna de ellas estaba reconocida ante los ministros de la Orden Tercera de Toluca que como se comentó, esto era una regla de sus constituciones, responsabilidad de los frailes de Querétaro.

Fue hasta el 3 de agosto de 1738 que fray Simón de la Expectación, viendo quizá que su vivienda estaba asegurada procedió ante don Felipe Ruiz de Pastrana prior de la Orden Tercera de Nuestra Señora del Carmen y ante fray Manuel de San Pablo vicario director ambos situados en el convento de carmelitas descalzos de la ciudad de San José de Toluca, a realizar una solicitud para que se “formalizara” la incorporación de las beatas a la Orden Tercera del Carmen.

Por lo que el fraile procedió diciendo: que hallándose diez beatas (salió de la comunidad María Soto) viviendo en comunidad, solicitaban que se les «incorporase en dicha nuestra orden tercera para que con esta nueva obligación y carga ser participantes de todas las gracias y privilegios que les son concedidos para cuyo bien y éxito me han suplicado como lo suplico en nombre de todas y mío a esta santa congregación».²⁷⁰

²⁶⁹ CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f., 9.

²⁷⁰ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, f., 4.

Los priores, una vez que constaron la limpieza de sangre e identidad de las aspirantes aprobaron su ingreso y concedieron que las diez beatas “tomaran nuevamente el hábito” bajo el rito y ceremonias que señalaba su manual y cuya misión la debía hacer fray Agustín de la Concepción prior del convento de carmelitas descalzos de Querétaro. Ante esta concreta formalización fray Martín de Arroyos secretario de la Tercera Orden, les otorgó formalmente las reglas y obligaciones de los hermanos terceros que ya seguían desde 1735.

No obstante, dentro de esta petición fray Simón de la Expectación puntualizó que las beatas se hallaban «con la mira y fin de fundar beaterio eclesiástico de presente y de que pase a ser convento en lo futuro»,²⁷¹ lo que indica que la orden carmelita de Querétaro tenía intenciones de transformarlo en convento,²⁷² mismo que representaría un incremento considerable de su poder frente al monopolio franciscano y que quizás, de haberse logrado o conseguido, hubiera sido el primer convento femenino bajo su jurisdicción.

2.1.2.1. *Características de las primeras integrantes*

De las once beatas con las que al final se conformó la comunidad beateril de San José de Gracia, la principal de ellas fue María Magdalena Flores Villagrana, de quien ya se habló, pero el resto poseía características parecidas en cuanto su condición de doncellez y pobreza, pero también en cuanto a su deseo por ser carmelitas descalzas; por ejemplo María Soto tenía cuarenta años cuando ingresó al beaterio y era originaria de la ciudad de Querétaro; sin embargo, fue despedida antes de que pasaran a la casa que don Diego Colchado les donó debido a su mala salud que con la edad se le había agravado, lo anterior se consideró como un obstáculo «para la observancia del instituto y aspereza de la vida carmelitana»,²⁷³ por lo que tuvo que salir en febrero de 1738.

María Francisca Estrada y su hermana María Josefa doncellas pobres, también nacieron en la ciudad de Querétaro hijas de don Juan de Dios Estrada, tenían 27 y 21 años

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² El caso del primer convento de carmelitas descalzas fundado en Puebla de los Ángeles siguió casi el mismo patrón, puesto que nació primero como un beaterio en 1601 hasta que finalmente logró convertirse en convento por aprobación Papal en 1603 y la real en 1604.

²⁷³ CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f., 17.

respectivamente, ambas vivieron en el beaterio hasta el día de su muerte y se menciona que su padre hacía viajes por motivos comerciales.

María Guadalupe y María Rodríguez también doncellas pobres e hijas de José Rodríguez e Isabel Moreno habían nacido en Alaquines conquista de Rioverde, pero se criaron desde pequeñas en la ciudad de Querétaro, entraron en el beaterio a la edad de 25 y 24 años, respectivamente. Todas permanecieron en el beaterio hasta verlo convertido en Real Colegio de Enseñanza.

La india otomí Salvadora Ramírez provenía de un familia que se dedicaba sobre todo al pastoreo de ovejas, su padre don José Ramírez era un indio principal que se casó con doña Francisca Martínez, quien también era una india noble, vivían en Real de Minas llamado el Fresnillo, tan solo contaban con una pequeña tierra y una pequeña grey de ovejas que le servían a su padre para poder dar comida y vestido a su familia, por lo que tenía que trabajar para don Juan de Dios Estrada, padre de las mencionadas hermanas Francisca y María Estrada, acompañándolo en sus viajes y haciéndoles algunos de sus negocios comerciales.²⁷⁴

Salvadora, aunque era pobre e india, siempre quiso seguir la vida religiosa desde pequeña, de carácter dócil y obediente como lo argumenta su biógrafo, el padre jesuita Antonio de Paredes, también la describe como “siempre virtuosa” en las cosas de Dios puesto que desde muy pequeña comenzó a guardar ayuno, confesarse y oír misa.

El mismo fraile expone que Salvadora fue fuertemente persuadida por las predicaciones de los padres (no menciona cuales) a quienes servía con gusto cuando iban a pasar la cuaresma a su pueblo. Tal fue su entusiasmo que se aplicó en aprender todas las oraciones de la doctrina cristiana aprendiendo a leer y escribir el español por sí sola, además como sabía el oficio de hilar y teñir, se fabricó un hábito para imitar el retiro de la religión lo que parece ser fuerte influencia de los vestuarios que usaban los frailes que predicaban en su pueblo y a quienes ella admiraba.²⁷⁵

Cuando Salvadora conoció a la hermana Magdalena durante la navidad de 1735, se sintió conmovida por el nacimiento y el niño dios que ésta había puesto, entusiasmada por

²⁷⁴ Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, p. 31.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 28.

la comunidad religiosa que estaba formando, pidió ser admitida en calidad de donada, es decir, para servir en los oficios domésticos y solicitar limosnas fuera de la casa, para que las hermanas no tuvieran que molestarse en salir.

Las instituciones religiosas como los conventos y beaterios al ser creadas para la población española, no admitieron a otras mujeres que no fueran de tal calidad, es decir, no se admitían negras o indias aunque éstas últimas fueran nobles, porque se les consideraba que no alcanzaban a ejercer con verdadera conciencia los valores cristianos, ya que se dudaba de su verdadera conversión, y por lo tanto, podían profanar o errar los ideales de ser esposas de Cristo, por ello, en los conventos y beaterios existía como requisito pedir a las postulantes su limpieza de sangre.²⁷⁶

Dentro de la sociedad novohispana el concepto de calidad se usaba para determinar «la nobleza y lustre de la sangre»,²⁷⁷ pero dentro de la práctica influyó también el tono de la piel, «el apellido, el oficio, la situación económica y el prestigio en la comunidad».²⁷⁸ Por ello, los españoles debían evitar mezclarse con indios u otras calidades; sin embargo, esto fue inevitable y como consecuencia tuvieron que demostrar su calidad superior por medio de limpiezas de sangre, con las que se comprobaba que eran cristianos viejos durante varias generaciones, sin sangre de moros o judíos y que eran hombres de calidad.

Sin embargo, tal imposición tuvo sus excepciones y dependió de cada sociedad novohispana, puesto que en Querétaro el convento de Santa Clara fue fundado por una india cacique, situación que se debió a la forma en que se creó la ciudad como un pueblo de indios, no obstante, con el paso del tiempo y a la muerte de la fundadora no se volvieron a admitir indias.²⁷⁹ De manera más general, esta situación cambió hasta 1742 cuando se fundó un convento en la Ciudad de México para mujeres indígenas que pertenecían a la nobleza.²⁸⁰

Esto significaba que Salvadora no podía entrar más que en calidad de donada, pues era la única forma en que las indias podían ingresar a un convento o beaterio. Bajo esta

²⁷⁶ Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, CEHM, México, 1997, p. 13.

²⁷⁷ *Diccionario de Autoridades 1729-1739*, facsímil de la edición de la Real Academia Española, Madrid, RAE, 2013.

²⁷⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*, CM, México, 2013, p. 90.

²⁷⁹ Mirna Lilí de las Mercedes Jiménez Jácome, *El convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro: mundo de privilegios y restricciones 1607-1809*, Tesis (Maestro en Estudios Históricos), UAQ, México, 2012.

²⁸⁰ Asunción Lavrin, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990, p. 16.

condición, podían participar de todas las prácticas religiosas siempre que hubieran terminado sus labores.²⁸¹

Ante tal costumbre, se entiende porque no se admitió a Salvadora como una beata del mismo rango que las demás, porque en ningún momento, tanto el fraile carmelita que las dirigía espiritualmente como la rectora que era Magdalena, se opusieron a que entrara en calidad de donada, aunque cabe la posibilidad de que en ella siempre existió el deseo por imitar los ideales y la vida cristiana.

Físicamente su biógrafo la describe como alta de cuerpo y fornida para el trabajo,²⁸² por lo que parece que era perfecta para hacer los trabajos pesados de la comunidad, como la solicitud de limosnas. Así que mientras Salvadora aseguraba el sustento de todas, el resto podía llevar a cabo las labores cotidianas propias de su religión y con menor interrupción.

Por último, se encontraban las hermanas María Antonia, Mariana y María Micaela Farías originarias de la ciudad de Celaya e hijas de doña Clara Farías, lo que revela que no tenían padre, de todas las hermanas ellas son las más jóvenes, porque Mariana tenía tan solo 19 años y se dice que fue de las más observantes del instituto, de «conciencia muy pura y ejemplar carmelita»,²⁸³ y su hermana Antonia tenía 20 años, y se menciona que ellas eran las hermanas mayores de Micaela, lo que muestra que entonces ésta era menor de 19 años.

Las hermanas Farías poseían como pariente a su tío el Bachiller Diego Colchado, y Micaela al pedirle que fuera él quién se presentara ante las carmelitas para solicitar su ingreso al beaterio, indica que él era su tutor. Durante esta época era muy común que dentro de las familias de los españoles los hombres que habían podido hacer una carrera como la eclesiástica eran los que generalmente se hacían cargo de sus parientes que permanecían

²⁸¹ En el caso queretano, el convento de Santa Clara representó una notable excepción al ser creado por el indio cacique don Diego de Tapia, quién lo dotó de bienes bajo la condición de que su hija fuera la rectora del convento y se diera entrada a todas las mujeres de su familia que desearan seguir también esa vocación; sin embargo, posteriormente no se verían mujeres de tal condición, así como tampoco se vieron en el convento de Capuchinas de San José de Gracia y en el Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo, todos pedían documento de pureza de sangre que comprobaran que no tuvieran mezcla de sangre indígena o de otras calidades, mismo requisito que después se impuso al beaterio de San José de Gracia

²⁸² Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, p. 36.

²⁸³ CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f., 18.

solteros, especialmente de sus parientes viudas o solas como lo debió ser su hermana doña Clara Farías.

Este tipo de personas que tenían estudios eran muy necesarios en las familias españolas, porque podían ayudar en conflictos familiares, figuraban como albaceas en testamentos, y al no tener que mantener un hogar aunado con la buena gestión de su herencia, hacían que su situación fuera desahogada, no obstante, si había miembros de la familia desamparados ellos tenían que ayudarlos.²⁸⁴

Lo anterior, sugiere que las hermanas Farías eran las únicas que provenían de un linaje noble, lo que indica que no eran pobres, porque su tío fue el más grande bienhechor del beaterio, pues no solo les donó una de sus casas, sino que se las perfeccionó con todo lo necesario a semejanza de un convento, construyéndoles además un oratorio. Además de que hubiera podido dotarlas para que contrajeran matrimonio si así ellas lo hubieran querido. Lo anterior apunta a que las sobrinas de Diego Colchado estaban interesadas en llevar una vida religiosa específicamente bajo los ideales del carmelo descalzo y al ser pudientes son una excepción dentro de las demás doncellas pobres.

Por lo tanto, se puede considerar que la mayoría de las jóvenes que conformaron esta comunidad beateril lo hicieron en un primer momento para dar solución a su condición de pobreza –excepto las hermanas Farías- a sus diversas situaciones familiares y para guardar su *honor como virtud*, mismo que era muy importante para la sociedad novohispana, características que parecen presentarlas en un comienzo la mayoría de las doncellas.

Sin embargo, el que no hubieran optado por entrar al beaterio de Santa Rosa de Viterbo que la ciudad de Querétaro ofrecía como una opción de vida para este tipo de mujeres pobres, el que corrieran a María Soto por no ser capaz de llevar las asperezas de la regla y después, la renuncia a la comunidad en 1741 por parte de la misma María Magdalena su fundadora, indican que guardar su honor no fue el principal motivo para entrar al beaterio de carmelitas, sino que había intenciones hacia un espíritu religioso y tradicional de la época apoyado en los modelos de santidad ofrecidos por la Iglesia, por la popularidad que había alcanzado la figura de Santa Teresa en los territorios novohispanos y

²⁸⁴ Javier Sanchiz, «La nobleza y sus vínculos familiares», en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II, FCE, México, 2005, pp. 335-369.

a un deseo por apegarse a una vida religiosa austera y descalza que fueron aspectos característicos de las fundaciones conventuales del siglo XVII.

No obstante, debido a que la ciudad solo ofrecía a las mujeres un modelo apegado a los ideales franciscanos, este tipo de expresiones de religiosidad de influencia teresiana se presentaron tardíamente, lo que tuvo como consecuencia que las doncellas fundaran su propia corporación para poder llevar a cabo el ideal religioso con mayor perfección, es decir, viviendo en comunidad y en la medida de lo posible, viviendo en clausura, aspectos necesarios para llevar una vida contemplativa como lo proponía Santa Teresa.

A su vez, el apoyo que en un principio les ofrecieron los frailes carmelitas y el gobierno que mantuvieron sobre ellas hasta este momento, mantiene la idea de que ellos también pudieron haberse beneficiado con la fundación beateril en medio de una feligresía que junto con sus cuantiosas donaciones estaba mayormente acaparada por la orden de San Francisco, razón por la cual, el beaterio no pudo establecerse y consolidarse bajo la Orden del Carmen debido a la falta de benefactores, pues aunque existieron personas que en un principio las ayudaron, al final se retractaron. A esto, hay que agregarle que la formación de esta comunidad se dio en un momento donde las confrontaciones entre los cleros más representativos de la ciudad eran más numerosas y al intervenir como su bienhechor uno de los miembros del clero secular: el Br. Diego Colchado las cosas terminarían cambiando considerablemente para las beatas como a continuación se verá.

2.2. *Consolidación institucional bajo el clero secular 1739.*

Cuando en 1739 las doncellas quedaron finalmente instaladas en su nueva casa, la influencia de su benefactor el Bachiller Diego Colchado Bruitrón comenzó a ser más marcada en la dirección del beaterio, pues éste era miembro de la Congregación de Guadalupe, y como resultado, atrajo la atención del clero secular que aún continuaban una fuerte disputa con el clero regular. Ya que cabe destacar que él fue uno de los presbíteros que firmó la carta del 27 de junio de 1709, donde los clérigos seculares se quejaban ante el Rey de los malos tratos de los franciscanos y también participó en la examinación del idioma del de la parroquia de Querétaro del padre Picazo contra quien los seculares

llevaban un pleito sobre la precedencia de la procesión del Corpus,²⁸⁵ situaciones que eran realmente producto de una disputa entre cleros que durante esos años se estaba viviendo con mayor intensidad.

Por lo que se infiere que uno de los motivos por los que Diego Colchado ayudó al beaterio, quizá está relacionado en que esta corporación femenina una vez que estuviera bajo la jurisdicción ordinaria, pudiera representar un mayor poder para el clero secular y una competencia para las corporaciones femeninas administradas por los franciscanos –Santa Clara y Capuchinas-, más, si ésta tenía aspiraciones de convertirse en convento, pues tendría mayor prestigio dentro de la población queretana.

Por esta razón, se considera la consolidación fundacional del beaterio en el momento en que por intervención del Br. Diego Colchado las beatas lograron obtener la aprobación del Arzobispo para funcionar como comunidad religiosa, puesto que el 4 de marzo de 1739, el bachiller motivó a las beatas para que escribieran una solicitud al Ilustrísimo Juan Antonio de Vizarrón Eguiarreta (1730-1747) sobre el permiso para un oratorio en el que pudieran oír «diariamente misa y excusasen la molestia de salir a buscarla fuera de su retiro»,²⁸⁶ la cual fue dada al promotor fiscal en su visita al beaterio donde expusieron que:

hallándonos en esta ciudad, vestidas con el hábito de la sagrada religión del carmen a diligencia de un bienhechor, nos hemos juntado en una casa a vivir en forma común, ayudándonos a la vida espiritual una a otras con el ejemplo y [...] en el beneplácito del eclesiástico a quien pedimos que se nos atendiera como a casa común y para que no se extrañara por colegio público, en la cual tenemos comodidad de capilla y ornamentos para que se nos pueda celebrar el santo sacrificio de la misa y darnos la comunión que haciéndome así, no perderemos tiempo de salir a la calle para a las Iglesias y serán menos nuestras distracciones a la perfección espiritual a que aspiramos.²⁸⁷

En tal solicitud, puede verse cómo piden no ser consideradas por “colegio público”, sino que se les reconociera como “casa común”, es decir, como espacio para la perfección espiritual carmelita y no como lugar dedicado a la educación de niñas, pues inclusive, al

²⁸⁵ M. R. P. fray Paciente de Verona de la regular observancia de N. S. P. San Francisco, *Paramología del diptongo de Querétaro en la procesión del Corpus desde el año de 1709*, p. 45.

²⁸⁶ Archivo Histórico de la Diócesis de Querétaro en adelante AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, f. 34.

²⁸⁷ Archivo General de la Nación en adelante AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, f. 3.

argumentar que al concederles licencia de capilla ya no tendrían que salir a otras iglesias, lo que indica una proyección de vivir totalmente en clausura como los conventos.

No obstante, lo que para ellas fue primero una petición para conseguir mayor perfección espiritual, terminó siendo el paso del obedecimiento de los carmelitas al ordinario, puesto que el fiscal respondió que no podía concederles tal licencia hasta que estuvieran legítimamente constituidas como beaterio, sugiriendo que primero debían solicitar audiencia al virrey para lo tocante al gobierno civil, pero en cuanto a lo eclesiástico debían obedecer al Arzobispo y mandó que ante él se hicieran las diligencias correspondientes.²⁸⁸

Lo anterior, dio como resultado que el beaterio no solo se constituyera legítimamente, pues hasta el momento no tenía ninguna aprobación que lo acreditara como institución religiosa, sino que quedara bajo la jurisdicción del clero secular, dando como resultado su primera transformación en consecuencia del proceso de secularización.

Particularmente, en este primer proceso de pasar de lo regular a lo secular, se observa que fue de una forma totalmente pacífica, sin resistencias o disputas por parte de los frailes carmelitas, situación que distó bastante con lo que se vivió en Santa Rosa de Viterbo, lo que puede adjudicarse a tres posibles motivos: primero; que viendo los carmelitas las disputas continuas entre los de la Congregación y los Franciscanos del convento grande prefirieron apartarse de la dirección de las beatas para evitarse problemas, segundo; el fraile carmelita Simón de la Expectación director espiritual del beaterio, fue elevado en 1739 como prior del convento de Celaya,²⁸⁹ lo que pudo provocar el desentendimiento de la orden y tercero; recordando los roces que llegaron a tener los franciscanos con los carmelitas²⁹⁰ es probable que hayan decidido apoyar a los seculares

²⁸⁸ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, f., 10.

²⁸⁹ AGI, Audiencia de México, cartas y expedientes, exp. 720, fs., 1-20.

²⁹⁰ Las disputas entre las dos órdenes religiosas se debieron en gran parte al celo de los franciscanos por el control de la feligresía queretana, ya que no solo se opusieron al establecimiento de los carmelitas en la ciudad, sino que llegaron a reclamarles los derechos de entierro de algunos habitantes, como el del hacendado Juan de la Rea quien al morir ordenó ser enterrado en el convento de Santa Teresa, pero los franciscanos administradores de la parroquia se negaron a hacerlo y llevaron la disputa hasta la Audiencia de México, por lo que «Tomás Velázquez de la Cueva, en nombre de la Audiencia, llegó a Querétaro para poner en entredicho los conventos franciscanos y amenazarlos con la excomunión mayor si no obedecían y aceptaban la presencia de los hijos de Santa Teresa» en la ciudad, en Manuel Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, CODUMEX, México, 2008, pp. 137-138.

cediéndoles la dirección del beaterio, para que con ella se fortaleciera su poder frente a la Orden de San Francisco.

Una vez que se obtuvo tal respuesta del fiscal por el vicario general del arzobispado de México el Doctor don Alonso Francisco Moreno y Castro mandó al juez eclesiástico de Querétaro Juan Izaguirre la elaboración de varios informes en donde además de su opinión pidiera el parecer del ministro de doctrina y de los reverendos padres prelados de las sagradas religiones, porque esto era un requisito para que todos dijeran si les era perjudicial o beneficiosa tal fundación y si era así, que mencionaran sus utilidades.²⁹¹

En dichos informes, todos dijeron que la autorización de la capilla no les era de perjuicio alguno y que la fundación sería de suma utilidad. No obstante, las opiniones más destacadas fueron las del juez eclesiástico y las de los padres de los conventos de San Agustín, del Carmen y de la Compañía de Jesús.

El prelado de San Agustín comentó que tal fundación tenía gran utilidad, porque con su vida ejemplar podían ser de gran provecho a esta ciudad e incentivo para que otras «abracen el camino de la perfección», mientras que el prior de la Compañía de Jesús opinó que era de utilidad porque en tal comunidad muchas podrían protegerse de los peligros del mundo.²⁹²

Aunque no con el mismo despliegue de palabras, los priores de los conventos franciscanos como el del Colegio Apostólico de Propaganda Fide comentaron que era su deber extinguir vicios y promover el culto, por lo que el beaterio le parecía muy útil, mientras que el parecer del cura doctrinero de la parroquia fray José Núñez de Ulloa dijo que apoyaba la fundación, porque básicamente no le quedaba otra opción, puesto que en aspectos de este género su religión había tenido que tolerar las «inquietudes y desprecios por razón de la humilde y rendida defensa de dichos derechos»,²⁹³ por lo que les concedía el parecer que pedían, lo que refleja el calor del momento entre cleros como se explicó.

Por su parte, fue el prior del convento de carmelitas fray Agustín de la Concepción quien más insistió en la autorización de la fundación, por ser «tan del servicio de Dios nuestro señor y bien de las pobres que con tanto anhelo y buen ejemplo que dan en la

²⁹¹ AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, f., 5.

²⁹² AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, f., 8.

²⁹³ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, f., 9.

ciudad procuran la salvación de sus almas y solicitan la de las ajenas»,²⁹⁴ lo que indica una plena aceptación y apoyo por parte de la orden para que obtuviera la autorización ordinaria.

No obstante, la opinión del juez eclesiástico Juan Izaguirre deja ver mayores cuestiones, ya que destacó que tal institución le parecía “utilísima” para la ciudad debido a que había gran descuido de la formación espiritual de la población mujeril, pues aunque contaba con tres recintos religiosos, éstos eran pocos en comparación con la gran cantidad de doncellas pobres que había, debido a que también llegaban familias de otros poblados quienes buscaban asegurar a sus hijas en los conventos, por lo que si se fundaba este nuevo recinto, la ciudad se vería muy beneficiada y podría tener un “desahogo”.²⁹⁵

Además, argumentó que debido a su modo de vida carmelitano podría tener mayor influencia sobre la población hasta convertirse en un “deliciosos jardín” inclusive más grande que en el que se convirtió Santa Rosa, porque en él podrían entrar las doncellas “desdichadas” que queriendo abrazar la vida religiosa no podían debido a su pobreza, pues aunque el de Santa Rosa ya cumplía con esta función, éste atendía también la educación de niñas, lo que ocasionaba daños y descuido en su forma de vida religiosa, además de que para 1739 su población era muy numerosa.²⁹⁶

Al mismo tiempo, destacó que con la fundación de un carmelo se podría completar la gama de opciones para las doncellas queretanas, ya que hasta ese momento existían ya dos corporaciones para “espíritus débiles”, que eran el convento de Santa Clara para mujeres de alto estrato social y el beaterio de Santa Rosa para doncellas pobres, y para “espíritus robustos” solo estaba el convento de Capuchinas pero éste también era para mujeres de buena familia, por lo que la nueva fundación serviría para que aquéllas que querían una vida penitente y pudieran ejercerla aunque fueran pobres.²⁹⁷

Como puede observarse, dentro de las opiniones se destacan puntos importantes que están relacionados con las problemáticas de una sociedad queretana del siglo XVIII. Una de ellas fue su población mujeril y de la que poco se ha hablado dentro de la historiografía local, ya que, entre tales informes, y sobre todo, la del juez eclesiástico, se deja ver que

²⁹⁴ AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, fs. 10-14.

²⁹⁵ AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, f., 16.

²⁹⁶ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, f., 4.

²⁹⁷ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, fs. 8-9.

existía una preocupación por la abundancia de mujeres pobres, que inclusive venían de los alrededores de la ciudad y que no podían tomar estado debido a su condición.

Al mismo tiempo y bajo la línea tratada durante el primer capítulo en donde se argumentó que durante el reinado de los Habsburgo, existió una Monarquía corporativa en donde el monarca echaba mano de las corporaciones civiles y eclesiásticas para mantener el buen gobierno y el bien común, se comprende que todas las agrupaciones estaban a su vez unidas por una naturaleza jurídica que debía fomentar lo espiritual o la justicia, porque eran parte de un gobierno corporativo que estaba unificado por una cultura católica, por ello la Ley General de Indias incluía instituciones tanto religiosas como civiles, porque «la idea de gobierno en la Nueva España era inseparable de la búsqueda del bienestar colectivo e individual en lo temporal y de la salvación en el más allá». ²⁹⁸

En correspondencia con esta cultura jurídico-religiosa, los beaterios en su calidad de corporaciones religiosas también debían ser instrumentos que ayudaran a conseguir el bien común que en este caso estaba relacionado con el fomento de la devoción para el bienestar de una sociedad, perteneciendo así al primer grupo de agrupaciones señalado por Annick Lempérière en el que existieron algunas que nacieron de la iniciativa de un grupo de personas que a su vez se convertían en sus primeros integrantes, mismas que durante la época novohispana gobernaban una parte de las necesidades básicas de la ciudad como la devoción y la salvación.²⁹⁹

En este sentido y a pesar de que la Monarquía borbónica ya había comenzado a introducir cambios en su relación con las corporaciones al buscar que los beaterios se dedicaran a la educación y no solo a la devoción espiritual -aplicados concretamente bajo el reinado de Carlos III (1759-1788)- en Querétaro el establecimiento del beaterio de San José de Gracia todavía buscaba cumplir con una función heredada del gobierno corporativo establecido por los Habsburgo en el que era más importante promover la religiosidad y espiritualidad, así como fomentar los espacios para el resguardo del honor de las mujeres, todo para la salvación de las almas al ser un gobierno ordenado por las leyes divinas y humanas, cuestión que se modificó más tarde.

²⁹⁸ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república, la ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 37

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 39

Por ello, entre las opiniones de los prelados y el juez eclesiástico, todos destacaron que una de las utilidades de este beaterio sería fomentar la devoción, puesto que darían buen ejemplo, colaborarían con la salvación de las almas e invitarían a las descarriadas al buen camino, pero al mismo tiempo cumpliría con la función de proteger a las doncellas pobres y les daría la oportunidad de que fueran religiosas, lo que también era una de sus mayores utilidades.

Lo anterior, corresponde al concepto de “utilidad”³⁰⁰ que toda corporación religiosa debía tener dentro de una Monarquía corporativa heredada de los Habsburgo, es decir, el servicio que iban a ofrecer, porque era lo que justificaba su fundación, pues de lo contrario, si no se demostraba, podría ser una obra de perjuicio a la población y su establecimiento ni siquiera hubiera sido autorizado.³⁰¹

Por ello y finalmente, el promotor fiscal del Arzobispado de México al ver todos los informes reconoció que esta obra era de notoria utilidad, porque:

formándose ante recogimiento, colegio o beaterio habrá mayor facilidad de que muchas de la ciudad como de sus contornos que por falta de facultades no pueden ser religiosas, según su vocación, la cumplan en el modo posible viviendo en comunidad y solicitando el mayor aprovechamiento de sus almas.³⁰²

Por lo que, en cuanto a la jurisdicción ordinaria, después de haber visto los informes y de haberse cerciorado que este beaterio era de provecho para la población queretana, el 19 de junio de 1739 el Dr. Flores les concedió la licencia para su legítima fundación y a su vez, autorizó el derecho de que en su oratorio se celebrara la santa misa y se diese en ella los sacramentos, pero con la condición de que ésta debía estar sujeta al ordinario y debía funcionar hasta que el juez eclesiástico Juan Izaguirre hiciera vista de ojos y la bendijera conforme al ritual romano, lo que se llevó a cabo el 17 de marzo de 1740,³⁰³ cuando se cercioró de que su oratorio era una «capilla capaz, decente, con grande aseo», retirada de los usos domésticos por medio de una reja, que contaba con confesionario y con los

³⁰⁰ «Provecho, conveniencia, interés, ó fruto, que se saca de alguna cosa en lo phisico, ò moral. Es del Latino *Utilitas*. Si el Hijo único de Dios, por el bien, y provecho de las ovejas, salió del retirado seno del Padre al público de este mundo, qué diremos nosotros, que anteponemos nuestro retiro à la *utilidad* de los próximos» en *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

³⁰¹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república, la ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 43

³⁰² AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, f., 28.

³⁰³ *Ibidem*.

ornamentos necesarios, por lo que procedió a la bendición de la misma celebrándose así, no solo su fundación legítima, sino su incorporación bajo la jurisdicción ordinaria, separándose de la obediencia de los frailes carmelitas, quienes nunca interpusieron queja o inconformidad.³⁰⁴

Al contrario, los frailes siguieron dándoles a las beatas que posteriormente ingresaron los hábitos y votos de profesión; por ejemplo, en 1750 el prior del convento de padres carmelitas, José de San Benito, incorporó a las hermanas María Clara de San José, María Josefa de la Santísima Trinidad, María Rita del Espíritu Santo y María Rosalía del Sacramento, mediante la comisión que les era dada por la venerable orden tercera carmelita de Toluca.³⁰⁵

Desde esa fecha y hasta 1765 se incorporaron igualmente María Josefa de San Antonio, María Josefa de San Juan Evangelista, María Gertudris de San Diego, María Ignacia de la Santísima Trinidad, María Gertudris del Corazón de Jesús y María Agustina de San Joaquín.³⁰⁶

Lo anterior, es muestra de que el beaterio de San José de Querétaro sufrió una primera transformación ocasionada por el proceso de secularización, la cual fue totalmente pacífica y diferente a la que se vivió en Santa Rosa, por ello podría decirse que existió un común acuerdo entre ambos cleros, pues los frailes nunca se interpusieron a que las beatas obedecieran al ordinario pues siguieron incorporándolas como terciarias carmelitas. Tal situación, puede ser ejemplo de un caso excepcional dentro de las relaciones entre cleros en la ciudad de Querétaro.

Como se presentó, en sus inicios la conformación del beaterio estuvo propiciada por las normas sociales de la época y la tardía existencia en Querétaro de una predilección hacia la vida mística de las órdenes descalzas y las intenciones de los carmelitas por expandir su orden e influencia dentro de la población, lo que dio como resultado el funcionamiento de una corporación femenina tutelada y organizada por la Orden del Carmen; sin embargo, ésta carecía de una estructura jurídica propia de una corporación, es decir, el establecimiento de reglas más específicas para su organización y del apoyo de los queretanos a través de sus donaciones, quienes algunos se abstuvieron de ayudarle y otros

³⁰⁴ AGN, Instituciones coloniales, colegios, vol. 21, f., 34.

³⁰⁵ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n, f., 2.

³⁰⁶ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n., fs. 3-4.

retiraron sus aportaciones, aspectos importantes que finalmente no le permitieron consolidarse de manera segura bajo el poder del clero regular.

Sin embargo, la intervención del Br. Diego Colchado como benefactor, quien era parte del clero secular que en ese momento mantenía disputas con los franciscanos por la dirección de la parroquia, como parte de un proceso secularizador, atrajo la atención del Arzobispo que ordenó que el beaterio estuviera legítimamente consolidado bajo su jurisdicción si es que quería obtener la licencia para que en su oratorio pudieran escuchar misa y así prescindieran de salir a la calle. Fueron situaciones que lograron que el retiro de los frailes sobre el gobierno del beaterio fuera totalmente pacífico, pues además ellos también tenían roces con los franciscanos, lo que a su vez generó que no solo el poder del clero secular se fortaleciera, sino que el funcionamiento de esta corporación femenina se transformara.

2.2.1. Cambios en el funcionamiento del beaterio: nuevas constituciones.

Una vez que el beaterio en el año de 1740 estuvo legítimamente reconocido bajo la jurisdicción ordinaria, ésta tenía la responsabilidad de regular todas sus funciones, tanto en materia espiritual como en materia económica, modificando incluso sus prácticas, si lo consideraban necesario. Pero como el Arzobispo no pudo visitarlas después de que quedaron legítimamente bajo su jurisdicción, sus constituciones siguieron siendo las mismas diseñadas por los carmelitas, aunque se mencionan algunas intervenciones de los padres jesuitas que fueron llevados por el Br. Diego colchado como el padre Antonio de Paredes quien modificó algunas de sus reglas de las cuales lamentablemente no se tiene registro.³⁰⁷

No obstante, fue hasta 1753 bajo el gobierno del Arzobispo Manuel Rubio y Salinas (1748-1765) que visitó el beaterio acompañado del licenciado don Antonio Díez de Medina abogado de los reales consejos y de cámara del Arzobispado³⁰⁸ cuando decidió disponerles

³⁰⁷ CEHM, Fondo CCCXLVII, *Manuscrito de la fundación del Beaterio de Carmelitas descalzas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, f., 18.

³⁰⁸ El Tercer Concilio Provincial Mexicano delegaba que el obispo encargado de una diócesis debía visitarla una vez al año o cuando menos cada dos años, de lo contrario debía nombrar una persona idónea en su lugar y Querétaro al pertenecer a la diócesis de México era el Arzobispo el encargado de visitarla, en *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, libro III: título I, p. 174.

unas nuevas constituciones, porque no le parecieron correctas las que hasta el momento llevaban y además les concedió voto de clausura lo que las asemejó aún más a las monjas (únicas en guardar ese voto).

También, puso especial responsabilidad al Juez Eclesiástico en turno, para que él se encargara de visitarlas periódicamente y revisará que sus prácticas estuvieran acordes con lo dispuesto, y le encomendó que en cada periodo de elección de cargos de rectora, secretaria y conciliarías, que se celebraría cada tres años, tenía que estar presente para revisar y legitimar las votaciones.

Don Antonio Diez indicó que las beatas no estaban llevando unas reglas fijas, lo que ocasionaba que hubiera «poca uniformidad y alguna confusión en el modo de proceder y portarse» sobre las virtudes señaladas por Santa Teresa y que las constituciones que aparentemente seguían formadas por fray Simón de la Expectación no tenían ninguna validez, porque los frailes nunca pidieron «la aprobación correspondiente de alguno de los señores prelados de este arzobispado en el venerable cabildo sede vacante»,³⁰⁹ por lo que reprendió a las hermanas porque no estaban observando las reglas de manera uniforme, sino que las alternaban con otros puntos.

Para resolver tal situación les mandó que en adelante debían guardar inviolablemente las normas de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen tal y como se debía, pero al mismo tiempo reconoció que como las hermanas vivían en comunidad necesitaban de otras prevenciones que no contenía la regla de la referida Orden Tercera, porque éstas estaban diseñadas para personas seglares y no para comunidades como lo era este beaterio.³¹⁰

Por ejemplo, señaló que en las constituciones dadas por fray Simón de la Expectación no se indicaba la calidad de las hermanas que podían ser admitidas, los oficios que debía tener cada una, la forma en que se había de elegir a la priora, el tiempo que debían durar en cada cargo, las situaciones en las que una hermana debía ser expulsada, «ni la distribución de horas y ejercicios en que se han de emplear, cuentas como se han de dar y tomar destino de las limosnas y aplicación del residuo de ellas».³¹¹

³⁰⁹ AGN, Instituciones Coloniales, Colegios, 33749, vol. 21, f., 34.

³¹⁰ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n., fs. 23-28.

³¹¹ AGN, Instituciones Coloniales, Colegios, 33749, vol. 21, f., 34.

Por tal motivo, las constituciones creadas por don Antonio Diez y aprobadas por el Arzobispo Manuel Rubio y Salinas en 1753 fueron más duras y estrictas, pero más específicas, las cuales ayudaron a moldear el carácter espiritual del beaterio que a partir de ese momento señalaba que ante todo debían obediencia al Arzobispo, aunque dejó que siguieran usando el mismo hábito a manera de la Tercera Orden.

En cuanto a los momentos de tomar los alimentos les indicó que la comida siempre debía ser recibida en comunidad dentro del refectorio en donde todas debían entrar una vez que la vicaría tocara la campana sentándose por el orden de su oficio y antigüedad y comiendo mientras que una de las hermanas hacia lectura de un libro devoto. Una vez acabado los alimentos debían pasar al coro para hacer una oración en agradecimiento y podían después tener media hora de recreación, sin olvidar guardar los ayunos que marcaba la regla del carmen.³¹²

Recalcó el voto de pobreza indicándoles que su vestido, forma de comer y dormir tenía que ser lo más austero posible y su voto de castidad debía ser su principal esmero, pues para hacerlo tenían que mortificarse corporalmente, frecuentar en todo momento la oración y apartarse de las conversaciones con otras personas que no fueran sus hermanas.³¹³

Al vivir en comunidad, les indicó el ejercicio de la tolerancia para que «unidas con el vínculo del amor fraternal se excusen chismes, cuentos y murmuraciones».³¹⁴ Frecuentar la oración sería ahora una de sus mayores prioridades y para ello tendrían sus locutorios los días que la rectora lo dispusiera.

Les indicó la distribución de las horas canónicas y el rezo de las horas menores de la Santísima Virgen a primera hora de la mañana, señalándoles un tiempo específico para que en comunidad hicieran la labor de manos porque era la forma en que se ganaban el sustento, pero para no desperdiciar el tiempo una beata debía estar leyendo un libro de historia sagrada mientras las demás trabajaban. También debían oír misa diariamente, dedicar media hora de meditación a solas una por la mañana y otra después de laudes y en su tiempo de recreación hablar solo cosas de Dios, es decir, nada de ociosidades. Tenían

³¹² AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n., f. 43.

³¹³ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n., fs. 49-60.

³¹⁴ AGN, Instituciones Coloniales, Colegios, 33749, vol. 21, f. 42.

además una hora de recreación después de la cena la cual debían ocuparla para examinar su conciencia pues ésta se leía al día siguiente frente a todas.³¹⁵

Podían comulgar todos los domingos, fiestas de guardar y días de sus santos patronos. Las enfermas debían tener especial cuidado y si una fallecía se tocarían las campanas para que todas fueran al coro a rogar por su alma. Al haberles concedido la clausura les señaló que la reja de su coro debía tener un velo y si tenían que salir lo debían hacer tapadas del rostro, no podían hablar con personas externas a menos que fuera sumamente necesario, pues la puerta solo se podría abrir en casos urgentes.³¹⁶

A la rectora debían obedecerla en todo y verla como una madre, quien las tenía que consolar cuando lo necesitaren, pero al mismo tiempo ella debía vigilar la observancia de todas, inclinándolas a la oración y enseñándolas a traer siempre bajos los ojos y a hablar con moderada voz. Además estableció que los únicas textos que se habrían de leer serían las de Santa Teresa, el Padre Alonso Rodríguez, el Padre Fray Luis de Granada y textos semejantes que hablaran de la perfección espiritual.³¹⁷

Para regular el número de beatas, estableció que la comunidad solo podía ser de catorce hermanas para así mantener la perfecta espiritualidad y apegarse al consejo de Santa Teresa que favorecía las comunidades pequeñas. Para admitir a una novicia debían probarle primero su vocación comprobando que para ello estuvieran sanas, después se procedería a darle el hábito de la Tercera Orden, y si notaba que alguna tenía genio malo y que solo podía inquietar la paz del beaterio debía mandarla de regreso a su casa. Una vez que la novicia cumpliera su año de aprendizaje podía profesar el día que ella escogiera.³¹⁸

Las nuevas constituciones del beaterio, desprestigiaban las reglas elaboradas por el fraile carmelita exponiendo que éstas no eran las adecuadas para la vida religiosa en comunidad y que no estaban autorizadas por el Arzobispo. Cuestión que legitimó aún más la autoridad que ahora tenía el poder secular sobre el regular, lo que representó la fase inicial de una primera transformación.

Por otro lado, estas reglas inspiradas en las virtudes mostradas por Santa Teresa diseñaron un camino más claro y preciso para que las beatas pudieran edificar un cuerpo

³¹⁵ AGN, Instituciones Coloniales, Colegios, 33749, vol. 21, f., 45.

³¹⁶ AHDQ, religiosas, caja 9, expediente s/n., f., 50.

³¹⁷ AGN, Instituciones Coloniales, Colegios, 33749, vol. 21, f., 47.

³¹⁸ AGN, Instituciones Coloniales, Colegios, 33749, vol. 21, f., 48.

místico, pues el objetivo de las enseñanzas teresianas era que había que desprenderse del cuerpo que se tenía para crear uno glorioso y divino con el cual podrían encontrarse con Dios y las constituciones significaban el discurso que invitaba a edificar una vida espiritual, es decir, eran el camino para alcanzar el cuerpo místico, pues los únicos que tomaran en serio este discurso serían los que «experimentarían el dolor de la ausencia de un cuerpo y el nacimiento de uno nuevo, un cuerpo de amor». ³¹⁹

De esta manera, puede observarse que dentro de las reglas mencionadas se fomentó más el tiempo de oración individual, meditación, mortificación corporal, ayunos, el rezo completo de las horas canónicas, el examen de conciencia y la vida en comunidad para poner a prueba la humildad y tolerancia. Todas estas prácticas constituían un camino para alcanzar el cuerpo místico que sería el perfecto encuentro con Cristo.

La búsqueda de ese cuerpo proviene de cómo se instituyó el cristianismo, porque éste se hizo sobre la pérdida del cuerpo de Jesús que murió en la cruz por los pecados de los hombres, idea que mantuvo a los creyentes en un duelo constante por la falta de su cuerpo, por ello «los creyentes inventaron un cuerpo místico, un cuerpo que falta y que es buscado», ³²⁰ que finalmente, por la necesidad de hacer visible el cuerpo oculto de Dios se ostentó bajo la apariencia del pan y del vino consagrados.

Posteriormente comenzó a existir aún más la necesidad por hacer visible a Cristo, por lo que parecía necesario «generar primero una razón por medio de textos y después generar hechos», ³²¹ es decir, que para poder crear una experiencia mística había que seguir ahora un modelo, de tal manera que se comenzaron a desarrollar teorías para crear un cuerpo místico, naciendo de esta manera las constituciones de cada corporación religiosa, cuyas reglas describen paso a paso la forma de alcanzar el hecho o la experiencia mística.

No por nada a Santa Teresa y San Juan de la Cruz se les señaló como doctores o maestros de la mística, porque en sus consejos trataron de desarrollar los más estrictos caminos para alcanzar la perfección espiritual o el cuerpo místico de Dios, proponiendo prácticas como la oración continua, meditación, mortificación corporal y ayunos, es decir, unas maneras de ordenar el alma a través de «la construcción de itinerarios normativos,

³¹⁹ Michel de Certeau, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México, 2010, p. 94.

³²⁰ *Ibid.*, p. 103.

³²¹ *Ibid.*, p. 148.

establecimiento de listas de reglas para el discernimiento de los espíritus»,³²² los cuales se encuentran reflejados en las constituciones de las betas de San José de Gracia.

Por lo tanto, una de las transformaciones del beaterio al haber pasado de la jurisdicción del clero regular al secular significó que en realidad su vida espiritual y su organización corporativa fue perfeccionada, porque el Arzobispo modificó sus reglas haciéndolas más estrictas a diferencia de las que seguían con los frailes carmelitas, pero sobre todo les proporcionó una forma jurídica, es decir, un funcionamiento corporativo que conllevaba la buena administración de sus recursos, la elección de cargos y priora y la forma de vivir en comunidad, aspectos que las reglas de la Orden Tercera no les proporcionaban.

Dichos cambios fueron aceptados alegremente por las beatas, puesto que de hecho fueron ellas quienes pidieron se les concediera permiso de guardar voto de clausura para vivir prácticamente como monjas, ya que desde 1744, motivadas tal vez por su benefactor Br. Colchado y los jesuitas que trajo, habían mandado solicitudes al Rey para que reconociera su beaterio como convento.

2.2.2. Búsqueda del reconocimiento y perfección espiritual como convento.

Aunque el beaterio ya estaba consolidado y reconocido bajo la dirección ordinaria, esto no era suficiente, pues aún faltaba la aprobación del Rey, sin la cual una corporación no podía estar legitimada del todo. No obstante, las beatas tenían la pretensión de que su beaterio estuviera reconocido bajo el Real Patronato, pero en forma de convento, ya que el 2 de octubre de 1744 cuando decidieron iniciar con las solicitudes al monarca, las hicieron bajo la petición de que se les autorizara convertirse en convento.

En dicha solicitud se argumentó que el único fin por el cual conformaron este beaterio había sido para que en él se mantuvieran en clausura las doncellas pobres que no habían podido costear la dote para entrar de religiosas, pues desde que fueron reconocidas bajo la jurisdicción ordinaria habían vivido de tal forma logrando con ello su objetivo, por lo que suplicaban a su majestad las tomara bajo su real protección y les concediera perpetua

³²² *Ibid.*, p. 147.

clausura como convento bajo el título del señor San José de Gracia, manteniéndose bajo las constituciones que observaban.³²³

Parece que sabían lo difícil que sería la aceptación de tal solicitud porque prefirieron enviar personalmente al Consejo de Indias al padre ministro Francisco Javier de Paz religioso de la Sagrada Compañía de Jesús, a quien otorgaron todo su poder ante el escribano Antonio Félix Araujo,³²⁴ para que pudiera representarlas ante su majestad y el supremo consejo en donde pedían por medio del jesuita que se les autorizara como convento, y a su vez, se les dieran las recomendaciones necesarias para que esto fuera posible, estuvieron dispuestas a presentar los testigos que fueran necesarios para conseguir la real cédula de aprobación.³²⁵

Sin embargo, el señor fiscal del Consejo de Indias respondió el 27 de marzo de 1748 diciéndoles que tal solicitud no estaba justificada en nada de lo que referían, pues además no habían ni siquiera presentado las constituciones que guardaban, ni la dotación correspondiente que comprobara su manutención, ni la utilidad o perjuicio que podría resultar si se permitía esta fundación como beaterio o convento, también recalcó que no habían exhibido evidencias de que tal comunidad estuviera legítimamente fundada bajo la jurisdicción ordinaria, por lo que el consejo mandó pedir mayores informes.³²⁶

Como consecuencia, en noviembre de 1748 se envió cédula real³²⁷ al virrey de la Nueva España en donde se le pedía que reuniera los informes suficientes de la utilidad y forma de manutención de este beaterio; sin embargo, esta cédula no se llevó a cabo, porque en septiembre de 1751 el consejo volvió a pedir al virrey que mandara “sin dilación” los informes pidiendo que ejecutara la anterior cédula de 1748,³²⁸ pero una vez más sin respuesta, se tuvo que volver a repetir la cédula en 1755 donde insistía que se mandaran.

Finalmente, quien ejecutó la orden fue el virrey Agustín de Ahumada Marqués de las Amarillas, el 3 de mayo de 1756 diciendo que el anterior virrey el conde de Revillagigedo fue quien no había procedido con la ejecución de las cédulas duplicadas, pero para cumplir con tal petición, el virrey había solicitado al juez eclesiástico de la ciudad

³²³ AGI, Audiencia de México, cartas y expedientes, conventos, 711, fs. 1-9.

³²⁴ Archivo Estatal de Querétaro en adelante AEQ, Libro escribano Antonio Félix Araujo, 1744, siendo testigos José de Padilla, don José de Fuentes y don Salvador de Torres vecinos de Querétaro fs. 8-9.

³²⁵ AGI, Audiencia de México, cartas y expedientes, conventos, 711, fs. 1-9.

³²⁶ AGI, Audiencia de México, cartas y expedientes, conventos, 711, fs. 1-9.

³²⁷ AGN, Instituciones Coloniales, Reales Cédulas Originales, vol. 68, fs. 104-106.

³²⁸ AGN, Reales Cédulas Originales, vol., 71, fs. 104.

de Querétaro y al Arzobispo de la metrópoli que le mandasen las noticias conforme a dicho beaterio.

Estas cédulas corroboraban que los reverendos prelados de la ciudad habían concedido su licencia para la fundación bajo la jurisdicción ordinaria, que el Arzobispo fue quien les formó sus constituciones bajo la regla de la orden tercera de Nuestra Señora del Carmen, que se mantenían a expensas de la limosnas de los fieles y que según el Arzobispo y el juez eclesiástico, este beaterio sería de suma utilidad para la población de esa ciudad, por lo que dijeron que «su majestad haría bien en admitirlo bajo su real patronato».³²⁹

Sin embargo, el Real Consejo no solo no dio su aprobación para que se transformaran en convento, sino que tampoco la dio para legitimarlo como beaterio bajo el Real Patronato, pero ¿por qué tanta insistencia en que se cumpliera la primera real cédula de noviembre de 1748 en la que se pedían mayores informes sobre este beaterio puesto que la orden fue reiterada dos veces más.

Lo anterior, está claramente relacionado con las nuevas políticas de la monarquía borbónica, las cuales ya no permitían la fundación de más conventos ni beaterios sin su previo consentimiento,³³⁰ puesto que bajo los Habsburgo era costumbre que se sacara el permiso real cuando ya la institución estaba formada. Ejemplo de ello fue lo sucedido en Puebla de los Ángeles cuando en 1704 el Consejo de Indias dio licencia para que el beaterio de Santa Rosa se convirtiera en convento de Santa Catalina de Siena bajo la jurisdicción de la orden de Santo Domingo con el número de 33 religiosas, ya que posteriormente el monarca envío orden de que se le tenía que consultar sobre nuevas fundaciones, tanto de conventos como de beaterios y de comunidades semejantes.

Tras lo sucedido ordenó que no se podía dar licencia fundacional sin su previa consulta, por lo que mandó a todos «los virreyes, presidentes, audiencias y gobernadores de las indias» que no hicieran nuevos establecimientos conventuales ni tampoco erecciones de beaterios, ni comunidades semejantes, por lo que también encargó que se les diera a conocer esta orden a los Arzobispos y obispos de las ciudades para que la obedecieran.³³¹

En 1710, en la misma ciudad de Puebla, el obispo del lugar pidió al Consejo autorización para la «fundación de un colegio de doncellas huérfanas españolas a que

³²⁹ AGN, Real Audiencia, vol. 711, fs. 39-40.

