

INSUMISAS DEVOCIONES Y TRIDENTI-
NOS CONTROLES: ESPIRITUALIDAD
FEMENINA, GÉNERO Y EL SÍNODO DE
1645 EN PUERTO RICO

María de Fátima Barceló Miller

Resumen

En este ensayo se estudian dos temas principales. El primero es el de la espiritualidad femenina en el Puerto Rico del siglo XVII a la luz de un replanteamiento de la fundación y desarrollo del Convento de la Orden de las Carmelitas. Con el andamiaje teórico de la historia cultural intento rectificar la visión prevaleciente en la historiografía en torno a su pobreza, desamparo y falta de influencia en la sociedad de su época. Esta investigación refuta la imagen de monjas tristes y amodorradas para descubrir mujeres enérgicas y dinámicas que participaban en actividades económicas y desplegaban sus talentos administrativos y sus influencias sociales y políticas. El segundo tema estudia la visión sobre las mujeres y la sexualidad mediante el análisis del Sínodo de San Juan de 1645. Con las herramientas conceptuales de la historia de las mentalidades descubrimos la misoginia reinante entre los altos jerarcas de la Iglesia en Puerto Rico.

Palabras clave: espiritualidad, monjas, historia cultural, iglesia, misoginia

Abstract

This essay examines two major themes. The first will be the feminine spirituality in Puerto Rico during the seventeenth century revisiting the foundation and development of the Convent of the Order of the Carmelitas. My argument, based upon the theoretical perspective of cultural history, will rebut the prevailing vision of their poorness and lack of social and political influence in the society. This research will question the existing images of the sad and poor nuns, revealing instead the dynamic women who participated in economic activities and developed administrative talents as well as political and social influences. The second theme addresses how the Sínodo of San Juan in 1645, construed a conception of women during that period. Furthermore, by means of the history of mentalities we discovered the ruling misogyny and the ominous vision on sexuality of the Church hierarchy in Puerto Rico.

Keywords: spirituality, nuns, cultural history, church, misogyny

INSUMISAS DEVOCIONES Y TRIDENTINOS CONTROLES: ESPIRITUALIDAD FEMENINA, GÉNERO Y EL SÍNODO DE 1645 EN PUERTO RICO*

María de Fátima Barceló Miller

A Mary R. Miller, maestra, madre y amiga muy divertida

INTRODUCCIÓN

Una mirada en conjunto al inventario historiográfico sobre la espiritualidad y la vida religiosa femenina en el Puerto Rico del siglo XVII revela un enorme rezago cuando lo comparamos con la rica literatura histórica que en torno a este tema se ha publicado en América Latina.¹ Este reza-

* La autora desea agradecer al personal del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico la ayuda prestada durante esta investigación. Amarilis Cintrón y Magali Cintrón se esmeraron en localizar las fuentes requeridas. El profesor Josué Caamaño transcribió una laminilla que me fue de gran utilidad. El estudiante graduado Dorian López cooperó muy solidariamente en la búsqueda de documentos. La directora del Centro, la profesora María Dolores Luque me proporcionó valiosas pistas que me permitieron identificar fuentes para enriquecer este trabajo. Por último, no por ello menos importante, la dra. María del C. Baerga y la dra. Mayra Rosario Urrutia leyeron el borrador original de este ensayo y sus sugerencias fueron de gran utilidad en los afinamientos teóricos del mismo. Por supuesto, el resultado final es de mi entera responsabilidad y testarudez.

¹ Entre los trabajos más importantes se encuentra el libro de Asunción Lavrin, *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*. Stanford, California, Stanford University Press, 2008. Véase además el libro Susan Migden

go se explica, en buena medida, por la poca accesibilidad a los archivos eclesiásticos, en particular los de las órdenes religiosas. En el caso concreto de la Orden de las Carmelitas, éstas no permiten el uso de su archivo a los/as historiadores/as. Este panorama representa un reto metodológico a los/as investigadores/as. Por esta razón, en este avance de investigación hemos recurrido a fuentes primarias impresas y a documentación de archivos extranjeros disponibles en el Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico para indagar sobre la vida conventual femenina en el Puerto Rico del siglo XVII.

Como afirma Asunción Lavrin, la significación de las comunidades religiosas en la América Latina colonial va más allá de sus propósitos meramente religiosos y nos pueden dar la clave para conocer la posición social y económica de las mujeres, sus aspiraciones de afirmar su existencia e identidad, así como conocer las políticas adoptadas por los reinos y las actitudes sociales y las mentalidades que prevalecían en una determinada región.²

Con el andamiaje teórico de la historiografía de los estudios de las mujeres y el género y los esquemas de la historia de las mentalidades, este ensayo persigue, en primer lugar, invitar a una nueva lectura de la espiritualidad femenina en el Puerto Rico del siglo XVII a la luz de las figuras de Gregoria Hernández y Ana de Lansós. Segundo, estudiar el Convento de las Carmelitas como comunidad de mujeres con el fin de problematizar la imagen generalizada y difundida en la obra de Cristina Campo Lacasa³ en torno a su 'pobreza y desamparo'.

Socolow, *The Women of Colonial Latin America (New Approaches to the Americas)*. Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 1998, en especial el capítulo 7, titulado "The Brides of Christ and Others Religious Women", pp. 90-11. También se destaca el valioso ensayo de Kathryn Burns, "Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Perú", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 78, núm. 1, feb. 1998, pp. 5-44. Otras investigaciones recientes e innovadoras serán citadas a lo largo de este ensayo.

² Asunción Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, "Introducción", p. 17.

³ Cristina Campo Lacasa, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico (1511-1802)*. San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1977.

Tercero, analizar las visiones de los clérigos sobre las mujeres, según se exponen en el Sínodo de San Juan de 1645.⁴

No pretendo agotar el tema y mucho menos decir la última palabra. Por el contrario, si este ensayo estimula el sano debate académico habrá cumplido su encomienda.