³³⁰ AGI, Expediente sobre fundación de conventos, México: 829, f. 11

³³¹ AGI, Expediente sobre fundación de conventos, México: 829, f. 11.

pretende reducir las tres casas que de presente sirven para este fin». Tal petición le fue autorizada pero con la condición de que en «ningún tiempo se ha ni deba pretender o solicitar fundación de convento de la casa en que se hiciere la agregación y unión de las tres casas».³³²

En 1718, nuevamente se mandó que solo se concederían licencias para fundar conventos nuevos después de la justa supervisión del Rey, sin la cual no se admitiría ninguna institución, «porque ha sido mucho el exceso de nuevas fundaciones en el territorio de las indias dándose por aquel Consejo licencias para ellas»³³³ y dado la observación de perjuicios e inconvenientes era necesario «reformar y reprimir la relajación que se lamenta en el estado religioso», por lo que se ordenaba al Consejo de Indias que detuviera las licencias para más fundaciones de conventos, con la finalidad de evitar la indisciplina de la que padecía el clero regular.³³⁴

Aunque, a partir de la segunda mitad del siglo XVII bajo el periodo de los Habsburgo, también se intentaron prohibir las fundaciones conventuales, éstas siguieron efectuándose. De hecho, las transformaciones beateriles a conventos eran algo común desde el siglo XVI, ejemplo de ello es la ciudad de Puebla de los Ángeles, ya que la primera fundación de monjas del carmelo descalzo se hizo en esta ciudad a partir de un beaterio construido en 1603, y transformado en convento en 1604, y lo mismo sucedió con el ya mencionado de monjas dominicas.

Un ejemplo más, fue el mismo beaterio de Santa Rosa de Viterbo de Querétaro, el cual también buscó convertirse en convento, pero antes de ello en 1706 ya había intentado buscar el reconocimiento real como beaterio, el cual, a pesar de los testimonios presentados por los padres prelados de todas las religiones de la ciudad, les fue negada, argumentándose una vez más que no se podían conceder más licencias para fundaciones de conventos ni de beaterios.³³⁵

La razón de la aplicación de estas medidas se encuentra en las funciones del sistema tradicional de los Habsburgo donde comenzó a mostrarse un periodo de serio relajamiento de la disciplina eclesiástica con respecto a los ideales misioneros y a su gran acumulación

³³² AGI, Expediente sobre fundación de conventos, México: 829, f. 169.

³³³ AGI, Ley 23, indiferente 884, f. 6.

³³⁴ AGI, Ley 22, Indiferente 884, f. 6.

³³⁵ AGI, expediente sobre colegios, México: 643, fs. 1-2.

de bienes materiales,³³⁶ situación que declinó notablemente hasta verse reflejada a mediados del siglo XVIII;³³⁷ sin embargo, no solo los regulares presentaron este problema de descenso en su disciplina sino también los seculares y lo mismo sucedió dentro de los conventos femeninos en donde las monjas no respetaban su voto de clausura, poseían gran número de sirvientas y de bienes; por tal motivo las políticas de Felipe V ordenaban regular y prohibir nuevas fundaciones con el objetivo de remediar el relajamiento de la disciplina eclesiástica.

No obstante, tal política también tuvo por objetivo limitar el crecimiento y la influencia de los regulares en un sentido económico debido a que en sus manos había gran acumulación de propiedades lo que dañaba la recaudación de tributos puesto que los bienes en manos eclesiásticas estaban eximidos de este pago.³³⁸

Tales ejemplos en los que se aprecia cómo la Corona actuó para no permitir más fundaciones religiosas, son una clara muestra de las acciones que la monarquía estaba comenzando a imponer para quitarle poder a la Iglesia, sobre todo al clero regular que por entonces seguía teniendo una autoridad considerable sobre la población; sin embargo, tales políticas adquirieron mayor ímpetu durante la segunda mitad del siglo XVIII bajo el reinado de Carlos III, aspectos que se trataran a fondo en el siguiente capítulo.

No obstante, el hecho de que el beaterio bajo el poder del clero secular lograra perfilar aún más su utilidad de carácter religioso al haber perfeccionado su forma de vida espiritual hacia una más austera, rígida y contemplativa, es decir, la existencia de esta corporación para fomentar la devoción dentro de la población y para albergar aquéllas jóvenes desvalidas que por ser pobres no podían entrar de religiosas, es evidencia de que este beaterio obedecía a una Monarquía Corporativa herencia del gobierno de los Habsburgo, razón por la cual, buscó su transformación en convento; sin embargo, las

³³⁶ Tal situación trató de ser combatida por Felipe IV, pues uno de sus decretos dado en 1615 establecía que «por los inconvenientes que se siguen de que los religiosos vivan fuera de sus conventos y particularmente asistan a monasterios de religiosas que no están sujetos a sus prelados ni son de sus mismas órdenes. rogamos y encargamos a los Arzobispos y Obispos que nombre a clérigos seculares por vicarios y confesores de las monjas sujetas a sus jurisdicciones y no a religiosos que así se acostumbra y observa en estos reinos de castilla, en: ley XXXII, «que los obispos nombren clérigos y no religiosos por vicarios y confesores de monjas», don Carlos II, *Recopilación de leyes de los reinos de indias*, Julián de Paredes, Madrid, 1681.

³³⁷ N.M. Farris, *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995, p. 114.

³³⁸ Ángela Atieza López, «El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico: política, opinión y sociedad» en *Revista Obradoiro de Historia Moderna*, 2012, núm. 12, p. 207.

crecientes políticas de los borbones no lo permitieron, porque se buscaba eliminar y prohibir el exceso de espacios religiosos, para en su lugar, fomentar la educación y el trabajo.

2.3. Administración de los recursos para cumplir con sus propósitos

Mientras el beaterio estuvo bajo el poder del clero regular y en medio de la preeminencia de corporaciones franciscanas -tanto para hombres como para mujeres- y con ellas el acaparamiento de las donaciones de los feligreses, su sostenimiento fue muy difícil como se mostró al principio de este capítulo. Tal situación comenzó a mejorar una vez que pasó a la jurisdicción ordinaria con la ayuda de su benefactor Diego Colchado y con la nueva organización de sus recursos que les hizo el Arzobispo Manuel Rubio y Salinas.

En este sentido ¿Qué manejo le daban ahora a sus recursos?, las cuentas del beaterio pueden ayudar a conocer las técnicas administrativas usadas por este tipo de corporaciones de las que poco se ha estudiado y las formas adicionales que las beatas tuvieron que emplear para poder sobrevivir cuando la falta de estos benefactores era evidente.

Particularmente, en 1751 el Arzobispo también hizo algunas disposiciones sobre los recursos del beaterio, pues ordenó que las cuentas debían ser revisadas periódicamente por el mismo Juez Eclesiástico, con el fin de asegurar la buena administración de los ingresos y evitar cualquier fraude o descuido. Bajo estas indicaciones, las beatas comenzaron en mayo de 1751 un registro formal de cuentas dentro de un cuaderno con fojas enumeradas, práctica que antes no tenían porque tampoco les había sido exigida por los padres carmelitas quienes parece que solo decidieron guiarlas en lo espiritual durante el periodo de 1735-1740.

No obstante, aunque los seculares se hicieron cargo de ellas después de 1740 no hay ningún registro de cuentas, por lo que esta práctica parece haber comenzado exclusivamente por mandato del Arzobispo desde 1751 y hasta 1766, año en que es transformado en Real Colegio de Enseñanza. Durante el periodo mencionado, el beaterio solo tiene registrado dos rectoras, la primera: María Guadalupe de San Miguel que dirigió las finanzas durante el trienio de 1751 a 1754 y la segunda: María Josefa de Santa Teresa

rectora reelecta cuatro veces de 1754 a 1766. Ambas fueron las únicas administradoras, aspecto fuera de lo común si se considera que las cuentas de las comunidades femeninas nunca eran ni debían ser llevadas por ellas, puesto que tenían que estar bajo el gobierno masculino, es decir, un mayordomo.

Por ejemplo, el convento de Santa Clara al estar supeditado a los franciscanos, el encargado de la administración de sus bienes –que podía ser un seglar o religioso- era nombrado por el provincial de la orden,³³⁹ quien periódicamente revisaba que hubiera una buena distribución del capital, aunque posteriormente ellas administraron por si solas sus bienes al tener frecuentes altercados con sus mayordomos.

Por su parte, si la institución pertenecía a la jurisdicción ordinaria, los obispos eran los que nombraban al mayordomo y cada que se le ordenara debía rendir cuentas en la oficina de contaduría de conventos del obispado, mediante la cual se supervisaba que no hubiera fallos.³⁴⁰ De esta manera, existían comúnmente tres actores principales en el manejo de cuentas de un convento o beaterio: el obispo, el mayordomo y las religiosas.

El mayordomo tenía que poseer un prestigio moral y conocimientos administrativos. Su función era cuidar los bienes y capitales de la comunidad, hacerse cargo de todos los cobros necesarios de réditos o arrendamientos y una vez que recaudaba el dinero –solo o con ayuda- tenía que pagar las cuentas que se debían, después el sobrante lo entregaba a la rectora o contadora «en partidas semanales y bajo rigurosos recibos».³⁴¹ A cambio, podía gozar de un sueldo que era «el 5% de la cantidad total recaudada»,³⁴² por lo que las religiosas no se hacían cargo de los cobros y pagos.³⁴³

³³⁹ Asunción Lavrin, «El convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo XVII», *Revista de Historia Mexicana*, 1975, núm. 25, p. 85.

³⁴⁰ Francisco Javier Cervantes Bello, «Contar el dinero para cantar por las almas: Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla 1718-1740», en: Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, México, 1995, p. 127.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Anne Staples muestra que si el saldo sobrante que el mayordomo recaudaba no cubría el gasto para sostener a la comunidad él tenía que cubrir el déficit con sus propios fondos, en: Anne Staples, «Mayordomos, monjas y fondos conventuales», *Revista Historia Mexicana*, 1986, núm. XXXVI, p. 133.

³⁴³ Cervantes Bello aclara que se ha encontrado con casos en donde eran las monjas quienes cobraban directamente algunos réditos u obras pías o en el mismo convento de Santa Clara de Querétaro Asunción Lavrin muestra que los roces entre las monjas y el mayordomo llegaron a ser tan grandes que ellas pidieron al padre provincial que les permitiera ser las administradoras de sus recursos lo cual hicieron durante un tiempo, ya que durante el siglo XVII se les obligó a que vendieran sus labores y con ello se les quitó el derecho de administración para dársele nuevamente a un mayordomo, en Asunción Lavrin, «El convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo XVII», *Revista de Historia Mexicana*, 1975, núm. 25, 1975, p. 76-117.

En cambio, durante el periodo analizado, el beaterio de San José de Gracia nunca cumplió con este procedimiento usual o normativo, porque no tuvo un mayordomo, sino que fueron las propias beatas las que se encargaron personalmente de generar y repartir sus entradas de manera autónoma sin el consejo de un administrador profesional. Sin embargo, la falta de un experto puede apreciarse en ambas rectoras, porque existe un desorden en los registros de cuentas, especialmente de Josefa de Santa Teresa a quien incluso las operaciones de suma y resta de las cantidades casi nunca coinciden con el total mensual y final, al igual que omite la anotación de algunas entradas.

La técnica que usualmente empleaba cualquier corporación religiosa era el uso de una lista de cargo y otra de data (ingresos y gastos), en donde puntualmente iban cubriendo las necesidades de la comunidad y aunque al principio parece haber una dificultad en el uso de esta técnica, se logra ver que poco a poco Josefa de Santa Teresa va aprendiendo a hacer una mejor relación de las entradas y salidas del beaterio.

Para la jurisdicción ordinaria el que no tuvieran un administrador fue para ellos una preocupación, porque como parte de la supervisión del Arzobispo el visitador licenciado don Antonio Diez de Medina aunque aprobó sus cuentas, le pareció que tenían falta de formalidad en la manera de anotación y distribución de las cantidades, por lo que les ordenó que dejaran la administración a cargo de una persona idónea. Sin embargo, advertido de su pobreza consintió que no podían pagar a un mayordomo y les mandó que por el momento se escogiera a una de las hermanas para que llevara tal función, pero a cambio debían presentarlas al Juez Eclesiástico para su revisión en cada periodo de elección de rectora que era cada tres años.³⁴⁴

Los jueces eclesiásticos Br. Juan Joaquín de Zarate y José Antonio de la Vía que fueron los que supervisaron el beaterio durante este periodo también insistieron en la necesidad de un mayordomo y de que cumplieran con la orden del visitador, porque en cada aprobación de cuentas le llamaban la atención a la rectora por presentar siempre un excedente de gastos cuando a su vez argumentaba que no debían a persona alguna, sino que se le olvidaba anotar algunas entradas.

Esta falta de atención y destreza en los cargos y descargos, puede ser producto de la educación dada a las mujeres durante esta época dirigida únicamente a instruirlas como

³⁴⁴AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs. 65-67.

madres y esposas,³⁴⁵ por lo que muchas de ellas no recibieron enseñanza en matemáticas, lo que para las beatas, especialmente las rectoras, debió ser algo completamente nuevo y difícil de llevar. No obstante, tal dificultad pudo también haberles dado la oportunidad de aprender en la materia y con ello obtener nuevas habilidades que, sin duda, fuera del beaterio no hubieran podido obtener.

Durante los siguientes años la institución no pudo subsanar su economía lo suficiente como para pagarle a un mayordomo por lo que no pudieron obedecer el mandato del visitador y tuvieron que hacerse cargo ellas mismas de la administración, lo que presentó grandes dificultades, pues siempre se dejó a la rectora como encargada, quien también se tenía que distribuir entre el apretado horario de actividades que marcaban las constituciones, lo que a su vez pudo haber dificultado que registrara con exactitud las entradas y salidas.

Por otro lado, se sugiere que gracias a que ellas mismas llevaron la distribución de los capitales, pudieron decidir plenamente en qué, cuándo y cómo gastarlas, lo que les dio cierta independencia, porque aunque tenían que presentarle las cuentas al Juez Eclesiástico esto era hasta terminado el periodo de tres años de administración, tiempo en el que ellas no lo consultaban.

Además, viendo por sí solas la falta de entradas las hizo conscientes de tener que emplearse en trabajos manuales para conseguir la subsistencia y la perduración de su institución, lo que las llevó a ser una corporación femenina bastante independiente en comparación del convento de San José de Capuchinas, el de Santa Clara o del mismo beaterio de Santa Rosa,³⁴⁶ quienes casi siempre dejaron sus cuentas en manos de mayordomos.

³⁴⁵ La educación de las mujeres comprendió el aprendizaje de valores como la virtud y la honestidad, la recitación de oraciones, las labores manuales como la costura y el bordado, y la asimilación de virtudes como la obediencia y el sosiego. La práctica de la lectura, escritura y matemáticas solo era destinaba para las mujeres de élite. Emilia Recéndez Guerrero, «Un cambio de larga duración: la educación de las mujeres novohispanas y zacatecanas», en: Ma. Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta Alonso, *Cultura novohispana: estudios sobre arte, educación e historia*, UAZ/UAEHA, México, 2006, pp. 198-206; Asunción Lavrin, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990, pp. 13-15.

³⁴⁶ El status del beaterio de Santa Rosa de Viterbo cambió considerablemente al convertirse en Real Colegio de Enseñanza en 1728 de tal manera que lograron tener ingresos por encima de otras instituciones e incluso dedicarse a las actividades crediticias, en: Cecilia del Socorro Landa Fonseca y Perla María Silva Martínez, «Los patronos del beaterio de Santa Rosa de Viterbo en el siglo XVIII: origen y destino de los recursos

Como parte de su administración, ambas rectoras tuvieron que hacer reparos al edificio, el más recurrente fue componer las azoteas. Por ejemplo, en 1756 se hicieron varias composturas en las que se tuvo que costear el pago de vigas, adobes, piedras, cal, ladrillos, tablas, arena y salitre, así como el pago de un carpintero, herrero y algunos peones, cuyo costo final fue de 276 pesos y 6 reales, del cual la mayor parte fue reunida con el trabajo personal de las hermanas y completada con la ayuda de la donación de un rédito (no se menciona de quien), del apoyo de los padres jesuitas y de una contribución que hizo el Br. Don Juan Manuel Primo.

En 1759 se volvieron a realizar varias reparaciones al edificio, en 1760 se hicieron algunas al noviciado y a la pila en las que se pusieron y en 1763 se volvieron hacer reparos a las azoteas, las celdas, se pintó la capilla, se construyó una escalera para la sacristía, se le cambió el tejado y se reparó el tanque lo que finalmente les costó 50 pesos 3 reales. Lo anterior da cuenta del gran trabajo que generaba darle mantenimiento al inmueble.³⁴⁷

No obstante, también se hicieron diversas ampliaciones como la construcción del espacio para el noviciado y el refectorio en 1751 que tuvo un costo total de 383 pesos 6 reales y en ese mismo año se compró un solar por 34 pesos. En 1754 se compró otro solar por 636 pesos que estaba junto a su edificio para poder agrandar su huerta y en 1759 se construyeron dos cuartos y una sala, obras en las que además se dio empleo a carpinteros y herreros.

En 1758 se invirtió en la importante obra de abastecimiento de agua, a la cual puede notarse una mayor disposición de ayudar por parte de la población queretana, puesto que obtuvieron limosnas del ayuntamiento, de algunos clérigos seculares y de las monjas de Santa Clara, pero sobre todo tuvieron una gran aportación de Don Felipe Farías minero de Tlapujahua-Michoacán lugar conocido por su bonanza minera en oro y plata y quien por su apellido se puede inferir que era familiar de las hermanas Farías religiosas del beaterio y también sobrinas del Br. Diego Colchado bienhechor principal.

Estas donaciones aunadas con las ganancias de su trabajo personal les permitió juntar 396 pesos de los cuales fueron invertidos en la obra 313 pesos 6 reales, misma que consistió en meter el alcantarillado y la construcción de una pila, el empleo de 10 peones a quienes se

económicos», en Blanca Estela Gutiérrez Grageda y Ma. Margarita Espinosa Blas (coordinadoras), *Visiones Historiográficas Compartidas*, Universitaria UAQ, México, 2013, pp. 19-30

³⁴⁷ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 86-120.

les pagaba 12 ½ reales al día y al maestro 5 pesos, compra de material y se le pagó a la persona que trabajaba la piedra de cantera a quien se le conocía como “contero” quien les cobró 32 pesos por tres días, salario que como puede verse, estaba por encima de lo que ganaba el peón e incluso el maestro de obra.

Lo anterior, da cuenta de que al beaterio se le estaban haciendo numerosas adecuaciones. Estas obras no solo crean la idea de que estaban siendo realizadas para la comodidad de las beatas sino que también, y muy a pesar de su pobreza, estaban invirtiendo en su espacio con miras de poder convertirlo en convento formal de carmelitas descalzas, puesto que como se explicó en 1744 mandaron su petición al Rey, pero no obtuvieron respuesta formal y definitiva hasta después de 1756 cuando el virrey Marqués de las Amarillas ejecutó la real cédula de 1748.³⁴⁸

Por otro lado, el mantenimiento del culto fue para ellas muy importante, pues en 1756 para mejorar las imágenes y sus adornos acudieron con aportaciones diversos bienhechores y junto con su trabajo personal juntaron 567 pesos 4 reales. Al año siguiente se invirtió en el reparo de las Coronas, en la creación de algunos ángeles y la fabricación de medias lunas para sus imágenes, entre las que se menciona una de Jesús Nazareno y otra de la Señora del Tránsito con materiales en plata cuyo costo fue de 107p 2r.³⁴⁹

A partir de 1760 decidieron invertir más en el culto, pues se hizo un tabernáculo para el santísimo, se compraron cinco imágenes del niño Jesús, se renovó la túnica de la Virgen del Tránsito con punta de plata fina y se le puso un cintillo de oro, se le hizo un cordón a la imagen de San Juan Evangelista, compraron candeleros, una imagen de Nuestra Señora, un nacimiento, vinajeras, rosales, ramilletes de flores, entre otras cosas. En 1763 fueron nuevamente los gastos del culto los que tuvieron mayor importancia, pues se empleó para el adorno de la Iglesia, los altares y las imágenes.

Las fiestas de sus santos patronos desde 1760 tuvieron también más inversión -124 pesos- para festejar a la virgen del Carmen, San José y Santa Teresa a quienes celebraron con poca ostentación, pero con gran esmero, puesto que hicieron algunos dulces, dieron pan a la gente, se compró pescado y se le pagó al sacristán que ofició la misa, además se costeó la cera, el aceite de la lámpara y el vino y en 1763 la capilla fue adornada especialmente en

³⁴⁸ AGI, Audiencia de México, cartas y expedientes, conventos, 711, fs. 1-9 y AGI, Audiencia de México, cartas y expedientes, conventos, 711, fs. 1-9.

³⁴⁹ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs. 86-120.

semana santa y lo mismo sucedió para la fiesta de pascua, además se gastó en comida para la temporada de cuaresma que restando los días de ayuno les valió 32 pesos.

Así mismo, se invirtió en la celebración de Nuestra Señora de los Dolores, de María Santísima, de Nuestra Señora del Monte Carmelo, del Señor de las Palmas, se hicieron rosarios a Santa Rosalía y fiestas al desposorio y para todo ello se emplearon 697 pesos y 2 reales, pero de las cosas más costosas para el culto, sin duda fue la cera que para los tres años (1763-66) tuvo un costo de 249 pesos.

Ya para el último trienio (1763-66) antes de convertirse a Real Colegio de Enseñanza, la rectora nuevamente advertida por el Juez Eclesiástico sobre la forma de anotar las cuentas, cambió una vez más el procedimiento agrupándolas esta vez en una sola cuenta de entrada y una sola de salida como comúnmente lo hacían los mayordomos, lo que indica un aprendizaje.

Por su parte, el vestido también fue una de las primeras necesidades de las beatas y para 1765 se habían gastado 73 pesos en comprar rúan para 15 vestuarios y para su hechura. También hay un registro de compra de manta para hacer basquiñas que eran faldas largas usadas generalmente por la población rural, por lo que seguramente era utilizada debajo del hábito. Se invirtió en bretaña,³⁵⁰ que era empleada para las tocas que les cubrían la cabeza, y nuevamente en manta y rúan.³⁵¹

Mientras que la manta, las beatas la utilizaban para hacer naguas blancas, la bretaña y sobre todo el rúan eran telas de tejido de lino que España importaba de Francia y su pequeña región de Bretaña –de ahí su nombre-, que eran traídas a América para su venta. Había de varias calidades, pero por el precio que las beatas pagaron por 3 varas y media podría calcularse que era la de tres cuartos, una de las telas más finas que se vendían blanqueadas –aunque el Quintín era la más fina importada de Francia- y que al igual que el rúan eran usadas para hacer camisas.³⁵²

³⁵⁰ «Certo género de lienzo fino, que se fabrica en la Provincia de Bretaña, de quien tomó el nombre. Hay dos especies, una ancha, y otra más angosta. Lat. *Linteum Britannicum*. La vara de *bretaña* ancha a siete reales y medio. La vara de *bretaña* de à tres cuartas a cinco reales», en: *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

³⁵¹ «Especie de lienzo fino, llamado así por el nombre de la Ciudad de Ruán en Francia, donde se teje y fabrica. Latín. *Tela linea Rothomagensis*. La (vara) de ruanes floretes, a cinco rs, en: *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

³⁵² Albert Girard, *El comercio francés en Sevilla y Cádiz en tiempo de los Habsburgo*, Renacimiento/Biblioteca Histórica, Sevilla, 2006, pp. 314-325.

Con los 150 pesos que les dio la compañía de Jesús específicamente para comprar hábitos, la descripción del gasto da cuenta de que éstos eran hechos de sayal una tela de lana burda comúnmente utilizada para los hábitos de religiosos descalzos o los ermitaños, pues era una tela rústica, de las más austeras y con la cual se podía imitar la pobreza de Cristo.

Con este capital se compró sayal para diez hábitos y se pagó su hechura en los cuales se emplearon 15p 7r, por lo que el resto pudieron gastarlo en zapatos y sandalias para las hermanas e incluso para los mandaderos a quienes también se les hicieron vestuarios que costaron 20 pesos, también se fabricaron manteles, servilletas y tal parece que pudieron usar el sobrante para ayuda de la fiesta de Nuestra Señora del Carmen que en comparación con las vestimentas de las beatas a las imágenes se les invertía lo mejor, pues se compró lastrina azul para el manto de virgen, seda para su túnica y encaje para sus sabanas que les valió 25 pesos.³⁵³

Puede ser que debido a su pobreza no le pagaron a sus cuatro mandaderos, porque no hay registro de ello, pero si se encargaban de cubrirlos, les hacían vestidos, capas, camisas, calzoncillos y les compraban sandalias o zapatos, incluso dieron vestido para la mujer del sacristán con enaguas, rebozo y medias. Aunque, si le pagaban a una lavandera de hábitos y a un hortelano para que se encargara de cultivar la huerta a quienes se les daba 13 y 5 pesos al año respectivamente.³⁵⁴

Dentro de sus gastos también estuvo el cuidado de las hermanas enfermas a las que dedicaron especial atención. En un principio de 1751-54 se invirtió en la enfermería alrededor de 13 pesos y algunos de los utensilios que se mencionan son los espadrapos una especie de cinta de tela para curaciones, junto con alfileres y almidón, además se les hacía comer bien, puesto que les compraban gallinas se les pagó a médicos y boticarios 4 pesos por sus servicios invirtiendo un total de 20 pesos. Se les atendía con aguardiente, vino blanco y pulque que les valía 10 pesos, se usaba rosa de castilla como remedio que en 1755 tenía un precio de 15 pesos 3 reales la carga y se les daban de comer bizcochos. Para 1760-63 se notan mejores atenciones pues además de pollo, se les compró carnero destinándose 46 pesos para ello y en 1763-66 se pudo comprar material para hacerles colchones que les

³⁵³ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 86-120.

³⁵⁴ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 86-120.

costaron 21 pesos más unas almohadas de seda por 5 pesos, sabanas y rúan para hacerles camisas o túnicas por 7 pesos gastando en estos últimos seis años un total de 79 pesos.³⁵⁵

El agradecimiento a los médicos y boticarios fue muy importante para ellas, puesto que les hacían regalitos –no se mencionan cuales- en las fechas de los festejos de los santos patronos del beaterio. Al principio parece que eran pequeños regalos pues solo destinaban 4 pesos para ello, pero para 1763 se invirtió 35 pesos para agradecer sus servicios.

Por otro lado, el gasto mensual para dar comida a 19 beatas osciló entre los 30 a 40 pesos, aunque en ocasiones se elevó hasta los 70 o 75 pesos porque se compraban cosas extras como utensilios de cocina o muebles. Dicha cantidad era utilizada principalmente para comprar pan, tortillas, atole, piloncillo y chocolate en los que se empleaban de 20 a 25 pesos, le seguía la compra de manteca que se usaba para cocinar, azúcar y carbón que costaba 5 reales la carga, al igual que nunca faltó el chile y las especies, así como las verduras, leche, arroz, habas y lentejas que costaban 2 pesos 2 reales la fanega.

En algunas ocasiones compraban pescado, dulces, bizcochos, empanadas, camarón, huevos y cocinaban gallinas, alimentos que por lo general se comían en temporadas de festejo como la cuaresma, semana santa, o en las fiestas de sus santos patronos pues en marzo festejaban al Señor San José, en julio a la Virgen del Carmen y en octubre a Santa Teresa de Jesús.

Para la nochebuena se compraban cosas extras, por ejemplo, en 1752 se adquirieron dulces y se dio un obsequio al prelado que costó 2 reales, al año siguiente se compró una gallina y chocolate para la cena. En 1759 el gasto fue mayor de 70 pesos pues se compró fruta, leche, camarones, chocolate y vino y se invirtió en el adorno del nacimiento del niño Jesús con algodón, pascle, pino y clavos. En 1760 se pusieron 32 pesos para comprar dulces, frutas, buñuelos y gallinas para la cena, al igual que en seda y listón para el nacimiento.

No obstante, a pesar de la pobreza que manifestaban tener, se puede apreciar que su consumo iba aumentando, puesto que para los años de 1751-1754 los gastos para la comida diaria y las fiestas como la de noche buena eran mínimos de solo 40 pesos y los alimentos eran básicos de pan, tortilla, atole, piloncillo y el chocolate que nunca dejaron que faltara. En cambio, para 1757-1760 los gastos se elevaron a los 70 e incluso los 80 pesos y con ello

³⁵⁵ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 86-120.

los alimentos mejoraron pues ahora comían pollo, huevos y pescado de forma recurrente. Las fiestas mejoraron pues aumentó el gasto en nochebuena y tan solo para el festejo de Santa Teresa en 1759 se gastaron 79 pesos 5 reales para comprar cohetes, ocote y leña, así como canela, almendra, pasas y ajonjolí que quizá eran para hacer algún postre, pero también se le pagó a un músico, vino, huevos, gallinas, biscochos y chocolate.

Como ha podido verse, aparentemente la economía material del beaterio fue aumentando porque de 1751 a 1757 los gastos empleados en las reparaciones del edificio, el gasto para el alimento mensual, el culto, enfermería y las fiestas fueron muy austeros en comparación con los empleados de 1757 a 1766 que fueron más abundantes, ya que como se vio, las beatas invirtieron más al culto y las fiestas, después a los gastos mensuales del alimento de las hermanas y finalmente al cuidado de las enfermas.

Sin embargo, analizando las entradas y salidas presentadas oficialmente por la rectora al juez eclesiástico y comparadas con los gastos arriba mencionados puede verse que las entradas fueron realmente fijas para todos los trienios y no hubo ningún aumento, aunque tampoco hubo un déficit, ni mucho menos sufrieron de una crisis económica, pues aunque la rectora presentó en casi todos los trienios una faltante que excedía a la entrada, debe considerarse que mencionó que el beaterio no le debía nada a nadie, sino que era por su descuido de no anotar todas las entradas lo que provocaba que se visualizara una falta.³⁵⁶

Cuadro 1.

1. Entradas del Beaterio de MAYO de 1751 a DICIEMBRE de 1752 [foja 22-23]			2. Entradas del Beaterio de ENERO de 1753 a ABRIL de 1754 [foja 23-25]		
Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual	Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual
513p	1u 706p 1 ½ r	84p 3r	230p 4r	437p 3r	179p 5r
Total: 2U 303p 4 ½ r Gasto: 2U 169p 2r A favor: 134p 2 ½ r			Total: 991p 5r ³⁵⁷ Gasto: 907p 5 ½ r A favor: 83p 7 ½ r		

³⁵⁶ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 86-120.

³⁵⁷ Dicha cantidad es la suma del total de entradas recibidas cada mes que según la rectora el total fue de 736p 6r más el total de las limosnas recibidas y dinero ahorrado para las reparaciones del beaterio que son 245p que juntas suman 981p 6r; sin embargo, ella anota un total de 991p 5r que no corresponde con el de la suma mencionada. Además, existen errores en la suma de cada mes, pues el total real según las anotaciones que va registrando por semana es de 602p 4r cantidad que no concuerda con la anotada de 736p 6r, por lo que aquí se

Cuadro 2. Entradas del Beaterio de MAYO de 1751 a ABRIL de 1754 [foja 22-25]

Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual
743p 4r	2u 143p 4 ½ r	264p
Total: 3u 295p 1 ½ r		
Gasto: 3u 076p 7 ½ r		
A favor: 219p 6r		

Cuadro 3. Entradas del Beaterio de MAYO de 1754 a ABRIL de 1757 [foja 72-78]

Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual
1u 199p 4r ³⁵⁸	910p 5r	279p
Total: 2u 465p 7 ½ r ³⁵⁹		
Gasto: 2u 969p ½ r		
Excede el gasto por: 503p 1 ½ r		

Cuadro 4. Entradas del Beaterio de MAYO de 1757 a ABRIL de 1760 [foja 28-29 y 96-108]

Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual
937p 4r	1u 158p 7 ½ r	482p 4r
Total: 2u 578p 7 ½ r		
Gasto: 2u 829p 7 ½ r		
Excede el gasto por: 251p		

han colocado las cantidades con base al registro que la rectora hace por semana, pero se advierte que éste no corresponde con el anotado por ella y que entregó al Juez Eclesiástico en turno, pues el total aquí sacado fue de 847p 4r no de 991p 5r, no obstante, a pesar del error, es posible hacer una balance porcentual para determinar el tipo de entradas.

³⁵⁸ Total de la suma de 1u 125p 4r que dieron diversos benefactores más 74p que es el total de lo aportado mes con mes por las monjas de Santa Clara.

³⁵⁹ Esta es la cantidad presentada por la rectora al Br. Joaquín de Zarate, pero la suma total de lo aportado por benefactores, limosnas y su trabajo manual en realidad montan un total de 2u 389p 1r

Cuadro 5. Entradas del Beaterio de ABRIL de 1760 a MAYO de 1763 [foja 109-116]

Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual
334p 6r	826p 4r	415p
Total: 1u 576p 2r		
Gasto: 1u 857p 4r		
A favor: 282p 2r		

Cuadro 6. Entradas del Beaterio de ABRIL de 1763 a ABRIL de 1766 [foja 117-121]

Benefactores	Limosnas	Trabajo Manual
1u 0p 4r	1u 167p	120p
Total: 2u 287p 4r		
Gasto: 3u 711p 7r		
Excede el gasto 1u 424p 3r		

En este sentido y observando solo la cantidad del gasto –que es la correcta- puede verse que las entradas se mantuvieron fijas pues casi todas fueron alrededor de 3000 pesos [véase cuadro 1 al 5]. No obstante, el cambio apenas comienza a verse en el último trienio (1763-66) cuando hubo una entrada de casi 4 000 pesos justo antes de convertirse a Real Colegio de Enseñanza [véase cuadro 6].

Entonces ¿por qué se visualiza un incremento en los gastos del periodo de 1760 a 1766? La razón puede estar en que durante el periodo de 1751-1757 se invirtió en las ampliaciones del beaterio, ya que como se mencionó, se construyó el noviciado y se compraron solares para ampliar la huerta lo que no les permitió excederse en los gastos de culto, fiestas, enfermería y alimento. Lo que finalmente permite ver que el principal objetivo en ese momento era adecuar su edificio con todo lo necesario para lograr la autorización del Rey de convertir su beaterio en un convento de carmelitas descalzas, lo que como se comentó por medio de la respuesta obtenida en 1756 no pudieron lograr, por ello se entiende que después de esa fecha hayan decidido no invertir más en ampliaciones de su edificio.

A su vez, la administración más eficiente es prueba de cómo su organización corporativa bajo el clero secular mejoró considerablemente, puesto que ahora se les exigía un mejor manejo de sus recursos y se encargó al Juez Eclesiástico regular su economía mediante visitas por periodos de tres años, aspectos que no tuvieron mientras se encontraron bajo el tutelaje carmelita, por lo que podría decirse que el beaterio mejoró una vez que estuvo bajo la jurisdicción ordinaria, lo que le permitió que siguiera en pie por varias décadas.

2.3.1. Benefactores del beaterio

Uno de los motivos, por las que la sociedad novohispana se ofrecía a realizar donaciones y financiar fundaciones, se debió a la preocupación que existía por la existencia después de la muerte, por lo que se creía que había que hacer obras de caridad durante la vida terrenal para con ellas ganar indulgencias y así reducir los años en el purgatorio, además, la Iglesia también fomentó particularmente la caridad que era fundamental para lograr la salvación y por tanto la ayuda a los más necesitados y sobre todo a las instituciones eclesiásticas con la finalidad de promover el culto divino.

Al mismo tiempo, el carisma de la corporación, las relaciones sociales y la buena actividad económica de la ciudad, eran factores primordiales para que los habitantes fueran generosos con las comunidades religiosas, por lo que fue conveniente saber las causas que permitieron acaparar la ayuda de benefactores, pues en el apartado anterior se vio el manejo de sus recursos regulados por la supervisión del clero secular, pero de ¿dónde lograron conseguir tales ingresos? y ¿Quiénes fueron los benefactores que decidieron ayudarlas y con qué fin? O a falta de ellos ¿De qué manera lograron construir su economía material para lograr su subsistencia?

Si se toma en cuenta que cualquier tipo de corporación religiosa giraba sobre dos vertientes: la economía espiritual, que comprendía todas las prácticas devocionales y religiosas y la economía material, que eran todos las formas de subsistencia que lograban su permanencia o bien, su desaparición -por lo que ésta era de suma importancia para

cualquier corporación religiosa-, por lo tanto, se entiende que toda institución social se basaba, fincaba sobre una espiritualidad y una materialidad.³⁶⁰

Desde que el beaterio perteneció a la jurisdicción ordinaria no solo tuvo una organización y regulación económica más efectiva, sino que obtuvo mayores ingresos y estabilidad financiera si se le compara con el periodo bajo la jurisdicción regular. Como ha logrado constatarse, aunque no poseyeron grandes entradas que le permitieran pagar un mayordomo nunca presentó una crisis económica que lo hubiera obligado a desaparecer, al contrario, tuvo siempre una entrada fija que le condescendió permanecer en pie gracias a la administración de las rectoras -a pesar de su falta de conocimientos en la materia- y a la supervisión sobre las cuentas, que realizaba el clero secular.

La optimización de los recursos les facilitó ampliar su edificio movidas por el deseo de convertirse en monjas, mismo que finalmente no pudieron alcanzar debido a la ejecución de políticas que no consentían la creación de más conventos, por lo que una vez que se percataron de que esto no sería posible abandonaron la inversión de ampliar más su vivienda y destinaron sus entradas hacia los gastos de comida, devoción y enfermería, no obstante, las entradas siempre se mantuvieron fijas, lo que fue cambiando era la distribución de sus recursos y la procedencia de éstos. En este sentido, el beaterio tuvo solo tres formas de ingreso: las limosnas, las donaciones de benefactores y el producto de su trabajo manual, cuya proporción fue variando en cada trienio

Según el registro, las limosnas las recibían semanalmente cada sábado e iban de los cinco hasta los ocho pesos, lo que les generaba mensualmente un ingreso de entre 20 a 30 pesos siendo ésta su mayor fuente de manutención, ya que, en cada trienio, las limosnas constituyeron casi la mitad de sus ingresos –excepto del 54 al 57– [véase gráficas de la 1-5]

Las limosnas provenían de la misma población, pues éstas se pedían casa por casa y quien las recogía podía ser una de las beatas o un señor colector designado por el Arzobispo pedían en nombre del beaterio; sin embargo, debido a que las limosnas eran de muy pequeña cantidad, solo registraron el total recaudado y no hicieron una anotación detallada

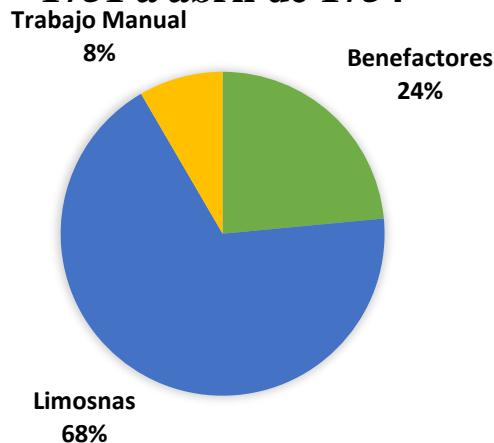
³⁶⁰ Asunción Lavrin es quien propone estas dos categorías de análisis para comprender la espiritualidad y materialidad de las corporaciones religiosas, en: Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz Correa (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM/ IIH/ Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998, p. 51.

de quienes aportaron semanalmente, pero fue principalmente la sociedad tanto rica como pobre la que dio limosnas y mantuvo a las beatas carmelitas.³⁶¹

Por otro lado, fueron las contribuciones de algunos benefactores las que representaron su segunda fuente de ingreso, las cuales podrían diferenciarse un poco de las limosnas solo por el hecho de que éstas eran de mayor cantidad, dadas en reiteradas ocasiones y por personajes importantes o reconocidos que bien podían ser originarios de la ciudad o visitadores que por alguna razón llegaron a conocer a las beatas y su espíritu caritativo se movió a ayudarlas.

Durante el trienio de 1751-54 las aportaciones de benefactores representaron apenas un 24%, pero para el siguiente –1754-57– aumentaron hasta un 50% del total de sus ingresos, lo que puede significar un reconocimiento por parte de la población más acaudalada de la ciudad o de un grupo específico con interés en ayudar a su desarrollo. Sin embargo, para los siguientes dos trienios de 1757-60 y 1760-63 no se explica porque disminuyeron en 36% y 21% respectivamente, aunque volvieron a aumentar para el último trienio de 1763-66 a un 44% que es el periodo de mayor estabilidad económica. Sin embargo, se reitera que el total de sus ingresos se mantuvieron fijos durante todos los trienios aquí analizados, lo que cambió fue su procedencia y distribución que se vio reflejado en el aumento o disminución de benefactores.

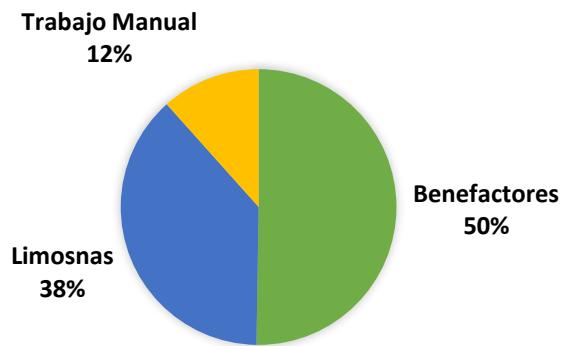
**Gráfica 1. Entradas del beaterio de mayo de
1751 a abril de 1754**



³⁶¹ En el libro de cuentas del beaterio se hace alude al señor colector y en ocasiones, las colectoras o colectora, lo que indica que era una beata o un colector designado quien se encargaba de recoger la limosna semanaria. AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 86-120.

Los benefactores, debido a sus aportaciones, se hacían merecedores de un lugar especial en una lista que el beaterio llevaba, cuyo nombre era marcado con una cruz en el momento en que uno de ellos fallecía y así podían después rezar por su alma,³⁶² lo que hace referencia a la economía de la salvación, dar donaciones a cambio de los rezos de las beatas, para con ellos disminuir el periodo que cada persona pasaría en el purgatorio una vez que muriera, por ello el beaterio cuidaba de registrar a sus bienhechores para retribuirles con oraciones.

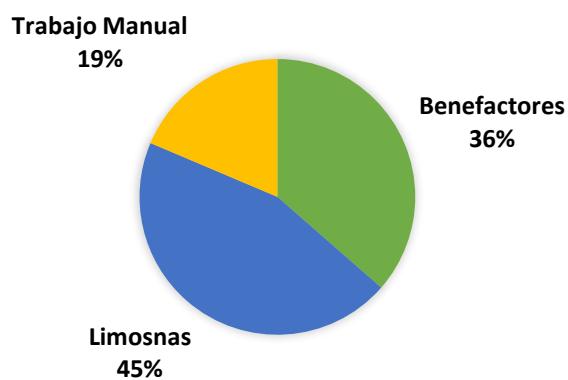
Gráfica 2. Entradas del beaterio de mayo de 1754 a abril de 1757



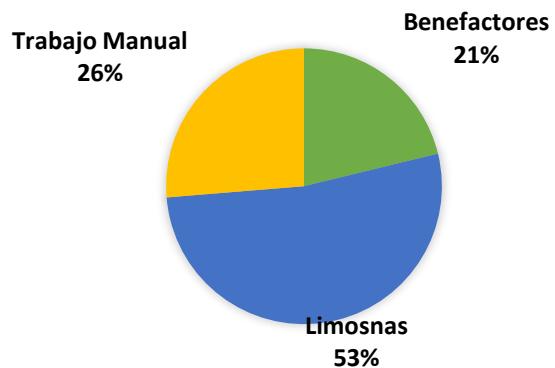
³⁶² AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 1-26.

No obstante, comparado con los gastos mensuales y extraordinarios, tanto las limosnas como las contribuciones de benefactores eran insuficientes, por lo que seguramente se tuvieron que ver obligadas a emplearse a través del trabajo manual para conseguir dinero extra y con ello sufragar sus gastos. Por ejemplo, en el periodo de 1757-63 cuando las aportaciones de benefactores disminuyeron tuvieron que incrementar el ingreso de su trabajo manual de un 19% a un 26% para así completar los gastos necesarios; sin embargo, para el trienio de 1763-66 el trabajo manual ocupó apenas un 5% proviniendo sus ingresos de benefactores y limosnas. Todos estos medios llevados a cabo son referencia de su economía material, es decir, todas las formas de subsistencia que el beaterio encontró y empleó para permanecer.

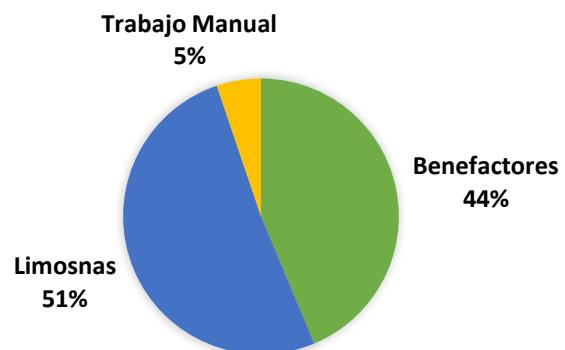
Gráfica 3. Entradas del beaterio de mayo de 1757 a abril de 1760



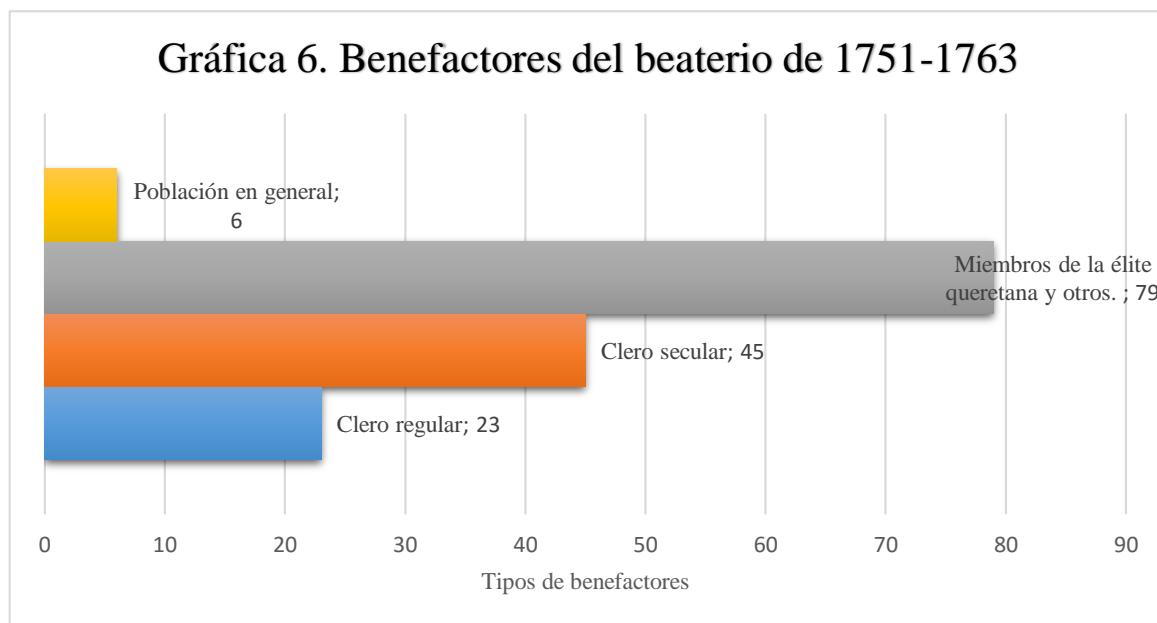
Gráfica 4. Entradas del beaterio de abril de 1760 a mayo de 1763



Gráfica 5. Entradas del beaterio de abril de 1763 a abril de 1766



Por su parte, los trabajos manuales en que se desempeñaban consistieron en hacer ramales de flores que por lo regular vendían al convento del Carmen y ésta fue una de sus actividades más recurrentes, además, también trabajaron en la hechura de sábanas y de albas que vendían a los conventos, sobre todo al de la Compañía de Jesús. Ensamblaban rosarios, hacían costuras y parece que en ocasiones desesperadas vendieron frijol y harina que les habían sido dadas por los jesuitas. Aunque no se menciona en todos los casos a quienes vendían sus trabajos, si puede verse que algunos de ellos eran para los mismos conventos de la ciudad sobresaliendo el del Carmen y el de la Compañía de Jesús.



En cuanto a los benefactores se dividen en cuatro grupos: 1. Los que pertenecían al clero regular, 2. Los del clero secular, 3. Personajes con algún oficio o cargo público entre los que destacan miembros importantes de la élite local y 4. La población en general, que eran limosnas extras recaudadas principalmente por la beata Salvador de los Santos y otros, cuyo registro está anotado de forma separada. Se podría plantear que todos estos benefactores tuvieron algunos rasgos e intereses en común por los que ayudaron al beaterio, pero también en cierta medida buscaron una retribución espiritual por la creencia en el más allá.

Dentro del clero regular los protectores más importantes fueron sin duda la Compañía de Jesús quienes constantemente apoyaron a las hermanas en materia espiritual y económica, ellos fueron sus principales bienhechores, porque les hacían donaciones, caudal para que confeccionaran hábitos y comida, por ejemplo: diariamente las dotaban con libras de carne –excepto los viernes, los días de vigilias y la cuaresma- resultando al año 279 días carnales como lo menciona la rectora.³⁶³

Del total de benefactores que corresponde a miembros del clero regular (23), fueron los jesuitas los que ocuparon más de la mitad de esta cifra (13), destacándose en primer lugar el padre Antonio Paredes³⁶⁴ que no solo fungió por un tiempo como su confesor y guía espiritual, sino que continuamente les daba para vestuarios y veló siempre por sus necesidades. Le parecía que las beatas daban muy buen ejemplo para la población queretana por su apego a la regla carmelita, por lo que escribió la vida de varias de ellas, destacándose la de Sor Salvadora de los Santos.

Al igual que Paredes se encuentran otros padres jesuitas como Pedro Arenas Blanco,³⁶⁵ Mariano José del Castillo,³⁶⁶ los hermanos Lazcano,³⁶⁷ Fernando de Padilla,³⁶⁸ José de Redona,³⁶⁹ José de Utrera,³⁷⁰ Francisco Zevallos³⁷¹ y José Castañeda.³⁷² La

³⁶³ AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*, fs., 26-120.

³⁶⁴ Antonio de Paredes nació en Huamantla Puebla en 1691 hermano de los también padres Ignacio, José y Diego Paredes, ingresó al noviciado en 1707, fue profesor de teología en el colegio de Mérida, profesor de teología en el de Querétaro en 1725, operario en la profesa de México en 1748, luego rector del colegio de Querétaro en 1751, en 1753 lo cambiaron como rector del colegio de San Ildefonso en Puebla donde duró hasta 1756, murió el 28 de noviembre de 1767 en Veracruz camino al destierro, su carácter lo describen como ingenioso y bueno para las letras, pero de mediana prudencia, de complejión melancólica y de talento para ministerios, en Francisco Zambrano, *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Editorial Jus/Buena prensa/ Tradición, México, 1961-1977, p. 337.

³⁶⁵ Antonio Arenas Blanco nació en Asturias en 1698 y murió el 12 de julio de 1767 en el convento de Santo Domingo, fue ordenado sacerdote en Puebla y la mayor parte de su vida la pasó en el colegio de Santiago de Querétaro como maestro, talentoso para los ministerios y la gramática y de mucha prudencia, murió de tristeza, ya que fue el único jesuita que se quedó después de la expulsión debido a su edad y a que estaba enfermo, en Francisco Zambrano, *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Editorial Jus/Buena prensa/ Tradición, México, 1961-1977, p. 336.

³⁶⁶ Mariano José del Castillo nació en México en 1705, fue profesor de teología y prefecto de la congregación de Guadalupe de Querétaro en 1744, en 1767 fue rector del colegio de Puebla, en *Diccionario Bio-bibliográfico*, p. 466

³⁶⁷ Los hermanos Lazcano son originarios de Puebla donde ambos estudiaron en el colegio de San Ildefonso de Puebla, Francisco fue prefecto de la congregación de la Purísima en 1756 e Ignacio fue prefecto de la congregación de los Dolores en 1744 y rector del colegio de San Luis de la Paz Gto, en *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía...op. cit.*, pp. 43-45.

³⁶⁸ Originario de Guadalajara donde se ordenó sacerdote en 1733, rector del colegio de Celaya en 1753, en *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía...op. cit.*, p. 268.

³⁶⁹ Redona ingreso al noviciado en Tepozotlán en 1736, fue rector del colegio de Querétaro en 1723 y después rector en 1738, en *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía...op. cit.*, p. 418

mayoría ocupó solo por un tiempo cargos de profesores, rectores o prefectos en el colegio de Querétaro y en la Congregación de Guadalupe, otros parece que solo estuvieron de visita en la ciudad, situación que no les impidió conocer a las beatas y ayudarlas. Por otro lado, cabe destacar que todos tuvieron una marcada relación con el clero secular, pues algunos fueron prefectos de la Congregación de Guadalupe como José del Castillo o Francisco Zevallos quien inclusive renunció a todas sus misiones jesuíticas en favor del clero secular - aunque finalmente no se lo permitieron- y otros, sin duda, quizá fueron sus maestros de teología, gramática o ministerios, lo que permite ver que varios jesuitas beneficiaron y apoyaron al clero secular.

Dentro de este grupo, también destaca en gran medida las monjas de Santa Clara que sin falta mes con mes les hicieron llegar de 2 a 3 pesos, además de limosnas extras dadas por algunas monjas en particular como la madre Juana de San Nicolás Ocio que era familiar por línea materna del respetable y gran benefactor de la Congregación de Guadalupe don Juan Caballero y Ocio.

Santa Clara al ser uno de los más ricos y suntuosos de la ciudad podía ayudar con limosnas a las corporaciones religiosas más austeras, pues uno de los principios de las corporaciones más acaudaladas era que también hicieran actos de caridad con las más pobres y para Santa Clara entre sus predilectas parece que fue este beaterio, pues nunca dejaron de ayudarlo económicamente cada año.³⁷³

Por otro lado, dentro de este grupo también se encontraba el convento del Carmen a quienes también vendían sus productos manuales. A pesar de que el beaterio en 1740 pasó a la jurisdicción ordinaria, parece que las beatas siguieron manteniendo una relación sana entre sus anteriores guías y fundadores, puesto que ellos continuaron socorriéndolas en la medida de lo posible, lo que indica que la disputa del clero secular en Querétaro estuvo

³⁷⁰ Originario de Málaga, pero después estudiante en el colegio máximo de México en 1730 donde se ordenó como sacerdote, profesor de filosofía en el colegio de Querétaro en 1744, en: Diccionario Bibliográfico p. 601

³⁷¹ Zevallos nació en Oaxaca en 1704 donde ingresó al noviciado en 1720, después fue profesor de teología en el seminario de San Francisco Javier de Querétaro en 1739 y en 1763 se le nombró provincial donde después «renuncia de todas las misiones jesuíticas en favor del clero secular», la cual no fue aceptada, en: *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía...op. cit.*, p. 683.

³⁷² Castañeda nació en México en 1715 donde se ordenó como sacerdote en 1733, profesor de filosofía en Querétaro donde en 1760 fue rector, en: *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía...op. cit.*, p. 458.

³⁷³ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república, la ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 42.

dirigida únicamente hacia la orden franciscana, por ser la que tenía la parroquia a su cargo y el mayor poder en la ciudad.

En menor medida se encontraban dos dominicos y dos ermitaños agustinos, pero lo que sí es evidente es que no hay ningún tipo de ayuda por parte de los padres franciscanos, quienes nunca tuvieron interés en el beaterio carmelita por no ser de su orden ni de su jurisdicción y porque quizás no querían perder la atención de los feligreses y con ello sus cuantiosas aportaciones.

Con respecto a los del clero secular aparecen gran número de clérigos (45) entre los que destaca el principal bienhechor del beaterio el bachiller don Diego Javier Colchado. Por su parte, además de este benefactor existen otros clérigos como el Br. José Ignacio Cabrera «hijo de una familia de las más honradas y cristianas»³⁷⁴ y su hermano también bachiller don José Joaquín Cabrera calificado como un «clérigo noble virtuoso y respetable como toda su familia»,³⁷⁵ don Antonio de Chávez y Lizardi³⁷⁶ eclesiástico docto de México aunque natural de Querétaro, el Dr. Don Pedro Ignacio Cortés que fue prefecto de la Congregación en 1741, el Br. Don Mariano de Escandón miembro de una de las familias más notables de Querétaro como los Castillo y Llata,³⁷⁷ el Br. Don Juan de Primo Terán, y el Br. Don Juan Manuel Primo y Jordán, ambos pertenecientes a la familia de los Septién Primo una de las también más importantes de la élite queretana.³⁷⁸

³⁷⁴ *Acuerdos curiosos: tomo I*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1989, p. 127.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ Chávez y Lizardi fue natural de Querétaro «colegial de oposición en el real y más antiguo de San Ildefonso, doctor en cánones y catedrático jubilado de leyes, abogado de la Real Audiencia, promotor fiscal del arzobispado, cura de la parroquia de Santa Catarina y de la Metropolitana, capellán de las carmelitas descalzas de dicha ciudad. Fue uno de los eclesiásticos más doctos y venerables de México en el siglo XVIII» en: *Acuerdos curiosos: tomo I*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1989, p. 82. Zelaá lo describe como miembro de una de las familias más antiguas e ilustres que estudió gramática y filosofía en el colegio de padres jesuitas adquiriendo después el grado de doctor en sagrados cánones, el Arzobispo Vizarrón y Eguiarreta lo hizo promotor fiscal de su arzobispado, en José María Zelaá e Hidalgo, *Adiciones al libro de las glorias de Querétaro*, Imprenta de Arizpe, México, 1803, pp. 27-28.

³⁷⁷ Mariano Timoteo de Escandón y Llera fue caballero real y distinguida orden española de Carlos II, maestro de escuela de la catedral de Valladolid, conde de la Sierra Gorda y Chantre Dignidad de la Catedral de Michoacán, en Carmen Imelda González Gómez, *Familias enredadas: alianzas de la élite queretana 1765-1821*, UAQ/Porrúa, México, 2012, p. 170 y José María Zelaá e Hidalgo, *Adiciones al libro de las glorias de Querétaro*, Imprenta de Arizpe, México, 1803, p. 230.

³⁷⁸ Don Juan Manuel Primo y Jordán murió en 1770 y fue hermano del doctor Pedro Bernardino Primo y Jordán fundador de la gran familia de los Septién Primo, en Carmen Imelda González Gómez, *Familias enredadas... op. cit.*, p. 74

Destacan otros como el padre don Juan Antonio del Rincón, José Ignacio de Balderas prefecto de la Congregación en 1763,³⁷⁹ el rector de los colegios de San Ignacio y San Javier Manuel de Iturriaga, el padre Dr. Don José Antonio de la Vía y Santelices³⁸⁰ quien fue el primer cura de la parroquia de Santiago una vez secularizada en 1759 y que tenía afición por la vida descalza, sus familiares Dr. Sebastián de la Vía y don Francisco Vía, así como el Dr. Don Juan de Izaguirre³⁸¹ que fue prefecto de la Congregación, el Br. Don Juan Joaquín de Zárate,³⁸² el Br. José María Serrano y Aldama,³⁸³ entre muchos otros.³⁸⁴

Dentro de estos dos primeros grupos de benefactores existió una gran relación, porque como se pudo ver, eran principalmente clérigos seculares y jesuitas, cuyo interés por ayudar al beaterio quizá estuvo en que deseaban que alcanzara un gran desarrollo y fama como el que ya tenía Santa Rosa; sin embargo, a diferencia de éste el de San José de Gracia seguía los ideales carmelitas y no los franciscanos, por lo que su desarrollo podía representar un debilitamiento de esta orden religiosa por la disputa que hacia ellos había por parte de los seculares, lo que también podría ser evidencia de que existió una contribución recíproca entre jesuitas y seculares para quitar poder a los franciscanos.

Aunque, por otro lado, el apoyo económico de dichos grupos entre los que también figuró el convento de Santa Clara, estuvo dirigido, también, a la necesidad de remediar el problema de la gran población mujeril pobre de españolas y criollas, puesto que hasta ese

³⁷⁹ José Ignacio de Balderas fue natural de Querétaro, hijo del célebre Licenciado José Balderas Colmenero, fue un eclesiástico prefecto de la Congregación en 1763, murió como cura de la Cañada en 1787, *Acuerdos curiosos: tomo I...op. cit.*, p. 131.

³⁸⁰ Falleció el 15 de febrero de 1785, natural de Querétaro educado en las virtudes cristianas que cultivo en el colegio de jesuitas, abrazó el estado eclesiástico, fomentaba los conventos religiosos con frecuentes y gruesas limosnas, especialmente el de Capuchinas y el de misioneros de la Santa Cruz, en José María Zelaá e Hidalgo, *Glorias de Querétaro* p. 66.

³⁸¹ También fue Juez Eclesiástico quien apoyó la fundación del beaterio pues le parecía de muchísima utilidad, AGN, *Instituciones Coloniales*, v. 21, f. 8.

³⁸² Natural de Querétaro, capellán del Colegio de Santa Rosa, juez eclesiástico de esta ciudad, prefecto de la congregación de Guadalupe, murió el 5 de febrero de 1786, en José María Zelaá e Hidalgo, *Glorias de Querétaro*, p. 127.

³⁸³ Fue cuñado de don Juan Antonio Fernández de Jáuregui Villanueva uno de las familias de la élite queretana, murió en 1772.

³⁸⁴ Destacan otros clérigos de los cuales no se ha tenido información bibliográfica, tales como el Br. Don Bruno, el padre Canal, el Padre don José María, el padre Verona, el fundador de la Congregación del Oratorio de Querétaro Padre don Martín de San Cayetano y Jorganes, el vicario don Alonso de Zorrilla, el Br. Don Francisco de Zenteno, el Br. Rafael de Zarate, el padre José de Zamora y otros de fuera como el señor cura de San Miguel el Grande, el rector de Sevilla y el señor cura de Cadereyta, en AHDQ, caja 11, *Libro de cuentas del beaterio de San José de Gracia*.

momento, la ciudad de Querétaro solo contaba con el beaterio de Santa Rosa a manera de opción para las mujeres pobres o huérfanas que por su condición no tenían para financiar una dote de matrimonio o para uno de los dos conventos de la ciudad, los cuales solo estaban destinados para las mujeres de buena familia.

Situación que también fue mencionada en 1739, cuando el juez eclesiástico dio su informe al Arzobispo Antonio de Vizarrón y Eguiarreta sobre su parecer de fundar un nuevo beaterio en la ciudad, quien dijo que éste sería utilísimo para la población mujeril, porque se hallaba muy descuidada y de gran número, ya que a la ciudad venían también las de los poblados de alrededor, cuyas familias buscaban asegurarlas en alguno de los claustros, por lo que argumentó que este nuevo beaterio serviría de desahogo para sus habitantes.³⁸⁵

Por su parte, los benefactores que no pertenecieron a ningún tipo de clero, algunos fueron miembros distinguidos de la élite queretana tales como doña María Teresa de Frías y Valenzuela, doña María Sánchez Jordán que era esposa del distinguido don Juan de Primo Terán,³⁸⁶ José Antonio Cerrón Arias uno de los principales obrajeros dueño del frejomil,³⁸⁷ doña Gertudris y doña María Ana de Ballas y Llera hijas del acaudalado comerciante y hacendado Santiago de Llera,³⁸⁸ doña Josefa de Ocio y Ocampo familiar de la madre del venerable don Juan Caballero y Ocio,³⁸⁹ Don José Luis de Primo y Villanueva hijo de los Primo y Jordán,³⁹⁰ don Pedro Romero de Terreros quien se dice que costeó en secreto el templo del beaterio de Santa Rosa de Viterbo, aunque a este beaterio no le hizo una aportación semejante.³⁹¹

³⁸⁵ AGN, *Instituciones coloniales*, v. 21, f. 6.

³⁸⁶ Carmen Imelda González Gómez, *Familias enredadas...* op. cit., p. 117.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 116

³⁸⁹ Don Juan Caballero y Ocio es descrito por Zelaá como el «padre de los pobres, el asilo de las huérfanas, el amparo de las religiosas, el promotor de los divinos cultos, el refugio de los conventos, el propagador de muchas misiones, el fomento de los estudios, el que dejó dotadas muchas fiestas y que supo atesorar grandes méritos para la eternidad», José María Zelaá e Hidalgo, *Glorias de Querétaro*, p. 53

³⁹⁰ También fue mayordomo de la parroquia de Santiago, sus padres fueron Pedro Bernardino Primo y Jordán y Felipa Jacoba Villanueva Terreros, personas acaudaladas en: Carmen Imelda González Gómez, *Familias enredadas...* op. cit., p. 121

³⁹¹ Conde de Regla de la orden de Calatrava, fue alcalde, alfares y alguacil mayor y nació en Andalucía, *Ibid.*, p. 182.

También se destacan personajes como el coronel don José de Urtiaga y Parra conocido por siempre socorrer a los más necesitados,³⁹² al igual que doña Felipa Jacoba de Villanueva Terreros hija de padres acaudalados cuya dote fue de las más importantes entre las familias queretanas,³⁹³ el también reconocido don Bernardo Pereda y Torres³⁹⁴ y don José Rodrigo Velázquez y Lorea gobernador del obispado de Valladolid y capitán de la Real Acordada.³⁹⁵

Por otra parte, algunos benefactores fueron personas que ocuparon diversos cargos al servicio de la población tales como los regidores Nicolás de Buenrostro y don Manuel de Pasos, los boticarios don José de las Casas y don Diego de Porras, los médicos José Joaquín Caro, Antonio de Juvera y don Francisco Xavier de Vertiz Vives, el cirujano don José Franco y el pintor don Juan Izguerra³⁹⁶ quien participó en la elaboración del retablo de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe.

Por último, aunque era la población en general las que principalmente mantuvieron a las beatas como ya se mencionó, dentro del registro de cuentas hay algunas limosnas extras dadas en momentos indistintos que no correspondían a las recaudadas semanalmente, entre las que se destaca las que reunió la beata e india otomí Sor Salvador de los Santos,³⁹⁷ pues ella además de encargarse de los quehaceres cotidianos, también salía por las calles a pedir limosna «con paso grave, los ojos bajos y singular modestia [...] con una capita de sayal pardo raído, una toca desaseada que le cubría la cabeza de lienzo burdo, a las espaldas un gran sombrero blanco de los que usan en sus caminos los padres carmelitas y debajo del

³⁹² Fue alférez real que a nombre de la ciudad hizo el juramento del patronato de Nuestra Señora de Guadalupe el 7 de diciembre de 1737, en José María Zelaá e Hidalgo, *Adiciones al libro de las glorias de Querétaro*, Imprenta de Arizpe, México, 1803, pp. 28-29.

³⁹³ Se casó con don Pedro Bernardino de Primo y Jordán poderoso comerciante, hacendado, obrajeros y alférez real de Querétaro, en: Carmen Imelda González Gómez, *Familias enredadas... op. cit.*, p. 117.

³⁹⁴ Natural de Andalucía, caballero de la orden de Calatrava, teniente coronel de las milicias, vecino honrado y de categoría, murió el 9 de octubre de 1765, *Acuerdos curiosos: tomo I...op. cit.*, p. 82.

³⁹⁵ Devoto y benefactor de la imagen de Nuestra Señora de los Urdiales, se le conoce por ser caritativo, sencillo y pacífico, el empleo de capitán de la Acordada le dio fama pues ayudó a combatir a los bandoleros y malhechores, detuvo cuadrillas de asaltadores y fue sepultado en el colegio de Santa Rosa, en: José María Zelaá e Hidalgo, *Adiciones al libro...op. cit.*, pp. 17-19.

³⁹⁶ Fue también escultor, se le describe de mucho talento y habilidad, obra suya es la estatua de piedra que representa a Neptuno que está colocada en la fuente de la plaza de San Francisco, *Acuerdos Curiosos tomo I...op. cit.*, p. 234

³⁹⁷ Donada hace alusión a que entró para servir al resto de las beatas en la cocina, mandados y otras cosas; sin embargo, las beatas la dejaron participar de todos los actos litúrgicos que sus constituciones marcaban como una beata igual que ellas.

brazo un cesto en que juntar sus limosnas»,³⁹⁸ así la describió el jesuita Antonio Paredes, quien también dice que hablaba muy poco y que la gente se burlaba de ver a una india vestida con un hábito carmelita llamándola “mojiganga”.³⁹⁹

A pesar de ello, Salvadora consiguió importantes limosnas de varias bienhechoras que aunque no se menciona su nombre parece que eran criollas o españolas de la ciudad, pero sobre todo conseguía grandes aportaciones de la población indígena, quienes al verla sentían gran empatía de conocer que alguien de su condición vivía como beata, por lo que la proveían con lo que pudieran, ya sea con monedas o con comida, haciendo hasta tres viajes al día con grandes cestos, por lo que la gente la comenzó a llamar “hormiga arriera”.⁴⁰⁰ Pero en ocasiones, según lo relata el padre Paredes, Salvadora se veía obligada a emprender viajes a poblaciones distantes, tales como el Pueblo de Apaseo, ciudades de Salvatierra y Valladolid, porque las limosnas semanarias no alcanzaban.

A pesar de ello, no parece que el beaterio fuera a desaparecer, sino que la población queretana y de sus alrededores muy a pesar de la escasez de recursos, dieron lo medianamente posible o lo que les pareció conveniente para que siguiera funcionando porque veían en él una utilidad, la cual toda corporación debía tener, pues de lo contrario tal mantenimiento era inútil y no hubiera sido permitido. Además, las contribuciones de estos dos últimos grupos de benefactores pudieron estar relacionadas con la retribución espiritual, la cual puede considerarse un hecho, ya que tanto las personas que ayudaron con pequeñas limosnas como los bienhechores que dieron mayores aportaciones ambos lo hicieron, en gran medida, porque buscaban disminuir la estancia de su alma en el purgatorio.

Durante esta época se creía que era un gran castigo condenarse en el infierno después de morir pues estaba relacionado con el pecado, por lo que se tenía un gran miedo a la muerte; sin embargo, a finales del siglo XVI se propagó la existencia del purgatorio que significó una nueva alternativa de salvación para todos aquellos que habían cometido

³⁹⁸ Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, pp. 31-32.

³⁹⁹ «Por alusión se llama cualquier cosa ridícula, con que parece que alguno se burla de otro. Latín. *Ridicula actio*», en *Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

⁴⁰⁰ Antonio Paredes, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784, p. 35.

pecados y cuya idea fue reforzada por el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Provincial Mexicano.⁴⁰¹

Con ello, la Iglesia fomentó entre los fieles la práctica de oraciones, sacrificios e indulgencias con la finalidad de acortar el tiempo de sus almas en el purgatorio, lo que generó el fenómeno llamado economía de la salvación, es decir, la acumulación de indulgencias, para pasar el menor tiempo posible en el purgatorio. Por su parte, las que se conseguían por medio de las aportaciones económicas a las instituciones eclesiásticas, y la práctica de la caridad hacia los pobres, los enfermos, la oración, las misas, procesiones y en general, a los más necesitados, es decir, la caridad.⁴⁰²

Bajo esta idea, a todos les preocupaba su salvación, pero eran las personas más acaudaladas como los comerciantes, hacendados y mineros los que debido a sus recursos podían hacer más aportaciones, además también era a ellos a quienes más les preocupaba la salvación de sus almas por el temor de haber vivido en pecado de usura; sin embargo, esto no significó que fueran los únicos en buscar su salvación, pues los más humildes también lo hicieron, por lo que este interés incumbió a todas las categorías sociales.⁴⁰³

El medio más utilizado por todos para la obtención de indulgencias fueron las prácticas cristianas como plegarias y penitencias, pero también la caridad, por lo que las limosnas y donaciones se volvieron una práctica generalizada, pues todas ellas grandes o pequeñas, dadas por el Rey o por particulares «eran consideradas bajo el término de limosna»,⁴⁰⁴ no obstante, sí había distinciones entre quienes daban más y los que daban menos, porque las beatas tuvieron en mayor consideración las aportaciones dadas por benefactores a quienes siempre tuvieron en sus oraciones.

La población queretana, tanto los grandes benefactores como los más humildes al dar dádivas al beaterio estaban cumpliendo con un principio teológico, una empresa común, es decir, la caridad a los desvalidos o pobres que en este caso eran las beatas, para así obtener la redención de los pecados, en un intercambio de beneficios a través de la

⁴⁰¹ Gisela von Wobeser, Certezas, «Incertidumbres y expectativas en torno a la salvación del alma. Creencias escatológicas en Nueva España siglos XVI-XVIII», *Revista Historia Mexicana*, volumen LXI, (2012), pp. 1318-1325.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 1336.

⁴⁰³ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república, la ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 28.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 47.

reciprocidad, puesto que las beatas con sus oraciones y plegarías favorecerían aún más la redención de los pecados de todos.

En este sentido, las beatas estaban desempeñando una función piadosa que para la población era de muchísima utilidad, que era el intercambio de un bien material por un bien espiritual, es decir, el ejercicio de una economía espiritual, que a su vez les generaba un recurso que les permitió mantenerse, ya que contaron con su economía material.⁴⁰⁵ Sin esta gran utilidad el beaterio no habría justificado su permanencia, pues era impensable que la población mantuviera una obra inútil o dañina.⁴⁰⁶

Por lo tanto, se consideran cuatro fenómenos que estuvieron entrelazados para que la población queretana haya decidido mantener a esta corporación femenina mediante donaciones, limosnas e incluso la compra de sus productos manuales y con ellas el mantenimiento de la economía material del beaterio que permitió su subsistencia: Primero, donaron porque compartían la idea de ver en la ciudad una nueva opción de vida diferente a la ofrecida por los franciscanos, pues varios bienhechores tuvieron empatía por la orden del Carmen y su carisma distinto al de los franciscanos, algo nuevo para la sociedad mujeril en Querétaro; segundo, buscaban una retribución espiritual que les aminorara su periodo en el purgatorio, es decir, la práctica de una economía espiritual, producto de una creencia y temor hacia la vida después de la muerte que fue fomentado por la Iglesia, especialmente para los benefactores acaudalados que les preocupaba el pecado de usura, pues éste significaba un gran periodo en el purgatorio o el infierno, por lo que muchos intentaron expiar sus culpas; tercero, la población buscó la forma de ocuparse del exceso de poblacional mujeril que se encontraba en desgracia, pues el beaterio de Santa Rosa no daba abasto para albergar a este sector femenino y cuarto, una vez que el clero secular consiguió su tutelaje lo apoyó económicamente con la finalidad de que creciera, se desarrollara y adquiriera fama entre la población queretana para que a su vez, éste le ayudara a incrementar su poder e influencia sobre los feligreses y por lo tanto sobre el clero regular franciscano, esto como parte de un proceso secularizador.

⁴⁰⁵ Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en: María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz Correa (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM/ IIH/ Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998, p. 53.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 43.



CAPITULO III. Renunciar a la perfección espiritual para servir a la educación: La segunda etapa de la secularización del Beaterio. Su transformación en Real Colegio de Enseñanza. (1766-1802).

3.1. Regalismo y transformación: La relación de las corporaciones con la Corona de los Borbón.

Durante el siglo XVIII, en la Nueva España la relación que hasta entonces habían llevado las corporaciones novohispanas con el Rey sufrió algunos cambios debido a la entrada de una nueva dinastía de origen francés: “los borbones”. Si bien, su ascendencia al trono sucedió desde 1700 con Felipe V (1700-1724) y con él la implementación de algunas de las llamadas “reformas borbónicas”, las transformaciones, más trascendentales en estas relaciones sucedieron durante el reinado de Carlos III (1759-1788), las cuales terminaron por afectar al beaterio de San José de Gracia en 1768. Por ello, es necesario contextualizar y comprender la nueva relación que la Corona de los Borbón estableció con las corporaciones religiosas y los agentes diversos que participaron y apoyaron para que esto se diera, para así entender por qué y cómo sucedió la segunda fase de transformación del beaterio de carmelitas de Querétaro a Real Colegio de Enseñanza.

En este sentido, es conveniente aclarar que existe un gran debate dentro de la historiografía del siglo XVIII, entre quienes proponen que en dicho periodo existió un “absolutismo ilustrado” porque muchos de los cambios implementados por la Corona tuvieron una clara influencia del contexto ilustrado de la época y por quienes rechazan ésta proposición, pues ven una contradicción entre monarquía e ilustración en donde ambas no pueden coexistir.⁴⁰⁷

Sin embargo, una de las causas que originaron el cambio del beaterio a Real Colegio de Enseñanza tuvo que ver precisamente con la llegada de ideas ilustradas a América

⁴⁰⁷Gabriel Paquette, «Carlos III: La ilustración entre España y Ultramar», en Antonio de Francesco, Luigi Mascilli Migliorini, Raffaele Nocera (coord.), *Entre Mediterráneo y Atlántico circulaciones, conexiones y mirada 1756-1867*, FCE, Chile, 2014, pp. 79-81.

fomentadas no solo por la Corona, sino también por funcionarios, ayuntamientos, grupos filantrópicos, instituciones y por el mismo clero secular, por lo que fueron diversos los actores que dieron lugar a la Ilustración en estos territorios y en general a todas las reformas.⁴⁰⁸

Pero con la intención de no generalizar esta cuestión, sino más bien de matizar y presentar lo que sucedió dentro de un contexto local como la ciudad de Querétaro y el beaterio de San José de Gracia, en este trabajo se intenta alejarse de las interpretaciones sobre este periodo novohispano que tienden a sistematizar que “todas” las reformas borbónicas estuvieron totalmente influenciadas por el espíritu de la Ilustración y que por ende la monarquía borbónica fue el ejemplo de un «Estado Moderno bajo la modalidad del absolutismo»⁴⁰⁹ o las que califican el periodo de los Borbones como heterodoxo y el de los Austrias ortodoxo⁴¹⁰ o las que tienden a afirmar que dichas reformas fueron en contra de las corporaciones y buscaron eliminarlas, lo cual no tiene cabida del todo, porque las reformas tuvieron sus diversos matices, no todas fueron creadas con un único propósito, detrás de ellas existieron intenciones tanto de desarrollar la economía del reino, crear un mejor gobierno con súbditos útiles a sí mismos y al Estado, así como de reformar la Iglesia, erradicar prejuicios y cambiar tradiciones, propósitos que no necesariamente eran nuevos o innovadores, sino que intentaron llevarse concretamente a la práctica de manera más decidida de la que procedieron alguna vez los Habsburgo; sin embargo, algunos de ellos efectivamente sí estuvieron influenciados por un ideario ilustrado.

Por ello, siguiendo la propuesta de Annick Lempérière quien afirma que la Monarquía Corporativa desarrollada durante el periodo de los Habsburgo no desapareció con los Borbones, al contrario, ésta se perfeccionó, porque se crearon nuevas corporaciones que inclusive perduraron hasta el siglo XIX⁴¹¹ y la de Gabriel Paquette quien dice que de una u otra forma las ideas ilustradas sí influenciaron las reformas emprendidas por los Borbones, pues también tuvieron la intención de combatir los prejuicios que había hacia el

⁴⁰⁸ Rafael Castañeda García, «Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)», *Revista de Historia Crítica: Una mirada histórica, teórica e historiográfica sobre la frontera*, 2016, núm. 59, pp. 145-164.

⁴⁰⁹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 155.

⁴¹⁰ Antonio Benlloch Poveda, «Antecedentes doctrinales del regalismo borbónico: juristas españoles en las lecturas de los regalistas europeos modernos», *Revista de Historia Moderna*, 1984, núm. 4, p. 295.

⁴¹¹ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013, p. 155.

trabajo, crear hombres útiles y erradicar la holgazanería, aspectos que demuestran que España no fue hostil a las ideas de la Ilustración, sino que ésta tuvo diversas manifestaciones en cada territorio europeo y no siempre estuvo acompañada de una revolución como en Francia.⁴¹²

Cabe destacar que el periodo del siglo XVIII no se trató, del todo, de una monarquía modernizadora ni heterodoxa, porque siguió guardándose un tradicionalismo. No obstante, se buscó redefinir la utilidad de las corporaciones y mejorar la administración de todo el reino haciendo efectivas las leyes que bajo los Habsburgo ya se habían impuesto pero que no se obedecían, con la finalidad de obtener mayores ingresos reales y hacer a los súbditos personas útiles al Estado.

La influencia del espíritu ilustrado sí estuvo en las reformas, pero solo en algunas de ellas, dirigidas a ciertos aspectos muy específicos como la educación, la concepción de la utilidad y la Iglesia, ámbitos en los que el beaterio de San José de Gracia se desenvolvió.⁴¹³ Por lo tanto, con los Borbones «no hubo ruptura ni cambio de sentido sino evolución»,⁴¹⁴ no fue un gobierno modernizador del todo, sino más bien, un gobierno que se preocupó por hacer efectivas las leyes sin importar que fueran antiguas o que se tuvieran que crear nuevas maneras de hacerlas obedecer.⁴¹⁵

Por ello hay que atender con más puntualización las ideas ilustradas de los ministros, cuáles de todas éstas tomó en cuenta el Rey para llevarlas a cabo, los diversos actores que participaron en su ejecución y quienes las apoyaron como lo fue también el clero novohispano, de quien se piensa y se generaliza que estuvieron en contra de las medidas e ideas de la Corona y finalmente, los hechos que ocurrieron en la práctica.

En este sentido, ¿Por qué la Corona de los Borbones introdujo reformas al orden establecido bajo los Habsburgo? La respuesta está en el contexto internacional del siglo, pues los conflictos europeos amenazaban constantemente la unidad del imperio español y provocaron situaciones de guerra,⁴¹⁶ por lo que la Corona tuvo que tomar medidas, especialmente de índole económico para obtener mayores ingresos en caso de un conflicto

⁴¹² Gabriel Paquette, «Carlos III: La ilustración entre España y Ultramar» ...op. cit., p. 82.

⁴¹³ William B. Taylor, «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad», en: Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coordinadores), *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México, 1995, p. 89.

⁴¹⁴ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república*...op. cit., p. 295.

⁴¹⁵ William B. Taylor, «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad» ...op. cit., p. 88.

⁴¹⁶ John Lynch, *La España del siglo XVIII*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 66.

y la Nueva España, debido a su riqueza en recursos, fue de suma importancia para conseguir riquezas.⁴¹⁷

Pero también existió una influencia ilustrada de lo que se llama “utilitarismo ilustrado”, propuesto por autores como Campomanes y Jovellanos, ideas que no eran tampoco del todo nuevas, porque ya se habían venido gestado desde el siglo XVI con el fraile benedictino Feijoo de quien ambos ministros tomaron algunos de sus puntos para llevarlos a cabo en los territorios de la Corona española, como el hecho de combatir el prejuicio hacia el trabajo y volver el acto honorable, pues un hombre que trabajaba era un hombre útil y de beneficio para el Estado.

Por ello, las reformas introducidas en la Nueva España por un lado se expresaron en términos materiales, porque el objetivo era sacar mayores recursos de estos territorios y por el otro, se querían combatir prejuicios y supersticiones del pueblo como respuesta a una influencia del utilitarismo ilustrado.

Lo que se pretendía con las reformas era «tan solo remediar abusos, es decir, hacer efectiva una legislación antigua ya muchas veces repetida sin éxito»,⁴¹⁸ actualizar las leyes, adaptar los reglamentos al tiempo presente, uniformar el modo de gobierno de todos los dominios de la Corona con el objetivo de controlar e incrementar los ingresos para las políticas internacionales, cuestiones que la Corona de los Habsburgo sí intentó hacer pero de manera muy ambigua y un tanto tolerante,⁴¹⁹ mientras que los Borbones fueron un poco más allá, pues procuraron hacer reglas fijas y fomentaron el absolutismo.⁴²⁰

Por su parte, las regalías, eran los derechos reconocidos al Rey sobre sus territorios, dados solo por el hecho de ser el soberano,⁴²¹ por lo que no eran concesiones Papales como sí lo era el Patronato Real, sino que eran de origen mayestático, o sea, dados desde su nacimiento como soberano.⁴²² Tales derechos, eran el poder para administrar justicia, para dar licencia al establecimiento de corporaciones civiles y religiosas, derecho a proteger a la Iglesia y cuidar su disciplina, «dominio directo de un cierto número de bienes que constituían el patrimonio de la Corona, derecho de recaudar tributos» y «derecho de exigir

⁴¹⁷ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...op. cit.*, pp. 160-163.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ William B. Taylor, «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad» ...*op. cit.*, p. 91.

⁴²¹ Alberto de la Hera, «El regalismo Indiano», *Revista IUS CANONICUM*, 1992, núm. 64, p. 423.

⁴²² *Ibid.*, p. 803.

auxilios para hacer frente a las urgencias»,⁴²³ por lo que las reformas correspondieron a hacer más efectivas sus regalías, cosa que antes no se había hecho con tanto ímpetu por parte de los Habsburgo, a excepción de Felipe II y Felipe IV quienes intentaron tener una práctica más regalista,⁴²⁴ más nunca fue algo nuevo y diferente.⁴²⁵

Annick Lempérière distingue dos tipos de reformas: por un lado, las que se crearon por medio de la reafirmación de los derechos del Rey para impartir justicia, es decir, sus regalías, cuya aplicación correspondió con el ordenamiento tradicional y no al espíritu de las luces y se llevaron a cabo con la finalidad de gobernar, administrar los bienes y mejorar la función de las corporaciones civiles para incrementar los ingresos monárquicos.⁴²⁶ Por esta razón, las leyes de Indias se mandaron ordenar y publicar en una segunda edición en 1756, con la finalidad de que existiera un conocimiento más amplio de las leyes creadas por los Habsburgo, para que éstas fueran efectivamente aplicadas y obedecidas por los vasallos.⁴²⁷ Sin embargo, hacer esto posible fue difícil y pronto surgieron tensiones entre las autoridades civiles y religiosas, porque muchas veces la jurisdicción eclesiástica chocaba con la real al momento de poner en ejecución las ordenanzas, lo que representó un obstáculo para los objetivos de la Corona.

Por otro lado, estuvieron las reformas que tenían claramente una inspiración ilustrada, que se pueden observar en ámbitos más específicos como en cuanto a la disciplina eclesiástica y el trabajo y que resultaron de la evaluación que los ministros hicieron de lo que ellos consideraban como los males del reino, que eran la falta de educación y las prácticas religiosas, hacer a los hombres útiles y volver el trabajo una práctica honorable.⁴²⁸ Este tipo de reformas tuvieron que ver más con la Iglesia y sus corporaciones, sobre todo porque la Corona sabía el gran papel que ésta tenía dentro de los territorios hispánicos y de las numerosas posesiones, inmunidades y privilegios que los inhibía del pago de impuestos, por lo que los Borbones adoptaron una posición aún más

⁴²³ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...op. cit.*, p. 169.

⁴²⁴ Antonio Benlloch Poveda, «Antecedentes doctrinales...op. cit., p. 316.

⁴²⁵ Carlos Ma Rodríguez López-Brea, «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III», *Revista Espacio, Tiempo y Forma e Historia Moderna*, 1999, núm. 12, p. 362.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *Recopilación de leyes de los reinos de Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Carlos II*, Antonio Balbas, Madrid, 1756.

⁴²⁸ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...op. cit.*, p. 165.

regalista para afianzar su autoridad sobre las instituciones eclesiásticas, subordinar a la Iglesia y obtener mayores ingresos de ella.⁴²⁹

Este tipo de reformas de corte ilustrado redefinió la razón de ser de muchas corporaciones religiosas, lo cual no significó que la Corona fuera en contra de ellas, sino que en lugar de eso las perfeccionó según el servicio que prestaban a la sociedad, con el objetivo de que fueran más útiles a las necesidades políticas y económicas del momento como la educación y de que erradicaran prácticas supersticiosas tal como sucedió con el beaterio de San José de Gracia, cuya situación se concentra bajo este tipo de reformas de corte ilustrado.⁴³⁰

Lo que llama la atención durante este periodo, es que la Corona cuando hizo más efectivas sus regalías y aumentó su poder absoluto para ser el único con el derecho de administrar y definir las finalidades de los pueblos, terminó provocando tensiones en la «constitución tradicional monárquica», porque alteró la «jerarquía tradicional de las finalidades»⁴³¹ de una monarquía corporativa y católica, cuyo orden de importancia era: primero la salvación, después la prosperidad del común y por último el servicio al Rey, es decir, que todas las corporaciones tenían primero como principal objetivo la salvación y enseguida estaba su fuerza como cuerpos con el cual establecieron redes económicas y sociales y hasta el último estaba el servicio al Rey.

Pero cuando la Corona hizo efectivas sus regalías cambió este orden jerárquico y colocó en primer lugar “el servicio al Rey” que tenía que ver con los fondos del reino para las cuestiones de la guerra,⁴³² porque era lo que en ese momento se consideraba como más importante y se colocó en segundo término la salvación, el bien común y las redes económicas y sociales de las corporaciones.

Lo anterior generó que se tuvieran que redefinir la utilidad de las corporaciones tanto civiles como religiosas, unas para que sirvieran primero financieramente y otras para

⁴²⁹ John Lynch, *La España del siglo XVIII...op. cit.*, p. 103. Los clérigos poseían dos privilegios importantes como el del fuero que los inhibía de una acción judicial que no fuera de un juez eclesiástico y estaba protegido de cualquier arresto o tortura en casa de que fuera encontrado culpable de algún delito, en: N. M. Farris, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821, La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995, p. 18.

⁴³⁰ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república...op. cit.*, p. 167.

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² *Ibid.*, p. 171.

que fueran más útiles según los ideales de la Ilustración.⁴³³ Lo que quiere decir que no se trató de eliminarlas, ni de quitarles su corporativismo, sino de corregirlas, para que en lugar de que obstaculizaran, ayudaran a la prosperidad económica del reino, combatieran los prejuicios en torno al trabajo y fomentaran la educación. Por ello, había que reformarlas mediante leyes, hacer efectivas las regalías para modificar su utilidad y hacer que la Corona fuera la única que pudiera moldear sus constituciones.⁴³⁴

Dentro de este contexto, se puede comprender por qué el beaterio de San José de Gracia no fue eliminado durante el reinado de Carlos III, sino transformado, a pesar de que no poseía grandes bienes que ayudaran a los ingresos reales como sí los tuvieron la mayoría de las corporaciones -motivo principal por el que fueron reguladas-, tales como las cofradías queretanas, que han sido analizadas por Cecilia del Socorro Landa Fonseca,⁴³⁵ quien establece que éstas fueron objeto de regulación para obtener de ellas mayores ingresos.

Sin embargo, el beaterio de San José, a pesar de que su única utilidad y mayor finalidad por la cual se creó fue para fomentar la devoción, velar por el bien común y proteger a la población femenina desvalida, entonces ¿cuál fue la utilidad que vieron en este beaterio para transformarlo?, ¿cuál fue la respuesta a estas disposiciones por parte de las beatas? Y ¿de qué forma lograron adaptarse?, aspectos que se desarrollarán a lo largo de este capítulo.

3.1.1. Reformas de inspiración ilustrada: cambios en la Iglesia novohispana y en la utilidad de sus corporaciones.

Las implementaciones de las reformas borbónicas en las Indias para aumentar los ingresos reales terminaron chocando con el poder y privilegios que ostentaba la Iglesia; naturales a una tradicional monarquía católica, a su vez, las prácticas religiosas ostentosas y las supersticiones en torno a la religión ya no eran bien vistas y se quería su transformación.

⁴³³ *Ibid*, pp. 171-173.

⁴³⁴ *Ibid*, pp. 178-180.

⁴³⁵ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro, De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, CM, México, 2010, pp. 1-130.

Los numerosos bienes acumulados por la Iglesia, considerados bienes de manos muertas⁴³⁶ porque al pertenecer al clero estaban exentos del pago de impuestos, fueron uno de los mayores obstáculos para los fines de la Corona. Debido a ello, se pensó en la urgente necesidad de implementar una reforma eclesiástica, para someter a la Iglesia; sin embargo, hacerla podía ocasionar graves tensiones en la sociedad novohispana, por ello se piensa que la Corona prefirió los cambios graduales, optando primero por reforzar el poder de los diocesanos, que eran más fácil de controlar, someter a su vigilancia al clero regular y así finalmente obtener un beneficio.

La primer resolución que se dio para cumplir con este objetivo, fue cuando haciendo efectivas las regalías se secularizaron definitivamente todas las parroquias de la Nueva España bajo la real cédula de 1749 en la que se mandó que «todas las parroquias o doctrinas por entonces administradas por las órdenes religiosas de Lima y de México debían confiarse, en adelante, al cuidado del clero secular»,⁴³⁷ cuya orden se extendió en 1753 a todas las diócesis de la Nueva España. Con esta disposición se le quitó gran poder al clero regular que hasta el momento tenía y se puso legalmente fin a las disputas entre cleros que se venían dando desde la segunda mitad del siglo XVI –aunque éstas continuaron, pero en menor medida–, donde efectivamente el clero secular salió triunfante y se reforzó su autoridad.

Estos primeros y los siguientes cambios introducidos en la Iglesia novohispana correspondieron a esa parte de las reformas que Lempérière califica como de inspiración ilustrada,⁴³⁸ porque provinieron de las evaluaciones que los ministros hicieron sobre la sociedad, quienes consideraron como enfermedades del reino la falta de educación, las costumbres, las prácticas religiosas y el extenso poder que tenía la Iglesia, aspectos que la Corona intentó remediar haciendo efectivas sus regalías en materia eclesiástica, puesto que los ministros de Felipe V, Fernando VI, así como de Carlos III destacaron que el Rey por

⁴³⁶ Se consideraban bienes en manos muertas, aquéllas posesiones y réditos que no podían ser vendidos, ni enajenados, ya que estaban bajo el poder de una comunidad o persona eclesiástica y con ello dejaban de estar bajo la protección del soberano, pues se les consideraba bienes espiritualizados porque servían para fines espirituales, en: Rosa María Martínez de Codes, «Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica 1760-1808», en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, UNAM, México, 1998, p. 23.

⁴³⁷ David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, FCE, México, 1994, p. 80.

⁴³⁸ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república... op. cit.*, p. 165.

derecho divino tenía la obligación de dirigir la Iglesia, regular su riqueza y reformarla si lo creía necesario.⁴³⁹

De este tipo de reformas, se desprendió el cambio introducido al beaterio de carmelitas descalzas de Querétaro, porque al ser una corporación religiosa, su transformación a Real Colegio, provino de las ideas de los ministros, que se pusieron en práctica mediante la reforma de las instituciones eclesiásticas regulares.

Ministros ilustrados como Melchor de Macanaz, Campomanes y Jovellanos, estuvieron dentro de un pensamiento económico-político para encontrar las fuentes que hicieran prosperar a la monarquía y concluyeron, que para que esto fuera posible se debía atender y reformar la moral pública, la religión y el clero, porque «la religión estaba concebida como eje fundamental de unión al interior de esta nación que abarcaba dos mundos»⁴⁴⁰ que hacía que existiera un sistema a base de excepciones y privilegios, lo que no permitía el desarrollo de un gobierno uniforme y disminuía la autoridad del Rey, a su vez, destacaron que la pauperización del reino y la razón que impedía el desarrollo de la agricultura, se debía principalmente a que la mayor parte del suelo estaba en poder de las instituciones eclesiásticas, lo que hacía que no hubiera un avance económico y comercial de los pueblos, por lo que propusieron que los eclesiásticos debían pagar impuestos de sus negocios y bienes como cualquier seglar.⁴⁴¹

Sin embargo, estas ideas reformadoras de los ministros no fueron solo plasmadas por ellos, pues dentro de las filas del mismo clero existieron miembros llamados reformistas católicos que compartieron dichas opiniones regalistas, especialmente desde el ámbito de corregir la disciplina eclesiástica y cambiar las prácticas religiosas ostentosas. Pensaban que la Iglesia debía volver como era en sus primeros días: pobre, «pura, disciplinada, de utilidad social y más personal»⁴⁴² y para conseguirlo, compartieron con los regalistas, la idea de subordinar el clero regular a los obispos, engrandecer la autoridad de

⁴³⁹ Clara García Ayluardo, «Re-formar la Iglesia novohispana», en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, FCE/CIDE/CONACULTA/INEHRM/FCCDMX, México, 2010, p. 229.

⁴⁴⁰ Brian Connaughton, «La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia Novohispana*, UNAM/BUAP, México, 2014, p. 352.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 361.

⁴⁴² Clara García Ayluardo, «Re-formar la Iglesia novohispana» ...op. cit., p. 232

éstos pero bajo la dirección real, limitar la autoridad del Papa y disminuir los privilegios del clero, sobre todo los de las órdenes religiosas.⁴⁴³

De esta manera los ministros y algunos prelados compartieron la idea de reformar la Iglesia, unos porque pensaban que sus exenciones acumuladas obstaculizaban el desarrollo económico del reino y otros porque querían corregir la disciplina eclesiástica y cambiar las prácticas religiosas, pero ambos estuvieron de acuerdo en que se debía limitar el poder que el Papa tenía sobre la Iglesia en todos los territorios de la monarquía hispánica y engrandecer el del Rey, con los obispos al mando para hacer una Iglesia más autónoma y nacional, disminuir el poder del clero regular y fortalecer el secular.

Por ello, la expulsión de los jesuitas que sucedió el 17 de marzo de 1767, ambos la consideraron necesaria, porque ellos no querían apegarse al control diocesano y poseían grandes privilegios e inmunidades sobre sus bienes. Cuando la Corona optó por fortalecer el poder de los obispos, secularizar las parroquias novohispanas y ponerlas al mando de éstos, naturalmente consiguió gran empatía del clero secular que desde la segunda mitad del siglo XVI venían disputándose las. ⁴⁴⁴

Uno de los prelados reformistas más importantes de la Nueva España fue el Arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón (1766-1772), promovido a ocupar el cargo por Carlos III el 14 de abril de 1766 y encargado de llevar a cabo las reformas de la Iglesia novohispana; clérigo «crítico de las manifestaciones devocionales ostentosas, pero también un reformador rígido»,⁴⁴⁵ promovió la fe renovada y pensaba que toda práctica religiosa en exceso era pecado. Él fue uno de los clérigos que más apoyó las regalías de la Corona en los territorios novohispanos, además, estuvo de acuerdo en que la utilidad de las corporaciones religiosas debía cambiar y ser regulada y como anti jesuita, fomentó la expulsión de esta orden.⁴⁴⁶

Desde su llegada, se dispuso a reunir en un libro las actas de los Concilios provinciales pasados y otros documentos con los que fue elaborando su propuesta de cómo debía ser la conducta de los párrocos, cómo debían ser tratados e integrados los indios y

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 233

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 241

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 243

⁴⁴⁶ *Ibidem.*

cómo debía mejorarse la disciplina eclesiástica.⁴⁴⁷ Junto al visitador José de Gálvez –que llegó a la Nueva España en 1765 para poner en ejecución las reformas-, el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero y los virreyes de México manifestaron a la Corona el estado deplorable en el que se hallaba el clero regular, acusando a los religiosos de excesos y abusos⁴⁴⁸ y añadieron la urgencia de celebrar un Concilio si es que se quería acabar con la relajación eclesiástica.⁴⁴⁹

Por su parte, consejeros ilustrados como Macanaz, expresó que debían forjarse religiosos más comprometidos con la fe, alejados del comercio y los negocios, dudaba que tantas órdenes religiosas fueran útiles, apoyó la secularización de las parroquias en la Nueva España, promovió la idea de que los regulares debían someterse a la autoridad del obispo, fomentó la expulsión de los jesuitas en todo los territorios del reino y propuso que a los religiosos se les tratara como vasallos al igual que al resto de los habitantes.⁴⁵⁰

Campomanes por su parte, siguió en la misma línea que Macanaz y se remitió a los primeros años del cristianismo en los que la Iglesia vivía pobemente y no necesitaba acumular bienes, solo para comprobar que después de que ésta comenzó a adquirir herencias y donaciones se originó un abuso por parte de los eclesiásticos y monjes, convirtiéndose estas adquisiciones en manos muertas, porque además la autoridad real las había exceptuado del pago de tributos.⁴⁵¹

Al igual que Macanaz, añadió que la Iglesia existía dentro del Estado, por lo que ésta debía respetar la autoridad soberana y si tales privilegios eran «demasiado perjudiciales a la república» que estaban «aniquilando a los vasallos seculares y al patrimonio real»,⁴⁵² la Corona debía regularlos, administrarlos y prohibir su adquisición a modo de derecho y obligación de sus regalías,⁴⁵³ porque tales posesiones estaban dentro de sus dominios.

⁴⁴⁷ Clemente Palencia Flores, *El cardenal Lorenzana protector de la cultura en el siglo XVIII*, Católica Toledana, Toledo, 1946, pp. 19-29.

⁴⁴⁸ Clara García Ayluardo, «Re-formar la Iglesia novohispana» ...op. cit., p. 256.