LA BEATA Y EL CANÓNIGO

¿Detrás de los documentos que nos han llegado, se puede suponer un referente estable (una experiencia o una realidad fundamental)?⁵

Michel de Certeau

En su detallada *Descripción de la Isla*⁶ el canónigo Diego de Torres Vargas narra con cierto detenimiento algunos aspectos de una admirable mujer de Arecibo llamada Gregoria Hernández. Que sea la voz del propio canónigo la que revele el virtuosismo de la llamada beata de Arecibo:

De este lugar hubo una mujer llamada Gregoria Hernández ... de quien su confesor..., decía grandes cosas de su virtud y *revelaciones*; y de su vida dicen otras virtuosas mujeres, que vivían con ella, que era humilde; y jamás le mostró, ni impaciencia, sino una conformidad con la voluntad de Dios, que admiraban a los que la conocían que imitaba a la beata María Raggi de Roma, y creo que

⁴ El Sínodo de 1645 tuvo como objetivo aplicar con mayor rigor en la Isla las directrices del Concilio de Trento. *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645 convocado y presidido por Damián López de Haro*, Constitución LXXIX. Madrid, Centro de Estudios Históricos del CSIC e Instituto de Historia de la Teología de la UPS, 1986, p. 74.

⁵ Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Ediciones Siruela, S.A., 2006, p. 24.

⁶ Diego de Torres Vargas, "Descripción de la Isla y Ciudad de Puerto Rico, y de su Vecindad y poblaciones, Presidio. Gobernadores y Obispos; Frutos y Minerales. Enviada por el Licenciado Don Diego de Torres Vargas, Canónigo de la santa Iglesia de esta Isla en el aviso que llegó a España en 23 de abril de 1647". En: Eugenio Fernández Méndez, *Crónicas de Puerto Rico, 1493-1797*. San Juan de Puerto Rico, Ediciones del Gobierno, Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1957, pp. 157-217.

no a de ser menos la gloria de esta buena mujer por las virtudes de paciencia, humildad y pobreza, que toda esta Ciudad conocía en ella.⁷

Arturo Dávila en su ensayo “Gregoria Hernández, la beata de Arecibo y Sor María Raggi de Quío”,⁸ afirma que en estas líneas Torres Vargas habla de un embrionario “núcleo de vida religiosa femenina en sentido amplio anterior a la fundación del Convento de las Carmelitas...”⁹ A lo expresado por Dávila es necesario acotar otras reflexiones que se desprenden del texto citado. En primer lugar, como apunta la estudiosa Cristina Ruiz Martínez, en su ensayo “La moderación como tipo de santidad”¹⁰ las descripciones y crónicas como la de Torres Vargas en determinados momentos pueden adoptar un carácter hagiográfico y los ejemplos que se seleccionan se utilizan como soporte de una narración edificante en donde los hechos son el instrumento para transmitir ideas morales. Se relatan sucesos y vidas dignas de seguirse o admirarse por su impecable virtud cristiana.¹¹ En otras palabras, el Canónigo al describir la vida de Gregoria Hernández establece un paradigma de santidad. Como no tiene suficientes noticias de su biografiada, estructura una descripción con pocos datos y varios juicios de valor que no admiten traba que contradigan el retrato que se esboza sobre el canon de la santidad femenina.¹²

En segundo lugar, hay que preguntarse ¿cuáles eran las características de la santidad femenina en el imaginario religioso del siglo XVII? Para responder a esta pregunta los trabajos de otra estudiosa de las mujeres de la sociedad novohispana, Solange Alberro, son de extrema utilidad. De acuerdo a

⁷ *Ibid.*, pp. 186-187 (Énfasis mío).

⁸ Arturo Dávila Rodríguez, “Gregoria Hernández, la beata de Arecibo y Sor María Raggi de Quío”, *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, núm. 33, abril-junio 1967, pp. 41-44.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ Cristina Ruiz Martínez, “La moderación como prototipo de santidad”. En: Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México, Editorial Grijalbo, pp. 49-60.

¹¹ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹² *Loc. cit.*

esta historiadora, en el cristianismo, la mujer como criatura imperfecta con relación al varón, no puede experimentar la presencia divina sino en un estado de simpleza y pasividad. Como apunta Alberro, aunque esta sencillez tiene sus orígenes evangélicos y se encuentre en la experiencia mística de muchos varones como, por ejemplo, San Francisco de Asís y San Juan de la Cruz, entre otros, en las mujeres esas características están acompañadas de un fuerte elemento de pasividad.¹³

El canónigo de Torres Vargas recoge este criterio de la santidad femenina cuando al referirse a Gregoria Hernández utiliza frases como

que jamás mostró impaciencia, sino una *conformidad* con la voluntad de Dios; creo que no a de ser menos la gloria de esta buena mujer por las virtudes de paciencia, humildad y pobreza, que toda esta Ciudad conocía en ella.¹⁴

Me pregunto si el caso de Gregoria Hernández no es otro ejemplo de los muchos que hay registrados, tanto en la Nueva España como en la Península, de mujeres que tras la adversidad toman una de las pocas vías que tienen ante sí, pues su viudez, soledad, edad o pobreza no las dejan aspirar a un destino que en su sociedad se constituye en normal: el matrimonio o el convento. La admiración que genera "*la digna vida de santidad*" puede ser utilizada por muchas mujeres, para eludir o esquivar el mundo masculino.¹⁵

Fernando Iwasaki Cauti afirma que la piedad, la devoción y la sensibilidad fueron cualidades de muchas mujeres llamadas beatas tanto en España como en la América española durante el siglo XVII. El ser beata era una opción personal que rechazaba el convento, el matrimonio y la autoridad paterna.

¹³ Solange Alberro, "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, la falsa beata del siglo XVII". En: Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión*, pp. 219-237.

¹⁴ *Supra*, nota 6 (Énfasis mío)

¹⁵ Fernando Iwasaki Cauti, "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima". *The Hispanic Historical Review*, vol. 73, núm. 4, nov. 1993, pp. 581-613.

Al dedicarse al servicio de Dios, las beatas se ubicaban fuera del ámbito del poder masculino laico. Iwasaki Cauti indica que para algunos estudiosos la condición de beata era un estatus femenino reconocido como el matrimonio o la vida conventual. Visto de este modo era una forma de imponerse y afianzarse frente al mundo masculino. No obstante, la condición de beata no estaba exenta de problemas con las autoridades eclesiásticas. En el caso de las beatas limeñas que analiza Iwasaki Cauti, muchas de ellas tuvieron que enfrentarse al Tribunal Inquisitorial señaladas como herejes precisamente por no estar sujetas a ningún control masculino.¹⁶

Al examen del caso de Gregoria Hernández tenemos que añadirle el aspecto de las revelaciones que según su confesor ella tenía. Sobre este particular, Dávila explica que Torres Vargas “anda cautelosamente”¹⁷ y, entonces, la compara con la italiana María Raggi.