⁴⁴⁹ Francisco Javier Cervantes Bello y Silvia Marcela Cano Moreno, «El IV concilio provincial mexicano», en María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Los concilios provinciales en la Nueva España: reflexiones e influencias*, UNAM/IIH/BUAP/ICSYH, México, 2005, p. 75

⁴⁵⁰ Brian Connaughton, «La búsqueda del código jurídico y la forja...op. cit., pp. 365-383.

⁴⁵¹ Pedro Rodríguez Campomanes, *Tratado de la Regalía de España o sea el derecho real de nombrar a los beneficios eclesiásticos de toda España y Guarda de sus iglesias vacantes*, Librería Hispano-América de la calle de Richelieu N° 60, Paris, 1830, pp. 4-13.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵³ *Ibid.*, pp. 20-23.

Declaró que el Rey debía impedir la exceptuación de los tributos, porque los seglares no podían soportar toda la carga y que debido a las necesidades tan urgentes de la Corona no le era conveniente permitir tales privilegios,⁴⁵⁴ ya que los bienes en manos muertas eran la causa de «venir a menos cada día los pueblos y debilitarse el gremio de los labradores contribuyentes en cuya robustez consiste la principal fuerza de un Estado activo y no decadente»⁴⁵⁵ y porque el exceso de bienes de la Iglesia era también la causa de la relajación de su disciplina eclesiástica, además, esto hacía que en medio de litigios por propiedades los jueces eclesiásticos se entrometieran en causas temporales en donde podían hacer uso de sus inmunidades, como la del fuero eclesiástico, por lo que le parecía que si estos abusos eran tolerables por más tiempo el reino llegaría a una gran debilidad si el «brazo poderoso de nuestro augusto monarca no les remedia y ataja de raíz con una ley y pragmática-sanción».⁴⁵⁶

La unión de la monarquía, sus ministros y los reformistas católicos se vio plasmada en el momento en que la Corona impulsó al IV Concilio provincial de las Indias mediante real cédula del 21 de agosto de 1769 conocida como Tomo Regio, creada por Campomanes y autorizada por Carlos III, en donde apelando a los derechos del Real Patronato y regalías, se propuso dentro de sus veinte capítulos los aspectos que debían de tratarse dentro del Concilio para la mejoría de la Iglesia en los territorios americanos y para cuidar que nada de lo que se acordara fuera en contra de la autoridad real.⁴⁵⁷

Dentro de sus primeros capítulos se advirtió que no se gravara más el erario real, se desarrollaron puntos para la integración de la comunidad indígena, se recalcó la subordinación del clero regular al diocesano para arreglar su disciplina, se pidió que se establecieran los medios para «desarraigar ritos idolátricos, supersticiones y falsas creencias»,⁴⁵⁸ se recordó la responsabilidad que tenía el clero secular para dirigir y establecer una Iglesia más nacional sin la intervención Papal, se estableció que los bienes

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁵⁷ *Real Cédula que contiene 20 capítulos para el Concilio Provincial de esta Nueva España*, Tomo Regio, UANL, pp. 516-519, en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015731_C/1080015735_T3/1080015735_057.pdf, [consultado el 12 de marzo del 2018].

⁴⁵⁸ *Ibíd.*

materiales del clero no serían considerados espirituales y se advirtió que ante todo se tenía que defender la potestad real.⁴⁵⁹

El Arzobispo Lorenzana fue quien convocó al IV Concilio en 1771 y en él puso su mayor esfuerzo haciendo caso a los preceptos reales dados a través del Tomo Regio, pues dentro de sus cinco libros, se estableció que la Iglesia debía mantenerse subordinada a la potestad civil y no estar a la misma altura,⁴⁶⁰ desconocía a los delegados de la Santa Sede, se dispuso que los obispos debían consultar al Consejo de Indias sobre disposiciones pontificias,⁴⁶¹ se exigió el permiso de la autoridad civil para el ejercicio del ministerio sacerdotal en las indias, la exigencia de la autorización del virrey para establecer conventos y remover doctrineros, restricciones en la fundación de capellanías y la obligatoria licencia real para fundar cofradías.⁴⁶² Además, se abordaron cuestiones sobre el comportamiento de los sacerdotes; en el segundo libro se trataron aspectos judiciales del clero y en el cuarto se trataron las prácticas religiosas.⁴⁶³

No obstante, cuando el Concilio se mandó al Consejo de Indias y a la Santa Sede para su aprobación, parece que a propósito la respuesta tardó en llegar y finalmente ésta nunca se consiguió, porque al Consejo le pareció poco regalista, pues aún no se quitaban algunas inmunidades del clero y porque su finalidad era tener mayor poder sobre la jurisdicción eclesiástica, mientras que el Papa tampoco dio su parecer, pero por parecerle demasiado regalista, porque su autoridad estaba siendo sobrepasada al establecerse que solo se le daría obediencia al Rey.⁴⁶⁴

Sin embargo, aunque no fue aprobado, tal Concilio tuvo gran importancia porque «representó el punto más acabado de una reforma a las representaciones sociorreligiosas en la Nueva España» al reformular la disciplina eclesiástica, las expresiones de religiosidad y al reconocer el poder que la Corona tenía sobre la Iglesia.⁴⁶⁵ La necesidad de su elaboración

⁴⁵⁹ *Ibidem.*

⁴⁶⁰ Julia Collado Mocelo, «Los concilios de América bajo Carlos III», *Revista de Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 1993, núm. 9, p. 65.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁶² *Concilio provincial mexicano IV celebrado en la ciudad de México el año de 1771*, Imprenta de la escuela de artes, Querétaro, 1898.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ Clara García Ayluardo, «Re-formar la Iglesia novohispana» ...*op. cit.*, p. 250

⁴⁶⁵ Francisco Javier Cervantes Bello y Silvia Marcela Cano Moreno, «El IV concilio provincial mexicano» ...*op. cit.*, p. 73

provino de considerar que era importante plasmar las reformas en un texto normativo, para mayor seriedad, compromiso y para que fueran obedecidas.⁴⁶⁶

Pero la realidad fue, que dentro de la práctica, la aplicación de las reformas fue escasa debido a las tensiones, desacuerdos y resistencias que éstas provocaron dentro de la sociedad novohispana y dentro de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas. Los cambios introducidos desde los prelados reformistas, como lo fue la reforma a los conventos de monjas calzadas para que llevaran una observancia plena de su regla, tal y como lo intentó el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero (1765-1773) dentro de su diócesis, nunca se consiguió del todo, debido a la resistencia de las monjas porque se les impusiera llevar una vida en común, proyecto que también apoyó Lorenzana aplicándolo dentro del Arzobispado de México donde encontró las mismas obstinaciones⁴⁶⁷ y cuyo proceso fue interrumpido por la Corona mediante cédula real de 1774.

Otro ejemplo, fue la multiplicación y redistribución de las parroquias que dispuso Lorenzana, medida que colocó en contra a algunos seculares que opinaban que sus ingresos parroquiales se verían disminuidos.⁴⁶⁸

Lo peor es que las relaciones entre el Rey y los obispos comenzaron a tensarse cuando los estatutos provenientes de la Corona, trataron de quitar los privilegios e inmunidades del clero en materia de fredo⁴⁶⁹ o como cuando se hizo la regulación a los bienes materiales de las cofradías y se declaró que éstos no eran espirituales sino considerados públicos y por lo tanto estaban bajo la autoridad real quien podía apropiarse de ellos o enajenarlos para hacer frente a la crisis financiera del reino,⁴⁷⁰ por esta razón, en 1776 se declaró que muchas no estaban legalmente fundadas, se les prohibió el exceso de gastos en el culto y se promovió la transformación de su utilidad⁴⁷¹ para que su objetivo principal fuera servir al Rey.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 84

⁴⁶⁷ Alicia Fraschina, «Reformar en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades», *Revista Hispania Sacra*, julio-diciembre 2008, núm. 122, pp. 448-456.

⁴⁶⁸ Clara García Ayluardo, «Re-formar la Iglesia novohispana» ...op. cit., p. 260.

⁴⁶⁹ N. M. Farris, *La Corona y el clero en el México colonial: la crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995, p. 18.

⁴⁷⁰ Rosa María Martínez de Codes, «Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica 1760-1808», en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, UNAM, México, 1998, p. 17.

⁴⁷¹ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro: de la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, CM, México, 2010, pp. 80-97.

Clara García, apunta cuatro principales razones por las que se dio una ruptura entre los prelados reformistas y la Corona, primero; el problema de la inmunidad eclesiástica a la cual los ministros del Rey se opusieron acrecentando la jurisdicción real y proponiendo que los crímenes cometidos por los clérigos fueran juzgados por la autoridad civil, el segundo; correspondió a la práctica de los testamentos, cuando la Corona en 1784 declaró mediante cédula que todos los casos sobre herencias de bienes legadas en testamentos y que antes eran llevados por los juzgados eclesiásticos debían ahora llevarlos solo los civiles, el cuarto; fue con respecto al pago y distribución de los diezmos, cuando en 1786 por medio del visitador José de Gálvez la recaudación de diezmos pasó a la supervisión de los oficiales reales y el cuarto; fue referente a la propiedad eclesiástica, pues en 1789 se dispuso que los bienes cedidos a la Iglesia por medio de testamentos, capellanías y obras pías debían pasar a la jurisdicción de los jueces reales.⁴⁷²

Tales medidas provocaron fuertes tensiones entre el clero, porque sus ingresos y privilegios se vieron disminuidos, lo que a la larga hizo que el Rey condescendiera ante la situación al no suprimir de forma drástica todas esas prerrogativas del clero, como la inmunidad eclesiástica. Finalmente, la cooperación entre prelados reformistas y el regalismo terminaría por disolverse en los siguientes años y más al estallar la guerra de independencia.⁴⁷³

De igual manera, el fracaso de las reformas, impuestas y promovidas por ambos sectores, también se debió en gran medida a la resistencia del mismo clero secular, de la sociedad novohispana por no querer cambiar sus tradiciones e incluso el titubeo de la Corona por no aplicar los cambios de forma tajante.⁴⁷⁴

Por lo tanto, se entiende que las reformas a la Iglesia durante el periodo borbónico, aunque no fueron realmente del todo innovadoras -porque desde siglos pasados ya se habían intentado implementar tales medidas- sí fueron al menos, lo más cerca que se llegó de lograr un cambio en el clero y en la religiosidad de la población. Además, al cambiar la jerarquía de las finalidades colocando el servicio al Rey como objetivo principal, se tensionó el sistema tradicional de la Monarquía Corporativa y se modificó la relación que las corporaciones habían mantenido con el Rey, especialmente, la que tenían los cuerpos de

⁴⁷² *Ibid.*, pp. 274-276.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁷⁴ *Ibidem.*

la Iglesia.⁴⁷⁵ Por esta razón las reformas al final no pudieron resultar, al contrario, las manifestaciones religiosas continuaron a pesar de todas las disposiciones reales y muchas corporaciones religiosas se mantuvieron.⁴⁷⁶

No obstante, aunque las reformas a la Iglesia no lograron implementarse del todo, en el camino hacia conseguirlo, se lograron empatar las ideas de los ministros ilustrados, la Corona y los prelados reformistas, porque algunas corporaciones religiosas se vieron modificadas. Dentro del periodo de administración del Arzobispo Antonio de Lorenzana, en los primeros años de su llegada en 1768 transformó el beaterio de San José de Gracia en Real Colegio de Enseñanza, lo que fue un reflejo y ejemplo de que durante la segunda mitad del siglo XVIII existió una colaboración o empatía entre las ideas de los ministros y los prelados en la Nueva España, porque ambos querían cambiar las prácticas religiosas y la utilidad devocional de las corporaciones por la del servicio al Rey, al igual que también querían acabar con las enfermedades del reino como la falta de educación, por lo que cabe preguntarse: ¿Dónde nacieron las ideas sobre fomentar la educación? Y ¿de qué manera se manifestaron en la ciudad de Santiago de Querétaro y por medio de quién?

3.1.2. El pensamiento educativo de los ministros ilustrados de la monarquía borbónica.

Dentro del espíritu de la ilustración que envolvió contextualmente el periodo de gobierno de los Borbones, existió en España una forma particular de interpretar dicho ideario, plasmado no solo por la Corona, sino también por sus ministros ilustrados, grupos de élite o miembros de la aristocracia y por incluso, el mismo clero simpatizante de estas ideas.

Durante el siglo XVIII, apareció en Europa el llamado utilitarismo ilustrado, que tenía una concepción más científica y empírica sobre el mundo, alejada de la visión cristiana. Buscaba el desarrollo del conocimiento, la utilidad del hombre y comenzó a valorar el trabajo del artesano como provechoso para el individuo en sí mismo y para el Estado, por lo que se planteó a la educación como el arma efectiva para eliminar la vagancia, la ociosidad, al pobre fingido, la beneficencia descontrolada y en sí, para hacer

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁷⁶ Annick Lempérière, *Entre Dios y el Rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013 y Clara García Ayluardo, «Re-formar la Iglesia novohispana», en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, FCE/CIDE/CONACULTA/INEHRM/FCCDMX, México, 2010, pp. 286-287

que las personas fueran trabajadoras, porque era el único medio para la prosperidad de toda la sociedad.

Aquellos pensadores ilustrados, que tomaron el utilitarismo en España y que hicieron mayor énfasis en sus textos sobre la importancia de la educación como el remedio de muchos males de la monarquía hispánica, entre ellos, la utilidad del trabajo de cada persona, fueron Pedro Rodríguez de Campomanes y Gaspar Melchor de Jovellanos; sin embargo, muchas de las ideas que estos autores plantearon fueron creadas anteriormente por Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764) un benedictino que desde el siglo XVII criticó los prejuicios del vulgo, las manifestaciones de religiosidad supersticiosas y el hecho de que no se considerara a la agricultura y todos los oficios como nobles, por ello criticó la ociosidad de los aristócratas que vivían a expensas de los campesinos a quienes consideraba como los más útiles del reino por ser los únicos trabajadores, cuya labor era para él la más honorable, por lo que proponía que el gobierno debía fomentar el estudio e instrucción de la agricultura y su práctica.⁴⁷⁷

Además, desde entonces planteó el uso de la racionalidad ante las opiniones prejuiciosas del vulgo, porque le parecía que cualquier cosa podía explicarse por sí sola sin necesidad de recurrir a cualidades ocultas, porque el hombre debía estar en lucha constante con la hipocresía, ser ajeno a todo prejuicio y escéptico para saber distinguir los conocimientos demostrables de los probables y así desarrollar la capacidad de opinión. Para él, la ociosidad era uno de los grandes males del reino que debía ser atacado dividiendo a la población por profesiones y fomentando la educación de los oficios artesanales, porque del desempleo resultaba la ociosidad.⁴⁷⁸

Por otro lado, Campomanes trató el tema de la educación cuando habló de la problemática de los artesanos, la extinción de las manufacturas y la decadencia de las artes y oficios, como una de las mayores causas de la pobreza de España y del atraso de su industria, planteamiento que iba en la misma línea que lo dicho por Feijoo en el siglo XVII.

Dentro de su obra, propuso que la educación era la base de una sociedad ordenada, porque enseñaba a respetar al Soberano, ayudaba a que la gente distinguiera de hacer la caridad con quien realmente lo necesitaba y no se dejara convencer por aquéllos que pedían

⁴⁷⁷ José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil: un estudio comparativo del utilitarismo neormecantilista en México y Europa 1748-1833*, UNAM, México, 2005, pp. 182-185.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 195-204.

para engañar y robar, instruía a los súbditos a respetar las leyes, enseñaba a los artesanos diversas artes y técnicas con respecto al oficio que ejercerían y sobre todo ayudaba al desarrollo de la agricultura del cual se podría borrar la grave concentración de la propiedad de las clases que consideraba ociosas.⁴⁷⁹

Aunque dentro de su discurso, se dirigió solo a manifestar cómo debía ser la educación de los artesanos, mostrando las múltiples ventajas y beneficios que se obtendrían, argumentó también, que para que fuera posible que las artes se extendieran por todo el reino se necesitaba de una educación en general de primeras letras dada a hombres y mujeres, proporcionada desde la más tierna edad,⁴⁸⁰ por lo que habló de la gran responsabilidad que los padres tenían para educar bien a sus hijos, pues debían cuidar que se instruyeran durante su juventud porque «esta experiencia diaria es la que los dirige a las buenas costumbres, o a las viciosas de su padre o maestro» y advirtió que de no hacerlo cometían gran ofensa al magistrado.⁴⁸¹

Campomanes relacionó sucesivamente la ociosidad del pueblo, la poca valoración al trabajo, la ignorancia y la falta de educación como la causa que estropeaba el desarrollo económico de España y de todos sus territorios. Su idea era construir sociedades ilustradas que fomentaran la agricultura, educación, industria y la cultura, elementos necesarios para el desarrollo de la riqueza nacional y gracias a que ocupó cargos como funcionario real, sus ideas pudieron influir en las reformas borbónicas.⁴⁸²

No obstante, fue Gaspar Melchor de Jovellanos quien abundó más en el ámbito de la educación e impulsó su reforma dentro de los territorios de la monarquía hispánica. Fue un político reformista, partidario del regalismo y de las ideas ilustradas de la época. En su epístola a Bermudo escribió: «perfecciona tu ser y serás sabio, ilustra tu razón para que se alce a la verdad eterna y purifica tu corazón para que la ame y siga»,⁴⁸³ ejemplo del espíritu Ilustrado que abogaba por el uso de razón y la búsqueda de la verdad.

⁴⁷⁹ Pedro Rodríguez Campomanes, *Discurso sobre la dirección popular de los artesanos y su fomento* (edición digital), Imprenta de don Antonio de Sancha, Madrid, pp. 127-334. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento>, [consultado el 10 de marzo de 2018].

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil...op. cit.*, pp. 204-209.

⁴⁸³ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Epístola a Bermudo», en *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos*, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco, tomo I, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, pp. 28-36.

En 1764 conoció a Campomanes quien después lo ayudó a que ingresara en 1767 al servicio de Carlos III y la monarquía hasta su muerte en 1811. Tiempo dentro del cual fomentó ampliamente la educación de todo el pueblo e incluso de las mujeres, con la finalidad de que cualquier individuo pudiera contribuir con la prosperidad de la nación,⁴⁸⁴ porque pensaba que una «nación más sabia [era] siempre en igualdad de circunstancias la más poderosa» y si España se instruía de manera sólida y completa, podría levantarse «a ser la primera nación de la tierra».⁴⁸⁵ Pensamiento que deja ver su ideal por encaminar a la monarquía hacia el desarrollo y al lugar de gran imperio que tenía antes.

Ensalzó por mucho el gobierno de los Borbones, especialmente el de Carlos III a quien calificó como el único que comenzó removiendo los estorbos que impedían la prosperidad del reino, como «la riqueza del estado eclesiástico»,⁴⁸⁶ pero también quitando los estudios permitidos por los Austrias como la escolástica, que él calificó como mala y que el Rey resolvió persiguiendo la verdad, combatiendo la ignorancia, desarrollando la razón, mejorando la justicia, instruyendo al pueblo de cómo trabajar, promoviendo la enseñanza de las ciencias exactas, fomentando por primera vez el estudio de la economía civil y la ciencia del estado, separando la teología de la escolástica y entregándola a la crítica para que se analizaran sus escrituras primarias y se cambiaron las prácticas religiosas dogmáticas,⁴⁸⁷ pues cabe señalar, que no se trataba tampoco de crear una sociedad antirreligiosa, sino que se quería regresar a los inicios de la Iglesia pobre y sencilla, ese era en parte el ideal de reforma.

Aspectos, que deduce que también fueron combatidos por Felipe V y Fernando VI, quienes trataron de resolverlos fundando academias, seminarios, bibliotecas, creando la marina, fomentando la industria y las artes.⁴⁸⁸ Pero consideraba que Carlos III había sido el único que veló porque las observaciones de los ministros ilustrados rindieran frutos en su reino.

⁴⁸⁴ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Bases para la educación pública», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo IV, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, p. 10.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸⁶ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Elogio fúnebre de Carlos III leído en la real sociedad de Madrid el día 8 de diciembre de 1788» en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo III, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, p. 270.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 279.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 266-278.

Al principio de su trabajo como político y economista, su principal contribución estuvo dirigida hacia la reforma agraria, pero al abordarla se introdujo en el aspecto educativo que después desarrolló aún más, porque se dio cuenta de que existía una falta de formación de los agricultores.⁴⁸⁹ También atacó la ociosidad de la clase noble a quien no propuso su desaparición, sino que le adjudicó una función que ayudara al progreso, porque su clase tenía responsabilidades públicas, como la de financiar la educación del vulgo.⁴⁹⁰

Jovellanos pensaba que para que se pudiera desarrollar cualquier aspecto económico de una nación y generar su prosperidad, debía impulsarse la instrucción del pueblo, para que con ella se aprendieran nuevas técnicas, por ello fomentó en gran parte las ciencias útiles y naturales, así como el conocimiento de la economía, porque eran las materias que podían resolver las necesidades primarias.⁴⁹¹

Básicamente, todos los ideales de la Ilustración, Jovellanos los relacionó en gran parte con la educación, pues para él era la única herramienta para mejorar la economía, la política, formar ciudadanos respetuosos de las leyes, útiles, buenos, no ociosos u holgazanes y prejuiciosos e incluso para dar felicidad al hombre.⁴⁹² En uno de sus discursos dijo:

la razón os fue dada para alcanzar una parte de ellas: elevadla hasta el sol, inmenso globo de fuego y resplandor y veréis como fue colocado en el centro del mundo para regir desde allí los planetas situados a tan diversas distancias [...] venturosos, si ilustrado vuestro espíritu con el conocimiento de las verdades que encierra y perfeccionado vuestro corazón con la posesión de las virtudes a que conduce, alcanzareis la verdadera sabiduría para asegurar vuestra felicidad, mejorar vuestro ser y acelerar la perfección de la especie humana. Entonces podréis convencer con la razón y con el ejemplo a aquellos hombres tímidos y espantadizos que deslumbrados por una supersticiosa ignorancia, condenan el estudio de la naturaleza como si el creador no la hubiese expuesto a la contemplación del hombre para que viese en ella su poder y su gloria que predicen a todas horas los cielos y la tierra.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Ángeles Galino Carrillo, «Gaspar Melchor de Jovellanos 1744-1811», *Revista Perspectivas XXIII*, 1993, núm. 3-4, p. 1.

⁴⁹⁰ José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil...op. cit.*, p. 220.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 8

⁴⁹² John H. R. Polt, «Jovellanos y la educación», en *Revista Biblioteca Virtual Universal*, 2010, núm. 50, p. 8.

⁴⁹³ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Oración que pronunció en el instituto sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo II, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, p. 179.

Lo que deja ver su molestia porque en las universidades no se enseñaran las ciencias útiles, sino que solo se fomentaba la escolástica que él criticaba, porque era la causa de que los pueblos estuvieran sumidos en la ignorancia y la superstición dogmática.

Pero esto no significa que Jovellanos fuera anticatólico, de hecho, en sus escritos también plasmó que se enseñara la religión como una forma de promover la moral a la población, más ésta no debía obstruir la búsqueda de la verdad y la razón, lo que deja ver su idea de reforma.

Al adentrarse más en el sistema institucional universitario se percató que éste era malo, porque estaba a cargo de la Iglesia, la cual empleaba el método educativo especulativo que él criticó fuertemente, ya que le parecía poco útil, además el sistema era segregativo y el aprendizaje del latín era obligatorio, lo que impedía que se hiciera buen uso del lenguaje castellano, pues había desfigurado las terminaciones e hizo que solo los que lo sabían fueran los únicos en acercarse al estudio de muchas otras ciencias.⁴⁹⁴

Pero también, se percató de la enorme falta de «educación del pueblo, la pseudoeducación de la mujer impuesta por prejuicios sociales», «la desestima del trabajo y las desviaciones supersticiosas y milagreras de la religiosidad»⁴⁹⁵ y la ignorancia de “las ciencias útiles”,⁴⁹⁶ las cuales se debían enseñar por medio de estudios de filosofía práctica y experimental,⁴⁹⁷ por lo que planteó una reforma a las costumbres públicas para eliminar las supersticiones, tal como Feijoo también lo propuso.⁴⁹⁸

Viendo tales circunstancias, uno de sus principales objetivos fue reformar el ámbito educativo y al servicio de Carlos III, logró que en la Península se pusieran en práctica algunas de sus ideas -como la apertura de varios institutos- que repercutieron indirectamente en las Indias.

Inclusive, el periodo de 1760 y aún después de la invasión Napoleónica, estuvo marcado por el intento de incursionar algunas reformas a la enseñanza por parte de la Corona, cuya promoción se debió en gran parte a los ministros ilustrados como Jovellanos.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 140-142.

⁴⁹⁵ Ángeles Galino Carrillo, «Gaspar Melchor de Jovellanos 1744-1811» ...*op. cit.*, p. 2

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ John H. R. Polt, «Jovellanos y la educación» ...*op. cit.*, p. 14

⁴⁹⁸ José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil*...*op. cit.*, p. 226.

⁴⁹⁹ Ángeles Galino Carrillo, «Gaspar Melchor de Jovellanos 1744-1811» ...*op. cit.*, p. 3.

Algunas de sus propuestas para reformar la educación, fue que la Corona se debía encargar de este ámbito y no la Iglesia como hasta el momento se venía haciendo, ya que todas las universidades y colegios estaban a su cargo, muchos de los cuales quedaron abandonados después de la expulsión de los jesuitas. Propuso que el medio para su financiamiento debía ser de los diezmos y del apoyo por parte de las clases nobles a quienes adjudicó una especie de paternalismo hacia el pueblo, porque debían pagar, promover y «participar en la educación moral, religiosa y civil básica de las clases industriosas». ⁵⁰⁰ La educación se tenía que extender a las poblaciones pequeñas y que no solo se concentrara en las ciudades, argumentó que se debía dar instrucción a todos los pueblos sin distinción, sin relegar a los más pobres y fuera accesible a ambos sexos. ⁵⁰¹

Dentro de la enseñanza que la monarquía debía dar a su pueblo, apuntó que se enseñaran las lenguas de los “pueblos modernos”, tales como la inglesa, italiana y francesa «por las ventajas que ofrece su conocimiento», ⁵⁰² recomendó el estudio de economía civil para mejorar la legislación y el gobierno, el estudio de la física y las matemáticas y todas las ciencias que se pueden llamar experimentales, pero sobre todo el estudio de la naturaleza desde donde se podía aprender cómo explotar mejor los recursos para el progreso de las naciones. ⁵⁰³

Llamó “ciencias útiles” a todas las ciencias naturales y físicas que podían garantizar el conocimiento de máquinas e instrumentos nuevos, el empleo de fábricas y manufacturas, el método efectivo para extraer metales, el estudio de las propiedades que cada producto de la naturaleza ofrecía. ⁵⁰⁴ También apuntó sobre la necesidad de una educación moral como la forma de crear ciudadanos, porque si se daba una instrucción uniforme a todos, se podría grabar en cada uno las mismas costumbres públicas, principios y modos de ver. ⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil...op. cit.*, p. 226.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 4

⁵⁰² Gaspar Melchor de Jovellanos, «Bases para la educación pública», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo IV, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, p. 15

⁵⁰³ *Ibid.*, pp. 15-22.

⁵⁰⁴ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Oración que pronunció en el instituto sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo II, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, p. 108.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 100.

Al igual que Campomanes, reflexionó sobre la responsabilidad de los padres por darles educación a sus hijos quienes tenían la obligación de prepararlos para ejercer una profesión e inclusive sugirió un castigo para aquéllos que no les dieran instrucción primaria.

Propuso a la Corona que centralizara la educación de todos sus territorios, uniformara las instituciones bajo su mando con un plan de estudios y libros de texto iguales para todos,⁵⁰⁶ no solo expuso que se secularizaran las instituciones educativas, sino que colaboraran en ellas maestros que no fueran religiosos.⁵⁰⁷

Planteó una enseñanza de primeras letras gratuita para todos los pueblos, porque era la forma de hacer guerra a la ignorancia,⁵⁰⁸ pero después, la instrucción debía ser sobre ciencias prácticas. Estipuló dar estímulos a los alumnos, abrir institutos especializados, sobre todo academias en economía civil, agricultura y en el arte de la guerra, expuso crear bibliotecas con libros suficientes, instrumentos científicos y mapas y mostró la idea de que se creara un consejo especial que se dedicara a velar por la enseñanza general del reino.⁵⁰⁹

Se interesó por la educación de las mujeres a las que llamó la «preciosa mitad de la nación española» o «noble y preciosa porción de este cuerpo patriótico»,⁵¹⁰ opinando que también debía haber escuelas para ellas en donde se formaran buenas y virtuosas madres de familia, porque de ellas dependían las mejoras en la educación doméstica, ilustración y formación de los corazones de los hombres, debido a que eran quienes se encargaban de la educación de los individuos en sus primeros años de vida.⁵¹¹

Lo anterior, refleja que seguía relegando a la mujer en el aspecto doméstico como el cuidado de los hijos y la administración del hogar; sin embargo, apoyó la idea de que trabajara, pues en una de sus memorias que leyó en la sociedad económica de Madrid, les preguntó: «¿acaso están negados a nuestro sexo el celo y los talentos económicos?»,⁵¹² aludiendo a que la mujer era capaz de trabajar y contribuir de otra forma a la sociedad.

⁵⁰⁶ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Bases para la educación pública» ...op. cit., p. 29

⁵⁰⁷ John H. R. Polt, «Jovellanos y la educación» ...op. cit., p. 14

⁵⁰⁸ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Oración que pronunció en el instituto sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias» ...op. cit., p. 147.

⁵⁰⁹ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Bases para la educación pública» ...op. cit., p. 30-32.

⁵¹⁰ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Elogio fúnebre de Carlos III leído en la real sociedad de Madrid el día 8 de diciembre de 1788» ...op. cit., p. 278.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 278.

⁵¹² Gaspar Melchor de Jovellanos, «Memoria leída en la sociedad económica de Madrid sobre si debían o no admitir en ello las señoritas», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos*,

Parece más bien, que ante el tema y educación de las mujeres, procedió con temor, contradiciéndose algunas veces, puesto que por un lado, abogó para que fueran instruidas y se les permitiera trabajar diciendo que debían «ser admitidas con las mismas formalidades y derechos que los demás individuos, que no debía formarse de ellas clase separada, que se debía recurrir a su consejo y a su auxilio en las materias propias de su sexo y del celo, talento y facultades de cada una».⁵¹³ Pero por otro parte, aludió a que se cuidara el número de aquéllas que se admitían, pues debían ser pocas para no causar desorden y dispuso que se les enseñara el aprecio de las obligaciones domésticas pues constantemente se les veía caminar hacia la “corrupción” cuando eran ellas las responsables de formar el corazón de los ciudadanos.⁵¹⁴

A pesar de sus contradicciones, fomentó en gran medida la creación de escuelas de primeras letras para niñas pobres en donde pudieran aprender a leer y escribir, ganarse la vida, se les enseñara «los principios de la religión y las labores para ser buenas y recogidas madres de familia», además propuso organizar colegios de niñas, donde las que pertenecieran a «familias pudientes puedan recibir a su costa una educación más completa y esmerada».⁵¹⁵

Tales ideas plasmadas por Jovellanos, especialmente las últimas que hablan sobre la educación de la mujer, la creación de escuelas o colegios gratuitos para niñas pobres, deja ver la preocupación del momento por educar a esa otra “preciosa mitad de la nación” para que también fuera útil a la sociedad y ayudara al desarrollo del país. Sin embargo, el impulso de la formación femenina siguió siendo el mismo: cuidar a los hijos, aprender de religión y las labores de su sexo. Por otro lado, el hecho de que se ampliara el discurso educativo femenino, que se fomentara la creación de escuelas de primeras letras fue lo más lejos que en la época se llegó hacia el desarrollo de la formación femenina.

Quizá, los contenidos educativos seguían ahondando en lo doméstico, pero por primera vez se apoyaba la creación de numerosas escuelas para las niñas en donde aprender a leer y a escribir sería una obligación y no solo una mera opción o suerte.

Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco, tomo II, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865, p. 237

⁵¹³ *Ibid.*, p. 238

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 240

⁵¹⁵ Gaspar Melchor de Jovellanos, «Bases para la educación pública» ...*op. cit.*, p. 26.

Pensadores ilustrados españoles como Campomanes y Jovellanos considerados dentro del discurso utilitarista del momento, emplearon en sus discursos la necesidad de una reforma a las costumbres de los pueblos, de quitar supersticiones, fomentar la educación de todos por igual, sobre todo de la gente menos afortunada en la que se incluyó a las mujeres, se discutió valorar el trabajo como algo que traía honra al hombre que lo practicaba y se persistió en la idea de eliminar la ociosidad del pueblo por medio de la formación de hombres útiles que trabajaran y se educaran para que con su conocimiento y labor pudieran contribuir al desarrollo de la riqueza de una nación.

Pero, ¿Llegaron estos pensamientos educativos sobre las mujeres y los menos afortunados a la Nueva España?, ¿existió realmente un cambio más incluyente en su educación durante el siglo XVIII? Y ¿de qué manera se vio plasmado en Querétaro?

3.1.2.1. La educación de las mujeres bajo los Borbones: ¿Jovellanos llega a la Nueva España?

Si bien, la educación durante el periodo novohispano, en general, tendió a ser segregativa y destinada mayormente a los hombres, esto no indicó que no se desarrollara, fomentara y tuviera diversos cambios a lo largo de las tres centurias de la época virreinal. Sin embargo, se ha pensado que la educación novohispana nunca existió antes del siglo XVIII y que si la hubo siempre estuvo en manos de la Iglesia, que la nula educación hacia las mujeres se debió a que se les quería mantener ignorantes y que con la llegada de los Borbones existió un cambio radical gracias al espíritu de la Ilustración que proponía la utilidad y educación de los individuos,⁵¹⁶ cuando no es posible mantener dichas afirmaciones sin sus diferentes matices locales.

En este sentido, al principio del periodo virreinal, las primeras escuelas en desarrollarse fueron las de los indígenas, manejadas por los frailes y creadas especialmente para enseñarles la religión católica, porque su labor legitimaba la conquista. Estuvieron financiadas por los ayuntamientos, pero funcionaron de manera segregativa, porque se separó a los indios hijos de caciques a quienes además de la doctrina se les enseñaba a leer,

⁵¹⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Mitos y realidades de la educación colonial*, Centro de Estudios Históricos/ El colegio de México, pp. 27-28.

escribir, un poco de gramática, canto y algunos oficios, mientras que a los hijos de macehuales solo se les enseñaba el catecismo.⁵¹⁷

La educación destinada para los hijos de españoles y criollos se desarrolló de manera diferente, con escuelas situadas en las ciudades y especialmente para los varones, quienes al principio podían acceder a las escuelas de primeras letras o estudios menores. Muchos de estos institutos eran gratuitos, manejados principalmente por los jesuitas y otros eran privados, con maestros seglares que enseñaban en sus casas a quienes se pagaba entre 20 a 50 pesos al año; en ellos los niños se preparaban, durante tres años o más, para aprender a leer, escribir y contar,⁵¹⁸ recitaban lecturas del catecismo, leían libros de moral y después se les preparaba para ingresar a la universidad enseñándoles algo de latín, matemáticas y aritmética; entraban a las ocho de la mañana y permanecían hasta las cinco de la tarde con un descanso de dos horas para comer.⁵¹⁹

Al terminar, muchos de ellos no continuaban con el estudio de una carrera, porque preferían trabajar o porque no tenían las posibilidades económicas, pero quienes sí lo hacían, ingresaban al sistema universitario para conseguir el grado de bachiller, licenciado o doctor, donde se graduaban como sacerdotes o abogados y para entrar tenían que tener veinte años cumplidos y comprobar su pureza de sangre.⁵²⁰ En este sentido, la educación tendió a ser segregativa, accesible para quienes provenían de una familia respetable y para quienes vivían en la ciudad.

En cambio, para las niñas, la educación tendió a ser más escasa, no porque se le quisiera mantener en la ignorancia, sino porque se creía que debían tener solo la formación correspondiente a lo que se esperaba que fueran: buenas madres con sus hijos, compasivas con sus maridos y capaces de administrar su hogar.

Para cumplir con estos objetivos, existieron escuelas llamadas “amiga”, que fueron muy abundantes en la Nueva España, en ellas se les enseñaba a leer de forma individual por

⁵¹⁷ Cayetano Reyes Morales, «Un día de clases en la época colonial», *Revista Relaciones*, 1984, núm. 20, p. 13.

⁵¹⁸ Cayetano Reyes Morales, «Un día de clases en la época colonial» ...op. cit., pp. 12-13 y Pilar Gonzalbo Aizpuru, «El virreinato y el nuevo orden», en: Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, Colegio de México, México, 2010, p. 62.

⁵¹⁹ Dorothy Tanck de Estrada, «El siglo de las luces», en: Dorothy Tanck de Estrada coord., *Historia mínima de la educación en México*, Colegio de México, México, 2010, pp. 93-94.

⁵²⁰ Cayetano Reyes Morales, «Un día de clases en la época colonial» ...op. cit., p. 12.

medio de una cartilla impresa⁵²¹ y a veces a escribir, pero en la mayoría solo les enseñaban el catecismo para aprender de virtudes, a coser y a hacer las labores del hogar, aspectos considerados como los más fundamentales para la crianza de los hijos; pero muchas de estas escuelas fueron más bien una especie de guardería, que ayudaba a los padres a mantener a sus hijos lejos de casa por unas horas a cambio de una módica cantidad.⁵²²

Su instrucción en estas instituciones solo llegaba hasta los doce años, porque se consideraba que después de esa edad lo mejor era que permanecieran encerradas en su casa para vigilarlas y proteger su honor. Fueron pocas las que siguieron educándose y si lo hacían era por medio de maestros particulares quienes tenían la posibilidad de pagarlos, otras ingresaban a uno de los recogimientos fundados para proteger el honor de las niñas desamparadas en donde se les seguía instruyendo en la religión y las labores del hogar.

Pero las que pudieron acercarse a una formación más completa fueron las monjas, quienes dentro de sus conventos podían aprender más lecturas por medio de su biblioteca, latín, cuentas y música para desempeñar las actividades de su comunidad.⁵²³

Por esta razón, las instituciones “educativas” para las mujeres durante los siglos XVI, XVII y aún parte del XVIII, no se consideran como tales, no al menos en el sentido que hoy las conocemos, porque en realidad eran recintos de enseñanza de vida, de protección femenina o de formación elemental para que las mujeres desempeñaran sus funciones sociales de madres, esposas o religiosas.⁵²⁴

En general, la educación de casi todo el periodo novohispano se definió por ser religiosa, tanto para hombres como para mujeres de todas las calidades y no porque la Iglesia controlara gran parte de las instituciones -porque también existieron maestros seglares- sino porque como parte del gobierno de una monarquía católica es entendible que se fomentara el estudio de la religión, que el aprendizaje de leer y escribir estuviera siempre acompañado por libros religiosos, porque se creía que así se promovía la moral y prevalecía el bien común.

⁵²¹ Dorothy Tanck de Estrada, «El siglo de las luces» ...op. cit., p. 92

⁵²² Carmen Ruiz Barrionuevo, «Libros, lectura, enseñanza y mujeres en el siglo XVIII novohispano», *Revista de Filología*, febrero 1997, núm. 25, p. 540.

⁵²³ Pilar Gonzalbo Aizpuru, «El virreinato y el nuevo orden», en Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, Colegio de México, México, 2010, p. 64.

⁵²⁴ Emilia Recéndez Guerrero, «Un cambio de larga duración: la educación de las mujeres novohispanas y zacatecanas» en: Ma. Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta Alonso (ed.), *Cultura novohispana, estudios sobre arte, educación e historia*, UAZ/UAEHA, México, 2006, pp. 198-206.

Lo anterior, tampoco indica que no hubiera un desarrollo educativo –aunque si segregativo- durante los dos primeros siglos virreinales, porque se abrieron grandes universidades, colegios y escuelas de primeras letras en las principales ciudades del virreinato, sino que ésta correspondió a las necesidades de la época: formar una sociedad cristiana.

Después de que se secularizaron las parroquias en 1749, existió un nuevo impulso a la educación de los indios para enseñarles el castellano, el arzobispo Rubio y Salinas mandó que se fundaran escuelas para ellos, pero los párrocos seculares no tenía recursos suficientes para financiarlas, por lo que los ayuntamientos fueron los que intervinieron y pagaron gran número de escuelas en el Arzobispado de México.⁵²⁵

En 1767 cuando fueron expulsados los jesuitas encargados de gran parte de la educación de los jóvenes en la Nueva España, el sistema educativo necesariamente tuvo que replantearse. Dorothy Tanck encuentra que las reformas borbónicas que estuvieron dirigidas al ámbito económico, repercutieron indirectamente en el desarrollo de escuelas de primeras letras gratuitas en las ciudades y villas de españoles e indígenas, ya que en 1760 Carlos III ordenó que todos los municipios sometieran sus finanzas a revisión, orden que fue puesta en práctica por José de Gálvez en 1766 por medio de la creación de la contaduría de propios y arbitrios.⁵²⁶

Tales políticas reformularon y reglamentaron el sistema financiero de las alcaldías, se les obligó a limitar sus gastos para el uso de las fiestas religiosas, con la finalidad de que resultara un sobrante para que fuera mandando a las arcas de la Corona; sin embargo, a los pueblos más grandes se les autorizó el pago a maestros y se les ordenó la fundación de escuelas gratuitas, medidas que propiciaron el desarrollo educativo a cargo de las autoridades civiles y no solo de la Iglesia.⁵²⁷

Dentro de la historiografía, se concuerda que existió una influencia de la Ilustración en el ámbito educativo, pues el reinado de Carlos III fomentó en las universidades el estudio de las “ciencias útiles” y las artes, como Jovellanos lo proponía. Hubo un intento por extender la educación de primeras letras a toda la sociedad novohispana sin importar su

⁵²⁵ Dorothy Tanck de Estrada, «El gobierno municipal y las escuelas de primeras letras en el siglo XVIII mexicano», *Revista mexicana de investigación educativa*, 2002, núm. 15, p. 262.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 263-266

condición y que ésta fuera gratuita para que pudiera ser más accesible, se buscó reducir la participación de la Iglesia en las instituciones, se propició una mayor intervención de los ayuntamientos por fundar escuelas gratuitas en sus localidades, se introdujeron algunas novedades en las universidades con la finalidad de promover el uso de la razón, el método práctico y experimental para eliminar la ociosidad y formar personas útiles a la Corona, aspectos planteados por Jovellanos y Campomanes.⁵²⁸

Tan solo en 1763 Carlos III promovió la preparación de cirujanos, en 1784 en la capital se fundó la Academia de San Carlos para el estudio de las artes, en 1768 se estableció la escuela real de anatomía práctica, se abrieron cátedras de botánica en la universidad de México y en 1788 se abrió un colegio de minería; sin embargo, para la dirección y establecimiento de estos estudios, el Rey nombró o mandó a maestros peninsulares que terminaron ocasionando inconformidades entre los maestros y estudiantes criollos.⁵²⁹

En cuanto al desarrollo educativo de las mujeres, se vio reflejado de forma más lenta, manifestándose sobre todo a finales del siglo XVIII, pues aunque los tratados de Jovellanos y Campomanes hablaban sobre la educación de los jóvenes, realmente no ahondaban mucho cuando se trataba de las mujeres, pues se debe recordar, que Jovellanos, a pesar de que comentó sobre la necesidad de educar a la otra “preciosa mitad de la nación” instruyéndolas en las primeras letras y de que participaran del trabajo, siguió confinándolas al ámbito doméstico. Por tal razón, en la Nueva España se propició de igual forma la educación de los hombres.

No obstante, sí se lograron observar diversos cambios, puesto que se fomentó la apertura de escuelas públicas y gratuitas para ellas como también lo propuso Jovellanos, financiadas con recursos municipales o de grupos filantrópicos, por ejemplo, en 1721 se fundó el colegio de los Mil Ángeles de Zacatecas para enseñarles labores manuales y religión a las jovencitas,⁵³⁰ en 1754 la madre Ma. Ignacia de Azlor y Echeverz fundó en la ciudad de México el primer convento de la Compañía de María dedicado exclusivamente a la educación de las mujeres.

⁵²⁸ Dorothy Tanck de Estrada, «El siglo de las luces» ...*op. cit.*, p. 72.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 72-79.

⁵³⁰ Emilia Recéndez Guerrero, «Un cambio de larga duración...*op. cit.*, p. 206.

En 1766 un grupo de residentes de vasconavarros fundaron en la capital el colegio de Vizcaínas, con la finalidad de que en un principio fueran educadas las niñas españolas y después las del resto de la sociedad, para que dentro pudieran llevar una vida honesta y religiosa, pero también para que aprendieran a leer, escribir, hacer cuentas y además se les enseñara técnicas para el trabajo, puesto que tenían talleres para confeccionar ornamentos.⁵³¹

A finales del siglo aparecieron escuelas patrocinadas por los municipios o grupos de benefactores y se abrieron escuelas de primeras letras para las niñas de todas las calidades. Las localidades de «Guadalajara, Puebla, Antequera, Valladolid, Querétaro y San Luis Potosí» se sometieron a transformación sus recogimientos en colegios para niñas internas como sucedió con el beaterio de San José de Gracia objeto de estudio de esta investigación y para finales del siglo algunos de ellos se abrieron para niñas externas a modo de escuelas públicas y gratuitas.⁵³²

Carmen Ruiz propone que este impulso también fue propiciado por la real cédula del 11 de mayo de 1783 que ordenaba en España el establecimiento de escuelas gratuitas para niñas en Madrid y que tuvo su influencia en la Nueva España.⁵³³

Sin embargo, dentro de todos estos colegios se siguió con el mismo sistema educativo hacia la mujer, que era enseñarle los aspectos domésticos, la religión, formarle en las labores propias de su sexo, para que fueran buenas madres y esposas. A pesar de ello, sí se pudo vislumbrar, con mayor intensidad, el interés por desarrollar su formación en el momento en que se comenzaron a abrir más escuelas gratuitas para ellas, lo que realmente significó un comienzo importante y sustancial para la educación femenina, además, en muchos de estos colegios se comenzó a aceptar a todas las niñas por igual y a enseñarles a leer, escribir e incluso contar y no solo a rezar y bordar.⁵³⁴

La transformación en colegios a las que fueron sometidos varios recogimientos y beaterios, correspondió a este contexto de la época, cambios que no solo fueron propiciados

⁵³¹ Elisa Luque Alcaide, «El colegio de las vizcaínas: iniciativa Vasco-Navarra para la educación de la mujer en la Nueva España en el siglo XVIII», en: Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaullo y María Pilar Ferrer (coord.), *Evangelización y teología en América siglo XVIII: X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, 1990, Navarra, p. 1452.

⁵³² Pilar Gonzalbo Aizpuru, «El virreinato y el nuevo orden», en: Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de... op. cit.*, p. 65.

⁵³³ Carmen Ruiz Barrionuevo, «Educación, libros y lectura en el siglo XVIII hispanoamericano», *Revista América sin nombre*, 2013, núm. 18, p. 144.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 543-546.

por la Corona y sus ministros ilustrados, sino también por la misma población e incluso por los prelados reformistas como el Arzobispo Lorenzana, situación a la que fue sometido el beaterio de carmelitas descalzas de la ciudad de Querétaro, cuya corporación cambió su utilidad de una devocional a una educativa en correspondencia con las reformas creadas por el espíritu ilustrado; sin embargo, ¿Cómo aceptaron tal cambio las beatas que por años lucharon por ver edificado su beaterio bajo el carisma de Santa Teresa?

3.2. Resignación y transformación del beaterio de carmelitas en 1768

El 26 de noviembre de 1768 estando como rectora María Josefa de Santa Teresa, se recibió orden del Arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón para que el beaterio adoptara las funciones educacionales de la población femenina de Querétaro. Lorenzana, quien se había enterado de la existencia de un beaterio de carmelitas descalzas en la ciudad de Querétaro por medio de su secretario de visita don Francisco Pérez Sedano y de acuerdo a las políticas de reforma a la Iglesia que desde su llegada había comenzado a implantar en el Arzobispado de México, no le pareció que este beaterio fuera solo “de utilidad espiritual”, sino que debía ser más de servicio al público, pues agregó que la Santa Sede y las mismas cédulas reales, desde hacía tiempo habían prohibido el establecimiento de recogimientos de terceras, porque en ellos no se llevaba el voto de clausura perpetuo y no se profesaban los votos solemnes como sí se hacían en los conventos, lugares reconocidos por el Papa para llevar una vida religiosa ejemplar, por lo que advirtió que esta corporación no debía existir.

Lorenzana, deseando a su vez la permanencia del beaterio y de no echar a las beatas a la calle, dispuso que éste aumentara su utilidad sirviendo al público por medio de la adopción de las labores educativas, para que con ellas, las beatas fueran más de provecho para la población queretana, pues además, le había llegado noticia de que la ciudad carecía de escuela pública «donde las niñas pobres españolas o indias con separación de los varones aprehendan a leer y escribir y las labores de su sexo». ⁵³⁵

El secretario Francisco Pérez, comunicó la idea del Arzobispo a la rectora y a toda la comunidad, quienes dieron su consentimiento y no pusieron absoluta resistencia. Quizá,

⁵³⁵ AHDQ, «Libro de elecciones del real colegio de carmelitas descalzas», caja 9, expediente s/n, f. 22

se pueda pensar que aceptaron tal resolución porque le debían obediencia absoluta, pero es más probable que aceptaran para no desaparecer y ser echadas a la calle ante la advertencia de que su corporación de terceras no debía existir, pues el mismo Papa y el Rey ya no aprobaban los beaterios, dándoles a entender que éste debía demolerse. Tal situación, las beatas lo sabían, porque por ello desde 1743 habían buscado conseguir el prestigio de convertir su beaterio en convento, cosa que no consiguieron, por ello, se cree que terminaron aceptando esta nueva orden.

Para lograr esta función educativa, se les mandó que debían edificar dos aulas al interior con puerta abierta a la calle, para que diariamente pudieran entrar las niñas y maestras y les dispuso que en el aula uno se enseñara a leer, escribir, contar y la doctrina cristiana y en el aula dos se enseñara a coser, bordar, tejer, hacer encajes y demás labores de su sexo.⁵³⁶ Dichas funcionalidades, de hecho eran muy semejantes al modelo educativo del colegio de Vizcaínas de la Ciudad de México (1766) en el que también se contaba con dos aulas separadas empleadas para las mismas funciones como se les ordenaba a las beatas en Querétaro tan solo dos años después.⁵³⁷

A su vez, la orden del Arzobispo, da cuenta de una modificación a lo que se consideraba como las “labores propias de su sexo” que eran las prácticas de la costura, bordado y doctrina cristiana, las que nunca se dejaron de concebir como parte esencial de la educación femenina que ya desde siglos anteriores éste era el contenido que se ofrecía –en su mayoría- dentro de las escuelas amiga, pero esta vez, la ordenanza de crear un aula para las prácticas de la lectura, escritura y cuentas, es testimonio de que miembros de la Iglesia como Lorenzana, estaban aceptando y promoviendo dar una educación más amplia a las mujeres, al menos, una en la que se incluía la alfabetización obligatoria y el aprendizaje de cuentas para todas, idea que había sido promulgada por los utilitaristas ilustrados como Jovellanos. Lo anterior, agregaba a su vez, un nuevo significado a la concepción de: “las labores propias de su sexo”, pues ésta ya no solo incluía el aprendizaje del bordado y la doctrina cristiana, sino el de la lectura, escritura y cuentas.

Dentro de esta nueva etapa del beaterio como colegio, lo interesante es que les dispuso que debían admitir niñas indias y españolas de cualquier calidad y sin distinción, y

⁵³⁶ *Ibid.*, f. 23

⁵³⁷ José Alejandro Valadez Fernández, *La compañía de María en el Bajío: Historia del convento-colegio de Nuestra Señora de la Soledad y Enseñanza de Irapuato*, Gto., AHMI, Irapuato, 2009, pp. 32-35.

que las beatas tenían que ser las maestras y directoras, repartidos todos los cargos por la rectora en turno, a quien correspondía cuidar que todas cumplieran con sus funciones. Además, el secretario les señaló que era bueno que cumplieran desde ese momento con este cambio para que atendieran la educación de la juventud que «es tan necesaria en este reino y que ésta se consigue más perfectamente en los colegios de educandas por estar allí con mayor recogimiento y disposición».⁵³⁸

Finalmente, les agregó que si lograban expandir su colegio también debían de recibir niñas internas quienes pudieran pagar desde un principio sus alimentos como se practicaba en el beaterio de Santa Rosa, sin que por ello descuidaran la enseñanza de las niñas externas, con lo cual dijo: que «la ciudad mejorará mucho su beneficio, las colegialas terceras no solo serán útiles para sí, sino también para todo el público». Así, las 16 beatas que hasta el momento había, firmaron y prometieron cumplir con dicha disposición.⁵³⁹

El hecho de que el Arzobispo mandara a las beatas dedicarse a la educación de niñas, que éstas fueran admitidas sin distinción de su calidad o condición: indias o españolas y que además señalara que debían ser útiles al público y no solo para sí mismas, es un claro reflejo de las ideas de la Ilustración propuestas por los ministros utilitaristas de la época como Campomanes y Jovellanos que estuvieron también presentes y unidas a las de los prelados reformistas como Lorenzana.

La transformación de este beaterio a colegio, también es prueba de que las reformas a las corporaciones religiosas promovidas por parte de la Corona con la finalidad de que fueran de mayor utilidad a las necesidades de la monarquía, fueron obedecidas y ejecutadas por prelados reformistas como el Arzobispo Lorenzana quien tenía una empatía hacia las ideas de la Corona y sus ministros ilustrados sobre hacer un cambio dentro de la Iglesia y las prácticas religiosas de la época.

Por primera vez, en la Nueva España y en Querétaro se comenzaron a ver plasmadas las ideas que Jovellanos lanzó sobre la educación igualitaria, sin distinción de ninguna calidad, la necesidad de instruir a toda la población en las primeras letras y la importancia que se empezaba a dar a la instrucción de la población femenina a la que también debía tratarse sin distinción, atendiendo a indias y españolas por igual.

⁵³⁸ AHDQ, «Libro de elecciones del real colegio de carmelitas descalzas», caja 9, expediente s/n, *Ibid.*, f. 21

⁵³⁹ *Ibidem*.

Se puede comprobar, por ejemplo, que aunque se les mandó enseñar a las niñas en las habilidades de su sexo que consistían en la elaboración de bordados, sorprendentemente también se añadió la importancia de que aprendieran todas no solo a leer y escribir, sino también a contar, materia que en los siglos anteriores estuvo muy lejos del alcance de las mujeres, lo que aquí se considera como una nueva concepción de lo que se entendía por las “labores propias de su sexo”.

A partir de entonces, dentro de ningún informe de los archivos, las autoridades eclesiásticas, el virrey y el mismo Consejo de Indias, no se volvieron a referir a las integrantes del beaterio como beatas, sino que adquirieron un nuevo nombre: el de “colegialas”,⁵⁴⁰ con el que además no solo perdieron el calificativo, sino que también renunciaron a su ideal religioso de contemplación, oración y clausura de carmelitas descalzas por el que su comunidad se había iniciado y formado en 1735.

Tal ordenanza del Arzobispo Lorenzana era un ideal reformista de cómo debía ser el beaterio de San José a partir de entonces, pero que todavía faltaba ponerse en práctica; sin embargo, los cambios y el obedecimiento a tal disposición se vieron enseguida al año siguiente en 1769, pues durante la visita del Juez Eclesiástico José Antonio de la Vía se corroboró ya la fabricación de un aula destinada para las niñas internas donde se hallaban seis cultivándose en las primeras letras, pero de la fabricación de las aulas para niñas externas aún no había existencia, ni su comienzo en esta labor por parte de las “colegialas”, no obstante, la rectora en su respuesta al eclesiástico quien le mandaba que obedeciera la idea del Arzobispo y dispusiera su construcción, alegó que no tenían dinero para tal objetivo a lo que el eclesiástico le respondió que tal tarea resultaría de bien al público y que la ayuda vendría de Dios, especialmente para obra tan provechosa como la educación, por lo que la rectora reconoció que ahora su nuevo cargo era el de enseñar, y se comprometía a cumplirlo.

Para la visita del eclesiástico el 23 de mayo de 1772, una vez que revisó la clausura de las colegialas, se encontró que la capilla, el coro, la cocina, el comedor, todo estaba en perfecto orden, pero además registró que ya estaban construidas las dos aulas restantes para la enseñanza de niñas externas en las que mencionó que ya recibían a 180 pequeñas

⁵⁴⁰ A partir de este momento, se hará referencia a las beatas como colegialas y cuando se haga mención de las niñas educandas, se hará referencia como niñas externas o niñas internas, porque es la forma en como aparece en las fuentes de las últimas décadas del siglo XVIII.

diariamente quienes no pasaban de los diez años, habitando por ello con gran «incomodidad y estrechez».⁵⁴¹

Tal grupo de alumnas es realmente numeroso si se considera que solo se construyeron dos aulas que tenían una función específica para enseñar al total de número de niñas, por lo que tener 180 alumnas en un solo espacio debió haber sido extenuante para las colegialas que recién se acomodaban a la práctica de la enseñanza y lo que también advierte que la necesidad de educar a las jóvenes en Querétaro no solo era urgente, sino que estuvo bien vista por la población, que una vez enterada de las nuevas labores del beaterio-transformado en colegio- mandó inmediatamente a sus hijas.

Lamentablemente, hasta el momento no se ha encontrado la información pertinente para saber si se cumplió con la orden de aceptación de niñas de cualquier calidad y condición, españolas e indias por igual, pues el archivo del colegio no cuenta con tales datos, sin los cuales es imposible hacer una deducción; sin embargo, se infiere que por el número total de niñas del que se habla en un comienzo, que fue de 180, debieron por ello haber sido niñas de diferentes calidades y condiciones, pues tal cifra es elevada para considerar que todas fueron españolas o criollas.

A partir del momento en que se decretó que el beaterio adoptara las prácticas educativas, su organización corporativa dio un giro considerable, pues cuando antes se hacía votación cada tres años para elegir rectora, vicaria, conciliarías y secretarias, el colegio se encontraba tan ocupado en sus nuevas labores que necesitaba de nuevos nombramientos corporativos para repartir las obligaciones de la enseñanza de las niñas.

El 20 de mayo de 1772 con 17 colegialas o beatas, se añadió a sus constituciones la elección de oficios menores para el funcionamiento del colegio, en el que además de elegir rectora y tres conciliarías, se votó por maestra de novicias, portera, provisoras, sacristanas, enfermeras, celadoras, maestras para leer, maestras para escribir y maestras para labores, ocupando estos tres últimos cargos, las hermanas María de Cristo, María Micaela de la Asunción y María Josefa de la Santísima Trinidad respectivamente, es decir, una sola beata para enseñar a casi 180 niñas a leer y escribir, labor que se intuye debió ser sumamente difícil, para doncellas que desde hacía casi 40 años solo se dedicaban a la oración y

⁵⁴¹ *Ibid*, f. 22.

contemplación, pues dichas hermanas, fueron parte del beaterio desde su fundación, como se pudo observar en el segundo capítulo de esta investigación.⁵⁴²

El 4 de diciembre de 1774, el colegio tuvo la visita personal del Arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800), quien vio y reconoció sus constituciones a las que el anterior Arzobispo Lorenzana añadió la educación de niñas internas y externas. Para entonces, las dos aulas seguramente fueron insuficientes para el numero de niñas que recibían, porque se encontró que ya había tres aulas para las niñas externas, es decir, que se añadió una más.

Por niñas internas encontró a siete pequeñas educándose en «las labores de la santa fe católica, en leer, escribir y contar y en las labores propias de su sexo para que sean útiles así y al público».⁵⁴³ Finalmente, las exhortó a que siguieran con esta tarea tan grande y de beneficio al público, pero les advirtió que aún faltaba que abrieran puerta a la calle para que las niñas externas pudieran entrar y salir diariamente sin peligro de transgredir la clausura que dentro se tenía.

El Arzobispo Peralta, al felicitar a las colegialas por ejercer una obra de beneficio a la sociedad y al calificar que las niñas por medio de la instrucción en las primeras letras podían ser más útiles al público, puede ser un reflejo de que los prelados en la Nueva España estaban tomando con importancia las propuestas lanzadas por personajes como Jovellanos, que dedicó tiempo a debatir y sugerir sobre la educación de toda la población en general en la que incluyó a las mujeres.

Pero no solo el apoyo a las ideas de la ilustración estuvo de parte de los Arzobispos como Lorenzana y Haro Peralta, sino también del mismo clero queretano, como del juez eclesiástico José Antonio de la Vía quien desde el momento que se ordenó al beaterio convertirse en colegio, no dejó de supervisarlo, convencer a las beatas que ésta era una labor más útil y de sugerirles sobre la mejoría que tendrían de estar más al servicio del público y no solo de sí mismas.

Por lo tanto, puede constatarse, que las ideas sobre la educación que promovieron los ministros ilustrados como Campomanes y Jovellanos estuvieron aterrizaradas en este beaterio por medio de algunos eclesiásticos como el Arzobispo Lorenzana, el Arzobispo

⁵⁴² *Ibid.*, f. 30.

⁵⁴³ *Ibid.*, f. 36

Haro y Peralta y por los mismos eclesiásticos de la ciudad de Querétaro como José Antonio de la Vía.

En este sentido, las innovaciones a la educación que se comenzaron a dar a mediados del siglo XVIII, no solo fueron promovidas por personajes seglares o miembros del consejo del Rey, sino que también tuvieron presencia en la Nueva España y fueron favorecidas por los eclesiásticos o miembros del clero secular, al menos en lo que respecta en la ciudad de Querétaro.

Y tal parece que pudo haber existido la presencia constante de un clero ilustrado en todo el Bajío, puesto que estudios como el de Rafael Castañeda muestran que por medio de las Congregaciones de San Felipe Neri de San Miguel el Grande y Guanajuato existió un clero secular dispuesto a fomentar la transmisión intelectual, partidarios de las ideas ilustradas de la época en cuanto que ayudaron a proporcionar y mejorar la educación ofreciendo una instrucción pública y gratuita sin limitación de calidades ni sexos, al igual que apoyaron la idea de cambiar las prácticas religiosas hacia unas de más utilidad social, todo con la finalidad de contribuir a la construcción de una sociedad más prospera,⁵⁴⁴ situación que se suma a la idea de que existió una ilustración dentro de la Iglesia como Castañeda lo enfatiza, lo cual también tuvo presencia en la ciudad de Querétaro por medio del beaterio de San José de Gracia y del apoyo de los eclesiásticos para que las beatas tomaran la educación como su principal eje rector y representación de utilidad social como corporación.⁵⁴⁵

El caso de este beaterio, cuya transformación en colegio educativo tuvo una constante participación y apoyo de los clérigos queretanos, podría reafirmar la idea de Rafael Castañeda de que dentro del Bajío existió un clero participativo y empático con las ideas ilustradas y utilitarias sobre la educación, lo que quiere decir, que los ayuntamientos no siempre garantizaron la creación y perduración de escuelas para la población en toda la Nueva España.

Ejemplo más de ello, fue la escuela de primeras letras para niños de la Purísima Concepción, fundada en 1788 por la Orden Tercera de San Francisco de Querétaro, la cual

⁵⁴⁴ Rafael Castañeda García, «Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España siglo XVIII», *Revista Historia Crítica: Una mirada histórica, teórica e historiográfica sobre la frontera*, número 59, 2016, p. 152

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 159.

se creó con la idea de que si los niños recibían una mejor educación dejarían la vagancia y se solucionaría su pobreza, pues en la ciudad existía un gran descuido de la educación infantil ante la falta de escuelas gratuitas establecidas, según lo expresó fray José María Carranza uno de los fundadores junto a Juan Antonio del Castillo y Llata conde de Sierra Gorda.⁵⁴⁶

Para 1788 fray José Carranza expuso que la falta de los jesuitas había encarecido la educación queretana, pues su colegio de San Javier que daba educación de primeras letras a niños había dejado de funcionar tras su expulsión y que las epidemias habían multiplicado el número de infantes pobres quienes solo se dedicaban a pedir limosnas y vagar por las calles y plazas, formándose en ellos el hábito de la ociosidad y “la pobreza voluntaria”⁵⁴⁷ a la que calificó de infame y de estado de delito castigable, lo que refiere su postura en contra de la mendicidad,⁵⁴⁸ pero sobre todo calificaba el acto de lamentable, porque quienes más lo padecían eran los niños que incluso habían sido enseñados por sus mismos padres para saber crear lastima entre la gente.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Fray José María Carranza, *Discurso sobre el establecimiento de una escuela pública gratuita de primeras letras y cristiana educación de los niños pobres, dedicado al muy ilustre ayuntamiento de la M. N y L. ciudad de Querétaro*, Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1788, pp. 12-14 y Carolina Yeveth Aguilar García, «Utilidad y beneficencia: los primeros años de la escuela de primeras letras y de la academia de dibujo en Querétaro (1788-1817)», *artículo en dictamen*, p. 14.

⁵⁴⁷ “La pobreza voluntaria” como la llama fray José Carranza, hace referencia a la idea de distinguir entre los pobres involuntarios que son aquellos que no podían en realidad subsistir por sus propios medios, debido a una enfermedad o a su avanzada edad y los pobres voluntarios que eran aquellos que fingían algún mal para sacar provecho de la gente mediante sus limosnas, evitando así el trabajo duro. Tales ideas tuvieron gran auge durante la segunda mitad del siglo XVIII tanto en España como en América, pero ya desde el siglo XVI y parte del XVII escritores españoles como Juan Luis Vives y Cristóbal Pérez de Herrera proponían que el Estado tenía la obligación de no permitir que hubiera gente ociosa y tampoco debía permitir la mendicidad, por lo que se tenía que recoger a los pordioseros de las calles y obligarlos a trabajar en una labor industrial o pública, cuyas ideas intentaron ser aplicadas por la Corona sin éxito, hasta que los Borbones quienes reafirmaron su creencia hacia la ociosidad, el trabajo y utilidad de los hombres influenciados por el pensamiento ilustrado, se preocuparon por erradicar este problema tomando en cuenta las propuesta de José del Capillo que delineaba tres tipos de pobres, dos de ellos eran los vagos y holgazanes que había que combatir, pero también se proponía combatir las prácticas religiosas que habían favorecido la caridad y mantenimiento de los pobres. Las medidas que finalmente se tomaron para erradicar este problema, fue la condena al trabajo forzado dentro de los obrajes, se formaron guardias de camino, cuadrillas montadas y la Corona dispuso una valoración al trabajo, para que ésta fuera tomada como acto honorable y no deshonroso como la nobleza lo creía, en: Norman F. Martin, «Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España 1706-1766: Antecedentes y soluciones presentadas», *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, número 8, 1985, pp. 100-124.

⁵⁴⁸ Como parte del utilitarismo ilustrado que se propagó en España y a su vez en América, se encontraba la idea de combatir la ociosidad y mendicidad mediante la regeneración del trabajo y de considerarlo como algo digno y decoroso, pues era visto por la nobleza como «oprobioso y degradante, se condenaban las artes mecánicas manuales porque con ellas se pensaba que perdían el privilegio de la hidalgía», en: Juan A. Ortega y Medina, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico*, UNAM/IIH, México, 1994, pp. 86.

⁵⁴⁹ Fray José María Carranza, *Discurso sobre el establecimiento de una escuela... op. cit.*, p. 14.

Ante dicha situación, el fraile proponía que «había que salvar a la niñez queretana de la pobreza e ignorancia»⁵⁵⁰ dándoles educación, pues éste era el único remedio para acabar con las costumbres depravadas del pueblo de las que tanto se quejaba la “nobleza”, quienes calificaban al pueblo o “plebe” de «gente perversa, ladrona, ebria e infiel», refiriéndose a los indios, negros y mulatos que les servían en sus obrajes, haciendas y casas.⁵⁵¹ Adjudicó una función paternalista a la nobleza de Querétaro, pues era a ella a quien correspondía proporcionar educación a los hijos del pueblo que eran el sector trabajador⁵⁵² y habló de que los indios tenían que ser parte de la sociedad, por lo que debían aprender el lenguaje y usos españoles.⁵⁵³

Tal discurso no podría estar más apegado a las ideas ilustradas y utilitaristas sobre erradicar la ociosidad, la mendicidad, la pobreza voluntaria y la concepción del trabajo como algo honorable y a las ideas a las que siempre refirió Jovellanos, sobre que debía ser la nobleza quien se encargara de financiar la educación del vulgo, educar a los más necesitados para que pudieran perfeccionarse en su oficio y así ser más de utilidad al Estado y además partidario de la propuesta de la Corona y el Arzobispo Lorenzana sobre uniformar a la sociedad indígena y española bajo un mismo lenguaje, usos y costumbres.

Con tales objetivos, esta fundación de la escuela financiada por la Tercera Orden estaba destinada a formar a los niños y así darles las herramientas necesarias para trabajar y ser útiles, con lo que se demuestra que dentro de la ciudad de Querétaro el establecimiento de escuelas gratuitas de primeras letras para niños y niñas, estuvieron sufragadas y promovidas por un clero ilustrado y reformista.

Por su parte, la respuesta de la sociedad queretana al cambio del beaterio en colegio puede comprobarse que fue inmediata, que era una necesidad de primera mano al tener rápidamente 180 niñas que educar, además, la facilidad de que se ofreciera la enseñanza gratuita, sin lugar a dudas hizo que la formación en las primeras letras fuera más accesible para todas las niñas sin importar su condición y sin necesidad de que tuvieran que pagar maestros particulares, que era la única forma para que una mujer pudiera recibir una

⁵⁵⁰ Carolina Yeveth Aguilar García, «Utilidad y beneficencia: los primeros años de la escuela...op. cit., p. 13.

⁵⁵¹ Fray José María Carranza, *Discurso sobre el establecimiento de una escuela...op. cit.*, p. 21.

⁵⁵² Carolina Yeveth Aguilar García, «Utilidad y beneficencia: los primeros años de la escuela...op. cit., pp. 6-14.

⁵⁵³ Fray José María Carranza, *Discurso sobre el establecimiento de una escuela...op. cit.*, p. 33.

educación más elemental que el bordado y catecismo que se enseñaba en las escuelas amiga.

En cambio, el estado de las niñas internas no fue algo al que todas pudieran acceder, debido a que tenían que contar con los recursos necesarios para poder afianzar el piso que era el cuarto o lugar de estancia que permanentemente se les daba dentro del beaterio mediante un único pago de 25 pesos y los alimentos que se pagaban cada semana por la cantidad de 2 pesos; sin embargo, para la visita del Arzobispo Peralta, ya había siete niñas viviendo como educandas internas, lo que también refleja que el ofrecimiento de vivir en el beaterio tuvo una respuesta inmediata.

La aceptación por parte de los queretanos del colegio de carmelitas siguió creciendo durante los siguientes años, pues para mayo de 1781 se registraron 18 niñas internas, número que se duplicó desde la visita arzobispal; sin embargo, el número de niñas externas bajo a 50, probablemente por la poca capacidad tanto de infraestructura como humana para poder dar educación a un gran número de pequeñas, que ninguna pasaba de los 10 años, porque el eclesiástico registró que todas oscilaban entre los 5 a 6 años y parece ser, que la enseñanza de las colegialas era buena, puesto que entrevistó a varias de las niñas y se encontró que todas estaban avanzadas en las primeras letras.

Además, para esta década, no solo se les instruía en leer, escribir, contar, en doctrina cristiana y bordar, sino que en su visita del juez eclesiástico Antonio de la Vía manifestó «lleno de gusto», que tanto las niñas internas como las externas también estaban siendo instruidas en la música, por lo que felicitó a la rectora y colegialas por esta labor, dándoles «muchas y expresivas gracias exhortándolas con amor y dulzura a que en estos tan piadosos como beneficios ministerios gratos a dios y al público se esfuerzen con el mayor empeño».⁵⁵⁴

De esta manera, se da cuenta que el colegio de San José de Gracia estaba ofreciendo el aprendizaje musical a casi 70 niñas de manera gratuita, contando incluso a las internas que aunque ellas pagaban por el piso y alimentos, lo que se les cobraba no tenía que ver con una remuneración por darles educación, sino por darles los medios para sobrevivir dentro del colegio como la comida y el lugar para dormir.

⁵⁵⁴ AHDQ, «Libro de elecciones del real colegio de carmelitas descalzas», caja 9, expediente s/n, *Ibid.*, f. 37

Sorprendentemente, para abril de 1785 ya eran 26 las colegialas que se repartían los cargos para la enseñanza, por ejemplo, en el conocimiento de costura se menciona que las internas se ejercían en aprehender «varios bordados de colores y sendas costuras en blanco y tejido de red de manto o melindre manifestando todo el esmero de sus maestras ponen para su instrucción»,⁵⁵⁵ aunque el juez eclesiástico siempre anotó que las colegialas enseñaban a las niñas con amor, paciencia y dulzura, esta práctica podría ponerse en duda, debido a que la observación era señalada durante la visita del clérigo quien por su sola presencia pudo haber ejercido cierta presión sobre las colegialas para que dieran una apariencia de esmero y dedicación con las niñas.

No obstante, con 23 hermanas al mando de las labores del colegio y estando por rectora María Josefa de San Juan Evangelista en 1785, la repartición de cargos fue más desahogada, porque las labores que antes ocupaba una sola persona ahora lo hacían dos o tres, por ejemplo, el de portera se hacía entre dos, nombradas en ese año las hermanas María Ana del Padre Eterno y María de Santa Ana, quienes tenían que tener cuidado de vigilar quienes entraban al colegio, quienes visitaban a las niñas o de que éstas no intentaran salirse.

Las enfermeras por su parte, aumentaron a cuatro, lo que parece que esto pudo deberse al brote de viruela que apareció cerca de 1779 y que alteró a toda la ciudad, misma que se extendió hasta 1780 generando con ella una época de hambruna de la cual también hizo mención fray José María Carranza en su discurso, lo que generó que la población decayera en todo el Bajío, según así lo comprueba el investigador Manuel Miño.⁵⁵⁶

Dicha situación pudo haber afectado al colegio, que se comprueba con el caso de doña María Vicenta Beña, niña interna que, aunque su registro de entrada se encuentra en 1802, ella ya había ingresado desde la década de 1780; sin embargo, debido a que se contagió en el colegio y se puso gravemente enferma, su padre adoptivo Juan Tomás Beña decidió sacarla, y aunque volvió a ingresar años después, finalmente terminó educándose en el colegio de Santa Rosa de Viterbo. No obstante, se demuestra que durante los años de 1779 a 1788 fue un periodo de epidemia y hambruna que aquejó considerablemente a toda la población queretana, lo que también se vio reflejado dentro del colegio.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano, población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, FCE/CM, 2001, pp. 23-45.

Por su parte, para esos años, las celadoras habían aumentado a tres: María Gertudris de Jesús, María Gertudris de San Diego y María Josefa de San Pedro pues tenían que encargarse con más perfección del cuidado de la disciplina interna, vigilar que no hubiera desorden o peleas, aspectos que tenían que poner más en observación por las niñas que se educaban diariamente y las que vivían en el colegio.

Para maestras del niñado externo, se colocaron a dos hermanas María Micaela de la Asunción y María Antonia de San Alberto y maestras de adentro otras dos: María Josefa de la Santísima Trinidad y María Josefa de San Juan Nepomuceno, lo que se intuye que una de ellas enseñaba a leer y la otra a escribir.

En abril de 1788 el nuevo juez eclesiástico Alonso Martínez Tendero anotó 27 niñas internas, número que ahora se duplicó; sin embargo, esta vez añadió que de todas ellas solo 14 pagaban sus alimentos y el derecho a piso, lo que indica que las colegialas y rectora, fueron indulgentes con las solicitantes, puesto que asumieron los gastos de aquéllas que no podían pagarlos, desobedeciendo a su vez las órdenes de visita de los Arzobispos quienes mandaron que solo se aceptaran por internas a quienes pudieran costear sus alimentos.

Se examinaron a las niñas de afuera, con un total de 60 y solo 14 ya sabían leer y escribir, debido a que el resto de ellas eran todavía muy pequeñas o habían acabado de entrar, aun así, el hecho de que solo 14 cumplieran con el aprendizaje esperado dejaba mucho que desechar de lo indicado, que era que todas se adentraran en las primeras letras, parece que debido a ello, el eclesiástico les señaló a la rectora y colegialas que siguieran esmerándose más en sus labores y que continuaran trabajando «en proporcionar a la república mujeres sabias y prudentes». ⁵⁵⁷

Lo anterior, indica que una de las razones por las que se fomentó la educación femenina por parte de los clérigos, fue precisamente para formar mujeres prudentes que ayudaran con la buena educación de los hijos, que fueran sabias para inculcarles buenos valores. Aunque el pensamiento a su formación siguió rondando en que ésta se ocupara del hogar y de los hijos.

Con el colegio de San José se comprueba que en la época si hubo al menos un mayor interés y preocupación porque la mujer se instruyera, pues se fomentaron nuevos espacios educativos de primeras letras, en mayor cantidad y gratuitos para que fueran

⁵⁵⁷ AHDQ, «Libro de elecciones del real colegio de carmelitas descalzas», caja 9, expediente s/n., f., 50

accesibles para todas, prácticas que sintonizaban con las propuestas de ministros ilustrados como Jovellanos que proponía una educación igualitaria sin distinciones y dada sobre todo a los grupos más desprotegidos en los que se incluyó a las mujeres.

Ideas bajo las cuales también fue partidario el siguiente juez eclesiástico encargado de supervisar el colegio: Alonso Martínez Tendero de quien fray José María Carranza fundador de la escuela de la Purísima Concepción para niños observó que ante la precaria situación educativa queretana, este eclesiástico era el único que solventaba otra escuela de primeras letras para niños junto al regidor don Pedro Antonio de Septién Montero y Austri, de la cual no se tiene noticia o no hay investigación al respecto.⁵⁵⁸

Así mismo, Martínez Tendero insistió continuamente a las colegialas de la responsabilidad de su labor educativa y de que ésta servía para quitar la ociosidad de las mujeres pues las convertía en sabias y prudentes, aspectos que se reconocía o creía que el Estado necesitaba para su prosperidad, idea una vez más, proyectada por el espíritu ilustrado adoptado en América.⁵⁵⁹

Con la atención de 26 colegialas para casi 90 niñas (internas y externas), su ocupación en esta labor se volvió a ver reflejado en la organización de sus cargos, destinando para abril de 1788, cuatro maestras del niñado de adentro: las hermanas María Guadalupe de San Miguel, María Rosalía de Sacramento, María de San Diego y María Josefa de San Agustín, dos maestras para el niñado de afuera: María Micaela de la Asunción y María Antonia de San Alberto y manteniendo el mismo número de dos porteras y tres celadoras para cuidar la disciplina y el orden de todas las pequeñas que diariamente concurrían por el colegio y hacían el día a día de las colegialas mucho más activo, lleno de ocupaciones y con gran cantidad de bullicios, con lo que se dejaba de lado por completo la observación carmelita que en algún momento llevaron, la cual se basaba en el silencio y la oración personal.

Para el resto de los cargos, se destinaron tres enfermeras, una secretaria, cuatro provisoras, dos vicarias de coro y cuatro sacristanas, éstos últimos cargos eran destinados para el culto, cuidado de la capilla, etc. y para este periodo, la relación de oficios les fue aprobada por el Arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Fray José María Carranza, *Discurso sobre el establecimiento de una escuela...* op. cit., p. 33.

⁵⁵⁹ AHDQ, «Libro de elecciones del real colegio de carmelitas descalzas», caja 9, expediente s/n, f. 51.

⁵⁶⁰ AHDQ, «Relación de oficios», caja 9, expediente s/n, f., 1.

En abril de 1791, el juez eclesiástico Alonso Martínez Tendero volvió a reiterarle a la rectora a cargo: María Josefa de Santa Teresa que siguieran trabajando en proporcionar a la república mujeres sabias y prudentes y las felicitó por llevar una vida tan útil. Electa como priora María Josefa de San Juan Evangelista en mayo de 1791, repartió los oficios aumentando el número de celadoras a cinco: las hermanas María Rita del Espíritu Santo, María Gertudris de San Diego, María Agustina de San Joaquín, María Josefa de San Rafael y Ana María de San Bartolomé, lo que indica que necesitaban de más apoyo para cuidar el orden y disciplina del niñado.

En esta ocasión, el eclesiástico volvió a encontrar que había 19 niñas internas –diez menos que en 1788-, de las cuales solo 6 pagaban su mesada, número que se redujo considerablemente. Por su parte, afuera recibían diariamente a 80 niñas –número que por el contrario aumentó- que además de la música sobresalían en «las habilidades de leer, escribir, coser y bordar en blanco y reina en todas la mayor tranquilidad, quietud, amor y sosiego»,⁵⁶¹ características que se esperaba que una mujer tuviera, es decir, que fuera obediente y recatada, pero curiosamente no se volvió a mencionar que las instruyan en contar, por lo que se deduce que dicha práctica se perdió y solo se cumplió en los primeros años de transformación del colegio.

No obstante, las prácticas musicales que se comenzaron a dar a las niñas, fueron consideradas del mayor agrado por el juez eclesiástico, quien valoró que éstas eran una muy buena instrucción para las mujeres y con las que probablemente pudieron ejercitarse en las matemáticas debido a la obligación de aprehender notas y acordes.

Todo lo anterior, sigue dando cuenta de que en Querétaro se favorecieron las ideas sobre la educación que comenzaron a prosperar en la Nueva España, siendo partidarias de ellas no solo la población queretana, sino el clero secular, como los Arzobispos Lorenza quien reformó las prácticas del beaterio por unas de mayor utilidad social y por el Arzobispo Haro y Peralta que confirmó tal transformación y siguió regulando que las ahora colegialas obedecieran con todas las prescripciones dadas para dedicarse a la educación de niñas.

⁵⁶¹ *Ibid.*, f., 56

3.3. Niñas internas y limpiezas de sangre: la necesidad de seguir reafirmando el honor de origen.

El 9 de noviembre de 1791 el juez eclesiástico Alonso Martínez Tendero decidió dar solución al corto número de niñas españolas internas que no estaban pagado sus alimentos y que habían sido admitidas por la rectora a quien reprendió por haberlo hecho y le dijo, que, viendo que de 18 niñas solo 6 de éstas pagaban su estancia y tenían su licencia de entrada no podía sino calificar dicha situación como producto de «inconsistencias funestas», es decir, desacato a las ordenanzas dadas, acción que iba en contra de sus constituciones corporativas puesto que debían absoluta obediencia al Arzobispo, quien en su momento les había mandado admitir por internas solo a aquéllas que afianzaran su piso y alimentos, por lo que le mandó que de ahora en adelante, no tenía permitido aceptar a ninguna doncella que no pagara desde el principio, pero a ello agregó que tampoco serían admitidas aquéllas que fueran menores de 16 años y mayores de 40, que no comprobaran su limpieza de sangre, vida y costumbres y que no tuvieran la correspondiente licencia suya.

Las inconsistencias funestas de las que el eclesiástico hablaba, no solo eran porque estaban admitidas doncellas que no pagaban su manutención, sino porque había quienes debido a su condición creía que no debían ser aceptadas, reafirmando con ello la necesidad de seguir guardando distinciones entre la sociedad y de continuar legitimando el honor de origen, estado al que solo los españoles podían acceder, ya que tales agregaciones nunca fueron mencionadas por el Arzobispo Lorenzana, quien fue el que les dispuso que admitieran niñas internas. Además, nunca les aclaró que éstas solo debían ser españolas, sino que solo puso como condición que aceptaran solo aquéllas que pudieran afianzar sus alimentos.⁵⁶²

De las internas que el colegio tuvo, se encontraron solo los registros de quienes aseguraron su entrada en el periodo de 1775 a 1804, dentro del cual, efectivamente se halló una disparidad en las edades que después desapareció en 1791 con la regularización del Juez Eclesiástico.

⁵⁶² AHDQ, *Solicitudes para entrar al Colegio*, caja 9, expediente s/n, fs. 2-10.

Ejemplo de la corta edad de algunas, fueron doña María Araujo niña huérfana de 10 años que entró en diciembre de 1781 o doña María Ignacia Torres niña de 4 años que entró por determinación de su padre en junio de 1786 y otras de edad avanzada como doña Teresa Bravo y Lagundis viuda de don Manuel Lozano quien en 1786 pidió entrar diciendo: «para servir a Dios y salvar mi alma he efecto el poco tiempo que me falta acabarlo en el colegio»,⁵⁶³ lo que comprueba que efectivamente la rectora y demás hermanas admitían a cualquier doncella que lo pidiera, sin importar su edad o si no tenía dinero para pagar su estadía.

No obstante, sí existió una constante: todas eran españolas o criollas de la ciudad y de sus alrededores, tales como doña Antonia Brígida de la Torre (1775) proveniente de San Miguel el Grande, María Josefa Sardanel (1785) venida de Guanajuato, doña María de la Merced Díaz y León (1789) de Sierra de Pinos-Zacatecas, y doña Ana María Monte de Oca Isorio (1796) de la Ciudad de México y algunas provenientes de sitios más cercanos como doña María Josefa Landeros y María Josefa de Ondal (1786) del pueblo de Apaseo y María Luisa Mendoza (1799) del pueblo de San Pedro de la Cañada.⁵⁶⁴ Situación que también prueba, que Querétaro fue un centro atractivo para mujeres que venían de otras poblaciones que escogían esta ciudad para refugiarse.

La exigencia del eclesiástico por que las niñas presentaran su limpieza de sangre y legitimidad reafirmó la idea de que validar el honor de origen seguía siendo importante para la población queretana y para la Iglesia, lo que de alguna manera retrocedió el avance de lograr una educación igualitaria o al menos contradecía la postura que hasta el momento había venido presentado Alonso Tendero, ya que por parte de las colegialas no se dio ninguna acción segregativa, pues tuvieron el acto benevolente de aceptar a niñas sin exigirles que comprobaran su linaje y les permitieron entrar sin pagar su manutención, muy a pesar de que esto gravaba económicaamente al colegio.

El eclesiástico Alonso Tendero, para asegurarse de que esta orden se cumpliera les mandó que tenían solo el tiempo de un mes para que tanto el niñado de adentro como las mismas colegialas o hermanas de hábito arreglaran sus papeles y pagaran sus alimentos, pues de lo contrario serían echadas del colegio.

⁵⁶³ *Ibidem.*

⁵⁶⁴ *Ibidem.*

Las repercusiones de esta ordenanza se vieron reflejadas en el descenso del número tanto del niñado interno como de colegialas, pues con respecto a las hermanas de hábito de 27 que eran importantes para desempeñar con mayor efectividad los oficios del colegio, para enero de 1798 ya solo había 17 bajo la dirección de la rectora María Josefa de San Antonio, cuya carga de trabajo se hizo más pesada para cada una.

Lo anterior, puede comprobarse, porque en la repartición de oficios de ese año, varios de los cargos tuvieron que ser desempeñados por una misma colegiala, por ejemplo: la hermana Ignacia de la Santísima Trinidad era provisora y sacristana al mismo tiempo, la hermana María Micaela de la Asunción era maestra del niñado de afuera y secretaria, la hermana Rosalía del Sacramento era enfermera y la única celadora oficial, porque se dispuso que todas debían turnarse para fungir como celadoras, cuando antes se destinaba este cargo a tres o cuatro hermanas para no agravar a las demás con sus tareas.

Se dejó solo a la hermana Micaela de la Asunción como maestra del niñado de afuera y dos maestras de las internas que fueron María Rita del Espíritu Santo y María Dolores de San Pascual, lo que pudo haber demeritado la calidad de la enseñanza. No obstante, el eclesiástico señaló que de todas las niñas ninguna pasaba de los 7 años y en su revisión todas estaban bien instruidas y avanzadas en la lectura y escritura, además las felicitó nuevamente por que tanto las internas como las externas se seguían ejercitando en las habilidades musicales y les dijo a todas comprendieran «lo útil y provechoso que les sería esta habilidad»,⁵⁶⁵ lo que indica que se consideraba el arte de la música como un aspecto provechoso para las mujeres.

Con estas nuevas medidas dadas por el eclesiástico, se echó para atrás el deseo de que gran número de doncellas internas no solo no pudieran asegurarse un futuro mejor al interior del colegio, sino la oportunidad de que aprendieran en él lo que desde sus casas seguramente no podrían, pues en la comunidad tenían la oportunidad de instruirse en la música, de practicar su lectura y escritura, de acceder a los libros de la biblioteca y conocer de cuentas, aspectos que de alguna manera eran las mejores herramientas educativas que se habían ofrecido hasta el momento a todas las mujeres queretanas y sus alrededores.

Entre las que sí presentaron sus requisitos para entrar, algunas hicieron ver sus razones por los cuales querían ingresar, destacándose que de 1775 a 1790 todas alegaban

⁵⁶⁵ *Ibid.*, f. 32

que querían incorporarse para «mejor servir a Dios», «para vivir recogida», «para quitarse de las ocasiones y tropiezos del siglo», «para sosegar su espíritu hacia el oficio para este fin», «para salvar mi alma», «para retirarse del mundo y de sus peligros» o «para retirarme de los bullicios y peligros mundanos».⁵⁶⁶ Razones que permiten ver que la población femenina seguía encontrándose bajo los prejuicios de salvar su alma y proteger el honor de la mujer, mismo que se creía podía quedar mejor resguardado si la doncella permanecía en recogimiento en algún convento, beaterio o colegio.

No siempre fueron las doncellas las que presentaron sus razones para entrar, sino que también lo hicieron los familiares o el mismo capellán, quienes pusieron que las solicitantes entraban para «quitarse de los tropiezos que cada día ofrece el mundo», lo que refleja nuevamente la importancia que también daban los familiares porque las jóvenes protegieran mejor su honor dentro de un recogimiento.

Aunque en una solicitud el juez eclesiástico don Agustín Mariano del Río de la Loza quien era cura de la parroquia de San Sebastián de Querétaro y fungió en algunas ocasiones como juez eclesiástico cuando el legítimo se encontraba enfermo o de viaje, escribió que daba licencia para que la doncella «pueda ser instruida la más del mejor modo de agradar y servir a Dios en aquéllas maniobras propias de su sexo, útiles así y al público para por este medio desterrar el ocio origen del pecado»,⁵⁶⁷ lo que permite ver el sentido y la opinión que había entre clérigos sobre la instrucción de la mujer, pues de alguna manera se consideraba que no debía ser ociosa, sino útil, tal como la ilustración lo decía, porque a pesar de que se seguía haciendo mención a que aprendieran las “maniobras propias de su sexo”, éstas ya no solo incluían el aprendizaje del bordado, sino el de la música, leer y escribir, para que con éstas pudieran formar jovencitas útiles.

El discurso por parte de las niñas solicitantes comienza a cambiar un poco a partir de 1791, cuando entre las razones colocaron que querían entrar «deseosas de una perfecta enseñanza y educación mujeril» o para «la instrucción en su juventud mujeril»⁵⁶⁸ dejando de decir que querían servir mejor a Dios, lo que parece ser evidencia de un mayor interés por aprender en el colegio lo que no podrían si estaban afuera y no tanto de resguardarse de los peligros del mundo.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, fs., 1-10

⁵⁶⁷ *Ibidem.*

⁵⁶⁸ *Ibidem.*

En cambio, los familiares que comparecían, como el tío de doña María Araujo dijo que deseaba que su sobrina entrara para que continuara su educación, enseñanza y se apartara de los peligros del mundo o el padre de doña María Ignacia Torres que deseaba que su hija entrara para que «educada y criada bajo la laudable costumbre de las señoras, dé como provecho como deseo tanto ante la ley de Dios cuanto en las ocupaciones propias de su sexo»,⁵⁶⁹ discursos que aún dejan ver la existencia de una continua preocupación por la protección del honor de las mujeres, la cual estaba mejor resguardada si estaban encerradas.

También, aparece un caso bastante peculiar, que es la solicitud de doña Antonia Brígida de la Torre que entró en octubre de 1775, hija legítima de don Miguel Gerónimo de la Torre y de doña María Francisca Pérez vecinos de la Villa de San Miguel el Grande, quien dentro de su justificación presentó que había estado siempre afecta al colegio desde que supo de su existencia, pues tal pretensión era demostrada por los dos años que llevaba intentado ingresar, pero como sus padres no podían costear el pago de sus alimentos, argumentó que se había empeñado en aprender «al órgano y principios de violín para por este título conseguir mi intento de entrar»,⁵⁷⁰ no sin antes señalar que también quería apartarse de los peligros del mundo al mismo tiempo que presentó su respectiva limpieza de sangre.

El anterior caso, llama la atención, porque es un ejemplo de una doncella que no admitieron por no contar con los recursos necesarios; sin embargo, sus habilidades en la música fueron cualidades suficientes para que ingresara al colegio sin la necesidad de afianzar su piso. Además, como su ingreso fue en octubre de 1775, justo en el tiempo en que se registró que el colegio daba clases de música a las niñas, se sugiere que era ella quien las enseñaba o quizá ayudaba a las colegialas en esta labor, aunque no aparece su nombre en la lista de cargos.

Por otro lado, todas las solicitantes registradas por su respectivas aprobaciones, necesitaron siempre de la financiación o caridad de un actor externo para poder hacer el pago único del piso y el semanario de sus alimentos, pues la mayoría de las solicitantes no podía costear su entrada por sí misma o mediante sus familiares, casi todas buscaron un benefactor que pudiera costearles su manutención dentro del colegio a quien previamente el

⁵⁶⁹ *Ibidem.*

⁵⁷⁰ *Ibidem.*

notario tomaba su comparecencia y le pedía firma que atestiguara que en verdad fungiría como benefactor de una de las niñas, lo que deja ver el estado de pobreza y necesidad de las que pedían entrar.

Entre los auspiciadores, se destacan comerciantes queretanos a quienes se les agregaba el adjetivo de «vecinos de esta ciudad y de su comercio»,⁵⁷¹ pero también figuraron algunos eclesiásticos, el notario alguacil, el administrador de la renta del tabaco, el vicario del real convento de Santa Clara, alcalde de segundo voto de la ciudad, el alguacil mayor y algunos financiaron a más de una doncella como lo fue don Feliciano del Pondo administrador de la renta del tabaco de Querétaro y el mismo capellán del colegio el Br. Francisco Zenteno.

Entre las solicitantes aquí analizadas, se percibe que más bien veían al colegio no como un lugar para aprender, sino para resguardarse de la pobreza, al mismo tiempo que protegían su honor, objetivo que muchas aún perseguían y conservaban a pesar de que las ideas ilustradas sobre la educación de la mujer estaban presentes en Querétaro por medio de la transformación de este beaterio en colegio y que giraban en torno a desaparecer las distinciones que aún prevalecían en la sociedad novohispana, por ello el Arzobispo Lorenzana había determinado que este colegio diera educación gratuita a indias y españolas por igual -que era el niñado de afuera-; sin embargo, en el niñado de adentro las prácticas segregativas, la conservación de la tradición de preservar el honor y la preocupación por refugiarse de la pobreza se siguieron dando por parte de las mismas doncellas y de sus familiares, quienes parece que veían al colegio más como un refugio de mujeres que por su función educativa y de formación femenina.

Por lo tanto, el apoyo hacia un cambio social que conllevara la erradicación de prácticas supersticiosas y la construcción de mujeres útiles por medio de la educación que el colegio de San José de Gracia podía ofrecerles fue solo dada por parte de los miembros de la Iglesia novohispana partidarios de estas ideas utilitarias.

Sin embargo, la regularización impuesta en 1791 por el Br. Alonso Tendero sobre la regularización de las limpiezas de sangre del niñado interno significó un gran retroceso en el desarrollo de las ideas educativas de la mujer, porque anteriormente este requisito no había vuelto a ser pedido por parte del Arzobispo Lorenza en 1768, ni siquiera por el

⁵⁷¹ *Ibidem.*

Arzobispo Haro y Peralta que también visitó el colegio en diciembre de 1774, ni por el anterior juez eclesiástico don Antonio de la Vía, además de que las colegialas ya no continuaban con esta práctica, lo que indica que la acción de Tendero fue una reafirmación, retroceso y persistencia a seguir señalando las diferencias entre calidades por medio de la idea del honor de los orígenes a la que hacían alusión los españoles para distinguirse de los demás.

Tal situación confirma que el honor de origen aun prevalecía durante el siglo XVIII en Querétaro y no solo porque el eclesiástico Tendero lo haya dispuesto, sino porque los mismos familiares y doncellas aspirantes lo rectificaron dentro de sus peticiones para entrar y porque aunque no era un requisito esencial solicitado por las colegialas, algunas niñas presentaron sus limpiezas de sangre desde antes que el eclesiástico colocara ésta práctica como requisito obligatorio, esto es porque se seguía obedeciendo a una costumbre implantada desde el siglo XVI.

El honor de origen era una concepción muy importante para la sociedad española, pues era un estado de distinción y privilegio que les era otorgado desde su nacimiento y que se hacía comprobar por medio de la limpieza de sangre bajo la cual se representaba el esfuerzo por distinguirse de las demás calidades, por construirse ante los demás una imagen y posición con la que se justificaba su acceso a los cargos administrativos o a una orden religiosa.⁵⁷²

Aunque el honor de los orígenes era usado exclusivamente por los españoles desde el siglo XVI, Verónica Undurraga ha propuesto que dicha consideración nunca tuvo un ocaso durante el siglo XVIII como se ha intentado establecer, sino que para este siglo se comenzó a cambiar la forma de su concepción, porque «sus representaciones estaban siendo sometidas a interpretaciones, resignificaciones y usos sociales diversos».⁵⁷³

Ante la diversidad de mestizaje que se dio en América, la sociedad comenzó a dudar del honor de origen de las personas que ostentaban una condición de españoles solo por su apariencia, del mismo modo, las desigualdades entre españoles pobres y los de mayores recursos sensibilizó el reconocimiento del honor de origen, debido a que los más acomodados persistieron en establecer una mayor distinción aun entre sus iguales porque

⁵⁷² Verónica Undurraga Schüler, *Los rostros del honor: normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*, Ediciones de Bibliotecas, Archivos y Museos, Chile, 2012, p. 132.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 31.

sentían amenazados sus privilegios ante los españoles pobres que también alegaron a su derecho de origen presentando sus limpiezas de sangre, pues éste era dado por orden divino mediante el nacimiento, con el cual reclamaron también su tratamiento de don o doña.⁵⁷⁴

Por esta diversidad de situaciones la sociedad española –especialmente los grupos de élite– necesitaron aún más de la presentación de sus limpiezas de sangre y del reconocimiento social para poder comprobar y legitimar que se tenía el honor de origen, lo que dio por resultado, que el honor se comenzara a asociar con la reputación, de tal manera, que el honor ya no estaba garantizado sin la buena opinión o rumores de los demás, dándose a partir de entonces un *honor de origen* representado por un *honor como reputación*.⁵⁷⁵

Entre las transformaciones que se dieron durante el siglo XVIII a la concepción del honor es que también éste dejó de ser exclusivo de las élites y comenzó a ser usado por otros actores sociales como consecuencia de los pensadores ilustrados que estuvieron proponiendo poner fin a los privilegios dados por herencias de sangre, idea con la que simpatizaron los actores que no poseían tales privilegios, con la finalidad de también acceder a los «tratamientos honorables como el don o el de vuestra merced»⁵⁷⁶ y para lograr obtener algún cargo importante.

Por su parte, para las mujeres, el honor de origen siempre estuvo relacionado con su sexualidad, quien permanecía doncella, casta o virgen tenía por consiguiente honor, o bien, lo hacía constar por medio de su limpieza de sangre que era la prueba de que no se pertenecía a las calidades consideradas infames y por ello deshonrados, que eran los indios, negros y mulatos.

La presentación de las limpiezas de sangre era «la representación del honor de los orígenes»,⁵⁷⁷ los que la tenían probaban que pertenecían a un nivel superior,⁵⁷⁸ su uso fue creado en la Península y trasladado a América donde adquirió nuevos significados según el contexto social que se comenzó a dar en estos territorios, como el hecho de expresar que no se tenía sangre de indios y recién convertidos al cristianismo o de no tener descendientes penitenciados por el Santo Oficio, pero también se le siguió agregando el significado

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 32

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 185

medieval que aludía a constatar que eran cristianos viejos y que no tenían sangre de moros y judíos a pesar de éstos no existieron en la Nueva España, por lo que durante todo el periodo virreinal se siguió usando la combinación de las dos formas de limpiezas de sangre: la medieval y la creada bajo el contexto americano;⁵⁷⁹ sin embargo, para el siglo XVIII las limpiezas de sangre también debieron estar avaladas por la sociedad ante las nuevas representaciones que el honor de origen adquirió durante este siglo, pues sin su comprobación, la persona no podía ejercer sus privilegios.

Por ejemplo, en algunas de las limpiezas de sangre presentadas por las doncellas, como la de doña Antonia Brígida de la Torre dada el 19 de octubre de 1775, se hizo la petición correspondiente ante un notario y alcalde mayor por parte de la pretendiente o en este caso del padre, quien después propuso a tres testigos para que dieran testimonio de que la doncella era española, cristiana vieja, limpia de toda mala raza de moros, judíos, sin familiares penitenciados por el Santo Oficio, sin sangre mezclada de mulatos, indios y de recién convertidos y para que confirmaran que era «hija de legitimo matrimonio de quienes se dicen sus padres quienes por todo el tiempo la han alimentado y vestido»⁵⁸⁰ y de los que también se debía decir si eran españoles casados y respetados en su lugar de residencia.