¿Por qué el canónigo anda cautelosamente cuando de revelaciones u otras manifestaciones místicas se refieren? ¿Estaría Torres Vargas escribiendo con la mayor prudencia ante los indicios del surgimiento de una comunidad de mujeres en contacto directo con Dios; es decir, más allá del canon de santidad femenina aceptado, como sucedió con las beguinas medievales¹⁸ y las beatas limeñas, muchas de las cuales terminaron en el Tribunal Inquisitorial? Confrontado con este hecho, ¿no se convierte en una excelente estrategia discursiva comparar a Gregoria Hernández con la fama de Raggi cuyo proceso de beatificación se había iniciado en 1625? Esta maniobra argumentativa cumpliría el deseo de alzarse con un modelo de santidad oficializada por la alta jerarquía eclesial romana, como sugiere Dávila. Pero, esto, a su vez, sería una manera de subsanar los peligros que encierran para los modelos oficiales de espiritualidad femenina del siglo XVII, lo que Roger Chartier y Michel de Certeau llaman la capacidad inventiva de las mujeres.¹⁹

¹⁶ *Ibid.*, pp. 582-583.

¹⁷ Dávila, p. 42.

¹⁸ Georgette Epiney-Burgard y Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona, Paidós, 1998.

¹⁹ Michel de Certeau, *The Writing of History*. New York, Columbia University Press, 2002, pp. 117-146; del mismo autor, *La fábula mística*, op. cit., pp.

Según estos autores, las mujeres pueden transformar en instrumento de resistencia y en posible afirmación de identidad las instituciones forjadas para asegurar su dependencia y sumisión. Así, por ejemplo, exponen que en los siglos XVI y XVII ocurrió una apropiación y subversión femenina de los modelos de espiritualidad propuestos por la autoridad eclesiástica. El ingenio espiritual de muchas mujeres excedió las fronteras impuestas y dislocó los convencionalismos. Para estos autores la experiencia mística y religiosa femenina, demostró la capacidad inventiva de las mujeres.²⁰ ¿No sería, precisamente, el embrionario pero ‘peligroso’ núcleo de comunidad religiosa femenina en la que vivía Gregoria Hernández otro acicate para apresurar la fundación del Convento de las Carmelitas unos años más tarde?

En el ensayo antes citado, Dávila sospecha que Gregoria Hernández había tenido noticia de la existencia de María Raggi. De ser así, cabe la posibilidad de que la beata de Arecibo accionara su capacidad inventiva.

Considero que este es el momento preciso para hacer un planteamiento de tipo metodológico para futuros estudios. Como apuntan Chartier y de Certeau, es imperativo reconocer los mecanismos y los usos del consentimiento²¹ para erradicar la noción que considera que las mujeres pasivas, humildes, conformes, sumisas... aceptan demasiado fácilmente su condición, cuando justamente la cuestión del consentimiento es medular en el funcionamiento de un sistema de poder, ya sea social, sexual o religioso.²²

El caso de Gregoria Hernández y el que ahora vamos a examinar –la fundación del Convento de las Carmelitas– son

23-35; Roger Chartier, *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Madrid, Cátedra, pp. 199-217.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Para estos autores que las mujeres consientan ingresar a las instituciones forjadas para su dominación no significa un consentimiento a ciegas o incondicional. Por el contrario, éstas en muchas ocasiones desvían y manipulan los modelos y reglas impuestos y los transforman en “instrumentos de resistencia y en posible afirmación de identidad”. Chartier, *op. cit.*, pp. 200-201.

²² *Loc. cit.*

importantes porque muestran las fisuras que agrietan la dominación masculina. Estas fracturas no adoptan formas de rupturas dramáticas ni se exteriorizan por proclamar una rebelión.²³ Al contrario, consiguen crearse en el interior del consentimiento mismo, reutilizando el lenguaje y las instituciones de la dominación, para cobijar una insumisión y una afirmación de identidad.²⁴

LAS CONVENIENCIAS DEL PATRONAZGO: EL CASO DE ANA DE LANSÓS

El patronazgo que ejercieron las mujeres en Alcalá de Henares estuvo relacionado en la mayoría de los casos con la búsqueda de un lugar de enterramiento para ellas y, en ocasiones, para su familia. Se sirvieron de una fórmula que se venía utilizando desde la época medieval y que consistía en que una persona con recursos económicos aportaba el dinero necesario para que una comunidad religiosa pudiera construir su convento, a cambio adquiría el patronazgo de la obra y un lugar de enterramiento en la iglesia del monasterio.²⁵

Juana Hidalgo Ogáyar

Ana de Lansós es recordada en nuestra historia religiosa por el papel que desempeñó en la fundación del Convento de las Carmelitas Calzadas en la ciudad capital a mediados del siglo XVII. La distinguida viuda del capitán Pedro de Villate Escobedo se comprometió a entregar 50 mil pesos al convento.²⁶ Semejante acto de generosidad plantea la necesidad de estudiar la situación objetiva de este personaje y del sector social al que pertenecía. Que sea la propia Ana de Lansós la

²³ Chartier, *op. cit.*, p. 201.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ Juana Hidalgo Ogáyar, "La familia Mendoza, ejemplo de patronazgo femenino en la edad moderna", *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008, [En línea], Puesto en línea el 16 abril 2008. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index30593.html>.

²⁶ Campo Lacasa, *op. cit.*, p. 230.

que enumere las condiciones que impuso para desplegar su munificencia.

Que puedan entrar y entren en el dicho convento seis monjas de mis parientas,... sin la obligación de dar dote ni caudal alguno... y sino hubiera de mis parientas personas bastantes que quieran entrar, pueda yo nombrar las que me pareciere... Que después de mis días sea patrón de dicho convento Don Diego de Lansós mi hermano, clérigo y después mis hermanas y sus hijos y hereberos... siendo preferidos los parientes mas cercanos,... Que en la capilla mayor de la Iglesia del dicho convento o en otra cualquiera parte que más bien estuvieren, se coloquen las armas de mis padres y abuelos, sin que en ningún tiempo se puedan quitar... Asimismo que en el dicho convento haya y tenga un capellán para que diga misa y administre los sacramentos a las monjas... el cual tenga que decir y diga perpetuamente en el dicho convento, todos los domingos y fiestas, una misa rezada con su responso por el alma de dicho capitán Pedro de Villate Escobedo, y mía y en las festividades de Pascuas y demás de Nuestro Señor y Nuestra Señora, San Juan Bautista y San Pedro las haya de decir cantadas y las monjas tengan obligación de verificarlos y cantar en el coro...²⁷

Ana de Lansós es un buen ejemplo de cómo una descendiente de conquistadores ante la decadencia económica y social prefirió la vida de la ciudad a la supervivencia en los campos.²⁸ Como indica Pilar Gonzalbo Aizpuru en su libro *Las mujeres en la Nueva España*, el abolengo que se desprendía de ser descendientes de conquistadores, aunque fuera muy lejana esa descendencia, era el más alto timbre de orgullo.²⁹ Ana de Lansós deseaba realzar su abolengo; de ahí que puntualizara:

²⁷ *Ibid.*, pp. 230-231.

²⁸ Asunción Lavrin, *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*, pp. 145-176 y 275-309. Es importante mencionar que entre los donativos que Lansós hizo al momento de la fundación del convento se encontraba un ingenio hidráulico llamado Ingenio San Luis en la zona de Canóvanas que había heredado de su difunto esposo. Campo Lacasa, p. 231.

²⁹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México, El Colegio de México, 1987, p. 57.

Que en la capilla mayor de la Iglesia del dicho convento o en otra cualquiera parte que más bien estuvieren, se coloquen las armas de mis padres y abuelos, sin que en ningún tiempo se puedan quitar...

No habla de sus suegros, sino de su familia sanguínea; de su linaje por derecho propio. Desde esta perspectiva se refleja su aspiración social de reconocimiento y una afirmación de su existencia. Vemos, entonces, cómo reutilizando el lenguaje y las instituciones de la dominación masculina Ana de Lansós, logró transformar en instrumento de afirmación de identidad una institución forjada para asegurar su dependencia y sumisión.

Esta afirmación de identidad fue también una forma de 'empoderamiento' frente al mundo masculino. El abrazar los hábitos y ser fundadora de un convento la armó con la suficiente autoridad para obviar una de las Constituciones del Sínodo de 1645. La Constitución sinodal CLXXXVII establecía claramente:

... no mudar la elección de sepultura, con obligación de restituir el daño que resultare a la Iglesia donde se enterase el difunto, sobre que hay sentencia de excomunió mayor...³⁰

Lansós impuso como requerimiento para su dotación al convento que:

Que en la Iglesia y Capilla mayor [del Convento] pueda yo hacer y haga de mi costa una Bóveda donde se *trasladen los huesos* de dicho capitán Pedro Villate Escobedo, y perpetuamente se puedan enterrar mis deudos y parientes...³¹

Con la fundación del convento Ana de Lansós avaló su abolengo familiar, su estado de viuda con recursos econó-

³⁰ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645 convocado y presidido por Damián López de Haro*, Constitución CLXXXVII. Madrid, Centro de Estudios Históricos del CSIC e Instituto de Historia de la Teología de la UPS, 1986, p. 157.

³¹ *Supra*, nota 25 (Énfasis mío).

micos y su vocación.³² Desde esta perspectiva el estudio de la vida conventual es un fenómeno mucho más complejo de lo que presenta la historia tradicional e institucional de la iglesia. En palabras de Asunción Lavrin:

In trying to understand the world of female cloisters between the late and sixteenth and late eighteenth century we have to accept that the resolution to enter into a convent remains a complex historical problem, the result of multilayered economic, familiar, religious and personal circumstances.³³

En Puerto Rico este tema tiene una larga agenda de investigación.

REZANDO Y ADMINISTRANDO: EL CONVENTO COMO COMUNIDAD DE MUJERES

*Siempre se tropezaba en Puerto Rico con el mismo problema: escasez y pobreza y en el convento no iba a ser menos espinosa la misma situación.*³⁴

Cristina Campo Lacasa

A finales de la década de 1970, el libro de Cristina Campo Lacasa sacó a la luz dificultades económicas de las carmelitas en Puerto Rico. Además recalcó las pocas ayudas económicas que recibían.³⁵ Su texto dio paso a una visión de estrechez económica y desamparo institucional que continúa prevaleciendo en la historiografía puertorriqueña. Transcurridos casi 40 años, la rica producción historiográfica en torno a los conventos novohispanos permite problematizar y contextualizar más equilibradamente la situación de

³² Juana Hidalgo Ogáyar señala que era usual que las viudas que ingresaban o fundaban un convento afirmaran que siempre habían tenido vocación religiosa. *Supra*, nota 23.

³³ Lavrin, *op. cit.*, p. 17.

³⁴ Campo Lacasa, *op. cit.*, p. 239.

³⁵ *Ibid*, pp. 237-240.

las carmelitas en la Isla. Sus problemas económicos no fueron un fenómeno aislado. Los trabajos de Asunción Lavrin³⁶ y Susan Soeiro³⁷ sobre la vida conventual tanto en México como en Brasil demuestran que los ciclos económicos y las prioridades políticas y sociales de los Monarcas en buena medida determinaban la política de asistencia económica a estas instituciones.

De la documentación consultada se desprende que durante los primeros 20 años a partir de su fundación las finanzas de las carmelitas no constituían un problema ni para el Estado ni para el Obispado. El ingenio azucarero que Ana de Lansós cedió a las carmelitas en 1653 consistía de un trapiche hidráulico y una casa de molienda. Contaba, además, con casa de calderas, 39 cañaverales, 35 yuntas de bueyes, 25 caballos y 31 yeguas, 12 mulas y unos 40 esclavos.³⁸ En otras palabras, como señala Francisco Moscoso, era un ingenio “que disponía de cierta capacidad”.³⁹ Por eso no es de extrañar que el obispo Benito de Ribas designara a uno de sus hombres de confianza como su vicario o representante en el convento.

El Obispo confirma en 1667 la prosperidad de las finanzas carmelitanas cuando hablando de las excelencias del presbítero Juan Gómez de Gobantes, señala:

... es el preceptor que tiene la cátedra de gramática en esta ciudad. En esto es muy esmerado, su virtud excede a todo y por eso lo tengo como mi vicario en el convento de las religiosas de las carmelitas, cuya hacienda y reformación se han adelantado en su poder.⁴⁰

³⁶ Lavrin, *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*.

³⁷ Susan A. Soeiro, “Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas, 1677-1800”. En: Asunción Lavrin, *Las mujeres latinoamericanas*, pp. 202-228.