Por lo general, los tres testigos presentados eran españoles conocidos y de edad avanzada, como los que presentó el padre de Antonia Brígida que tenían entre 50 a 80 años quienes además dieron testimonio de que conocían al matrimonio y a sus otros hijos.⁵⁸¹ El mismo patrón fue igualmente seguido por el resto de las niñas internas de las que se tiene registro y copia de sus limpiezas de sangre, pues todas aludieron a comprobar con tres testigos de edad avanzada y vecinos conocidos del lugar para que dijieran que eran hijas de legitimo matrimonio sin mezcla de sangre de moros, judíos, indios y mulatos.

No obstante, existieron niñas internas que ingresaron sin presentar que eran hijas de legítimo matrimonio, señalando únicamente que eran españolas y presentando el correspondiente afiance de su manutención. Los registros de sus solicitudes se encontraron sin la presencia de sus limpiezas de sangre, pero sí contaban con la comprobación y licencia del juez eclesiástico, rectora y capellán del colegio, quienes señalaron que, o eran niñas huérfanas de padres desconocidos, o niñas que perdieron a sus padres de quienes sí existió

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁸⁰ AHDQ, *Solicitudes para entrar al Colegio*, caja 9, expediente s/n, fs. 2-10.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

noticia o tuvieron algún respaldo de su benefactor que les costeó la manutención, pero en todas, el juez eclesiástico o el capellán señalaron que las conocían alegando que sabían de: «la buena inclinación, vida y costumbres de la pretendiente» o en vista de que a ellos «no ha llegado mala noticia de la solicitante». ⁵⁸²

Este fue el caso de doña María Ana Correa y Casarola, doña María Josefa Cubillos y Rodríguez y doña Ana María Monte de Oca Isorio que eran huérfanas y no presentaron su limpieza de sangre y de otras no puede deducirse del todo porque su limpieza de sangre no se encuentra archivada ni se hace mención de ella en las solicitudes, pero el hecho de dejarlas entrar solo porque las conocían y sabían de sus buenas vidas y costumbres, comprueba que el honor de origen se había ligado a la reputación, pues para éstas niñas bastó solo su reputación para que se creyera en su linaje y se le diera el derecho a entrar al colegio, pues a ninguna se le quitó el tratamiento de doña.

Por otro lado, quienes mostraron su limpieza de sangre, estaban reafirmando la tradición de aludir a su honor de origen exclusivo de las élites españolas y su descendencia que era obtenida desde el nacimiento, con el cual la persona automáticamente obtenía ciertos privilegios que en este caso era el de entrar al Colegio de San José de Gracia en calidad de interna, se trataba de un honor ligado a la sangre y al linaje que seguía prevaleciendo hacia finales del siglo XVIII como lo comprueban las medidas exigidas por el juez eclesiástico a las doncellas⁵⁸³ y la presentación de este requisito por parte de las pretendientes y de sus familiares.

Los casos aquí presentados, manifiestan que efectivamente el honor de los españoles adquirió nuevas representaciones durante el siglo XVIII ligadas más hacia la parte de la reputación y reconocimiento de la sociedad, ejemplo de ello fueron las doncellas que entraron sin presentar su limpieza de sangre solo porque se sabía de su vida y costumbres, a su vez, se comprueba que nunca se dejó de aludir al honor español como forma de validar el acceso a ciertos privilegios que en este caso era la oportunidad de entrar al colegio en calidad de “internas”, estado al que nunca entraron las indias, pues todas las niñas registradas fueron españolas a quienes se les dio su respectivo tratamiento de doñas. Dicha situación había intentado ser evitada por el Arzobispo Lorenzana cuando estableció

⁵⁸² AHDQ, *Solicitudes para entrar al colegio*, caja 9, expediente s/n, fs. 1-20.

⁵⁸³ *Ibid.*, f. 29

que se admitieran a todas las niñas sin distinción; sin embargo, en este caso, se refleja que tal disposición nunca fue realmente obedecida, porque las representaciones del honor seguían siendo de gran importancia para la sociedad novohispana.

Por parte de la población queretana parece que los prejuicios y la inclinación hacia la idea tradicional de que la mujer preservaba mejor su honor si estaba encerrada siguió aun presente en este colegio, pues las causas presentadas para entrar por parte de las niñas y sus familiares hacen referencia a este aspecto y no al de entrar para aprender y educarse, es decir, que veían al colegio como una oportunidad para las niñas para que en él se protegieran de los peligros del mundo y no para encontrar una formación educativa acorde a las ideas ilustradas que prelados reformistas fomentaron en Querétaro por medio de la transformación de esta corporación de beaterio a colegio.

Por lo tanto, la actitud que se ve reflejada por parte de los Arzobispos como Antonio de Lorenzana y Haro y Peralta, de los mismos jueces eclesiásticos de Querétaro como Antonio de la Vía, Alonso Tendero y Agustín Mariano del Río de la Loza y aún de regulares como fray José Carranza y la Orden Tercera de San Francisco comprueban que éstos fueron partidarios de las ideas ilustradas con respecto a la educación del pueblo, que querían que la sociedad más necesitada de hombres y mujeres, indios y españoles se instruyeran todos por igual en las primeras letras, pues de su parte existió un apoyo a fomentar la creación de espacios educativos, lo que refleja que al menos en Querétaro, la educación fue promovida y auspiciada por la Iglesia, la cual quería crear hombres útiles al Estado y desterrar con ello la ociosidad del pueblo.

Sin embargo, regulaciones tomadas como la del eclesiástico Alonso Tendero sobre la reglamentación de no recibir niñas que no presentaran sus limpiezas de sangre, no solo contradijo este apoyo hacia el desarrollo de la educación de la sociedad queretana y las concepciones utilitaristas de la época, sino que echó para atrás la concepción de crear un sociedad sin distinciones, de desterrar los privilegios, de ofrecer instrucción a toda la población por igual y reafirmó con ello la tradición del uso del honor. Contradicciones que de una u otra forma hicieron que las ideas utilitaristas no se llevaran a cabo en su mayor grado de eficiencia, al menos, en el campo de las mujeres.

Año	Nombre de la solicitante	Padres	Persona que solicita	Persona que cubrirá el piso (25p) y los alimentos (2p semanarios)
23 de octubre de 1775	Doña Antonia Brígida de la Torre	Hija legítima de Don Miguel Gerónimo de la Torre y Doña María Francisca Pérez vecinos de la Villa de San Miguel el Grande del obispado de Michoacán	Doña Antonia Brígida de la Torre	Lo justifica por su calidad
29 de julio de 1776	María Antonia Ramírez	Hija legítima de Don Francisco Ramírez y Doña María Antonia Durán	Don Felipe Ramírez vecino de real y minas de santa fe Guanajuato, residente en esta ciudad para que entre su hermana	Don Eusebio Farías Colchado vecino de esta ciudad
26 de marzo de 1776	Doña María Ignacia Servín de la Mora	Hija legítima de Don Bernardo Servín de la Mora y de Doña María Gertudris de Araujo	Doña María Ignacia Servín de la Mora	Don Manuel Antonio García Duque
6 de diciembre de 1781	Doña María Araujo	Hija legítima de Don Manuel Araujo y Doña Juana Gamoanoa ambos difuntos	Don José Fulgencio Araujo (el capellán lo califica como un sujeto “tan abonado”)	Don José Fulgencio Araujo
18 de agosto de 1783	Doña Josefa de Araujo	Hija legítima de Don José de Araujo y Doña Petra Sánchez de la Parada	Doña Josefa de Araujo	Don Domingo Sotelo Velázquez del comercio de esta ciudad
5 de diciembre de 1783	Doña Josefa Villanueva	No especifica	Br. Doctor Juan Montaño	Br. Doctor Juan Montaño
16 de abril de 1784	Doña María Petra de Septién y Montero	No especifica	Doña María Petra de Septién y Montero	Don José Domingo de Septién alcalde de segundo voto de esta enunciada ciudad
4 de mayo de 1785	María Josefa Sardanelo	No especifica	Doña María Josefa Sardanelo	Br, Francisco Bonifacio Zenteno y

16 de febrero de 1786	Doña María Josefa de la Merced Mandujano	No especifica	Doña María Josefa Mandujano	Don José Carballido Villerino
27 de abril de 1786	Doña Juana del Carrillo y Escandón	No especifica	Doña Juana del Carrillo y Escandón	Capitán don Juan Antonio del Castillo y Llata
14 de junio de 1786	Doña María Ignacia Torres	Hija legítima de Don Francisco Antonio de la Torre	Don Francisco Antonio de la Torre	Don Francisco Antonio de la Torre
29 de julio de 1786	Doña María Josefa Coronel,	Hija legítima de Don Casimiro Coronel y Doña María de Losa y Arredondo	Doña María Josefa Coronel	Don José Álvarez vecino de esta ciudad y del comercio
15 de noviembre de 1786	Doña Teresa Bravo y Lagundis viuda de don Manuel Lozano	Hija legítima de Don Cristóbal Bravo y Lagundis y de Doña María Gertudris Castañeda española	Doña Teresa Bravo y Lagundis	Don Antonio Pablo Valdés de esta vecindad
14 de diciembre de 1786	Doña María Josefa Landeros y Doña María Josefa de Ondal	Hija legítima la primera de Don Miguel Landeros y de Doña Francisca Ibarra y la segunda de Don Juan de Ondal y de Doña Joaquina Cabadillo	Doña María Josefa Landeros y Doña María Josefa de Ondal	Don Melchor de Noriega caballero del orden de Santiago de esta vecindad
13 de agosto de 1787	Doña María Ana Correa y Casarola	Huér纺na de padres difuntos	Doña María Ana Correa y Casarola	Don Francisco Beña notario alguacil
19 de diciembre de 1787	Doña Ana Gertudris Henríquez	Hija legítima de Don José Antonio Henríquez y de Doña Petra Irene Moncayo	Doña Ana Gertudris Henríquez	Don José de la Villa
9 de mayo de 1789	Doña María de la Merced Díaz y León	No especifica	Doña María de la Merced Díaz y León	Don Juan Antonio Fernández de Jáuregui caballero de la orden de santo
Diciembre de 1791	Doña María Josefa Cubillos y	Huér纺na por haber fallecido su padre	Doña María Josefa Cubillos y Rodríguez	Don Feliciano de Pondo Administrador de la renta del

	Rodríguez			tabaco de conocido abono en esta ciudad
3 de diciembre de 1791	Doña María Ignacia Servín Pacheco y Viana	Hija legítima de Don José Servín Pacheco	Don José Servín Pacheco	Don José Servín Pacheco (los afianza con la forma hipoteca de sus bienes habidos y por haber)
9 de febrero de 1792	Doña María Ignacia	No especifica	Doña Joaquina Basurto	Don Juan del Castillo
12 de julio de 1794	Doña María Francisca Paula Lozano de la Peña	Hija legítima de Don José Manuel Lozano de la Peña	Don José Manuel Lozano y Don Pedro Herrera	Don José Manuel Lozano de la Peña y Don Pedro Herrera
12 de septiembre de 1794	Doña María Rafaela Martínez y Terreros (Doña María Bárbara Martínez y Terreros)	Hija legítima del regidor alguacil mayor Don José Martínez Moreno y de Doña María Ana Terreros ambos difuntos	Doña Rafaela Martínez Terreros (creo que es Bárbara)	Don Fernando Romero Martínez Regidor alguacil mayor de este ilustre cabildo: Don Fernando Romero Martínez su primo de conocido abono en esta ciudad
24 de enero de 1796	Doña María Ignacia Servín de la Mora	Hija legítima de Don José Servín de la Mora y de Doña María Magdalena Viana	Doña María Ignacia Servín de la Mora	El padre M. R. P. lector jubilado y vicario del real convento de Santa Clara fray Salvador de Altamirano
2 de abril de 1796	Doña Ana María Monte de Oca Isorio	Huérfana del cargo del señor cura Joaquín y Miguel José Lozada	Doña Ana María Monte de Oca	Don José Antonio Soto Mayor
5 de agosto de 1796	Doña María Micaela Salazar	Hija legítima de Don Cristóbal Salazar y Doña Isabel de Acosta	Doña María Micaela Salazar	Don Cristóbal de Salazar
14 de junio de 1797	Doña María Ignacia Silvestre	No especifica	María Ignacia Silvestres	Br. José Manuel Buenrostro
18 de marzo de 1799	Doña María Petra Trejo	No especifica	Doña María Petra Trejo	Doña María Petra Trejo

2 de abril de 1799	Doña María Luisa Mendoza	Hija legítima de Don José Andrés Mendoza y de Doña María Guadalupe Robledo	Don José Andrés Mendoza	Don José Andrés Mendoza
Diciembre de 1791	Doña María Josefá Cubillos y Rodríguez	Huérfana por haber fallecido su padre	Doña María Josefá Cubillos y Rodríguez	Don Feliciano de Pondo Administrador de la renta del tabaco de conocido abono en esta ciudad
18 de junio de 1804	Doña María Vicenta Beña	Hija adoptiva de Don Juan Tomás de Beña	Don Juan Tomás de Beña teniente de granaderos de esta ciudad	Don Juan Tomás de Beña

3.4. Integración al orden de relación corporativo bajo los Borbones: Adopción y resistencia al cambio de jurisdicción del poder secular al poder real.

Cuando el beaterio fue transformado en colegio, dio como resultado que las beatas se alejaran poco a poco de su total dedicación a la vida contemplativa de oración, misticismo, penitencia, completa clausura y seguimiento espiritual que habían llevado desde su fundación, porque aunque las hermanas –llamadas ahora colegialas- seguían profesando como beatas, viviendo incluso en un espacio de clausura alejado del recinto de las niñas internas y llevando las constituciones del carmelo descalzo que el Arzobispo Rubio y Salinas les configuró, es dudoso que siguieran realmente esta forma de vida, porque en primer lugar, la regla carmelita no daba lugar a que se dedicaran a la educación de niñas y porque aunque intentaban vivir alejadas del bullicio educacional, el repartimiento de cargos, permite observar que todas en algún momento se tuvieron que relacionar con las doncellas internas y externas, por lo que tal cambio, les hizo adquirir una nueva identidad corporativa con la cual no solo obtuvieron el sobrenombre de “colegialas” y fueron perdiendo el de “beatás”, sino que fueron configurando todas sus actividades alrededor de la educación femenina y dejando en segundo lugar el de la contemplación y vida común religiosa.

Como bien se comentó en los apartados anteriores, se constituyeron nuevos cargos como los de maestras y se aumentaron otros, como los de celadoras, porteras y enfermeras, despegándose así de la identidad de completa espiritualidad que habían formado y bajo la cual habían vivido desde 1735, tomando con ello una nueva identidad corporativa dirigida hacia una utilidad de más servicio al público que era la educación, cambio que ejecutaron en obediencia a los mandatos del Arzobispo Antonio de Lorenzana a quien debían obediencia y pertenecían jurisdiccionalmente desde su traspaso al poder secular en 1740.

Ante el temor de ser separadas de su comunidad, las beatas se introdujeron en las labores de educación femenina, en las que con sus pocos conocimientos en la lectura, escritura y música comenzaron a enseñar a 180 niñas externas y cerca de 20 internas, número que como se vio, se fue modificando con el paso del tiempo.

Las nuevas ocupaciones educacionales, no solo hicieron que la comunidad beateril se encontrara más ocupada como para llevar a cabo en su totalidad la vida espiritual

contemplativa que antes llevaban, sino que les impidió que continuaran haciéndose cargo de la administración de sus cuentas como hasta el momento lo habían hecho. Lo anterior se comprueba, cuando un año después de la orden de Lorenzana, el 12 de mayo de 1769 la rectora María Josefa de Santa Teresa pidió permiso al Juez Eclesiástico para hacer valido el decreto arzobispal de 1753 que el visitador les había dado sobre el nombramiento de un síndico tesorero (véase capítulo dos).

Dieciséis años después de esa ordenanza, la rectora manifestó, que ante sus nuevas ocupaciones, habían presenciado daños en la colección de limosnas, porque no tenían tiempo de proceder libremente en su administración, por lo que ahora deseaba poner en ejecución dicha disposición y para ello propuso a don Juan Francisco de la Vía⁵⁸⁴ como síndico tesorero a quien el Juez Eclesiástico le dio nombramiento ese mismo día.⁵⁸⁵

Lo curioso es, que aquel decreto de 1753 nunca lo obedecieron porque alegaban que eran sumamente pobres y no tenían dinero para pagarle a un mayordomo, por lo que el visitador les dio permiso de que fueran ellas quien administraran sus recursos, pero cuando comenzaron a dedicarse a la educación y viendo que ya no tenían tiempo para llevar ellas las cuentas, decidieron ahora sí, obedecerlo, lo que parece ser, que el discurso de pobreza que este beaterio siempre manifestó, fue más bien, una estrategia para decidir libremente sobre su comunidad y separarse de la intervención de una figura masculina bajo la cual todas las corporaciones femeninas siempre estaban sometidas, lo que puede ser un ejemplo de cómo algunas comunidades utilizaron distintos discursos para lograr actuar de manera más independiente.

Posteriormente, a la muerte del síndico don Juan Francisco de la Vía, fue nombrado al cargo el regidor de Querétaro Dr. Don Antonio Fernández del Rincón el 6 de mayo de 1772. Dicho puesto era propuesto por las beatas y después aprobado por el Juez Eclesiástico, quien le daba el nombramiento oficial de administrador del beaterio.⁵⁸⁶

Una vez que las beatas se convirtieron en colegialas no se dieron abasto con su pequeña capilla para dar en ella la necesaria educación cristiana a las niñas, dentro de la cual debían escuchar misa y recibir los sacramentos como parte de su formación, por lo que la capilla ahora quedaba chica para los nuevos usos que la comunidad tenía.

⁵⁸⁴ Hermano del Juez Eclesiástico Juan Antonio de la Vía.

⁵⁸⁵ AHDQ, Libro de elecciones del Real Colegio de carmelitas, caja 9, expediente s/n, f., 28.

⁵⁸⁶ AGN, Historia, Licencia para una rifa de billetes, vol. 493, exp. 8, fs., 35-47.

Debido a ello, decidieron que debían emprender el proyecto de ampliarla y además hacerla pública, es decir, abrirle puerta a la calle, para que no solo fueran las colegialas y niñas las que pudieran usarla, sino toda la sociedad queretana, con lo cual también estaban rompiendo formal y simbólicamente con la clausura que alguna vez prometieron guardar, pues hasta el momento su capilla había sido cerrada porque obedecía a los lineamientos con los que la corporación se fundó siendo beaterio: que era guardar clausura y vivir en contemplación.

Para emprender dicha obra, se propusieron sobre todo a conseguir fondos, pues en septiembre de 1785 por medio de su mayordomo don Antonio Fernández del Rincón pidieron licencia para una rifa de billetes de lotería, quien ante la dirección general de la Real Lotería⁵⁸⁷ manifestó que este beaterio era de mucha utilidad para los queretanos, porque en él se enseñaban a las niñas españolas e indias a leer, escribir, contar y hacer bordados sin exigirles estipendio alguno y por lo mismo se encontraba en la urgente necesidad de ampliar su capilla, pero ante la falta de fondos pedían se les concediera dicha licencia, tal y como se las había concedido en otra ocasión a los del convento de la Santa Cruz de esta ciudad.

En un principio la dirección estaba dispuesta a concederles el permiso con la condición de que enviaran más evidencia y justificaran más el beneficio de la obra. Sin embargo, estando el visitador José de Gálvez no solo les argumentó que su petición carecía de evidencia, sino que denegó totalmente su solicitud en julio de 1787, porque este tipo de concesiones no serían ya permitidas debido a que eran dañinas a la Real Hacienda y al

⁵⁸⁷ La Real Lotería fue instaurada por la Corona en 1769 como una opción para evitar el vicio de los juegos de azar. Los sorteos que la Real Lotería celebraba servían para solventar los gastos de la misma. En un principio comenzó celebrando doce sorteos al año mediante los cuales llegaban a juntar 84mil pesos, mismos que fueron variando cada año. Los ingresos o el sobrante iba directamente para Estado y fue a la vez, un intento de la Corona por monopolizar y controlar los juegos de azar, así como también lo hizo con las corridas de toros y las peleas de gallos, por lo que todo juego fuera de este control y sin el pago del respectivo permiso para hacerlo era considero ilícito, lo anterior, además de que garantizaba la regulación del juego, también evitaba que la sociedad cayera en el pecado, pues se considera el azar como una perdición para el hombre. En ocasiones, era común que el dinero recaudado fuera donado por el Rey a alguna corporación desvalida que lo necesitara o para sufragar obras públicas, por lo que este permiso hecho por el mayordomo del Colegio de San José de Gracia, fue una solicitud para que se llevara a cabo un sorteo de manera legal y sus ganancias fueran donadas a las obras de la ampliación de su capilla. En Querétaro parece que esto fue común, pues el mayordomo Fernández del Rincón, alegó ante la Real Lotería que les concedieran el permiso de realizar una rifa, tal y como se la dieron a los del convento de la Santa Cruz, pero estos permisos eran pérdidas para los ingresos del Estado, por ello, el visitador José de Gálvez se negó rotundamente a dárselo a las colegialas. En: Ernesto Soto Reyes, «Francisco Xavier Sarría y la Fundación de la Real Lotería de la Nueva España», *Revista Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 2013, vol. 38, pp. 106-122.

público.⁵⁸⁸ Lo anterior, es demostración de la labor que vino a ejecutar el visitador José de Gálvez, para poner en práctica las reformas borbónicas, sobre la regulación y correcto funcionamiento de todas las dependencias reales.

El colegio, no solo necesitaba de fondos para ampliar su capilla, sino también necesitaba de la autorización del Arzobispo a quien pertenecían jurisdiccionalmente, por lo mismo, las hermanas pidieron ante él que les concediera su aprobación; sin embargo, Alonso Núñez de Haro y Peralta les recomendó que primero pidieran permiso al virrey para que por medio de su autoridad recibieran la correspondiente licencia real, acto en que el Arzobispo estaba colocando en primer lugar el poder y autoridad del Rey en reafirmación a las regalías de la Corona.

En obediencia, las colegialas acudieron al Rey mediante solicitud hecha al virrey Manuel Antonio Flores Maldonado el 26 de abril de 1789 solo para que les diera permiso de ampliar su capilla y de abrirle puerta a la calle para uso público, pero el virrey dirigió su carta al Consejo de Indias⁵⁸⁹ donde se percataron de que la corporación no contaba con la respectiva licencia real, pues había estado en tal estado por más de cuarenta años, por lo que advirtieron que estando el colegio sin la debida autorización, debía ser demolido por haber desobedecido las ordenes reales que conforme a las leyes mandaban que ninguna corporación podía existir sin la respectiva licencia real, pues no bastaba con que solo tuviera la licencia de la jurisdicción eclesiástica.⁵⁹⁰

Sin embargo, el fiscal civil del virrey, viendo que el colegio era de utilidad al público por dedicarse a la educación, les dio permiso a las colegialas de que por ese momento no demolería su corporación, con la condición de que tenían el término de dos años para conseguir la respectiva licencia. Tal resolución fue remitida y vista por el consejo del Rey, mismo que la aprobó porque también le pareció de utilidad al saber que se educaban a «niñas indias y españolas para que aprendieran todo lo correspondiente a su sexo»,⁵⁹¹ y con ella, también les autorizó proceder con la ampliación de su capilla, para la cual, las beatas aseguraron que tenían mil pesos para comenzar la obra.

⁵⁸⁸ AGN, Historia, Sobre rifa de billetes, vol. 493, exp. 8, fs. 35-38.

⁵⁸⁹ AGN, Instituciones coloniales, Reales cédulas originales, vol. 145, exp. 272, fs., 391-392.

⁵⁹⁰ Reafirmación en 1704 de la Real Cédula del 19 de marzo de 1593 que mandaba que ninguna corporación religiosa podía existir sin la respectiva licencia real y se prohibía la fundación de nuevos conventos y beaterios, en: AGI/Méjico/ Real Audiencia/Expediente sobre fundación de conventos/829, f. 11.

⁵⁹¹ AGN, Instituciones coloniales, Reales cédulas originales, vol. 149, exp. 138, f., 192.

El problema fue que llegó el término de los dos años dispuestos por el Rey y su consejo, y las colegialas no habían emprendido ninguna obra de ampliación, ni tampoco habían conseguido la licencia real. Para obtenerla tenían que enviar en su representación a un apoderado al Consejo de Indias, pero alegaron que no tenían dinero para pagarle a alguien que lo hiciera y que tampoco habían podido juntar lo suficiente para emprender las obras de ampliación de su capilla.

Sucedío que durante el transcurso del año de 1790 la situación del colegio fue divulgada porque poco tiempo después se acercó a las colegialas don Antonio Cerrón Arias para ofrecerse a ayudarlas a conseguir el permiso real y les aseguró que todos los gastos correrían por su cuenta. La misma rectora del colegio María Josefa de San Juan Evangelista dio testimonio y comentó que:

Hallándonos en la congoja sumamente afligidas por el motivo de no hallar en esta ciudad apoderado que tomase a su cargo en España los negocios para la consecución de la licencia real para este colegio de carmelitas el que estuvo sin ella más de cincuenta años, supo este apuro el señor don José Cerrón Arias por el señor Br. Don José de Salceda y pronto mandaron.⁵⁹²

Don José Cerrón Arias escribió a su padre que vivía en España y éste le pasó el contacto de un conocido suyo que vivía en Madrid llamado don Jacinto Sánchez Pérez, quien atestiguó que además de que prestó dinero suyo, habló con algunos conocidos dentro del Consejo con quienes finalmente logró que le otorgaran al colegio la correspondiente Real Cédula fechada el 7 de junio de 1791, favor por el cual Jacinto Sánchez después le cobró a Cerrón 3,186 reales.

Finalmente, la cédula les llegó a las colegialas el 9 de septiembre de 1791, llevándoselas y leyéndoselas el juez eclesiástico Alonso Tendero, por la que, «con asistencia de toda la comunidad» la oyeron «con particularísimo gusto y consuelo».⁵⁹³ La Real Cédula firmada en Aranjuez, decía que el colegio había obtenido el favor del Rey, gracias a que éste era de gran provecho al público, pues en él se educaba públicamente a las niñas de Querétaro y sus alrededores, a quienes se les «enseñaba sin pedir estipendio alguno ya fueran pudientes o pobres»⁵⁹⁴ –excepto las niñas internas que pagaban derecho de piso y alimentos– y que tan solo por ese hecho, no solo autorizaba el establecimiento, sino

⁵⁹² AGN, *Instituciones coloniales*, Real audiencia, vol. 8, exp. 10, f., 236.

⁵⁹³ *Ibid.*, f., 237.

⁵⁹⁴ AGN, *Bienes Nacionales*, Autos tocantes al mayordomo, vol. 382, exp. 2, f., 16.

que lo colocaba bajo su soberano real patronato y además, haría caso omiso de la desobediencia a la resolución del virrey Flores de 1789 quien les había mandado que tenían el límite de dos años para obtener el favor real y terminar la fábrica de su Iglesia.⁵⁹⁵

La utilidad que representaba el beaterio para la Corona estaba delineado por la educación, motivo por el cual no solo otorgó su licencia, sino que lo colocó bajo su Real Patronato, lo que daba derecho al beaterio de recibir a partir de entonces 25 pesos cada tres meses por parte del Ayuntamiento de la ciudad, pero también, lo anterior es evidencia de la propagación de ideas ilustradas hacia la educación por parte del Rey y su consejo, de eliminar las distinciones al favorecer la educación de niñas indias y españolas por igual, sin mirar en su calidad ni en sus recursos económicos, lo que ayudaría a la formación de una sociedad homogénea y uniforme que los Borbones se esforzaron por imponer.

Ante la buena nueva de que el Rey colocó el colegio bajo su real patronato, significaba que automáticamente éste adquiría el título de Real Colegio de Enseñanza de San José de Gracia de Carmelitas Descalzas, bajo el cual y a partir de entonces, se comenzó a llamar a la corporación, perdiendo así, el nombre de “Beaterio”, es decir, perdiendo su identidad corporativa como comunidad religiosa dedicada a la oración y contemplación y adquiriendo una nueva, que era la de Colegio, donde su principal labor sería la de educar.

Pero además de este cambio en el nombre, de beaterio a colegio, de beatas a colegialas y de este cambio de identidad corporativa, significaba que la jurisdicción civil tendría a partir de entonces, plena autoridad de decidir, reformar y regular cualquier aspecto que tuviera que ver con su funcionamiento; sin embargo, tales implicaciones reales tardarían en verse reflejadas, pues los sucesos posteriores pueden dar cuenta de ello.

Mientras tanto, el favor hecho por Cerrón Arias fue en un principio tomado con aprecio por las colegialas, porque la rectora comentó que, gracias a él, el colegio no solo había recibido el favor del Rey, sino que también les había costeado todos los gastos para conseguir la Cédula ante al Consejo de Indias y les había arreglado el techo de un cuarto. Beneficios por los que la rectora decía que todas tenían que «tener siempre muy presentes para perpetuo agradecimiento pidiéndole a Dios le premie estos caritativos oficios que dicho señor ha ejercido en este real colegio», pues sin ellos «el colegio estaba en peligro de

⁵⁹⁵ *Ibidem.*

desbaratarse».⁵⁹⁶ En agradecimiento a su labor, las hermanas le otorgaron el título de síndico del colegio para que regulara todos sus bienes, cuyo cargo fue inmediatamente aceptado por Cerrón el 10 de noviembre de 1791, quien parece que buscaba dicha retribución.

La nueva realidad corporativa del ahora Real Colegio de Enseñanza significaba que a partir de entonces, los representantes del Rey en América, como el virrey, el Alcalde o Corregidor de Querétaro, tendrían pleno derecho de administrar y regular el colegio, pues el hecho de que estuviera bajo el real patronato lo ponía bajo la jurisdicción civil.

Sin embargo, las reclamaciones de su control y administración por parte del Ayuntamiento de Querétaro no se vieron inmediatamente manifestadas con la llegada de la Real Cédula del 7 de junio de 1791, sino que éstas comenzaron a reclamar su derecho jurisdiccional gracias a la situación provocada por las mismas colegialas, pues a lo largo de todo el año de 1792, se desarrolló un pleito encabezado por ellas contra el mismísimo don José Cerrón Arias.

El problema fue, que finalmente, las discusiones por el manejo de las cuentas salieron a flote, o al menos, eso fue lo que manifestaron las hermanas, molestas porque se habían enterado de algunas entradas o donaciones al colegio que fueron entregadas a Cerrón para continuar con la ampliación de su Iglesia y abrir puerta a la calle, las cuales no habían sido notificadas a la rectora, ni las había comenzado a invertir en la obra, por lo que presentaron su queja en mayo de 1792 ante el Juez Eclesiástico manifestándole que estaban «con bastante sentimiento», porque su síndico tesorero, no solo las ofendía con su «genio fogoso y precipitado», sino que habían sabido por otros, de su conducta mal encaminada, la cual dijeron que las llenaba de «temor, confusión y vergüenza», sobretodo, al enterarse de que un benefactor: don José Carballido les había dejado un monto de tres mil pesos para ayuda de la obra de su Iglesia y que conociendo que Cerrón era un sujeto de caudal poco conocido, no les daba seguridad en la forma en que procedía con las cuentas y que además, les llegó noticia de que le estaban formando causa por presencia de juegos prohibidos en su vinatería, situación que había hecho que se hablara con «ignominia»⁵⁹⁷ sobre él, por lo que

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

⁵⁹⁷ Según el Diccionario de Autoridades, Ignominia se refiere a «Infamia o afrenta, que se padece o tolera en público, con causa o sin ella»

solicitaban al Arzobispo que lo destituyera de su cargo y que les permitiera nombrar otro sujeto de su mayor agrado.⁵⁹⁸

En contestación a su malestar, el Arzobispo mandó al Juez Eclesiástico Alonso Tendero que reuniera más pruebas e informes del mal manejo de cuentas del que hablaban las colegialas. Dicha declaración, parece contradictoria después de que en agradecimiento, las mismas hermanas le habían dado el cargo de síndico y después mencionan que conocían que Cerrón tenía mala reputación, entonces ¿por qué le dieron la mayordomía o por qué confiaron en él para que hiciera los trámites de la licencia real?, la razón parece que se revela conforme se va resolviendo el caso, pero la cuestión es, que las hermanas tenían pleno conocimiento de lo que sucedía en el exterior, cuyas noticias les pudieron llegar de muchos medios, más aun desde el momento en que recibieron a niñas externas diariamente, lo que deja ver, que las mujeres encerradas en clausura, nunca fueron ajenas a los acontecimientos sociales de su entorno.

Por otro lado, el que las colegialas dijeran que la población hablaba de Cerrón con “ignominia”,⁵⁹⁹ hacía alusión de que la persona había perdido o estaba en duda su honor de origen, el cual estaba mezclado con la reputación que basaba el honor en lo que los demás dijeron de alguien, lo que hacía que la población pensara que efectivamente no merecía el cargo de síndico.

En continuación con lo solicitado por el Arzobispo, las colegialas presentaron otro escrito con las firmas completas de la mayoría de las integrantes de esta comunidad, en la que dijeron que no recibían socorro de Cerrón, que nos les daba nunca aviso de las cuentas y que no las frecuentaba, pero además, presentaron el informe con tres testigos que eran habitantes de la ciudad: Miguel Farías y Colchado de 76 años, don Felipe Muñoz de Mora labrador de 78 años y don José Antonio Soto de 24 años maestro examinado en cirugía, quienes en conjunto coincidieron y dijeron que sabían que Cerrón tenía mala fama en la ciudad, que era de «carácter fogoso, insultante, inclinado a pleitos, cavilaciones», y de mal genio y por ello le llamaban “loco” y que sabían que estaba «privado de tener empleo público en esta vecindad» por los delitos que cometió en el pasado, que habían oído que se había robado tres mil pesos del Colegio, que sabían que había ido preso dos ocasiones,

⁵⁹⁸ AGN, Real Audiencia, Autos tocantes al mayordomo, vol. 8, exp. 10, f., 1.

⁵⁹⁹ «Infamia o afrenta, que se padece o tolera en público, con causa o sin ella», en: Diccionario de Autoridades

procesado por malversación como teniente de la Acordada⁶⁰⁰ y que todo el mundo lo conocía porque era de conducta irregular, «inquieto y rijoso». ⁶⁰¹

El mismo Juez Eclesiástico Alonso Tendero también compareció ante el Prelado el 20 de junio de 1792 diciendo que el síndico, efectivamente era de genio fogoso y que nunca seguía el parecer de las hermanas, que tampoco les daba noticia de las donaciones o causas que estaba siguiendo a favor del colegio, al igual que manifestó que desde que Cerrón había ocupado el cargo, las hermanas solo habían tenido inquietudes entre ellas, que no les recolectaba limosnas, y que tampoco les dijo que tomó reales de la cuenta para seguir un dictamen contra ellas, que además, quería trasladar el colegio a otro sitio cuyo costo no bajaba de cuarenta mil pesos, cantidad que no tenían, porque ni siquiera podían emprender la ampliación de su Iglesia y que por ello, la licencia real corría peligro.⁶⁰²

Ante tan sobresalientes declaraciones, era de esperarse que el promotor fiscal del Arzobispado el Dr. Velasco, destituyera inmediatamente a Cerrón de su cargo como síndico el 15 de junio de 1792 y le ordenara que entregara los cuadernos de cuentas, recibos y todo lo que tuviera en su posesión que fuera en realidad del colegio.

Una vez que se le notificó al síndico, éste hizo presente su molestia y apeló diciendo que tal destitución no era válida ante la jurisdicción ordinaria, así como tampoco era efectiva sin que antes se escuchara su declaración, la cual debía ser presentada ante un juzgado civil y ante el virrey porque el colegio pertenecía a ésta jurisdicción en correspondencia al real patronato.

Sin embargo, el Juez Eclesiástico Alonso Tendero para evitar que el caso llegara al virrey, volvió a notificar al Arzobispo, que Cerrón debía ser destituido de su cargo sin ningún tipo de demora o apelación en la instancia civil, porque no solo su conducta había afectado a las hermanas, sino que debido a su mala fama había hecho que la población no quisiera contribuir con limosnas al colegio, porque en ese momento todos hablaban de este

⁶⁰⁰ El Tribunal de la Acordada fue una Institución creada por Felipe IV en semejanza a la Hermandad de Alcaldes de Sevilla que tenía por objetivo acabar con el bandolerismo, limpiar los caminos para darles seguridad a los viajeros y comerciantes que pasaran. En Querétaro tuvo primero su nombre como la Hermandad de Querétaro bajo la cual el virrey nombró a un Alcalde para su dirección a quien también le dio plenas facultades para declarar sentencias inapelables y sin necesidad de acudir a la sala del crimen. Dicha disposición fue aprobada en Querétaro mediante real cédula del 22 de mayo de 1722 y de ahí pasó a conocerse como el Tribunal de la Acordada, en: Manuel Septién y Septién, *Historia de Querétaro*, Municipio de Querétaro, México, 2013, p. 164.

⁶⁰¹ AGN, Bienes Nacionales, Autos tocantes al mayordomo, vol. 382, exp. 2, fs. 4-5.

⁶⁰² *Ibid.*, fs. 5.

asunto,⁶⁰³ lo que permite ver, que las cuestiones que sucedían en las corporaciones de Querétaro eran rápidamente conocidas por todos.

Sin demora, José Cerrón dirigió su apelación ante el juzgado civil en donde manifestó que había sido por su labor que las colegiales consiguieron la Real Cédula de su Majestad, cuyos gastos fueron todos financiados por él, favor por el cual lo nombraron síndico del colegio, pero que entre las cuentas que encontró había casos de donaciones testamentarias que no habían sido cobradas porque el beaterio no tenía apoderados que pudieran hacer tales diligencias y acusaba al capellán del colegio el Br. Zenteno de no darles a las hermanas los bienes heredados por el Br. Ramos como su testamentaria,⁶⁰⁴ pues era por esta razón que las colegiales se habían molestado. Poniéndose a su vez en evidencia, el malestar del síndico con el clero secular que regulaba el colegio.

El virrey conde de Revillagigedo (1789-1794), en respuesta a lo planteado por José Cerrón, tomó su postura como protector del colegio en correspondencia al real patronato y el 27 de junio de 1792 por medio del corregidor de Querétaro le hizo saber al Juez Eclesiástico Tendero, al capellán y a la rectora de la independencia de esta corporación con respecto al Arzobispo, por lo que le pedía que la jurisdicción eclesiástica se abstuviera de participar en los asuntos económicos, en los nombramientos de cargos o cualquier otro asunto, porque ya no le correspondía.⁶⁰⁵

El virrey destituyó la orden del Prelado sobre la remoción de Cerrón como síndico del colegio y volvió a expedirle una nueva.⁶⁰⁶ Acción con las que no solo removió por completo las decisiones del Arzobispo y con ello apartó el poder del clero secular sobre el colegio, sino que también puso en ejecución la idea reformar y subordinar el poder de la Iglesia al poder civil, pues ahora debía prevalecer primero el servicio al rey, por lo que se buscó someter a su control las corporaciones religiosas que había en la Nueva España como lo era este colegio.

Ante tal noticia, el Juez Eclesiástico peleó por sus derechos de jurisdicción sobre el colegio, pues inmediatamente notificó al Arzobispo a quien le dijo que esta corporación se había instituido como tal bajo la jurisdicción ordinaria, misma que le dotó de reglas,

⁶⁰³ *Ibid.*, f. 10

⁶⁰⁴ AGN, Real Audiencia, Autos tocantes al mayordomo, vol. 8, exp. 10, f., 299.

⁶⁰⁵ AGN, Bienes Nacionales, Autos tocantes al mayordomo, vol. 382, exp. 2, fs. 14-15.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, f. 57

clausura voluntaria, voto de castidad y consuelo espiritual por más de treinta años y que había sido por el clero secular que el beaterio había dado grandes progresos, por lo que no le parecía que el virrey ordenara lo anterior solo porque Cerrón se había ido a quejar a su instancia, pues la demanda de las colegialas la hicieron por convicción y no porque se les obligara, sino porque Cerrón no les daba cuenta del dinero que tanto necesitaba su comunidad.⁶⁰⁷

Pero además, alegó que hasta el momento las colegialas seguían obedeciendo las mismas constituciones que el Arzobispo Rubio y Salinas les dio en 1753 a las que Lorenzana añadió las actividades educativas, las cuales seguían ordenando que el colegio debía obediencia a la jurisdicción ordinaria y que el hecho de que el virrey les notificara la independencia del Prelado y clérigos le parecía contradictorio, porque la Real Cédula de 1791 que tomó el colegio bajo el real patronato no hizo cambio alguno a sus constituciones, sino que les dejó las mismas, cuando éstas establecían que debían obediencia al Juez Eclesiástico y al Arzobispo.⁶⁰⁸

Finalmente, sostuvo que si el Rey no quería que las colegialas obedecieran a la jurisdicción ordinaria hubiera reformado sus constituciones corporativas, argumento que era realmente convincente si se toma en cuenta, que antes que nada, el colegio funcionaba como una corporación y que por lo tanto, debía tener unas constituciones que rigieran sus prácticas, por lo que si éstas establecían obediencia al ordinario en cuanto a que éste decidía sobre la forma de administración, presidia las votaciones de cargos, nombraba al capellán y se encargaba de supervisar que todo se manejara de acuerdo a lo que se esperaba que fuera la comunidad, entonces el Rey debió también de haberlo reformado constitucionalmente.

Además, el eclesiástico remitió copias de la solicitud del beaterio de San José de Gracia cuando fue tomado bajo la supervisión del Arzobispo en 1740, para con ellas legitimar que el clero secular tenía poder sobre la corporación desde hace más de cuarenta años y remitió los testimonios de las colegialas con respecto al caso del síndico Cerrón, pero agregó a último momento que éste, el 20 de julio de 1792 había mandado abrir puerta a la calle del colegio, sin antes haber pedido el permiso real, ni arzobispal y sin haber comenzado con las obras de ampliación.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, f., 14.

⁶⁰⁸ *Ibidem.*

Por su parte, las colegialas, también reaccionaron con respecto a la situación que se estaba dando de cambiar su corporación a la absoluta obediencia de la jurisdicción civil, pues el 14 de julio de 1792, once hermanas presentaron solicitud al Arzobispo para salirse del colegio, a quien dijeron: «por quanto a nuestra profesión prometimos a Dios nuestro señor obedecer a vuestra excelencia ilustrísima sus sucesores, lo mismo al señor juez eclesiástico y sus sucesores, pedimos a vuestra excelencia su bendición y licencia para salir, por haber venido esta orden contraria a lo que profesamos». ⁶⁰⁹

Lo anterior, manifiesta el apego de las hermanas hacia la jurisdicción ordinaria, pues a dicha solicitud se agregó la de una colegiala: María Micaela de la Asunción que fungía como maestra tanto del niñado de adentro como del de afuera y quien el 29 de junio de ese año dio al Arzobispo su renuncia y destacó que se debía en gran medida al pleito que había desatado la rectora y el síndico Cerrón, porque le parecía de mucha lástima el que las hubieran quitado de la jurisdicción ordinaria, lo que era para ella una desobedecía a los votos que había profesado cuando entró como beata, que era estar bajo la sujeción del Arzobispo, pero también mencionó que se salía porque a dos niñas las estaban echando del colegio porque no tenían para afianzar su piso y alimentos y que sabía que no tenían a nadie afuera a quien pedir ayuda, niñas a las que ella había agarrado estima, pues mencionó que las crió desde pequeñas en el colegio, situación que se infiere se debió porque ella era la maestra del niñado. ⁶¹⁰

Con tales evidencias, se demuestra que el colegio de San José estaba viviendo una crisis dentro de su comunidad; sin embargo, el pleito con el síndico, el cambio de jurisdicción al poder real, la resistencias de las hermanas a éste, las consecuencias que afectaron la decisión del eclesiástico Tendero por expulsar a las niñas que no pagaban su piso y la situación que la hermana Micaela puso en evidencia, no terminaron ahí, sino que mientras transcurrían estas tensiones y pleitos, la rectora: María Teresa de San Juan Evangelista decidió presentar su renuncia el 16 de junio de 1792, argumentando que el padre José Lozada, su confesor, la estaba haciendo perder el juicio, que le pedía cosas especiales nada regulares y pedía que no se le autorizara a gobernar y dirigir encerradas. ⁶¹¹

⁶⁰⁹ *Ibid.*, f. 25.

⁶¹⁰ *Ibid.*, f. 33.

⁶¹¹ *Ibid.*, f. 35.

Por su parte, Cerrón quizá en su resentimiento por haber sido destituido del cargo de sindico, manifestó su inconformidad cuando se manifestó ante el virrey, también cuando decidió abrir puerta a la calle de la capilla del colegio, obra que no estaba autorizada sin que antes se hiciera su ampliación y cuando se confirmó que había presentado un escrito donde la rectora solicitaba una concesión de indulgencias a los que ayudaran en la fábrica de la capilla del colegio, dentro de la cual falsificó la firma de la rectora, situaciones que a su vez, fue demeritando su defensa.⁶¹²

El promotor fiscal del Arzobispado de México, cuando se enteró de todas estas problemáticas en relación al colegio, defendió inmediatamente los derechos del clero secular sobre la corporación, señalando que con tales hechos: «evidentemente había sido desairada y ofendida la autoridad y jurisdicción ordinaria» a la vez que se descubría el mal estado en que se encontraba el colegio. En su defensa, expresó también que, aunque no se ponía en duda el real patronato de la comunidad, las hermanas profesaban ante el ordinario y estaban subordinadas a él, porque así lo marcaban sus constituciones, mismas que no habían sido innovadas por el Rey.⁶¹³

Para legitimar su opinión, escribió que muchas corporaciones tenían este tipo de naturaleza, es decir, que aunque estaban bajo el real patronato, su administración y gobierno seguía estando a cargo del ordinario y para ello colocó ejemplos de algunos establecimientos que operaban de esta manera, como el colegio para huérfanas de la ciudad de Tucumán en el virreinato de Buenos Aires.⁶¹⁴

Mientras tanto, mandó al Juez Eclesiástico que tratara de apaciguar a las colegialas y persuadirlas de que no se salieran y que les recordara los bienes espirituales que obtenían estando dentro, los cuales les aseguraba que no se verían frustrados por el real patronato pues en conformidad a la ley 44, título 6 libro primero de las leyes de indias,⁶¹⁵ se establecía que se podía rendir cuentas ante el consejo de cámara de su majestad para que se declarara

⁶¹² *Ibid.*, f. 57.

⁶¹³ *Ibid.*, f. 35

⁶¹⁴ *Ibid.*, f. 48

⁶¹⁵ Dicha ley implantada por Felipe II el 19 de Diciembre de 1593, establecía que los Obispos y Arzobispo debían guardar las leyes del patronato real, pero de aquéllas cosas que se dudara que no pertenecían a su patronato, mandó que dieran informe al Consejo de Indias donde se verá conforme a las pretensiones de los prelados, no obstante, éstos no debían hacer innovación alguna hasta que no dieran respuesta por parte del Consejo, en: *Recopilación de leyes de los reinos de Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Carlos II*, Antonio Balbas, Madrid, 1756, Tomo primero, título VI, ley 42.

que el colegio obedecía a la jurisdicción ordinaria, por lo que ordenaba al Juez que siguiera dirigiendo a la corporación de carmelitas educandas.⁶¹⁶

Las colegialas, en su desesperación, incertidumbre o miedo de que las quitaran de la obediencia del ordinario, volvieron a escribir al Arzobispo el 16 de septiembre de 1792, dirigiéndose esta vez solo la rectora María Josefa de Santa Teresa quien dijo:

Postradas a las plantas de vuestra excelencia ilustrísima, suplico rendida por amor de Dios extienda sus paternales y piadosos oídos a estas pobrecitas carmelitas como ovejas de su rebaño y nos envíe algún consuelo, pues nos hayamos la mayor parte de esta su comunidad en un mar de amarguras desde que nos quitaron del gobierno eclesiástico, nos es muy doloroso vivir en este colegio sin estar arregladas a lo que prometimos a Dios nuestro señor en nuestra profesión que fue obedecer hasta la muerte al señor Arzobispo y sus sucesores, me es muy doloroso ver a las hermanas que han dejado sus patrias y padres por venir voluntariamente a servir a nuestro Dios y señor en este colegio sujetándose a las constituciones que nos impuso nuestro amado padre el señor Rubio y Salinas y verlas ahora en tan gran desconsuelo determinadas a salirse porque nos han quitado del gobierno de nuestro amado prelado el señor cura y juez eclesiástico quien nos ha visto como padre, nos dice el señor sindico que no tenemos que obedecer más que a la prelada, no podemos sufrir estar segregadas del gobierno eclesiástico, ya así suplico a vuestra excelencia haga por nosotras y nos vuelvan al gobierno del señor cura.⁶¹⁷

En la anterior petición, se ve como las hermanas se colocan como “pobrecitas carmelitas”, con la finalidad de obtener compasión y se accedan a sus suplicas, pero a su vez, la rectora pidió que no les cambiaron a su capellán: el Br. don Francisco Zenteno, pues argumentó que todas las hermanas se encontraban muy mortificadas, porque “una persona les dijo” que el virrey había dado título de capellán al Br. don José Lozada y que ya lo habían despachado para España para que le confirmara el Rey dicho cargo, clérigo de quien meses antes se habían quejado de que no sabía confesar “encerradas”, por lo que pedían al Arzobispo les diera consuelo y las amparara.

En defensa de la jurisdicción ordinaria, saltó a la vista la opinión del Dr. Larragoitia defensor de Capellanías y Obras Pías de la ciudad de México, quien analizó la situación y opinó también que según la cédula real, el monarca no había quitado al colegio de la jurisdicción ordinaria, pues en general en «nada revocó, alteró, ni mandó» sobre las constituciones, las cuales seguían sujetando la corporación a la sagrada mitra y fueros

⁶¹⁶ *Ibid.*, f. 50

⁶¹⁷ *Ibid.*, f. 51

aprobados por el consejo, por lo que en consecuencia, el colegio continuaba bajo la dirección del Arzobispo.⁶¹⁸

Al igual que el promotor fiscal, el defensor de Capellanías llegó a esta conclusión comparando la situación del colegio con el de otras corporaciones religiosas, pues agregó que existían colegios igual de “modernos” como el de carmelitas, que era el de San Ignacio de la ciudad de México, mismo que también lo había puesto el Rey bajo su soberana protección, pero su gobierno económico e interior lo había dejado al Prelado. Por ello, condenaba el hecho de que el virrey hubiera colocado nuevamente a Cerrón como mayordomo, por lo que lo acusó de proceder irregular y violentamente y de no guardar el orden establecido, pues además ésta decisión era perjudicial para la comunidad, pues con sus acciones lo único que estaba provocando era destruir el bien espiritual del colegio y con ello lograría su extinción, por lo que pidió al Prelado, que mientras se daba cabida a estas resoluciones y se espera la respuesta del Consejo de Indias, siguiera con la destitución de Cerrón.