³⁸ Francisco Moscoso, *Agricultura y sociedad en Puerto Rico, siglos 16 al 18*. San Juan, Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña y Colegio de Agrónomos de Puerto Rico, 1999, p. 95.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ “Relación de lo que ha obrado en Puerto Rico desde que es su obispo, el maestro don Benito de Ribas. San Juan, 26 de abril de 1667.” En: Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico III. De Francisco de*

Con esta frase se adjudicaba al quehacer de Gómez de Gobantes el bienestar económico del convento y se invisibilizaba la labor de las monjas y su capacidad administrativa. Las Hermanas, además de rezar, realizaban oficios tales como bordar, coser, hacer flores y otras actividades que contribuían al mantenimiento de la comunidad religiosa.⁴¹ De otra parte, era la Priora, la que llevaba los libros de cuentas en los cuales se consignaban los ingresos y gastos del convento.⁴²

Los problemas económicos de las carmelitas afloraron a raíz del huracán que azotó la Isla en septiembre de 1685 y la epidemia de viruelas que en ese mismo año se desató. El ingenio perdió casi todos sus esclavos y sus maquinarias quedaron destrozadas.⁴³ El ingenio constituía el principal soporte económico de las monjas.⁴⁴ Ante esta situación las carmelitas no se quedaron de brazos cruzados. Inmediatamente recurrieron al Obispo y a la Corona para que subsidiaran el funcionamiento del convento y el ingenio. Aunque la Corona aceptó enviar la subvención solicitada, la burocracia y la decadencia política, social y económica por la que atravesaba España retrasó por años la llegada de los dineros. En 1691, todavía no habían recibido ayuda monetaria de clase alguna. El obispo Francisco de Padilla se vio obligado a pedir excusas al Rey por no poder contribuir con dinero al convento de las carmelitas alegando como razón principal las arbitrariedades del gobernador Gaspar de Arredondo.⁴⁵

Ante la morosidad de las autoridades las monjas rentaron el ingenio San Luis en Canóvanas al capitán Francisco Calderón

Cabrera a Francisco de Padilla (1611-1695). Ponce, Universidad Católica de Puerto Rico, 1989, pp. 590-591.

⁴¹ Lavrin, *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*, pp. 275-309.

⁴² Campo Lacasa, *op. cit.*, p. 235; Pilar Golzalbo sugiere que estos libros de cuentas también podían servir para enseñar los principios de las matemáticas, Golzalbo, *op. cit.*, pp. 220-221.

⁴³ "Carta del Gobernador Gaspar de Arredondo a S.M., San Juan, 20 de mayo de 1690." Citado en: Murga y Huerga, *op. cit.*, pp. 212-213.

⁴⁴ Campo Lacasa, p. 237.

⁴⁵ "El obispo Padilla se excusa de no poder contribuir con dinero a la obra de la Congregación de Teresa de Jesús, Puerto Rico, 3 de julio de 1691". En: Murga y Huerga, *op. cit.*, pp. 698-700.

y Quijano. El canon de arrendamiento era de 300 pesos anuales. La priora, Úrsula de San Gerónimo, señalaba que esa suma alcanzaba para sufragar por seis meses los gastos del convento.⁴⁶ A esto había que añadirle la cantidad de azúcar que recibían, la cual utilizaban para el consumo propio y para elaborar comestibles que luego se vendían en la ciudad. Tampoco podemos obviar que las monjas lograron, en tiempos de Carlos II, que la Corona aportara al convento 100 ducados por un período de 20 años. Esta donación fue renovada por los Borbones Felipe V y Carlos III. En otras palabras, durante gran parte del siglo XVIII la política de Reino fue la de apoyar al convento. Este apoyo incluyó la elaboración de un plano para restaurar el convento. No obstante, a este proyecto se opusieron varios vecinos de la ciudad. El litigio llegó a la Corona. El resultado del mismo hasta el momento se desconoce. Sin embargo, el obispo Francisco Pérez de Lozano sufragó los gastos de las mejoras más apremiantes. Y, en 1784, mediante Real Cédula, recibieron 2,000 pesos para continuar con las reparaciones del convento.⁴⁷

Este ejemplo sirve para despejar esa empañada visión de monjas tristes y amodorradas para descubrir mujeres enérgicas y dinámicas que se involucraban en actividades económicas, administrativas y legales. El Convento de las carmelitas en la Isla, como comunidad de mujeres, al igual que muchos otros conventos novohispanos, se nos presenta como una institución en las que las mujeres no solamente rezaban, sino que a pesar de la clausura, interactuaban con la sociedad, haciendo despliegue de sus talentos administrativos y sus influencias sociales y políticas.

⁴⁶ “Censo a favor de las carmelitas sobre el ingenio de Canóvanas”, Archivo General de Indias (AGI), Escribanía de Cámara, 140-B, folio 87. Transcripción de Josué Caamaño. Consultado en: Juana Gil Bermejo, *Panorama histórico de la agricultura en Puerto Rico*. Sevilla, EEHA, 1970, p. 120.

⁴⁷ “Socorro para el Convento San José”, *Centro de Investigaciones Históricas* (CIH) Transcripciones, Reales Cédulas, Archivo General de la Nación (AGN), Tomo I, vol.29, Expediente 40, folio, 174; “Solicitud a favor del Convento de las Carmelitas”, CIH, Transcripciones, Reales Cédulas, AGN, Tomo IV, Expediente 159, folio 72; “El Obispo Informa sobre las Carmelitas”, CIH, Transcripciones, Reales Cédulas, AGN, Tomo IV, Expediente 66, folio 121; “Para el Convento de las carmelitas” CIH, Transcripciones, Reales Cédulas, AGN, Tomo IV, Expediente 79, folio 119; Campo Lacasa, pp. 238-241.

SUPERSTICIOSAS, PECADORAS Y CONCUBINAS: MISOGINIA Y SEXUALIDAD EN EL SÍNODO DE 1645

En algunos lugares de nuestro Obispado hay costumbre de que las viudas no vayan a Misa por mucho tiempo desde que sus maridos se les mueren... y hacen otras cosas que parecen supersticiosas...ordenamos a los curas que tengan gran cuidado en amonestar las viudas enseñándolas como pecan mortalmente...y que lo demás es superstición con apercibimiento que se proceda contra ellas si fueren rebeldes.

Constitución sinodal CXLVII⁴⁸

En la Iglesia católica la vinculación entre las mujeres, la superstición y la brujería tiene una larga historia y ha sido ampliamente documentada.⁴⁹ Durante la Reforma protestante y la Contrarreforma católica tanto los dirigentes laicos como religiosos relacionaban la brujería con la sexualidad. Estaban convencidos de que las brujas participaban en orgías con Satanás. Por ser más débiles que los varones en los ‘pecados de la carne’, eran más vulnerables a pactar con él. Las campañas que se emprendieron para contrarrestar la brujería estaban acompañadas de elementos misóginos. No obstante, en muchas de las “cazas de brujas” lo que se encontraban eran manifestaciones de la religiosidad popular.⁵⁰

La Constitución sinodal que inicia esta parte del ensayo hace alusión a una de las más antiguas manifestaciones de

⁴⁸ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constitución CXLVII, folio 120.

⁴⁹ Véase a manera de ejemplo Jeffrey B. Russell, *A New History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans*. Singapore, Thames and Hudson, 2007; Laura A. Lewis, *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Durham, North Carolina, Duke University Press, 2004; Esperanza Bosch, Victoria A. Ferrer y Margarita Gili, *Historia de la misoginia*. Barcelona, Anthropos y Universitat de les Illes Balears, 1999, pp. 14-24; Jacques Dalarun, “La mujer a los ojos de los clérigos”. En: Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, Ediciones Taurus, 10 volúmenes, vol. 2: La Edad Media, 1992, pp. 29-60.

⁵⁰ Jeffrey R. Watt, “El impacto de la Reforma y Contrarreforma”. En: David I. Kertzer y Marzio Barbagli (comps.), *La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2002, p. 242

la religiosidad popular en la América española y, por supuesto, en Puerto Rico. Nos referimos a los oratorios.⁵¹ Los oratorios eran ceremonias privadas a diversas advocaciones en las que se construía un *santopan* o casa del santo, se encendían velas, y se utilizaban otros símbolos religiosos como el crucifijo y los escapularios. Después de rezar, se cantaba y bailaba hasta altas horas de la noche. Las jóvenes solteras celebraban oratorios a San Antonio por ser este el santo de las cuestiones sentimentales. En el caso de los oratorios por los difuntos se rezaban tres rosarios y alguna pertenencia del muerto se presentaba al santo para que intercediera por su alma.⁵²

Para las mujeres, los oratorios cumplían dos funciones principales. Primera, servían como dispositivos integradores por los cuales definían su vínculo con la divinidad. Segunda, manifestaban su poder al controlar un sistema ritual considerado eficiente y provechoso para la población femenina. Aunque los varones participaban en los oratorios, era un ritual dominado por las mujeres.⁵³

Para las autoridades religiosas este tipo de manifestación fue considerado sospechoso y peligroso. Era un espacio dominado por las mujeres alejadas de la ortodoxia del Concilio de Trento. Sobre la veneración y culto a los santos el concilio tridentino determinó categóricamente:

... Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes... ni abusen tampoco de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos.⁵⁴

⁵¹ En algunas regiones de España y Portugal esta manifestación de religiosidad popular también se practicaba. Linda Curcio-Nagi, "La fiesta privada de Rosa de Escalante. La religiosidad femenina popular en la ciudad colonial de México". En: Mary E. Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, pp. 307-325.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, pp. 311 y 323.

⁵⁴ *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*, "Invocación, Veneración y Reliquias de los Santos, y de las Sagradas Imágenes", Sesión

Tomando como punto de partida las normativas tridentinas en el Sínodo de 1645, presidido por el obispo Damián López de Haro, se prohibieron los oratorios y a las mujeres se le restringieron sus prácticas en las iglesias:

... que las Imágenes de nuestra Señora no se compongan con ritos ó otras novedades, *ni invenciones que las mujeres no con santos fines han inventado*, ni las vistan sobre altares, ni para ellos las saquen de las iglesias.⁵⁵

En esta Constitución sinodal hay un reconocimiento del potencial femenino para transformar la ortodoxia católica en heterodoxia impía. Además, para los jerarcas católicos las actividades en las que las mujeres participaban propiciaban la temida “junta de hombres y mujeres” que incitaban a los pecados de la carne. De ahí que en el Sínodo de 1645 se prohibieran las procesiones nocturnas:

Por habernos enseñado la experiencia los graves daños que se siguen de las procesiones que se hacen de noche, que por ser capa de pecados, da ocasión a los fieles, no solo a que pierdan la devoción, sino a cometer muchas culpas y ofensas a Dios nuestro Señor y deseado evitarlas mandamos a que de noche no se hagan procesiones... y cuando por algún accidente saliere de noche el Santísimo por algún enfermo, no le acompañen mujeres. Y por cuanto por el Concilio Provincial de Santo Domingo está prohibido que dichas mujeres no puedan pedir limosnas de noche, por los inconvenientes referidos, mandamos que así se cumpla y se ejecute con pena de excomunión.⁵⁶

XXV. *Biblioteca Electrónica Cristiana* <http://multimedios.org/docs/d000436/p000005.htm#4-p0>.15. Esta Sesión del Concilio de Trento apunta a que en Europa, además de la polémica que los jerarcas católicos sostenían con los protestantes en torno al culto a los santos, también existían manifestaciones de religiosidad popular que tenían que combatir. Véase Kary A. Waite, *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe (European Culture and Society)*. New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 87-117 y 192-218.

⁵⁵ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constitución CVII, folio, 94 (Énfasis mío).

⁵⁶ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constitución CLXXVII, folio 136.

Las normativas del Concilio de Trento y el Sínodo de 1645 en Puerto Rico sobre las “juntas” entre hombres y mujeres concuerdan con el modelo tomista en torno a los comportamientos sexuales.⁵⁷ Tanto en el Concilio como en el Sínodo se advierte el deseo de imponer un control eclesiástico. En Trento se facultó a los prelados para que tomaran todas las medidas correctivas necesarias a fin de evitar comportamientos impuros y lascivos durante la celebración de la misa:

Aparten también de sus iglesias aquellas músicas en que ya con el órgano, ya con el canto se mezclan cosas impuras y lascivas; así como toda conducta secular, conversaciones inútiles, y consiguientemente profanas, paseos, estrépitos y vocerías; para que, precavido esto, parezca y pueda con verdad llamarse casa de oración la casa del Señor... Todas estas cosas, pues, que sumariamente quedan mencionadas, se proponen a todos los Ordinarios de los lugares en términos de que no sólo las prohíban o manden, las corrijan o establezcan; sino todas las demás que juzguen conducentes al mismo objeto, valiéndose de la autoridad que les ha concedido el Sacrosanto Concilio, y también aun como delegados de la Sede Apostólica, obligando los fieles a observarlas inviolablemente con censuras eclesiásticas, y otras penas que establecerán a su arbitrio.⁵⁸

En el Sínodo de 1645, el deseo de ejercer el control eclesiástico se expresa en la voluntad de una imposición cultural muy a tono con la política de la Corona española de sujeción de los pueblos conquistados.⁵⁹ El Sínodo prohibió la celebración en las iglesias de tradiciones arraigadas en la feligresía, como eran las comedias y autos sacramentales so pretexto de

⁵⁷ Véase Sergio Ortega, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales.” En: Sergio Ortega, *El placer de pecar y el afán de normar*. México, INAH/ J. Moritz, 1988, pp. 15-78.