Lo anterior, pone en evidencia la percepción que se tenía sobre los colegios o los centros educativos que estaban bajo el Real Patronato, los cuales eran considerados “modernos”, por ser corporaciones que no solo fomentaban la educación, sino porque pretendían eliminar las diferencias y privilegios y conformar una sociedad más homogénea al recibir al mismo tiempo españolas e indias, pero también por estar exclusivamente bajo la regulación del Rey.

Por otro lado, también se encuentra reflejado un deseo del clero por formar parte de esa “modernidad”, por conservar y defender sus espacios sometidos a su jurisdicción, al argumentar que éstos no eran contrarios a lo que el Rey quería, pues estaban dispuestos a obedecer lo que la Corona dictara, mientras no les quitaran el poder que tenían sobre su administración. Pero al mismo tiempo se observa una disputa de jurisdicciones entre la parte eclesiástica y la civil ante la aplicación de este tipo de reformas específicas que la Corona emprendió sobre la educación y el clero novohispano, las cuales, pretendían irles quitando el control de los espacios que se consideraban debían estar bajo la regulación real, pues como se vio, la jurisdicción ordinaria peleó en todo momento y alegó continuamente

⁶¹⁸ *Ibid.*, f. 57

su defensa y derecho que tenía sobre el colegio, pues no quería perder el poder que tenía sobre él.

Finalmente, el 8 de noviembre de 1792, el Arzobispo Haro y Peralta escribió al virrey conde de Revillagigedo y le remitió todas las instancias del Juez Eclesiástico, del promotor fiscal, del defensor de Capellanías y de las mismas colegialas, donde manifestaban sus desavenencias ante el mayordomo José Cerrón y defendían el sometimiento del colegio al Prelado, por lo que le pedía que comprendiera las razones por las cuales había destituido de su cargo al síndico, además, le planteó nuevamente que la Real Cédula no innovaba en las constituciones del colegio, las cuales indicaban que estaban sujetas a la jurisdicción eclesiástica, por tal motivo, como Arzobispo había continuado dirigiendo el colegio aún después de la cédula que había colocado la corporación bajo el real patronato y estando justificado que el colegio seguía bajo su jurisdicción, no entendía por qué le había dado nuevamente a Cerrón el título de síndico y por qué había mandado al Juez Eclesiástico abstenerse de toda participación en los asuntos de gobierno del colegio, cuando en todo el reino existían numerosos establecimientos religiosos que estaban bajo el real patronato, pero su gobierno y administración seguían bajo el poder del Prelado, por lo que le notificó, que mientras esperaba su respuesta, había determinado quitar nuevamente a Cerrón de su cargo como síndico.

La respuesta del Arzobispo, fue al mismo tiempo un desacato a las órdenes del virrey, una defensa y negación a que se le quitara poder al clero secular, pues a pesar de que se le ordenó no intervenir en los asuntos del colegio, no solo apeló a sus derechos jurisdiccionales sobre las colegialas, sino que revocó el nombramiento donde Revillagigedo le volvió a dar a José Cerrón el cargo de síndico tesorero y además, mandó preguntar al marqués del Villar del Águila si aceptaba la sindicatura,⁶¹⁹ revocando con ello, toda la autoridad del poder civil sobre el colegio y poniendo en evidencia las formas de resistencia que el clero secular utilizó para no perder sus espacios corporativos que la Corona quería prohibirles en su derecho del Real Patronato bajo el ideal de quitar poder y reformar a la Iglesia novohispana.

Por su parte, el virrey volvió a recibir noticia del síndico en noviembre de 1792, quien en su defensa, le manifestó que el colegio en realidad era muy pobre, que sí había

⁶¹⁹ AGN, Bienes Nacionales, Autos tocantes al mayordomo, vol. 382, exp. 2, f., 282.

utilizado los tres mil pesos donados por Carballido y que le parecía un desagravio que se le acusara de quedarse con el dinero cuando él tenía veinte mil pesos libres de su caudal, pero que aun así se le había tirado a desacreditarlo y a acusarlo de robo por resentimientos de la testamentaria del Br. Ramos.⁶²⁰

Viendo las partes, Revillagigedo mandó pedir más informes sobre el pleito contra Cerrón y dio parte de esta situación al Consejo de Indias. Mientras tanto, la jurisdicción ordinaria siguió reclamando sus derechos sobre el colegio en cuanto a su gobierno interior y económico ante el virrey.

Finalmente, el Consejo respondió con Cédula Real del 27 de julio de 1793, donde mandó pedir más informes de por qué estaban removiendo al mayordomo del colegio, pero advirtió que en el tiempo en que se juntaban las resoluciones, fuera solo el virrey quien se encargara del gobierno económico y administrativo del colegio,⁶²¹ orden con la cual se puso fin a las apelaciones de la jurisdicción eclesiástica y se consolidó el colegio bajo el gobierno real, lo que también significó un debilitamiento del poder eclesiástico en Querétaro y una reafirmación del poder absoluto del Rey sobre todas las corporaciones, pues a partir de entonces, la jurisdicción ordinaria ya no tendría plena intervención sobre los asuntos de las colegialas, las niñas educandas, mayordomos, benefactores, entre otros.

Sin embargo, para aplacar la intranquilidad de las colegialas sobre el síndico José Cerrón, fue hasta el 2 de julio de 1796 que el virrey marqués de Branciforte (1794-1796) mandó al corregidor de Querétaro don Ignacio Ruiz Calado –como única autoridad sobre él- que removiera al mayordomo de su cargo y colocará en su lugar al marqués del Villar del Águila,⁶²² cuando ésta disposición ya la había hecho el Arzobispo, lo que parece ser una insistencia por llevar la contraria a la jurisdicción eclesiástica y poner en claro que solo la

⁶²⁰ *Ibid.*, f. 283.

⁶²¹ AGN, Reales cédulas y duplicadas, vol., 155, f., 344.

⁶²² El marqués del Villar del Águila fue un título concedido de Castilla a la familia de los Fernández de Jáuregui por la prestación de sus servicios a la ciudad y por la ayuda a la pacificación y conquista de territorios de la Nueva España. El primero en obtener este título fue don José Antonio Fernández de Jáuregui Urrutia, quien a su vez se lo transmitió a sus hijos, como Juan Antonio Fernández de Jáuregui Villanueva; sin embargo, éste no tuvo hijos varones, pero el título continuó por parte de sus hermanos, como José Antonio de Urrutia Fernández de Jáuregui y Aldama quien sería el nuevo síndico del colegio de San José de Gracia, en: Manuel Septién y Septién, *Historia de Querétaro*, Municipio de Querétaro, México, 2013, p. 163 y Carmen Imelda González Gómez, *Familias enredadas: las alianzas de la élite queretana 1765-1821*, UAQ/Porrúa, México, 2012, pp. 125-157.

jurisdicción civil podía quitar y poner tales nombramientos como único poder legítimo y absoluto.

El Corregidor de Querétaro dio formalmente al marqués del Villar su cargo como síndico el 18 de julio de 1796, después dio aviso de ello a las colegialas y se le notificó a Cerrón de la remoción de su cargo, quien contestó que daba «las gracias por habersele exonerado» de ello.⁶²³

Pero, ¿por qué la insistencia de quitar a Cerrón después de finalmente él había ayudado a las beatas a conseguir la licencia real, sin la cual hubieran demolido su establecimiento y cuando ellas mismas en agradecimiento le dieron este cargo?, parece que por otro lado, la intervención del marqués del Villar del Águila, tuvo algo que ver en ello, pues para ese entonces, este personaje desde antes que José Cerrón entrara como síndico, tenía recluida en el colegio a su esposa a quien habían declarado demente, por ello, a cambio de dicho favor y con la intención de que no la echaran por las molestias que su enfermedad causaba a las hermanas, compró el solar que estaba junto al colegio y en él mandó construir una casa con una sala, dos recamaras, un jardín pequeño y un patiecillo por donde le dio comunicación al colegio con una de sus rejas, lo cual le costó 1,500 pesos, pero además, por cuidarla, les pagaba a las colegialas 10 pesos semanales que al año eran 520 pesos lo que superaba por mucho lo que una niña interna daba por sus alimentos.

Pero también, el marques les prometió que a la muerte de su mujer, la casa y todas sus dependencias pasarían a formar parte del colegio, lo que sugiere, que en realidad las beatas promovieron la destitución de Cerrón por conveniencia, pues si tenían al marqués como síndico, también lo tendría como benefactor de su corporación.⁶²⁴

Las disputas de jurisdicción entre el ámbito civil y el clero secular, aunque se pusieron fin con la respuesta definitiva del Consejo de Indias, las problemáticas del colegio no terminaron aquí, pues el Corregidor mandó al marqués del Villar del Águila que revisara las cuentas dejadas por Cerrón, quien encontró un faltante y comenzó una demanda en su contra el 8 de octubre de 1796.

Sin embargo, también se infiere que el interés de dicha demanda tuvo algo que ver que en octubre de 1792, José Cerrón quiso sacar a la esposa del marqués del colegio

⁶²³ AGN, Bienes Nacionales, Autos tocantes al mayordomo, vol. 382, exp. 2, f., 287.

⁶²⁴ AHDQ, Cuentas colegio de las religiosas carmelitas, caja 9, expediente s/n, fs., 3-11.

argumentando que ésta no debía estar ahí, a lo que el marqués apeló ante el virrey, quien finalmente le dio licencia exclusiva para que su mujer fuera atendida por las colegialas.⁶²⁵

Por ello, una vez que el marqués fue nombrado síndico tesorero, en un discurso muy bien argumentado, presentó una serie de razones por las cuales justificaba que Cerrón debía más de cinco mil pesos al colegio, acusándolo primero por los tres mil pesos donados por José Carballido, pero el representante de Cerrón: José Urtiaga lo defendió diciendo que éstos habían sido donados en tres partes, dos de las cuales se dieron en especie con material de obrajería, por ello negaba el pago de réditos exigidos porque lo que era dado en especie no podía generar réditos.

En segundo lugar, el marqués, lo acusó de una faltante de 253 pesos 6 reales que Cerrón colocó como gastos hechos en España cuando él había dicho que todo lo hizo a sus expensas; sin embargo, Urtiaga alegó que la ayuda había sido revocada por Cerrón por el agravio que habían hecho contra él, es decir, que todo el pleito girado en su contra había denigrado su reputación y por lo tanto su honor de origen.

En sus palabras dijo a las hermanas: «por la superveniente ingratitud de que da luces el oficio de cuando no hubiera la clara constancia de lo mucho que las beatas denigraron la conducta de mi parte, denunciado con exageración hechos pretéritos en que no habían parado la consideración cuando las beneficiaba la causa»,⁶²⁶ por tal motivo les quitaba la ayuda.

Así mismo, el marqués lo acusó de que impuso al colegio 81 pesos por el título de síndico tesorero expedido por el superior gobierno del virrey y alegó que dicha cantidad debió haberla pagado él y no las hermanas y que no era necesario tal trámite, cuando pudo haberse conformado solo con el título dado por el Arzobispo, a lo que el defensor respondió que esto había sido lo más correcto, porque de lo contrario se estaría poniendo en entre dicho las regalías de la Corona si solo se conformaban con el título dado por la jurisdicción ordinaria.

En cuarta y quinta causa, el marqués reclamó sobre la testamentaria del Br. Ramos y puso en duda los gastos de Cerrón hechos en la Ciudad de México para conseguir la

⁶²⁵ *Ibid.*, fs., 3-15.

⁶²⁶ AGN, Bienes Nacionales, Autos tocantes al mayordomo, vol. 382, exp. 2, f., 312.

licencia real, pero su defensor, manifestó que «los síndicos no estaban obligados a poner su avío, sirvientes, casa y mantenimiento, ni agencia personal». ⁶²⁷

Vistas las respuestas, el caso se siguió prolongando, cuando el marqués volvió a exigir a Cerrón el pago de una faltante, esta vez por 2,824 pesos 2 ½ reales a lo que el corregidor Calado refutó las justificaciones que había dado Cerrón sobre las cuentas que llevó mientras había sido síndico y le exigió que pagara lo que se le demandaba. ⁶²⁸

Mientras tanto, el marqués nunca dejó de insistir sobre el pleito y volvió a argumentar que los tres mil pesos donados en materia de obrajería nunca debió haberlos invertido en su propio obraje, pues en todo caso, ese legado debía darlo al virrey patrón del colegio, pues además con tal acción se había ahorrado la paga del transporte de materias primas y sobre los gastos de la real licencia de las que tanto se jactó de que fueron hechas a sus expensas, el marqués lo acusó de solo ayudar a conseguirles la Real Cédula con la finalidad de «condecorarse con el pomoso título de particular bienhechor del colegio», pues si la cédula finalmente fue a expensas del colegio, con mayor razón debían quitarle el cargo de síndico. ⁶²⁹

Además, el marqués lo volvió a acusar de contradicción, porque aunque dijo que tenía un capital libre de 20mil pesos, todos sabían que era un hombre lleno de deudas y le volvió a decir, que los títulos de síndicos no debían ser costeados por las corporaciones, sino por «los pretendientes que las solicitan sea por capricho, antojo o interés o por fines loables». ⁶³⁰

Pero el marqués, donde más refutó a la defensa de Cerrón es cuando lo acusó de haber agregado un gasto de 332 pesos 4 reales para mandar hacer un mapa, con la finalidad de mover el colegio de lugar, lo que para tal acto, no solo no presentó recibo, sino que tampoco existía copia de dicho mapa y alegó que tamaña obra de mover todo un edificio, no se pendían solamente de «la regla y compas del arquitecto». ⁶³¹

Finalmente, se le mandó notificar a Cerrón el 12 de junio de 1797 para que compareciera ante los argumentos del marqués y aunque nunca lo encontraron porque

⁶²⁷ *Ibid.*, f., 313.

⁶²⁸ *Ibidem.*

⁶²⁹ *Ibid.*, f., 324

⁶³⁰ *Ibid.*, f., 348.

⁶³¹ *Ibid.*, f., 349.

estaba en su hacienda Curindicharo en Zamora le mandaron las notificaciones con el delegado de Valladolid; sin embargo, Cerrón no dio nunca respuesta.

El tiempo transcurrió y Cerrón nunca presentó su defensa o apelación, por lo que el marqués aprovechó para acusarlo de rebeldía y tratar de responder cuando ya se estaba fuera del término, por lo que encontrándose quizás sin salida, Cerrón decidió ir a apelar a un juzgado eclesiástico ante el Lic. María Ramírez de Arellano el 20 de enero de 1798, lo que dio más lugar a la efectividad de la defensa del marqués y lo que fue realmente contradictorio de su parte, cuando había sido él quien en un principio hizo efectivo la obligación del colegio de obedecer a la jurisdicción real cuando apeló y pidió defensa al virrey de la Nueva España para que no lo removiera el Arzobispo de su cargo.

Por la acción de haber ido a buscar apelación a la jurisdicción ordinaria, el virrey le dio no ha lugar a su petición y lo acusó de romper con los 80 días pactados y de ir a presentarse a un tribunal eclesiástico, donde no tocaba, en derecho del real patronato.

Para terminar con el pleito, el virrey Branciforte en septiembre de 1798 dijo que en virtud de que el Rey consideraba este colegio de gran utilidad y de que en vista de que «muchos individuos de la primera edición de esta ciudad que noticiosos del pleito se han interesado con ambos para que se cortare», resolvió que Cerrón pagara al marqués 1,100 y otros 2,824 pesos 5 reales sobre el alcance de cuentas, además de 600 pesos en reposición de los réditos cobrados por error a la viuda de don Nicolás doña María Trinidad de Lora, misma que no aceptó recibir con la condición de que el pleito entre Cerrón y el marqués terminara.

Lo anterior, demuestra, que la población queretana era partícipe y tenía conocimiento del pleito que existía en y por el colegio, lo que llevó a algunas personas a insistir que éste terminara, quizás para no perjudicar la reputación de la ciudad o quizás para mantener en tranquilidad el estado del colegio al que ahora veían de gran utilidad por sus labores educacionales.

Finalmente, la respuesta del Consejo de Indias llegó por medio de Real Cédula del 16 de febrero de 1800 para poner fin a este caso, en la que se expresó que no se debía olvidar que gracias a Cerrón el colegio estaba en los términos debidos, pero que para acabar con la incertidumbre de la que ya toda la ciudad tenía conocimiento, se aprobaba la resolución echada por el virrey Branciforte, a quien también se le reconoció su forma de

proceder para reclamar la jurisdicción del colegio y se le dio pleno derecho para que decidiera en todo lo que él creyera conveniente y se le dijo que:

Será muy agradable el que contribuya con vuestro celo, caridad y autoridad a que el ennoblecimiento tome la forma que deseo como lo espero de nuestra ilustración y adhesión a todo lo que se de en servicio de Dios y fomento de la buena educación que tanto influye para la mejora y arreglo de las costumbres por ser así mi voluntad.

Porque era él quien debía encargarse de su gobierno económico y del nombramiento de mayordomos, capellanes y dependientes, por lo que además se le mandó que notificara al corregidor de Querétaro que hiciera una junta entre los vecinos de la ciudad para que entre todos acordaran unas nuevas constituciones, para que con éstas, el colegio sirviera de ejemplo a las demás corporaciones que se establecieran en la ciudad sujetas a la jurisdicción real.

Así mismo, se dispuso que el corregidor junto a su ayuntamiento y al síndico del colegio examinaran cuanto fuera conveniente para la extensión de la fábrica y material de la Iglesia para que «pueda recibir con comodidad todas las niñas que acudan a participar de su instrucción como en lo formal de maestras y demás anexo», por lo que también mandó al señor Arzobispo que contribuyera obedeciendo esta real cédula.⁶³²

Con esta orden no solo se estaba poniendo fin al pleito entre Cerrón y el Marqués, sino que se estaba reformando al colegio por completo y se le estaba colocando de forma regular y legítima bajo el gobierno del Rey, pues se mandó configurar unas nuevas constituciones desterrando por completo las que el clero secular les había dado, con lo cual, se cambió definitivamente su identidad corporativa porque se les estaba desprendiendo de las constituciones que hasta el momento habían moldeado a su comunidad como una corporación religiosa y contemplativa y la estaban transformando como una corporación totalmente orientada hacia la educación de niñas.

Al mismo tiempo, todo este pleito que se originó desde que el colegio fue adoptado bajo el Real Patronato del Rey formó parte de un proceso de secularización en el que se buscaba poner al beaterio –ahora colegio– bajo el obedecimiento del gobierno civil y desterrar por completo el poder del clero secular sobre las corporaciones religiosas, prueba también, de la puesta en práctica de aquéllas reformas borbónicas que pretendían cambiar

⁶³² AGN, Instituciones coloniales, reales cédulas originales y duplicados, vol., 178, f., 28.

las tradiciones exacerbadas por medio de la educación y regular, transformar y dar una utilidad diferente a las corporaciones que ya estaban.

Por lo tanto, se comprueba que durante el gobierno de los Borbones, no se pretendió eliminar a las corporaciones, ni fueron en contra de ellas, sino que se trató de darles una nueva función de acuerdo a los nuevos objetivos que tenía la Corona, que era generar hombres más útiles que ayudaran al desarrollo de todo el reino y al mismo tiempo, someter el poder de la Iglesia y reformarla, para no solo ayudar a crear un absolutismo, sino para ayudar también a quitar las costumbres de las que se pensaba que ya no eran funcionales para el progreso de la sociedad novohispana.

Así mismo, el pleito aquí presentando entre Cerrón y el Marqués por causa del colegio, pone en evidencia que la sociedad abogaba ante los juzgados eclesiásticos y civiles a su conveniencia, ejemplo de ello fue las veces que Cerrón decidió abogar primero ante el virrey usando el pretexto de que el colegio pertenecía a esta jurisdicción, pero cuando se vio en circunstancias desfavorables y que ya no le convenían volvió a pedir ayudar al juzgado eclesiástico.

Dichas contradicciones son a la vez evidencia de la forma de proceder de una población tal vez confundida ante los cambios emprendidos por la Monarquía de los Borbones. A su vez, la forma de proceder de los virreyes Revillagigedo y Branciforte ante la situación del colegio, demuestra un apego y obedecimiento por acatar las nuevas disposiciones, de las cuales también formaron parte los corregidores de letras de la ciudad de Querétaro, puesto que siempre pusieron en ejecución las disposiciones reales y en todo momento fueron en contra del poder que el clero secular tenía sobre el colegio hasta verlo por fin reformado, aportando con ello al desarrollo del proceso de secularización que esta corporación venía viviendo desde que pasó del clero regular al clero secular, pero esta vez se logró pasarlo al gobierno absoluto del poder real.

3.5. Administración de las propiedades bajo José Cerrón Arias 1791-1796.

El 11 de noviembre de 1791 había tomado posesión como síndico del colegio de Carmelitas Descalzas de Querétaro José Antonio Cerrón Arias en retribución de las labores emprendidas para ayudar a las beatas a conseguir la licencia real. A partir de tal

nombramiento, el cual le fue otorgado por el Arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta se le dio el encargo de cobrar los capitales reconocidos a favor del colegio, para ello, debía llevar una contabilidad exacta de estos dineros, lo que implicaba no solo un conocimiento sobre cómo administrar bienes, sino que su prestigio también estaba en juego, ya que mediante su trabajo se garantizaría la tranquilidad espiritual y material de las beatas y niñas educandas.

El ser mayordomo significaba la adquisición de un prestigio, era un lugar privilegiado, el título «estaba rodeado de un aura de intachable respetabilidad, solidez económica y gran piedad»,⁶³³ además de que los requisitos para ocupar tal cargo era que se debía al menos poseer 25 años de edad, tener la aprobación del obispo o del cabildo eclesiástico y abonar una fianza de 4,000 pesos –la que no siempre se comprobaba- lo que indicaba que la persona electa debía tener una suficiente solvencia económica.

Posteriormente se le hacia el acta de entrega y se tenía que anunciar ante los inquilinos de las propiedades que tenía la comunidad, haciendo el recorrido con la asistencia de un notario. Pero la situación en la que se dio el nombramiento de José Cerrón no estuvo en correspondencia a esta tendencia, puesto que él no dio una fianza de 4,000 pesos para ocupar el cargo, sino que le fue dada en retribución de la ayuda prestada para conseguir la licencia real del colegio, situación que abona al conocimiento de la función de los síndicos, al menos, en Querétaro.

Las principales funciones de un mayordomo eran tres: cobrar la renta de las casas pertenecientes a la comunidad, cobrar los réditos de los préstamos y pagar algunas cuentas.⁶³⁴ En el caso de las beatas lo recaudado equivalía a capitales que algunas personas reconocían sobre sus propiedades a favor del colegio, de las casas arrendadas previamente donadas y de la recolección de limosnas. Con el dinero que se llegaba a juntar, el mayordomo tenía la tarea de pagar las cuentas que se debían y al final de hacer los pagos, el sobrante debía entregarlo a la rectora y «si esta cantidad no era suficiente para sostener a la comunidad, el mayordomo cubría el déficit con sus propios fondos»,⁶³⁵ lo que en este colegio no fue el caso, porque nunca se presentó un déficit.

⁶³³ Anne Staples, «Mayordomos, monjas y fondos conventuales», *Historia Mexicana*, 1986, núm. XXXVI, p. 131.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁶³⁵ *Ibidem*.

Su salario «dependía de su capacidad para la recolección de rentas, ya que llegaron a gozar del 5 por ciento de la recaudación»,⁶³⁶ pero en ocasiones podía llegar a recibir un sueldo extra por cobros difíciles o especiales, algunos les daban una suma extra para pagarles a sus ayudantes que hacían el trabajo desagradable, es decir, cobrar las rentas de las propiedades que sobre todo se encontraban en barrios populares y que tenían que lidiar con los inquilinos.

Además de encargarse de cobrar estos ingresos, el mayordomo podía llegar a establecer pleitos llevados a juicio cuando se presentaba la falta del pago de réditos que se reconocían sobre el colegio, casos que, incluso podían llegar hasta la ciudad de México cuando no encontraban pronto arreglo. «Una vez que el mayordomo recaudaba el dinero, solo o con ayuda, inmediatamente entregaba las rentas, en partidas [...] bajo rigurosos recibos»,⁶³⁷ dependiendo de su organización con las religiosas, esta repartición podía ser entregada semanal o mensualmente, cuyo dinero manejado después por la contadora era utilizado para los gastos diarios, principalmente la comida, medicina y preservación del culto.

Algunos hicieron todo lo posible por sanear las finanzas a su cargo, pero en ocasiones se daban por vencido y pedían ser relevados del puesto. Sin olvidar, que algunos tuvieron rencillas con las religiosas y lidiaron con deudores, situaciones que los obligaban a permanecer en constantes pleitos, mismos que siempre estuvieron presentes en la mayoría de este tipo de corporaciones, lo que deja ver la enorme dificultad que existía en el manejo de propiedades a través de terceros, tal y como fue el caso de la relación de José Cerrón con las beatas, pues como se vio en el apartado anterior, la comunicación entre el mayordomo y la rectora no fue buena, no existió una satisfacción de las beatas por las cuentas entregadas, situación que finalmente estalló y colocó al colegio bajo la exclusiva regulación real.

El puesto de mayordomo era considerado «de gran distinción y categoría social. Era un título más que podían añadir a su apellido»⁶³⁸ y este fue sin duda el caso de José Antonio Cerrón quien al tomar la administración del colegio pretendió con ella hacer una labor social, pero a su vez, pretendió conseguir una categoría de prestigio, pues con el título de

⁶³⁶ Francisco Javier Cervantes Bello, «Contar el dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla, 1718-1740», *op. cit.*, p. 127

⁶³⁷ *Ibidem*

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 136.

síndico tesorero del colegio su honor de origen se engrandecería o se repararía en caso de que éste estuviera agraviado.

Analizando las cuentas dejadas por Cerrón, se puede observar que los gastos que percibió por ser mayordomo fueron de 40 pesos por todo el tiempo que laboró como tal, pero además dispuso el pago de un ayudante para que se encargara de llevar recados y cobrar las rentas de unas casillas que el colegio tenían, quien recibió en todo el periodo un total de 85p 7½r, que terminó siendo más que lo que ganó Cerrón.

Tal como el marqués del Villar del Águila posteriormente señaló, cobró a las colegialas los gastos emprendidos para obtener la real cédula, lo que finalmente demeritó su trabajo como administrador. No obstante, Cerrón fue quien más puso en reglamentación los bienes del colegio, pues reordenó y reclamó aquellos que desde hace tiempo ya estaban perdidos y después de varios años de administración parece que logró establecerlo económicamente, aunque dicha labor le costó gran parte del dinero del colegio.

El sistema de contabilidad empleado «consistía en una lista de cargo y otra de data (ingresos y gastos) y tenía por objetivo establecer la integridad del administrador y cubrir de modo adecuado los gastos de consumo y manutención de la comunidad».⁶³⁹ Además, el caso de este mayordomo es un ejemplo de que, quienes desempeñaban este tipo de cargos podían a la par ocuparse en otros puestos, siempre relacionados con la contabilidad, puesto que muchos de ellos tenían una gran experiencia en el manejo de cuentas.

En el caso de José Cerrón se sabe que tenía capitales y negocios, puesto que formaba parte del gremio de obrajeros de Querétaro⁶⁴⁰ lo que indica que tenía otras ocupaciones que le dieron la experiencia y herramientas necesarias para abarcar todos los casos de litigios por los que el colegio debía pasar para restablecer sus bienes materiales y para convertirse en Real Colegio.

Por lo tanto, se considera que el conocimiento de la capacidad económica de una de las comunidades femeninas de la ciudad de Querétaro, como lo es este beaterio, permite conocer que algunas corporaciones no pudieron generar buenas relaciones sociales, sin las cuales no podían adquirir importantes bienhechores de una de las ciudades con mayor

⁶³⁹ Asunción Lavrin, «El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII», en *Revista de Historia Mexicana*, vol. XXVII (1975), p. 96.

⁶⁴⁰ Lourdes Somohano Martínez, *Sistemas de aprendizaje gremial en obrajes y talleres artesanales en Querétaro (1780-1815)*, GEQ, Querétaro, 2001, p. 45.

prosperidad económica durante el siglo XVIII, esto se pone en evidencia, porque aunque nunca tuvieron un déficit, tampoco gozaron de una opulencia económica.

Sin embargo, en el momento en que se convirtieron en Real Colegio, sí es evidente una mayor ayuda por parte de los habitantes de la ciudad, porque veían con mayor utilidad las labores en las que ahora se aplicaba el colegio. No obstante, sus cuentas también son evidencia de la incapacidad de una buena administración que les permitiera utilizar y aprovechar las nuevas donaciones, porque nunca pudieron reclamar los réditos que les pertenecían ni pusieron en regla los casos que concernían a las testamentarias de sus benefactores, cosa que cambió cuando tomó el cargo José Antonio Cerrón, quien se dispuso a reclamar lo legalmente le pertenecía al beaterio.

Lo anterior, parte de la idea de que muchos conventos capitalinos «pasaban estrechas por falta de capital, su gran número de monjas y mala administración»,⁶⁴¹ lo que también se puede llegar a ver en los beaterios, en especial en el de Carmelitas de San José de Gracia, puesto que a lo largo del libro de cuentas de su mayordomo se aprecia la mala administración que hasta entonces se había venido manejado, situación que no las había dejado obtener el favor real. Lo que comprueba que, en el caso de este colegio, no fue del todo la falta de benefactores lo que lo hacía vivir en la pobreza, sino la incapacidad de sus administradores para reclamar y cobrar el dinero que les pertenecía.

A partir de este análisis se pretende dar un ejemplo de la administración de propiedades de una de las corporaciones religiosas que se establecieron en Querétaro durante el siglo XVIII y como, la mala administración de éstas pudo lograr pleitos cuando se pretendió corregir los errores hechos por anteriores mayordomos.

Al tomar el cargo de sindico, Antonio Cerrón se vio envuelto en grandes dificultades, puesto que los bienes con los que se contaba el colegio, eran sumamente escasos y algunos de ellos no habían sido cobrados ni reclamados desde hace varios años por la falta de dinero para pagarle a un abogado o por la mala administración que hasta entonces se había llevado, lo que le costó que al final se hablara mal de él y se pusiera en juego su reputación y con ello su honor, aspecto sumamente importante para la sociedad novohispana.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

A pesar de las labores por él emprendidas para conseguir la real cédula y de que en varias cartas la rectora se remite a él en buenos términos, el 13 de julio de 1796 por parte de la jurisdicción real, se le quita de su cargo, dándole el puesto al marqués del Villar del Águila. El virrey les manifestó a las religiosas que «indispensablemente han de lograr continuando con quietud en su clausura y olvidando las inquietudes que han tenido con Cerrón durante citas disputas y que pues yo les he facultado su sosiego removiendo tales disgustos». ⁶⁴²

Los problemas por quejas y honestidad en la forma de disponer las rentas y de cómo las invertían fueron problemas muy populares en todos los conventos y beaterios femeninos, así como en las órdenes masculinas, por lo que no es de extrañarse que el caso haya terminado en dicho suceso.

Sin embargo, parece más bien, un juego de intereses de las mismas colegialas, pues como se mencionó en el anterior apartado, la intervención del marqués del Villar como benefactor del colegio, lleva a pensar que decidieron mover a Cerrón con plena intención, para colocar en su lugar a una persona que les podría ayudar más como mayordomo, puesto que el marqués era un hombre de caudal y podría cubrir sin problemas los gastos que el colegio no alcanzaría a solventar, pues además las beatas cuidaban de su esposa que estaba enferma mentalmente.

Tanto Cerrón como las beatas manifestaron y reconocieron que todo fue financiado por él para la obtención de la Real Cédula tal como lo muestra la tabla I, cuyos gastos son anotados, pero no son cargados al colegio; sin embargo, en los gastos anotados en la tabla II y III, se cargan al colegio los gastos de beáticos, gastos hechos en Madrid y de recados para obtener la Real Cédula, lo que indica que no todo lo puso el mayordomo como él había dicho.

Una de las donaciones hechas al beaterio por la cantidad de 3,000 pesos, la cual generó abundantes pleitos entre el síndico, las beatas y el marqués, fue porque Cerrón decidió invertir ese capital en un obraje que se encontraba a su cargo llamado “Fregomil”, por ser una donación en especie, es decir, lanas e ingredientes de obrería. Dicha donación fue realizada por uno de los más importantes dueños de obrajes de la ciudad, se trataba del

⁶⁴² AGN: *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10, f. 285. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro».

reconocido don Francisco Carballido, originario de Nueva Galicia y hacendado de Querétaro.⁶⁴³

De alguna manera, el que Cerrón haya accedido ayudarlas no sólo es prueba de su intervención económica en las actividades de la región, sino que de alguna manera accede hacer un intercambio de bienes materiales y espirituales, en donde se espera la redención del alma y la consideración en las oraciones de las religiosas, además de que da cuenta de las importantes relaciones que tenía en España, puesto que al poco tiempo de pedirle ayuda a su padre obtuvieron la real cédula que colocó al colegio bajo el real patronato.

En las primeras diligencias para obtener este favor, el mayordomo invierte de sus caudales un total de 6,874 pesos, ya que el colegio se encontraba en notoria pobreza y se mantenía de las limosnas diarias que se sacaban pidiendo por las calles.

TABLA I
CUENTA DE LOS GASTOS CAUSADOS PARA OBTENER LA REAL LICENCIA

Gastos	% TOTAL
Por la presentación hecha a su majestad y copias	120p 1.74
Al oficial de diligencias por dos pases y vuelta	32p 0.46
Al agente fiscal (2 doblones de oro)	160p 2.32
Pagado en la Secretaría de Nueva España	2,874p 41.80
Honorario a Jacinto Sánchez	814p 11.84
Copia de la razón de los diarios en la Secretaría de la Nueva España	1,100p 16
Dros	1,650p 24
Cap	4p 0.05
Escriv	120p 1.74
Total 6,874 pesos en efectivo	

FUENTE: AGN: *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro».

⁶⁴³ «Todos los dueños de obras que forman par del gremio de obreros de Querétaro, figuran en el censo de 1791, bajo la calidad de europeos, identificados como personajes influyentes en el medio local», Lourdes Somohano Martínez, *Sistemas de aprendizaje gremial en obras y talleres artesanales en Querétaro (1780-1815)*, GEQ, Querétaro, 2001, pp. 44-45.

Pero en una carta del 26 de Mayo de 1792 Jacinto Sánchez Tirado, quien al parecer le ayudó en España a obtener el favor Real, le reclamó a dicho sindico que llevaba ya más de un año esperando que le pagaran los trabajos realizados a favor de las religiosas, puesto que les había concedido el favor de esperarlas al saber de su pobreza, pero se había enterado por un fraile franciscano de Querétaro que se encontró en el Consejo, que incluso antes de que el Rey les mandara la licencia para la fábrica de su Iglesia y ampliación del colegio, cuya obra les iba a costar 16,000 pesos, las religiosas ya la habían puesto en práctica, por ello reclamaba que si tenían para iniciar dichas obras, porque no tenían para pagarle.

Con ello, el citado Jacinto Sánchez supuso que las beatas eran ricas, pues también agregó que «quien tiene para arriesgar esos gastos y educa niñas no pobres, no estarán tan limitadas para quedar conmigo como corresponde».⁶⁴⁴ Comentario que agregó, debido a que el mismo fraile de Querétaro que dice que se encontró, le dijo que el colegio educaba niñas con solvencia económica, lo que no era del todo cierto, puesto que si se observa la lista de niñas internas, la mayoría tenía el piso y alimentos financiados, porque habían conseguido un benefactor, pues fueron pocas las que sus padres les pudieron pagar dicha estancia, además, la mayoría de ellas ni siquiera pagaba el piso, motivo por el cual el eclesiástico Tendero ordenó en 1791 que salieran aquéllas que no pagaban nada.

No obstante, Jacinto Sánchez exigía un honorario de 814 pesos, suma considerable sabiendo que las beatas eran pobres, pero la suma anterior no está registrada dentro de la lista de gastos del mayordomo, lo que comprueba que estos gastos, o fueron financiados por José Cerrón o bien, nunca le pagó.

El alago que las beatas hicieron hacia el mayordomo cuando éste les consiguió la licencia, se vieron reflejadas en todas las contestaciones donde la rectora le respondía a la relación de cuentas que éste pedía, en ellas la rectora le pregunta por su familia, por el estado de su hija y le llama “hermanita” a su esposa a quien por estar enferma le informó que la tenía siempre en sus oraciones. Lo anterior, es un reflejo de una constante relación y de intercambios de bienes que poco a poco se fue demeritando entre el mayordomo y la rectora del colegio y que indica que las razones de quitarlo fueron otras.

⁶⁴⁴ AGN, *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10, f. 232. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro».

Pero el estado deplorable de las cuentas en las que el colegio se encontraba, da muestra de la incapacidad para administrar los bienes religiosos, pues tenían donaciones que corrían el riesgo de perderse por no haber sido reclamadas, además de que responde a una falta de intervención por parte de la sociedad queretana y de una incapacidad por parte de las beatas para llevar efectivas relaciones sociales que les permitieran la ayuda de bienhechores.

Las diligencias que desde entonces tomó el mayordomo se consumieron en constantes gastos jurídicos como puede apreciarse en la Tabla II, pues estos ascienden a 371 pesos 7½ reales, empleados todos ellos en las tomas de razón, copias, pago de síndicos, licenciados y escrituras, entre las cuales principalmente se trató de poner en regla los bienes donados por el Bachiller don Francisco Ramos, quien a su muerte había dejado al colegio el reconocimiento de un capital de 1,000 pesos sobre una de sus propiedades para que con sus réditos se comprara el aceite de la lámpara del monumento, que debía estar alumbrada día y noche.

Dicha donación la habían hecho en el año de 1758, cuya reglamentación no había sido hecha hasta el momento en que entró Cerrón. Igualmente dicho Bachiller en 1762 les había dejado 44 casillas, 5 solares, varios bienes de campo de los cuales muchos se perdieron y 1,190 pesos que a su favor reconocían diversos censualistas, para que con sus rentas o ventas de dichos bienes, además de generarse un capital para su manutención se fundasen también varias obras pías en las que se especifica al convento de Capuchinas, el colegio de Santa Rosa de Viterbo y el convento de San Antonio, cuya labor de cobranza debía correr a cargo del colegio de carmelitas por ser éste el titular de la donación.

Sin embargo, ninguna de estas donaciones se había puesto en práctica hasta la llegada de Antonio Cerrón como mayordomo, lo que indica que las beatas pasaron alrededor de 30 años sin la respectiva contribución de don Francisco Ramos, lo anterior, parece ser causa de la albacea encargada de repartir estos bienes, es decir, de don el Br. don Francisco Zenteno nada menos que el capellán del colegio, quién hasta el momento se había encargado sólo de cobrar las rentas de las casillas donadas pero sin autorización legal de tal cargo y había recogido los bienes del testador sin los requisitos necesarios, ni la declaración de inventarios y sin la anuencia de su coalbacea, al mismo tiempo de que se

tomó el pleno derecho de vender alguno de estos bienes, lo que a la larga generó disputas entre el capellán y Cerrón.

Al ser ahora Real Colegio, el síndico se dispuso a proceder con los reclamos de esta testamentaria ante el juez real en 1792 en donde intentó salvar los bienes que aún quedaban de dicha testamentaria, puesto que otros ya habían sido embargados, por lo que pidió al corregidor de Querétaro que interviera en este asunto luego de que le presentó el testamento jurídico del Br. Fernando Ramos, con el fin de que se procediera a inventariar todos los bienes y fincas que constituían en su legado, además de que anunció que se apelara contra Br. Zenteno en el tribunal donde correspondía y pidió que: «presente las respectivas cuentas que desde el día que ingresó en dicho albaceazgo corriéndoseme traslado de todas ellas para deducir lo que convenga». ⁶⁴⁵ Lo anterior, también implicó un desgaste para que el juez eclesiástico no interviera en defensa del capellán puesto que ahora no le competía a él estos asuntos.

Con todas las diligencias expuestas por el mayordomo ante los juzgados, fue la forma en que se logró poner en reglamentación los bienes del colegio y con ello comenzó una estabilidad de los ingresos, no sin antes, haber tenido que gastar en cada trámite judicial, mismos que le costaron la mala fama a Cerrón, seguramente por ponerse en disputa con el juez eclesiástico y el capellán del colegio.

A partir de lo anterior se comienza una nueva administración en el colegio y se da una nueva repartición en los gastos, los cuales a pesar de ser numerosos no son cuantiosos en relación con las entradas.

Para marzo de 1796 el mayordomo declaró como principales gastos mayoritarios los judiciales, generados por el reclamo de la testamentaria de don Francisco Ramos, puesto que poco más del 29% del dinero del colegio fue empleado en estos trabajos, entre ellos se destacó el pago a los abogados y secretarios José Balderas, José María Martínez, don José Zarate y don Juan Domínguez, aparte de los gastos generados en la compra de papel, copia jurídicas y tomas de razón en cuyas diligencias fueron empleados 545 pesos 3 ½ reales.

Sin embargo, se destaca el sueldo percibido por el mayordomo a causa de su estancia en México donde tuvo que realizar los asuntos concernientes al colegio como

⁶⁴⁵ AGN, *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro».

heredero y albacea de don Francisco Xavier Ramos, cuya ganancia le dejó 285p y representa más del 17% de los gastos del colegio, sin contar los 40 pesos que las beatas le dieron como premio a cambio de llevar la situación del colegio a conocimiento del Rey en Madrid, razón por la cual, después el marqués del Villar procedió a reclamar.

Después de ello se destacan las dotaciones especiales, es decir, los bienes espiritualizados, aquéllas que correspondieron específicamente al pago de misas anuales, obras pías o fiestas titulares, en éstas últimas se empleaba el gasto de cera y el pago al sacristán, por lo que los gastos más recurrentes para cumplir con estos bienes espiritualizados era la compra de cera que era traída de Castilla, las misas cantadas en memoria de la Sra. Farías y su tío Diego Colchado quienes fueron los principales fundadores del beaterio, además de la dotación para la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción, gastos especiales en los que se destinó 226 pesos 5 reales.

También aparece el gasto para una llave de plata que fue utilizada para guardar el dinero en el arca, cuyas copias debía tener una la rectora, otra la contadora y una el propio mayordomo. Es importante mencionar los gastos empleados en la fábrica y ampliación del colegio, en cuyos años de administración, se utilizaron 48 pesos 7½ reales para pagarles al carpintero, ojalatero, ayudantes y sobre todo los 30 pesos dados al arquitecto en 1791 para el plano que debía tener el nuevo Colegio, mismo que el marqués posteriormente reclamó porque no había ninguna señal de él

Las inversiones hechas a las casillas que rentaban fueron mínimas, de tan solo 4 pesos y esto con el fin de que siguieran funcionando óptimamente, puesto que sobre algunas de ellas se debían censos a favor de la cofradía de San Benito y la orden tercera de San Francisco, cuyos pagos anuales ascendían a 20 pesos. Además de ello, durante esta administración hubo que emplearse para la reparación de un techo que se cayó en 1793 y una pared en 1792, lo que deja ver el desgaste del edificio en el que vivían las religiosas.

Entre las festividades ordinarias, se encontraba la del Señor San José en la que se dispusieron solo 8 pesos en 1792, lo que demuestra la modestia con la que se hacían las celebraciones, puesto que en los conventos donde se tenía solvencia económica se solían gastar hasta 830 pesos.⁶⁴⁶

⁶⁴⁶ Francisco Javier Cervantes Bello, «Contar el dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla, 1718-1740» ... *op. cit.*, p. 128

El pago que implicaba darle al ayudante del mayordomo quien se encargaba de cobrar el arrendamiento de sus casas, implicó un gasto que al final mermaba las ganancias de estas rentas, puesto que al año éstas rendían entre 145 a 150 pesos, menos los 20 o 35 pesos que se pagan en el censo que se tenía sobre algunas de ellas y el pago del cobrador apenas quedaban 100 pesos con el que habían logrado sobrevivir varios años y en dónde se puede apreciar la pobreza con la que lograban subsistir diariamente.

Al final, Cerrón reportó un gasto total 1,843 pesos-7½ reales en efectivo que tuvo lugar en los 4 años y medio que duró su administración, no sin antes notar que la mayor inversión la hizo en el arreglo de los bienes dejados al colegio, los cuales a pesar de que implicó uno de los mayores gastos, fueron quizá una de las mejores inversiones, puesto que sería la primera vez en muchos años que el colegio pudo comenzar a percibir los bienes heredados. Sin embargo, estas acciones no serían suficientes para evitar las problemáticas llevadas a juzgado y que le costaría la remoción de su cargo.

Bajo este análisis los ingresos mayores del colegio parecían venir de las limosnas que principalmente sirvieron de ayuda para la fábrica de la Iglesia; sin embargo, una gran parte de ellas eran pedidas por las calles para la cera del monumento en cuya recolección participó el capellán y el propio Cerrón, quienes, en conjunto, tanto para la cuaresma del año 1792 como para la de 1793, lograron reunir poco más de 27 pesos.

Lo anterior, habla incluso de una participación constante por parte del mayordomo en los asuntos que para las religiosas presentaba una preocupación como lo era la cera para el monumento, puesto que a pesar de los 1,000 pesos dejados por don Francisco Ramos éstos no eran del todo suficientes, dado el costo de la cera.

En segundo lugar se logra ver la importancia que presentaron los ingresos de la Hacienda de San José del Alto en cuya propiedad se reconocían un capital de 1,000 pesos a favor del colegio y que debía pagar la viuda de San Nicolás, dicho capital había sido donado por el ya mencionado don Ramos, igualmente, el mayordomo logró hacer efectivo el pago de los réditos que dejó la difunta Doña Teresa Colchado esposa del fundador, fincados sobre la Hacienda de Apapáitaro, los cuales nunca habían sido reclamados.

La precaria ganancia obtenida sobre el arrendamiento de casas era hasta entonces el bien que mayor contribuía a su sostenimiento. El capital con que algunas comunidades llegaron a contar, en su mayoría, trataron de invertirlo en bienes raíces, para vivir del

arrendamiento de casas habitación y de accesorios para viviendas y comercios que por lo general resultaban ser un ingreso más estable, una de estas ventajas era que las propiedades casi siempre estaban en la misma ciudad, lo que facilitaba su administración.

Sin embargo, analizando el tipo de ingreso que presentó las propiedades arrendadas de este colegio, su categoría corresponde realmente a la renta de unas covachas o cuartuchos, este tipo de casas estaban «situados debajo de alguna escalera o en cualquier otro rincón de una casa y se llegaban alquilar por seis pesos al año».⁶⁴⁷ Puesto que el colegio contaba con un total de 44 casillas que dejaban una ganancia de 150 pesos anuales al cual se debía descontar el sueldo del que desempeñaba el cargo de cobrador.

Los gastos de administración comprendían entre 1 y 2% anual sobre el valor de la propiedad, por lo que se estima que la ganancia por arrendamientos de casas oscilaba entre un 3% y 4% anual, además la «renta que debían producir los inmuebles era fija y se regía por la moral y la costumbre. En el siglo XVII se situaba en un 5% anual, sobre el valor de la propiedad»⁶⁴⁸ lo que indica que lo que se cobraba por cada casilla o cuartucho era de 4 pesos y aunando este cobro al 5% del valor de la propiedad revela que valían aproximadamente 80 pesos cada casilla.

Además de ello, se muestra la contribución recibida de 3,000 pesos por José Carballido para la obra de la Iglesia, la cual se terminó de construirse en 1802, bajo la administración del marqués y cuyo capital dado en especie logró convertirlo a efectivo el citado mayordomo gracias al obraje que tenía a su cargo, además del cobro de un piso dado por la niña Doña Margarita Estrada, por lo cual al final de su declaración había logrado extender el ingreso de las religiosas en un total de 4, 800 pesos-7 reales en efectivo. Cuyo capital a favor del colegio se transformó en un total de 2,956 pesos 7½ reales, dejándolo en óptimas condiciones a comparación de lo que la misma rectora manifestó en años anteriores.

No obstante, a pesar de que Cerrón dejó bien reglamentado los bienes del colegio, fueron los intereses de las colegialas y de aquellos quienes las rodeaban como el Juez Eclesiástico, el capellán Zenteno y el marqués del Villar del Águila, los que influyeron a

⁶⁴⁷ Gisela von Wobeser, «El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos», en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y Economía-Siglos XVI al XIX*, UNAM, México, 1995, p. 161.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 160.

que las colegialas promovieran la destitución del síndico, aún después de que las había ayudado a conseguir la cédula que tanto necesitaban para que su establecimiento no se perdiera, lo que demuestra que las corporaciones femeninas lograron crear estrategias para hacer prevalecer sus propios intereses y quizá mantener su apariencia de “pobres beatas”.

La precariedad con la que vivían las beatas antes de que José Antonio Cerrón tomara el cargo de mayordomo del colegio era impensable, si se considera que tenían que lograr la manutención de las niñas que educaban gratuitamente después de que por real cédula se les impusiera la apertura de puerta a la calle y la vía de enseñanza para todas las niñas españolas e indias, lo que da cuenta de los vagos esfuerzos por mantener buenos ingresos para vivir tranquilamente.

A pesar de que su mayordomo logró durante su periodo de administración nivelar sus bienes materiales y sobre todo conseguir que el monarca las cobijara bajo su real protección, es dudoso como pudieron durante tantos años desde su fundación lograr mantenerse, ya que los ingresos de este beaterio son sumamente escasos y no garantizaban una vivencia opulenta característica de la región.

Lo anterior indica que debieron vivir en una constante estrechez; sin embargo, tomando en cuenta la economía de la región es también impensable como es que no lograron el patrocinio de los grandes hacendados y obrajeros que proliferaron durante todo el siglo XVIII y lo anterior se debe no sólo a su falta de relaciones sociales con la población queretana sino a la mala administración que el mismo José Cerrón advirtió desde que tomó el cargo.

Lo que indica que los habitantes de Querétaro también fueron selectivos con respecto a quienes debían brindar su ayuda, puesto que la pobreza que refleja este beaterio no se vio en otros conventos como el ya mencionado de Santa Clara y el beaterio de Santa Rosa de Viterbo, los cuales gozaron de gran esplendor económico.

Es gracias a la administración de este personaje, miembro del gremio de obrajeros y con relaciones que lo vinculaban en Europa, que las beatas logran el favoritismo del monarca con el que no sólo garantizaron su solvencia económica, puesto que a partir de lo anterior comenzaron a percibir una dotación de 25 pesos que cada tres meses la ciudad les tenía asignadas y todo fue con ayuda de las solicitudes metidas por Cerrón, sino que también comenzaron a percibir la ayuda económica de la población queretana, ya que al

quitar a este mayordomo de su cargo por los litigios iniciados sobre todo contra la albacea de la testamentaria de don Francisco Xavier Ramos, lograron colocar al siguiente mayordomo quien también sería un acaudalado personaje, es decir, el marqués del Villar del Águila en cuya administración se verá una gran mejoría económica pero basada en los asuntos y correcciones iniciados por Cerrón.