⁵⁸ *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*, Doctrina sobre el sacrificio de la Misa, Sesión XXII, Cap. IX, “Decreto sobre lo que se ha de observar, y evitar en la celebración de la misa”. En: *Biblioteca Electrónica Cristiana*, <http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.1>.

⁵⁹ Sergio Ortega, “Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales”. En: Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión*,

que daban motivo a algarabías, desórdenes y “deshonestidades” incompatibles con el respeto, seriedad y solemnidad que debía reinar en la casa de Dios.⁶⁰ Para lograr sus objetivos, el Sínodo, valiéndose de la autoridad que le otorgó el Concilio de Trento, facultó a los preladados de la Diócesis a ejercer su potestad con el propósito de que los “...fieles, *compongan y reformen sus costumbres y acciones...* castigando a los trasgresores con las penas según la calidad de la culpa.”⁶¹

En su afán de reformar las conductas de los fieles las mujeres llevaron la peor parte. Los Jueces sinodales en Puerto Rico decretaron constituciones para mantener a raya a las féminas en todo lo concerniente a su participación en los rituales y demás ceremoniales de la iglesia. Por ser fuente de pecado y motivo de distracción para los varones y para evitar la “maligna” junta de varones y hembras en la celebración de la Santa Misa el Sínodo dictaminó:

... que para que las mujeres no estén entre los hombres mientras se dijeren los Divinos Oficios, se dividan todas las Iglesias Parroquiales por la mitad, y en la parte que es más cerca del Altar se asienten los hombres en bancos que para ello se hagan, y en la parte inferior se asienten las mujeres, de modo que se evite el hablar y el mirar unos a otros.⁶²

La justificación para esta separación se basó en las “risas, vanidades y donaires” que menospreciaban la santidad del lugar y la ocasión.⁶³ Las palabras risas, vanidades y donaires son una clara alusión al comportamiento de las mujeres. Desde los tiempos de los primeros Padres de la Iglesia las adjetivaciones de frivolidad, inmodestia y descaro fueron utilizadas

p. 44. Recuérdesse que por el Real Patronato Indiano la Iglesia estaba subordinada al estado.

⁶⁰ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constitución LXXI, folio 69. El Sínodo solamente permitió este tipo de manifestación el día del Corpus Christi pero fuera de la iglesia y sin ningún tipo de baile y disfraz. Constitución LXXVIII, folio 74.

⁶¹ *Ibid.*, Constitución LXXIX, folio 74 (Énfasis mío).

⁶² *Ibid.*, Constitución LXXI, folio 69.

⁶³ *Loc.cit.*

para segregar a la mujer en la Iglesia.⁶⁴ Pablo de Tarso impuso el uso de la mantilla. Y Tertuliano le asignó un espacio en las iglesias, alejadas de los varones.⁶⁵ Visto de este modo el Sínodo de 1645 recurrió a las tradiciones misoginias más antiguas de la cristiandad en su empeño de controlar los comportamientos sexuales de su feligresía.

En el sacramento de la confesión las mujeres también fueron segregadas. La confesión desempeñaba un papel muy importante entre los andamiajes de poder que la Iglesia impuso sobre sus fieles. Era un componente esencial para intervenir y controlar los comportamientos de la feligresía.⁶⁶ Era imprescindible mantener la credibilidad ante los creyentes, para no poner en entredicho el prestigio de la Iglesia en su función de conservar el orden espiritual y material de su rebaño.⁶⁷ La Constitución sinodal CLXIV ordenó que en todas las iglesias se construyeran confesionarios. Éstos debían estar ubicados en “la parte más clara y pública de las dichas iglesias que puedan el confesor y el penitente ser vistos de los que estuvieren en ellas...”⁶⁸ El sacerdote estaba obligado a confesar primero a los hombres y luego a las mujeres.⁶⁹ El segregar a las mujeres en el sacramento de la confesión evitaría que durante las horas dedicadas a este sacramento los hombres y las mujeres estuviesen juntos en la iglesia hablando y que la casa de Dios se convirtiera en lugar de encuentros sospechosos.

De otra parte, esta normativa perseguía que el acto de la confesión no propiciara conversaciones o acciones deshonestas entre las féminas y los sacerdotes para evitar “... los pecados que las mujeres con su mucha fragilidad suelen caer

⁶⁴ Véase Karen Jo Torjensen, *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. New York, New York, Harper-Collins, 1995.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 9-50 y 155-176.

⁶⁶ Jorge René González M., “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”. En: Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión*, p. 250.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constitución CLXIV, folio 129.

⁶⁹ *Loc. cit.*

fácilmente.”⁷⁰ La construcción de confesionarios se visualiza como la manera más eficaz de que el confesor no tuviera oportunidad de tener contacto físico con los penitentes, sobre todo con las mujeres.⁷¹

Tanto el Concilio de Trento como el Sínodo en Puerto Rico abordaron el tema de la conducta sexual que mancillaba la integridad del matrimonio, es decir, las relaciones sexuales fuera del vínculo matrimonial. Sobre este particular las normativas tridentinas fueron contundentes:

Grave pecado es que los solteros tengan concubinas; pero es mucho más grave, y cometido en notable desprecio de este grande sacramento del Matrimonio, que los casados vivan también en este estado de condenación, y se atrevan a mantenerlas y conservarlas ... Para ocurrir, pues, el santo Concilio con oportunos remedios a tan grave mal; establece que se fulmine excomuni3n contra semejantes concubinarios, así solteros como casados, de *cualquier estado, dignidad o condici3n que sean*, siempre que despu3s de amonestados por el Ordinario aun de oficio, por tres veces, sobre esta culpa, no despidieren las concubinas, y no se apartaren de su comunicaci3n; sin que puedan ser absueltos de la excomuni3n, hasta que efectivamente obedezcan a la correcci3n que se les haya dado. Y si despreciando las censuras permanecieren un a3o en el concubinato, proceda el Ordinario contra ellos severamente, seg3n la calidad de su delito. Las mujeres, o casadas o solteras, que vivan p3blicamente con ad3lteros, o concubinarios, si amonestadas por tres veces no obedecieren, ser3n castigadas de oficio por los Ordinarios de los lugares, con grave pena, seg3n su culpa, aunque no haya parte que lo pida; y sean desterradas del lugar, o de la di3cesis, si así pareciere conveniente a los mismos Ordinarios, invocando, si fuese menester, el brazo secular.⁷²

⁷⁰ *Ibid.*, Constituci3n XXXIII, folio 47.