El caso anterior, demuestra que en una ciudad tan opulenta económicamente, que creció durante el siglo XVIII gracias a su comercio diversificado y que costeó grandes edificios y casas, no quiere decir que en todos sus casos las obras las veían con esplendor y grandeza y que los conventos que constituían una fama religiosa dentro de la ciudad era apoyados porque a la par se generaba un beneficio espiritual, se adquiría honor y la garantía de ser recordados en alguna de las instituciones más reconocidas de la época, además de que, hasta que a la población le resultó beneficioso el carácter de este beaterio como colegio que comenzó a favorecerlo económicamente con la finalidad de no sólo fomentar la educación de sus habitantes, sino de expiar sus propias culpas.

TABLA II
CUENTA DE LOS GASTOS PARA EL RESTABLECIMIENTO DE BIENES Y SUELDO DEL MAYORDOMO

Gastos por restablecimiento de bienes		% TOTAL	Sueldo de Mayordomo por las diligencias		% TOTAL
Escrito sobre razón de la real cédula, aprobación y llevador	3p 4r	1.05	Por las diligencias hechas en los asuntos del Br. Ramos	31p	36.04
Pago al agente fiscal Santelices por las respuestas que dio al señor fiscal y llevador	14p	4.9	Por dos escrituras de ventas de dos casas	6p	6.97
Derechos del expediente y testimonio en el oficio de gobierno	44p 4r	15.4	Por la Alcabala que se pagó a citas	24p	27.90
Pago al agente por agitación del expediente	16p	5.61	Por la información y demás para poner en posesión y dar título de un solar al colegio	13p 2 ½	15.11
Presentado el cargo de sindico al señor virrey para aprobación	10p 6r	3.50	Por una escritura de fundación de la obra pía a favor del Colegio dada por el Br. Cabrera albacea de doña Manuela	6p 5r	6.97
Pago al Licenciado Salinas por auto dirigido al señor fiscal y al llevador	4p 4r	1.4			
Pago al Licenciado Santelices agente fiscal de lo civil por los autos de la testamentaria de Br. Ramos y llevador	23p 4r	8.07			
Copia de documento	4p	1.40			
Escrito para que el juez eclesiástico no se mezclara en los asuntos del Colegio y llevador	15p 4r	5.2			
Pago al Licenciado Santelices por respuesta del señor fiscal y llevador	5p	1.75			
Título de sindico	15p	5.26			
Toma de razón del título	6p 2r	2.10			

Escrito de providencias respectivas al Colegio	30p	10.5		
Pago al Licenciado Santelices por respuesta del señor fiscal y llevador	8p 4r	2.80		
Respuesta al señor fiscal sobre autos de la testamentaria de Br. Ramos y llevador	25p 4r	8.7		
Copia que pidió el sindico	2p	0.70		
Promotor fiscal eclesiástico de la mitra sobre autos del Br. Ramos	25p	8.77		
Copias de las cuentas dadas por el Br. Zenteno y testamentaria del Br. Ramos	20p 6r	7.01		
Agente que agito el despacho en la mitra	10p	3.50		
Total 285 pesos en efectivo			Total 86 pesos, 7 ½ reales en efectivo	
TOTAL FINAL 371 pesos 7 ½ reales				

FUENTE: AGN: *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10, f. 226. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro».

Tabla III
 REAL COLEGIO DE CARMELITAS DESCALZAS DE QUERÉTARO.
 FUENTES DE GASTOS DE NOV 1791-MAR 1796. (EN PESOS Y REALES) *

Rubro	Destino	Valor	Total	% TOTAL
Dotaciones especiales	Cera del monumento 25 misas y cera Sra. Farías Fiesta Ntra. Sra. Asunción Misas Sra. Farías Misas fundador	101p 5r 40p 15p 40p 30p	226p 5r	12.26
Misas y festividades ordinarias	Fiesta del Señor San José	8p	8p	0.43
Gastos ordinarios	Hechura de llave Cera para el colegio Mantenimiento Correo	6p 6r 15p 3r 115p 3p	140p 1r	7.59
Pago de réditos	S. Benito y S. Francisco Cofradía de San Benito	40p 30p	70p	3.79
Consecución de la Real Licencia	Gastados en Madrid	200p	200p	10.85
Fábrica del colegio	Abertura de puerta Carpintero y ojalatero Arquitecto	13p 3r 5p 4½r 30p	48p 7½r	2.60
Reparaciones del colegio	Techo Pared Mecheros	7p 2½r 17p 6½r 11p 6½r	36p 7½r	1.95
Reparaciones de casas arrendadas	Compostura general	4p	4p	0.21
Gastos Judiciales, copias de documentos, compra de papel y sueldo de abogados	Copia jurídica de donación Compra de papel R. Cédulas Compra de papel Herencia Francisco Xavier	2p 4½r 13p 6r 7p 4r 285p 4p 5r	545p 3½r	29.57

	Copia de testamento Abogado por escritos Abogado José Balderas Licenciado José María M. Toma de razón de escritura Don Juan Domínguez Abogado y agente	2p 5r 75p 53p 1½r 2p 2r 86p 7½r 12p		
Sueldo Mayordomo	Premio	40p	40p	2.17
Ayudante de Mayordomo	Por cobrar rentas de casas	85p 7½r	85p 7½r	4.61
Obras pías	Convento de capuchinas Colegio de Santa Rosa Convento de San Antonio	30p 40p 40p	110p	5.96
Beaticos de mayordomo	Estancia en México	327p 7½r	327p 7½r	17.74
Total 1,843 pesos-7½ reales en efectivo				

*El porcentaje se ha sacado del total en pesos sin tomar en cuenta los reales.

FUENTE: AGN: *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro».

TABLA IV
REAL COLEGIO DE CARMELITAS DESCALZAS DE QUERÉTARO.
FUENTES DE INGRESOS DE NOV 1791-MAR 1796. (EN PESOS Y REALES) *

Concepto	Destino	Valor	Cobrado	Resta	Total	% TOTAL
Réritos sobre propiedad urbana reconocidos a favor del Colegio	Fiesta No especifica	100p 300p	100p 15p	— 285p	115p	2.39
Arrendamiento de Hacienda de San José el Alto	No especifica	1,000p	650p	150p	850p	17.70
Limosnas	Obra de la Iglesia Cera del monumento Obra del colegio	3,000p 106p 1r 7p	3,000p 50p 27p 6½r 27p 4r 7p	— — — — —	3,112p 2½r	64.83
Devoluciones (sobrantes de gastos)		11p	11p	—	11p	0.22
Casas arrendadas	No especifica	687p 4½r	687p 4½r		687p 4½r	14.31
Pisos y niñados		25p	25p	—	25p	0.52
Total 4,800 pesos-7 reales en efectivo						

*El porcentaje se ha sacado del total en pesos sin tomar en cuenta los reales.

FUENTE: AGN: *Instituciones Coloniales/Real Audiencia*, vol. 8, exp. 10. «Cuentas de la mayordomía del colegio de carmelitas de Querétaro»

CONCLUSIONES

Este trabajo, se ha realizado desde la perspectiva de la secularización, entendida como un proceso bajo el cual se pasaron las corporaciones religiosas de la jurisdicción del clero regular a la del clero secular y posteriormente, se buscó cambiar su utilidad y someterlas a la completa jurisdicción civil.

Por lo tanto, mediante el estudio de caso del beaterio de San José de Gracia de Santiago de Querétaro, que fue una corporación religiosa, se buscó comprender de qué manera afectó este proceso secularizador a un grupo de doncellas pobres y cómo éstas se fueron adaptando a cada cambio mediante la modificación de su identidad corporativa.

Dicha adaptación, a lo largo de esta investigación se tradujo en dos momentos importantes: la primera, culminó en 1740 cuando pasaron bajo el poder secular y la segunda, en 1768 cuando se cambió su identidad corporativa religiosa a una educativa, mediante la cual finalmente pasaron a la absoluta obediencia del poder real.

La Monarquía Corporativa instaurada desde la conquista por parte de los Habsburgo significó un especial desarrollo de las corporaciones tanto religiosas como civiles en la Nueva España, las cuales funcionaron como un vínculo político entre los representantes del rey en América con la Corona de Castilla, para con ello mantener en sus reinos el buen gobierno y el bien común (valores cristianos).

Por ello, la soberanía que ejerció la Corona de los Habsburgo se traduce como un estado de consenso, porque el rey no solo echó mano de las corporaciones para el funcionamiento de su gobierno, sino porque poseía elementos de negociaciones y retribuciones, lo cual no significaba que sus súbditos no le fueran leales, porque su figura era esencial para mantener el bien común, por lo tanto, su gobierno no fue el de una soberanía absolutista, misma, que sí se intentó imponer bajo el reinado de los Borbones, especialmente con la llegada al trono de Carlos III.

La forma de gobierno que desarrollaron los Habsburgo incentivó la proliferación de corporaciones de seglares. Algunas especialmente para las mujeres españolas y criollas, como los conventos, recogimientos y beaterios, para que de acuerdo con las necesidades que se fueron desarrollando durante la conformación de la sociedad novohispana, estos establecimientos fungieran como promotores de la religión, pero también como protectores

de la población femenina desvalida, como las viudas, huérfanas, doncellas pobres, etcétera y sobre todo para que en ellos las mujeres pudieran guardar su honor, cualidad sumamente apreciada por todos.

Por otro lado, tras la conquista, el modelo de Iglesia que se comenzó a instaurar en la Nueva España fue el propuesto por el clero regular porque fue el primero que llegó y promovió la religión católica sobre los indígenas, lo que provocó que las órdenes religiosas alcanzaran un gran poder e influencia dentro de la sociedad novohispana que se iba formando y que fueran ellas las que moldearan en un principio la forma de vida cristiana en estos territorios.

Sin embargo, la llegada paulatina del clero secular fue provocando grandes antagonismos entre quienes defendían una Iglesia Indiana bajo los ideales de una vida monástica y quienes defendían el modelo de Iglesia tradicional conocido en Europa que era dirigido por los obispos. Dicha situación, a la larga, generó disputas incesantes entre regulares y seculares que comenzaron a verse a partir de la segunda mitad del siglo XVI y que se prolongaron durante toda la época virreinal hasta que durante el periodo de los Borbones –siglo XVIII- se dio por terminado parcialmente el pleito cuando la corona ordenó la secularización de las parroquias que controlaban las doctrinas de regulares, por lo que éstas pasaron directamente a ser administradas por los obispos y clérigos seculares. Por ello, en este trabajo las confrontaciones que se mencionan a lo largo de este trabajo, se explicaron considerando el proceso de secularización.

Aunque en un principio cabría suponer que el conflicto que se mantuvo entre regulares y seculares solo perjudicó a las doctrinas o parroquias dirigidas por los frailes, en realidad éste terminó afectando de forma indirecta al resto de las corporaciones religiosas, porque ambos cleros echaron manos de ellas para ganar poder e influencia sobre la sociedad.

En este sentido, las corporaciones femeninas también fueron objeto de disputa, pues la gran mayoría de éstas estaban bajo la dirección de las órdenes religiosas; sin embargo, a cada una perjudicó de manera distinta dependiendo de las propias circunstancias locales.

Por ello, en el caso de este estudio, se pudo comprobar que en la ciudad de Querétaro existió un antagonismo entre cleros ostentado principalmente por los frailes franciscanos del Convento Grande y los seculares de la Congregación de Guadalupe, el cual

fue creciendo a principios del siglo XVIII. Pero también existieron resistencias por parte de los franciscanos hacia el establecimiento de otras órdenes religiosas como la de los carmelitas.

Frente a estas situaciones los beaterios queretanos fueron objeto de disputa, tanto el de Santa Rosa de Viterbo como el de San José de Gracia; sin embargo, se escogió éste último, para averiguar cómo fueron transformadas las corporaciones religiosas femeninas que no estuvieron bajo la injerencia de la orden de San Francisco que ostentaba una fuerte preponderancia dentro de Querétaro y así observar la forma en que respondieron estas otras organizaciones desde su propia situación fuera de la ya conocida del beaterio de Santa Rosa.

En este sentido, se pudo entender que la creación de beaterios en la Nueva España correspondió a una diversidad de situaciones locales y que en el caso del de San José de Gracia se debió a que en Querétaro no existían corporaciones de espíritu descalzo que siguieran una vida religiosa como la que Santa Teresa proponía y que además fueran accesibles a la comunidad femenina pobre, pues debido a la gran presencia de la orden de San Francisco, este tipo de establecimientos no se pudo desarrollar.

Dicha idea se confirma, porque durante el siglo XVII las fundaciones conventuales tuvieron una tendencia hacia las ideas de austерidad que promovieron las órdenes descalzas como la carmelita, cuyo éxito ya se había reflejado en otras parte del virreinato, pero en Querétaro que era la tercera ciudad más importante de la Nueva España la influencia apareció de forma muy tardía porque fue debido a la preponderancia de corporaciones franciscanas que no permitieron el fomento de estas organizaciones.

Por otro lado, la creación de este beaterio estuvo relacionada con la falta de espacios accesibles para las doncellas pobres de la ciudad y sus alrededores, que buscaban resguardar su honor (su sexualidad) de los peligros del mundo, ya que hasta el momento de su creación solo existían en la ciudad el convento de Santa Clara que eran para doncellas de buena familia y el beaterio de San Rosa, que, aunque era para mujeres pobres ya se encontraba bastante saturado como para aceptar a más.

Por último, la iniciativa de fundar un beaterio de carmelitas descalzas por parte de un grupo de mujeres criollas pobres fue a su vez aprovechada por la Orden del Carmen para tratar de incrementar su influencia sobre la sociedad queretana frente al poder de los

franciscanos. Sin embargo, las intenciones de una mujer devota y de los frailes carmelitas sucedieron en un momento (siglo XVIII) donde las tensiones entre franciscanos y seculares eran cada vez más frecuentes y problemáticas, lo que terminó afectando tal iniciativa, por ello, cuando el Br. Diego Colchado, miembro del clero secular, logró intervenir como benefactor del beaterio, atrajo la atención del Arzobispo y ordenó que éste estuviera legítimamente consolidado bajo su jurisdicción, situación que hizo que el retiro de los frailes carmelitas sobre el gobierno del beaterio fuera totalmente pacífico, pues además ellos también tenían roces con los franciscanos.

Una vez que el beaterio estuvo bajo el poder del clero secular perfiló más su utilidad de carácter religioso al haber perfeccionado su forma de vida espiritual hacia una más austera, rígida y contemplativa. Se consolidó la existencia de la corporación para fomentar la devoción dentro de la población y para albergar aquellas jóvenes desvalidas que por ser pobres no podían entrar de religiosas, evidencia de que este beaterio obedecía a una Monarquía Corporativa herencia del gobierno de los Habsburgo, razón por la cual, buscó después su transformación en convento.

Después de analizar los cambios efectuados en el beaterio de San José de Gracia una vez que éste paso de pertenecer jurisdiccionalmente del clero regular al secular se comprobó que la comunidad logró tener una mayor *identidad corporativa*, porque el Arzobispo modificó sus reglas haciéndolas más estrictas a diferencia de las que seguían con los frailes carmelitas, pero sobre todo, les proporcionó una forma jurídica, es decir, un funcionamiento corporativo que conllevaba la buena administración de sus recursos, la elección de priora, cargos y la forma de vivir en comunidad, aspectos que las reglas de la Orden Tercera carmelita no les proporcionaban.

El crecimiento y afiance que se desarrolló en su identidad corporativa, también logró que las beatas tuvieran una mejor relación social con los queretanos porque a partir de que el beaterio fue secularizado, tuvieron una mayor estabilidad económica y se perfeccionaron sus ideales de seguir el carisma del carmelo descalzo al punto de vivir de manera muy semejante a las monjas, además de que obtuvieron mayor ayuda económica para su subsistencia por parte de los clérigos seculares, por lo que este fue un primer proceso de transformación al que las beatas lograron adaptarse fácilmente, por lo tanto, la

secularización que sufrieron en 1740, en realidad no las perjudicó, sino al contrario, gracias a ella el beaterio logró su consolidación como corporación religiosa.

Con ello, se pudo también reafirmar la idea de que el cambio de jurisdicción ayudó a su vez a incrementar el poder de los clérigos de la Congregación de Guadalupe frente a los franciscanos, porque con la adquisición del beaterio aumentaron su influencia sobre la población queretana.

La administración de bienes del beaterio que se analizó, pudo reafirmar más la idea de que la consolidación de esta corporación se dio gracias a la secularización, puesto que a partir de ella, sus finanzas fueron más eficientes, prueba de cómo su organización corporativa bajo el clero secular mejoró considerablemente, puesto que desde ese momento se les exigió un mejor manejo de sus recursos y se encargó al Juez Eclesiástico regular su economía mediante visitas por periodos de tres años, aspectos que no tuvieron mientras se encontraron bajo el tutelaje carmelita, por lo que podría decirse que el beaterio mejoró una vez que estuvo bajo la jurisdicción ordinaria, lo que le permitió que siguiera en pie por varias décadas.

Dentro del análisis de la economía material del beaterio que permitió su subsistencia comprobé que contaron con un gran apoyo por parte de los miembros del clero secular y de los jesuitas, que en ese momento estaban ayudando a los clérigos, por lo que una vez que el clero secular consiguió su tutelaje lo apoyó económicamente con la finalidad de que creciera, se desarrollara y adquiriera fama entre la población queretana para que a su vez, éste le ayudara a que su poder aumentara, así como su influencia sobre los feligreses y por lo tanto sobre el clero regular franciscano, como parte del mismo proceso secularizador.

Si bien, la llegada de los Borbones comenzó desde que inició el siglo XVIII, fue durante la segunda mitad del siglo, que el beaterio se vio nuevamente transformado en su identidad corporativa en correspondencia a un mismo proceso secularizador que fue continuado por el gobierno reformador de Carlos III, el cual no buscó desaparecer la Monarquía Corporativa que ya estaba, sino que cambió su constitución tradicional al modificar el orden de las finalidades poniendo en primer lugar el servicio al rey y después el bien común (valores cristianos), para ello hizo uso de sus regalías, con el objetivo de reforzar su autoridad y obtener control absoluto sobre la administración económica de los

territorios hispánicos, lo que a la larga, terminó provocando tensiones dentro de una sociedad que seguía fuertemente apegada a sus tradiciones.

Lo anterior generó que se tuvieran que redefinir la utilidad de las corporaciones tanto civiles como religiosas, unas para que sirvieran primero financieramente y otras para que fueran más útiles según los ideales de la Ilustración. Lo que quiere decir que no se trató de eliminarlas, ni de quitarles su corporativismo, sino de corregirlas, para que en lugar de que obstaculizaran, ayudaran a la prosperidad económica del reino, combatieran los prejuicios en torno al trabajo y fomentaran la educación.

Por ello, el beaterio de San José de Gracia no fue eliminado durante el reinado de Carlos III a pesar de que no poseía grandes bienes que ayudaran a los ingresos reales como sí los tuvieron la mayoría de las corporaciones -motivo principal por el que fueron reguladas-, tales como las cofradías queretanas, sino que más bien, fue transformado en relación a que fuera más útil a la sociedad, es decir, que fuera una institución educativa que formara a la población femenina queretana.

Las reformas implementadas por los Borbones tuvieron grandes matices, puesto que no todas pueden ser consideradas como innovadoras, ya que muchas de ellas ya se habían impuesto bajo el periodo de los Habsburgo; sin embargo, nunca fueron obedecidas, en cambio, durante el siglo XVIII se buscó que éstas sí fueran cumplidas.

Por otro lado, existieron otro tipo de reformas de corte ilustrado que fueron apoyadas por los ministros del rey, las cuales giraron en torno a la concepción del trabajo, la modificación de las prácticas religiosas y el desarrollo de la educación, mismas que buscaban hacer a los hombres útiles a la sociedad, para con ello ayudar el desarrollo económico de todo el reino.

Dentro de este tipo de reformas estuvieron también las que se implementaron para reducir los privilegios eclesiásticos, que, aunque no fueron realmente del todo nuevas, sí fueron al menos, lo más cerca que se llegó de un cambio en el clero y en la religiosidad de la población. No obstante, aunque éstas no lograron implementarse del todo, en el camino hacia conseguirlo, se lograron empatar las ideas de los ministros ilustrados, las de la Corona y las de los prelados reformistas, por lo que algunas corporaciones religiosas se vieron modificadas, gracias al apoyo del clero hacia los cambios propuestos por la Monarquía de los Borbón.

Uno de los prelados reformistas que apoyó las ideas de la Corona y sus ministros ilustrados en América fue el Arzobispo Antonio de Lorenzana, quien en sus primeros años de administración, en 1768 transformó el beaterio de San José de Gracia en Colegio de Enseñanza, lo que fue un reflejo y ejemplo de que durante la segunda mitad del siglo XVIII existió una colaboración o empatía entre las ideas de los ministros y los prelados en la Nueva España, porque ambos querían cambiar las prácticas religiosas y la utilidad devocional de las corporaciones por la del servicio al rey, al igual que también querían acabar con las enfermedades del reino, como la falta de educación y la desvalorización del trabajo.

Por su parte, pensadores ilustrados españoles como Campomanes y Jovellanos considerados dentro del discurso utilitarista del momento, plantearon a su vez, la necesidad de una reforma a las costumbres de los pueblos, de quitar supersticiones, fomentar la educación de todos por igual, sobre todo de la gente menos afortunada en la que se incluyó a las mujeres. Ellos, discutieron valorar el trabajo como algo que traía honra al hombre que lo practicaba y persistieron en la idea de eliminar la ociosidad del pueblo por medio de la formación de hombres útiles que trabajaran y se educaran para que con su conocimiento y labor pudieran contribuir al desarrollo de la riqueza de una nación.

Dichos pensamientos llegaron a la Nueva España por medio de la transformación de corporaciones como el beaterio de San José de Gracia en Colegio de niñas educandas, cuya corporación cambió su utilidad de una devocional a una educativa, con lo cual y a partir de entonces, esta corporación perdió el nombre de “beaterio”, es decir, perdió su identidad corporativa como comunidad religiosa dedicada a la oración y contemplación y adquirió una nueva, que era la de Colegio, donde su principal labor sería la de educar.

El anterior cambio en su *identidad corporativa*, también se vio reflejado cuando a las beatas fueron poco a poco perdiendo este sobrenombre y adquirieron el de “colegialas”, lo que comprueba que su transformación fue en acorde con las reformas creadas por el espíritu ilustrado, situación que se dio gracias al apoyo del clero reformista, pues Lorenzana fue quien ejecutó este cambio.

Por lo tanto, mediante el análisis de la transformación de este beaterio en colegio, fue evidente que en Querétaro también se favorecieron las ideas sobre la educación, de las cuales fueron principalmente partidarios el clero secular, no solo por los Arzobispos

Antonio de Lorenza y Haro y Peralta quienes apoyaron el cambio de esta corporación, sino porque también se descubrió un apoyo por parte del clero queretano como el Br. Antonio de la Vía, el Br. Alonso Tendero y el Br. Agustín Mariano del Río de la Loza y aún de regulares como fray José Carranza y la Orden Tercera de San Francisco, lo que comprueba que éstos fueron partidarios de las ideas ilustradas con respecto a la educación del pueblo, que querían que la sociedad más necesitada de hombres y mujeres, indios y españoles se instruyeran todos por igual en las primeras letras, pues de su parte existió un apoyo a fomentar la creación de espacios educativos, lo que refleja que al menos en Querétaro, la educación fue promovida y auspiciada por la Iglesia, la cual quería crear hombres útiles al Estado y desterrar con ello la ociosidad del pueblo en correspondencia a las mismas ideas que los ministros del rey ostentaban.

Sin embargo, durante el análisis de las limpiezas de sangre de las niñas internas se observó que por parte de la población queretana nunca se dejó de aludir al honor español como forma de validar el acceso a ciertos privilegios que en este caso era la oportunidad de entrar al colegio en calidad de “internas”, estado al que nunca entraron las indias, pues todas las niñas registradas fueron españolas a quienes se les dio su respectivo tratamiento de doñas.

Dicha situación había intentado ser evitada por el Arzobispo Lorenzana cuando estableció que se admitieran a todas sin distinción, pero en este caso, se reflejó que tal disposición nunca fue realmente obedecida, porque las representaciones del honor seguían siendo de gran importancia para la sociedad queretana.

Lo anterior, fue un reflejo que la población aún veía al colegio como una oportunidad para que en él, las niñas se protegieran de los peligros del mundo y no para que encontraran una formación educativa acorde con las ideas ilustradas que prelados reformistas fomentaron en Querétaro por medio de la transformación de esta corporación de beaterio en colegio.

En este sentido, se observó una contradicción por parte de los clérigos seculares que en un principio fomentaron las ideas educativas en Querétaro, esto debido a las regulaciones al colegio impuestas por el eclesiástico Alonso Tendero sobre no recibir niñas que no presentaran sus limpiezas de sangre, hecho que no solo contradijo este apoyo hacia el desarrollo de la educación de la sociedad queretana y las concepciones utilitaristas de la

época, sino que echó para atrás la concepción de crear un sociedad sin distinciones, de desterrar los privilegios, de ofrecer instrucción a toda la población por igual y reafirmó con ello la tradición del uso del honor. Contradicciones que de una u otra forma hicieron que las ideas utilitaristas no se llevaran a cabo en su mayor grado de eficiencia, al menos, en el campo de las mujeres.

Finalmente, dentro del desarrollo del mismo proceso de secularización que se retomó desde el principio de esta investigación, se reafirmó la idea de que éste se prolongó durante el reinado de Carlos III y afectó nuevamente al beaterio, no solo cuando fue transformado en colegio, sino porque siguió siendo objeto de disputas entre jurisdicciones, pero esta vez entre el clero secular y el poder civil, el cual pretendía quitarle control al clero secular sobre los espacios que se consideraban debían estar bajo la regulación real, ya que en 1791 el colegio se colocó bajo el real patronato del rey, lo que significó que no solo automáticamente éste adquirió el título de Real Colegio de Enseñanza de San José de Gracia de Carmelitas Descalzas, sino que representó su desprendimiento de la jurisdicción ordinaria en la que permaneció por más de cincuenta años y que gracias a ella, pudo consolidarse como corporación

Frente al desprendimiento del colegio del poder del clero secular, la jurisdicción ordinaria peleó en todo momento y alegó continuamente su defensa. Las respuestas del Arzobispo ante las órdenes del virrey frente al caso del síndico del colegio José Cerrón fueron ejemplo de defensa y negación por parte del clero secular a que se le quitara poder, pues a pesar de que se le ordenó no intervenir en los asuntos del colegio, el Arzobispo siempre apeló a sus derechos jurisdiccionales sobre las colegialas y revocó el nombramiento donde Revillagigedo le volvió a dar a José Cerrón el cargo de síndico tesorero, además, mandó preguntar al marqués del Villar del Águila si aceptaba la sindicatura, revocando con ello, toda la autoridad del poder civil sobre el colegio y poniendo en evidencia las formas de resistencia que el clero secular utilizó para no perder sus espacios corporativos que la Corona quería prohibirles en su derecho del Real Patronato, bajo el ideal de quitar poder a la Iglesia novohispana.

Finalmente, el Consejo de Indias puso fin al pleito entre jurisdicciones cuando en 1793 mandó que fuera solo el Virrey quien se encargara del gobierno económico y administrativo del colegio, orden con la cual se terminaron las apelaciones de la

jurisdicción eclesiástica y se consolidó el colegio bajo el gobierno real, lo que también significó un debilitamiento del poder eclesiástico en Querétaro y una reafirmación del poder absoluto del Rey sobre todas las corporaciones, pues a partir de entonces, la jurisdicción ordinaria ya no tendría plena intervención sobre los asuntos de las colegialas, las niñas educandas, mayordomos, benefactores, entre otros.

Con esta orden no solo se estaba poniendo fin al pleito entre Cerrón y el Marqués, sino que se estaba reformando al colegio por completo y se le estaba colocando de forma regular y legítima bajo el gobierno del Rey, pues además se mandó configurar unas nuevas constituciones con las que se desterró por completo las que el clero secular les había dado. Con ello, se cambió definitivamente su identidad corporativa porque se les estaba desprendiendo de las constituciones que hasta el momento habían moldeado a su comunidad como una corporación religiosa y contemplativa y la estaban transformando como una corporación totalmente orientada hacia la educación de niñas.

Al mismo tiempo, todo este pleito que se originó desde que el colegio fue adoptado bajo el Real Patronato del Rey formó parte de un proceso de secularización en el que se buscaba poner al beaterio –ahora colegio– bajo el obedecimiento del gobierno civil y quitar por completo el poder del clero secular sobre las corporaciones religiosas, prueba también, de la puesta en práctica de aquéllas reformas borbónicas que pretendían cambiar las tradiciones exacerbadas por medio de la educación y regular, transformar y dar una utilidad diferente a las corporaciones que ya estaban.

Por lo tanto, se comprueba que durante el gobierno de los borbones, no se pretendió eliminar a las corporaciones, ni fueron en contra de ellas, sino que se trató de darles una nueva función de acuerdo a los nuevos objetivos que tenía la Corona, que era generar hombres más útiles que ayudaran al desarrollo de todo el reino y al mismo tiempo, someter el poder de la Iglesia y reformarla, para no solo ayudar a crear un absolutismo, sino para ayudar también a quitar las costumbres de las que se pensaba que ya no eran funcionales para el progreso de la sociedad novohispana.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos

- Archivo General de la Nación, AGN.
Archivo Histórico de la Diócesis de Querétaro, AHDQ.
Archivo de la Parroquia de Santiago de Querétaro, APSQ.
Archivo Histórico Estatal de Querétaro, AHEQ.
Archivo de la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, ACNSG.
Archivo General de Indias, AGI.
Archivo del Centro de Estudios de Historia de México, CEHM-CARSO

Obras Citadas

- Acuerdos curiosos: tomo I*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1989.
- Aguilar García, Carolina Yeveth, «Utilidad y beneficencia: los primeros años de la escuela de primeras letras y de la academia de dibujo en Querétaro (1788-1817)», *Articulo en dictamen*.
- Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Crítica, España, 2009.
- Araya Espinoza, Alejandra, «Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía», *Revista Dimensión Histórica de Chile*, 2004-2005, núm.19.
- Atieza López, Ángela, «El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico: política, opinión y sociedad» en *Revista Obradoiro de Historia Moderna*, 2012, núm. 21.
- Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Crítica, España, 2009.
- B. Taylor, William, «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad» en Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México, 1995.
- Báez, Adriana, «Una cuestión de género: los arrebatos místicos en los beaterios y reclusorios femeninos. Una aproximación a las prácticas de los dexados a principios del siglo XVI», *Revista Diversidad*, 2012, núm. 5.
- Báez, Eduardo, «Fundaciones de Religiosas Carmelitas en Querétaro», *Revista Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 1968, núm. 37.
- Benlloch Poveda, Antonio «Antecedentes doctrinales del regalismo borbónico: juristas españoles en las lecturas de los regalistas europeos modernos», *Revista de Historia Moderna*, 1984, núm. 4.
- Bieñko de Peralta, Doris, «Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII», *Revista Relaciones*, 2014, núm. 139.
- Brading, David A., *La Nueva España: patria y religión*, FCE, México, 2015.
- Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, FCE, México, 1994.

- Brading, David A., «La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico», en Clara García Aylurdo y Manuel Ramos Mediana (editores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/CONDUMEX/UIA, México, 1997.
- Burke, Peter, «Un filón inaccesible», en *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Carranza, Fray José María, *Discurso sobre el establecimiento de una escuela pública gratuita de primeras letras y cristiana educación de los niños pobres, dedicado al muy ilustre ayuntamiento de la M. N. y L. ciudad de Querétaro*, Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1788.
- Cárdenas Ayala, Elisa, «El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México 1770-1870: Un acercamiento», *Revista Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 2016, núm. 5.
- Castañeda García, Rafael, «Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)», *Revista de Historia Crítica: Una mirada histórica, teórica e historiográfica sobre la frontera*, 2016, núm. 59.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamérica, México, 1993.
- Cervantes Bello, Francisco Javier, «Contar el dinero para cantar por las almas: Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla 1718-1740», en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, México, 1995.
- Cervantes Bello, Francisco Javier y Silvia Marcela Cano Moreno, «El IV Concilio provincial mexicano», en: María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Los Concilios provinciales en la Nueva España: reflexiones e influencias*, UNAM/IIH/BUAP/ICSYH, México, 2005.
- Collado Mocelo, Julia «Los Concilios de América bajo Carlos III», *Revista de Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 1993, núm. 9.
- Concilio provincial mexicano IV celebrado en la ciudad de México el año de 1771*, Imprenta de la escuela de artes, Querétaro, 1898.
- Concilio III provincial mexicano celebrado en México el año de 1585, Libro Segundo, Título IV de la edad y calidad de los que se han de ordenar y a quienes se ha de encomendar la cura de alma y Libro Tercero*, Eugenio Maillefert y Compañía, México, 1859.
- Connaughton, Brian «La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia Novohispana*, UNAM/BUAP, México, 2014.
- Covarrubias, José Enrique, *En busca del hombre útil: un estudio comparativo del utilitarismo neormecantilista en México y Europa 1748-1833*, UNAM, México, 2005.
- Crónica del real colegio de Santa Rosa de Viterbo de la ciudad de Santiago de Querétaro escrita por la colegiala María de Jesús en 1730*, IIH/UNAM/Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1996.
- Diccionario de derecho canónico*, Librería de Rosa y Bouret, Paris, 1853.
- Diccionario de Autoridades 1729-1739, facsímil de la edición de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2013.

- Duby, Georges y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. Del renacimiento a la Edad moderna. Los trabajos y los días*, Taurus, Madrid, 1993.
- Espinoza Soriano, Waldemar y Mery Baltasar Olmeda, «Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles», *Revista Investigaciones Sociales*, 2010, núm. 24.
- Farris, N. M., *La Corona y el clero en el México colonial: la crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995.
- Fraschina, Alicia, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Eudeba, Buenos Aires, 2010.
- Fraschina, Alicia «Reformar en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades», *Revista Hispania Sacra*, julio-diciembre 2008, núm. 122.
- Galino Carrillo, Ángeles «Gaspar Melchor de Jovellanos 1744-1811», *Revista Perspectivas XXIII*, 1993, núm. 3-4.
- García, Alfredo Martín, «Los franciscanos seglares en la Corona de castilla durante el antiguo régimen», *Revista Hispania Sacra*, 2005, núm. 57.
- García Ayluardo, Clara «Re-formar la Iglesia novohispana», en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, FCE/CIDE/CONACULTA/INEHRM/FCCDMX, México, 2010.
- García Ayluardo, Clara (coord.), *Las reformas borbónicas: 1750-1808*, FCE/CIDE/CONACULTA/INEHRM/Fundación Cultural de la Ciudad de México, México, 2010.
- García Ugarte, María Eugenia *Historia breve de Querétaro*, SEP/CM/FHM/FCE, México, 2010.
- Girard, Albert, *El comercio francés en Sevilla y Cádiz en tiempo de los Habsburgo*, Renacimiento/Biblioteca Histórica, Sevilla, 2006.
- González Gómez, Carmen Imelda, *Familias enredadas: alianzas de la élite queretana 1765-1821*, UAQ/Porrúa, México, 2012.
- González, Enrique, «La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar «El virreinato y el nuevo orden», en Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, Colegio de México, México, 2010.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y Orden Colonial*, Colegio de México, México, 1998.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*, CM, México, 2013.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, «Blancos pobres y libertos. Los colores de la pobreza en el virreinato de la Nueva España», en *Revista Historia General de América Latina*, vol. III, (2001).
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, CM, México, 2005.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Mitos y realidades de la educación colonial*, Centro de Estudios Históricos/ El colegio de México, 2010.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, «El virreinato y el nuevo orden», en Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, Colegio de México, México, 2010.
- Gutiérrez Casillas, José, S. J. *Historia de la Iglesia de México*, Porrúa, México, 1993.
- Hera, Alberto de la «El regalismo Indiano», *Revista IUS CANONICUM*, 1992, núm. 64.
- H. R. Polt, John «Jovellanos y la educación», en *Revista Biblioteca Virtual Universal*, 2010, núm. 50.
- Jáuregui, Luis, «Las reformas borbónicas», en Pablo Escalante Gonzalbo (ed.), *Nueva Historia Mínima de México*, CM, México, 2013.
- Jiménez Gómez, Juan Ricardo, «Creencias y prácticas religiosas en Querétaro al final de la Colonia» en Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro siglos XVI-XIX*, Plaza y Valdés/UAQ, México, 2004.
- Jiménez Gómez, Juan Ricardo en *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro: siglos XVI y XVII*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1997.
- Jiménez Jácome, Mirna Lilí de las Mercedes, *El convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro: mundo de privilegios y restricciones 1607-1809*, Tesis (Maestro en Estudios Históricos), UAQ, México, 2012.
- Lafaye, Jacques, *Los conquistadores: Figuras y escritura*, FCE, México, 1999.
- Landa Fonseca, Cecilia del Socorro, *Las cofradías en Querétaro: De la secularización parroquial a la secularización de bienes 1750-1870*, El Colegio de Michoacán, 2010.
- Landa Fonseca, Cecilia del Socorro y Perla María Silva Martínez, «Los patronos del beaterio de Santa Rosa de Viterbo en el siglo XVIII: origen y destino de los recursos económicos», en Blanca Estela Gutiérrez Grageda y Ma. Margarita Espinosa Blas (coordinadoras), *Visiones historiográficas compartidas*, Universitaria UAQ, México, 2013.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (ed.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos siglos XVI-XIX*, BUAP/UAP/UDLA, México, 2006.
- Lavrin, Asunción, «El convento de Santa Clara de Querétaro-La administración de sus propiedades en el siglo XVIII», *Revista Historia Mexicana*, vol. 25 (1975).
- Lavrin, Asunción, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en María del Pilar Martínez López Cano, Gísela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz Correa (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM/IIH/Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998.
- Lavrin, Asunción, «Santa Teresa en los conventos de monjas de Nueva España», en *Revista Hispania Sacra*, julio-diciembre 2015, número LXVII.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (ed.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos siglos XVI-XIX*, BUAP/UAP/UDLA, México, 2006.
- Lavrin, Asunción, «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Berthell (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, México, 1990.
- Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: la república: La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013.
- Loreto, Rosalva, «La función social y urbana del monacato femenino novohispano», en coord. María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia en Nueva España*, UNAM/IIH, México, 2010.
- Luque Alcaide, Elisa, «El colegio de las vizcaínas: iniciativa Vasco-Navarra para la educación de la mujer en la Nueva España en el siglo XVIII», en Josep-Ignasi

- Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaullo y María Pilar Ferrer (coord.), *Evangelización y teología en América siglo XVIII: X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Navarra, 1990.
- Lutz, Heinrich, *Reforma y Contrarreforma*, Alianza, Madrid, 1994.
- Lynch, John, *La España del siglo XVIII*, Crítica, Barcelona, 1991.
- Manchado López, Marta M., «Un Espacio para la Mujer: Notas para el Estudio de los Recogimientos y Beaterios Filipinos», *Revista Hispanoamericana, Publicación digital del Real Academia Hispana Americana de Ciencias, Artes y Letras*, 2012, núm. 2.
- Manchado López, Marta M., «Religiosidad Femenina y Educación de la Mujer Indígena en Filipinas. El Beaterio-Colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad», *Revista de Indias*, 1999, núm. 215.
- Martínez de Codes, Rosa María «Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica 1760-1808», en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, UNAM, México, 1998.
- Martínez, J. Ramón, *Las carmelitas descalzas en Querétaro*, Editorial Jus, Querétaro, 1963.
- Mazín, Oscar, «Clero secular y orden social en la Nueva España», en *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos Iglesias*, UNAM/IIUE/Bonilla Artigas, México, 2010.
- Mazín, Oscar, «Estudio preliminar» en *Una ventana al mundo hispánico: ensayo bibliográfico*, CM, México, 2010.
- Medina, Alejandra, «Querétaro pueblo de indios en el siglo XVI» en Juan Pablos (ed.), *Historia de la cuestión agraria mexicana: estado de Querétaro, volumen I*, Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, 1989.
- Mendoza Muñoz, Jesús, *El convento de San José de gracia de pobres monjas Capuchinas de la ciudad de Querétaro, un espacio para la pobreza y la contemplación femenina durante el virreinato*, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, México, 2005.
- Mendoza Muñoz, Jesús, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, Querétaro, 2008.
- Melchor de Jovellanos, Gaspar «Epístola a Bermudo», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo I, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865.
- Melchor de Jovellanos, Gaspar «Bases para la educación pública», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo IV, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865.
- Melchor de Jovellanos, Gaspar «Elogio fúnebre de Carlos III leído en la real sociedad de Madrid el día 8 de diciembre de 1788» en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo III, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865.
- Melchor de Jovellanos, Gaspar «Oración que pronunció en el instituto sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don*

- Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo II, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865.
- Melchor de Jovellanos, Gaspar «Memoria leída en la sociedad económica de Madrid sobre si debían o no admitir en ello las señoras», en: *Obras completas del excelentísimo señor Don Gaspar Melchor de Jovellanos, Impresas por don Venceslao de Linares y Pacheco*, tomo II, Librería La anticuaria de Antonio Llordachs, Barcelona, 1865.
- Miño Grijalva Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía siglos XVII y XVIII*, CM/FCE, México, 2001.
- Morales, Francisco, «Las órdenes religiosas en la historia de México», en *Religiones y Sociedad*, SEGOB/Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México, 1999.
- Morales, Francisco, «La Iglesia de los frailes», en *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: La pugna entre las dos iglesias*, UNAM/ IISUE/ Bonilla Artigas, México, 2010.
- Muriel, Josefina, *Los recogimientos de mujeres*, UNAM/IIH, México, 1974.
- Muriel, Josefina, «Las instituciones de mujeres, raíz de esplendor arquitectónico en la antigua ciudad de Santiago de Querétaro», *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10 (1991).
- M. R. P. fray Paciente de Verona de la regular observancia de N. S. P. San Francisco, *Paramología del diptongo de Querétaro en la procesión del Corpus desde el año de 1709*,
- Norman F. Martin, «Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España 1706-1766: Antecedentes y soluciones presentadas», *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, 198, núm. 8.
- Ortega y Medina, Juan A., *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico*, UNAM/IIH, México, 1994.
- Palencia Flores, Clemente *El cardenal Lorenzana protector de la cultura en el siglo XVIII*, Católica Toledana, Toledo, 1946.
- Paquette, Gabriel, «Carlos III: La ilustración entre España y Ultramar», en Antonio de Francesco, Luigi Mascilli Migliorini, Raffaele Nocera (coord.), *Entre Mediterráneo y Atlántico circulaciones, conexiones y mirada 1756-1867*, FCE, Chile, 2014.
- Paredes, Antonio, *Carta Edificante en que el P. Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida exemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, Imprenta nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, en la calle de San Bernardo, México, 1784.
- Paredes, Julián de, *Recopilación de leyes de los reinos de las indias*, Libro primero, título sexto, ley I-XXXXIX, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1681.
- Pérez Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, «Los Concilios provinciales mexicanos primero y segundo», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005.
- Pietschman, Horst, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, FCE, México, 1989.
- Ramírez Montes, Mina, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, UNAM/ Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2005.

- Ramírez Montes, Mina, «Monacato femenino en Querétaro. Un esbozo de vida cotidiana», en: Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro siglos XVI-XIX*, Plaza y Valdés/UAQ, México, 2004.
- Ramos Medina, Manuel, *El carmelo novohispano*, CEHM, México, 2008.
- Ramos Medina, Manuel, *Místicas y Descalzas*, CONDUMEX, México, 1997.
- Ramos Medina, Manuel, *Imagen de Santidad en un mundo profano*, Universidad Iberoamérica/ Departamento de Historia, México, 1990.
- Ramos, Néstor Alejandro, *El Misterio de la Iglesia*, Universidad FASTA, Argentina, 2009.
- Real Cédula que contiene 20 capítulos para el Concilio Provincial de esta Nueva España*, Tomo Regio, UANL. Disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015731_C/1080015735_T3/1080015735_057.pdf
- Recopilación de leyes de los reinos de Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey Carlos II*, Antonio Balbas, Madrid, 1756.
- Recéndez Guerrero, Emilia «Un cambio de larga duración: la educación de las mujeres novohispanas y zacatecanas» en Ma. Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta Alonso (ed.), *Cultura novohispana, estudios sobre arte, educación e historia*, UAZ/UAEHA, México, 2006.
- Reyes Morales, Cayetano «Un día de clases en la época colonial», *Revista Relaciones*, 1984, núm. 20.
- Rodríguez Campomanes, Pedro, *Discurso sobre la dirección popular de los artesanos y su fomento (edición digital)*, Imprenta de don Antonio de Sancha, Madrid. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento>.
- Rodríguez Campomanes, Pedro, *Tratado de la Regalía de España o sea el derecho real de nombrar a los beneficios eclesiásticos de toda España y Guarda de sus iglesias vacantes*, Librería Hispano-América de la calle de Richeliu N° 60, Paris, 1830. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento>.
- Rodríguez López-Brea, Carlos Ma., «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la Espala de Carlos III», *Revista Espacio, Tiempo y Forma e Historia Moderna*, 1999, núm. 12.
- Rubial, Antonio, *Profetas y Solitarios*, UNAM/FCE, México, 2006.
- Rubial, Antonio, «Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los Concilios provinciales y la política episcopal: siglo XVI», en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005.
- Rubial, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, IIUH/UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego/BUAP/Ediciones de Educación y Cultura, México, 2013.
- Ruiz Barrionuevo, Carmen «Libros, lectura, enseñanza y mujeres en el siglo XVIII novohispano», *Revista de Filología*, febrero 1997, núm. 25.
- Ruiz Barrionuevo, Carmen «Educación, libros y lectura en el siglo XVIII hispanoamericano», *Revista América sin nombre*, 2013, núm. 18.
- Rucquoi, Adeline, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la Realeza en España», *Revista Relaciones*, 1992, núm. 51.

- Sacro Santo y Ecuménico Concilio de Trento*, Imprenta de don Ramón Martín Indar, Barcelona, 1847.
- Sanchiz, Javier, «La nobleza y sus vínculos familiares», en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II, FCE, México, 2005.
- Santonja, Pedro, «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media, textos satíricos y misóginos», *Revista historia medieval*, 2003, núm. 14.
- Santa Teresa, Fray Manuel de, *Instructorio espiritual de los terceros, terceras y beatas de Nuestra Señora del Carmen*, Imprenta de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, México, reimpresso en 1816.
- Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial*, 1574-1821, CONACULTA/Alianza, México, 1991,
- Septién y Septién, Manuel, *Artículos históricos sobre Querétaro tomo IV*, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 2012.
- Septién y Septién, Manuel, *Historia de Querétaro*, Municipio de Querétaro, México, 2013.
- Serrano Espinosa, Teresa Eleazar, «Las cofradías del Carmelo descalzo en la Nueva España», en *Revista Fronteras de la Historia*, 2013.
- Serrera Contreras, Ramón María, «La ciudad de Santiago de Querétaro a fines del siglo XVIII: apuntes para su historia urbana», *Revista de Estudios Americanos*, 1973, núm. 30.
- Sigüenza y Góngora, D. Carlos de, *Glorias de Querétaro en la nueva congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe con que se ilustra*, Por la viuda de Bernardo Calderón, México, 1680.
- Silva Martínez, Perla María, *Una opción de vida para las mujeres el Beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, Tesis (Maestro en Estudios Históricos), UAQ, México, 2012.
- Somohano Martínez, Lourdes, *El poblamiento de Querétaro bajo el gobierno otomí: siglo XVI*, UAQ, México, 2010.
- Somohano Martínez, Lourdes, *Sistemas de aprendizaje gremial en obras y talleres artesanales en Querétaro (1780-1815)*, GEQ, Querétaro, 2001.
- Ernesto Soto Reyes, «Francisco Xavier Sarría y la Fundación de la Real Lotería de la Nueva España», *Revista Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, vol. 38 (2013).
- Staples, Anne, «Mayordomos, monjas y fondos conventuales», *Revista Historia Mexicana*, 1986, núm. XXXVI.
- Tanck de Estrada, Dorothy «El gobierno municipal y las escuelas de primeras letras en el siglo XVIII mexicano», *Revista mexicana de investigación educativa*, 2002, núm. 15.
- Tanck de Estrada, Dorothy «El siglo de las luces», en Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, Colegio de México, México, 2010.
- Taylor, William B. «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad», en Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coordinadores), *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México, 1995.
- Undurraga Schüller, Verónica, *Los rostros del honor: normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*, Ediciones de Bibliotecas, Archivos y Museos, Chile, 2012.

- Valadez Fernández, José Alejandro, *La compañía de María en el Bajío: Historia del convento-colegio de Nuestra Señora de la Soledad y Enseñanza de Irapuato Gto.*, AHMI, Irapuato, 2009.
- Verona de M. R. P. fray Paciente de la regular observancia de N. S. P. San Francisco, *Paramología del diptongo de Querétaro en la procesión del Corpus desde el año de 1709*.
- Waldemar Espinoza Soriano y Mery Baltasar Olmeda, «Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles», *Revista investigaciones sociales*, 2010, núm. 24.
- Wright, David, *Querétaro en el siglo XVI: fuentes documentales primarias*, Gobierno del Estado, México, 1989.
- Wrigth-Carr, David Charles, «La vida cotidiana en Querétaro durante la época Barroca», en *Querétaro ciudad barroca*, Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Querétaro, México, 2006.
- Wobeser, Gisela von, «Certezas, incertidumbres y expectativas en torno a la salvación del alma: creencias escatológicas en Nueva España, siglos XVI-XVIII», *Revista de Historia Mexicana*, vol. LXI, (2012).
- Gisela von Wobeser, «El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos», en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y Economía-Siglos XVI al XIX*, UNAM, México, 1995.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, CM/FCE, México, 1994.
- Zelaá e Hidalgo, Joseph María, *Glorias de Querétaro y sus adiciones*, Gobierno Constitucional del Estado de Querétaro, México, 2009.
- Zelaá e Hidalgo, José María, *Adiciones al libro de las glorias de Querétaro*, Imprenta de Arizpe, México, 1803.
- Zelaá e Hidalgo, Joseph María, *Glorias de Querétaro: en la fundación y admirables progresos de la muy I. y Ven. Congregación eclesiástica de presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México*, Oficina de D. Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros calle del espíritu santo, México, 1803.
- Zambrano, Francisco, *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Editorial Jus/Buena prensa/ Tradición, México, 1961-1977.