⁷¹ Gonz3lez, *op. cit.*, pp. 244-245.

⁷² *Sacrosanto, Ecum3nico y General Concilio de Trento*, El Sacramento del Matrimonio, Sesi3n XXIV, Cap.VII, “Graves penas contra el concubinato”. En: *Biblioteca Electr3nica Cristiana*, <http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.1> (3nfasis mío).

Sobre este mismo asunto el Sínodo diocesano en Puerto Rico estableció:

Porque somos informados que muchas personas de este nuestro Obispado, con poco temor de Dios nuestro Señor... sin estar casados se juntan, de lo cual del grave pecado que se comete, resulta grande escándalo en los lugares... Ordenamos a los curas procuren con mucho cuidado que no se junten, declarándoles que pecan mortalmente... y den aviso a Nos o a nuestros Vicarios para que se ponga el remedio que convenga y sean castigados conforme a su culpa...⁷³

Como se observa, el tono del Sínodo contrasta con la febril vehemencia de la normativa tridentina. Esto no debe interpretarse de modo alguno como una laxitud de los prelados participantes en el Sínodo. Muchas de las Constituciones sinodales continuamente hacen referencia a esta materia. Sin embargo, la Europa a la cual van dirigidas las directrices de Trento contrasta dramáticamente con la realidad de la Diócesis caribeña, cuya sede era la ciudad de San Juan. El Puerto Rico rural del siglo XVII, con su escasa población y mezcla de razas y tradiciones hacía imposible cumplir al pie de la letra lo dictaminado en Trento. En ocasiones había que adecuar la normativa tridentina a las circunstancias isleña. Tómese como ejemplo la Constitución sinodal CLXXXIV:

En los delitos de la flaqueza de la carne con mujeres casadas, mandamos que nuestros Visitadores cuando hicieren información, no nombren en ella la mujer casada, por el peligro que podría resultar, sino que digan que está amancebado con una mujer, que por su *honestidad* no se nombra y no siendo negocio público lo traten con gran secreto, de manera *que no se acreciente la infamia, ni se haga mayor daño* y en otra cualquier flaqueza que no sea pública, se proceda asimismo, *te-*

⁷³ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constitución CLIII, folio 123.

⁷⁴ *Ibid.*, Constitución CLXXXIV, folio 140 (Énfasis mío)

*niendo consideración a que la honra de las personas se conserve y no sean difamadas.*⁷⁴

La Constitución infringía la Sesión XXIV, Cap.VII del Concilio en la que se enfatizaba “que se fulmine excomuni3n contra semejantes concubenarios, as3 solteros como casados, de *cualquier estado, dignidad o condici3n que sean...*”⁷⁵ Mientras que en Trento se condenaba a los hombres que tuviesen concubinas, en Puerto Rico se hablaba de la prudencia que deb3a imperar en torno a las mujeres casadas infieles a sus maridos. Esta constituci3n sinodal debe enmarcarse dentro del contexto del Puerto Rico de mediados del siglo XVII. 3Qui3nes se casaban en aquel entonces? Aquellas que tuviesen los recursos econ3micos necesarios para la dote y los gastos que conllevaba la ceremonia nupcial. Desembolsos que aumentaban en casos de dispensas por lazos de parentesco. En otras palabras, las mujeres que la propia iglesia denominaba como de “... familias de lustre y limpia generaci3n de la principal y media esfera”.⁷⁶ Se trataba de las mujeres blancas vinculadas al peque3no grupo de propietarios de tierras y funcionarios reales en cargos administrativos o puestos militares. Las mujeres de este sector social eran consideradas propiedad de los maridos y su valor disminu3a si ‘las usaba’ otro que no fuera su propietario legal. El honor del esposo depend3a de la castidad y fidelidad de su esposa. La masculinidad del marido traicionado era puesta en entredicho puesto que era incapaz de controlar el comportamiento de su esposa demostrando, a la vez, su ineptitud para gobernar la familia y el hogar. La infidelidad femenina era un

⁷⁵ *Supra*, nota 71.

⁷⁶ En trabajos anteriores he abordado este tema. Véase Mar3a de F. Barcel3 Miller, “De la polilla a la virtud: visi3n de la iglesia jer3rquica sobre la mujer en Puerto Rico (siglos XVIII y XIX).” En: Yamila Azize (ed.), *La mujer en Puerto Rico. Ensayos de investigaci3n*. R3o Piedras, Puerto Rico, Ediciones Hurac3n, 1987, pp. 49-88; “Poni3ndole la mantilla a la vultita: clase, raza y g3nero en la religiosidad popular en Puerto Rico”. En: 3ngel G. Quintero Rivera (ed.), *V3rgenes, magos y escapularios. Imaginer3a, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, R3o Piedras, Centro de Investigaciones Acad3micas de la Universidad del Sagrado Coraz3n, Fundaci3n Puertorrique3a de las Humanidades, 1998, pp. 113-121.

factor de posible descalificación a los varones que aspiraban a ejercer funciones o cargos públicos.⁷⁷ Es dentro de este contexto que la Constitución sinodal enfatiza la prudencia y la discreción en los casos de adulterio femenino. Su propósito iba dirigido a preservar el honor de los varones. De otra parte, que en el Sínodo de 1645 se dictara una constitución de esta naturaleza sugiere que las autoridades eclesiales estaban preocupadas por los matrimonios y los comportamientos sexuales de la minúscula élite gobernante. Este tema está en agenda de investigación.

La Diócesis de Puerto Rico comprendía otros territorios como Venezuela, Trinidad, Isla Margarita, San Martín, Guyana y Cumaná.⁷⁸ En ellos existía un gran número de indios a los que el Sínodo le dedica mucha atención en todo lo relativo a su cristianización.⁷⁹ Particular importancia le adjudicaron al matrimonio. Más significativo aún es que recurrieron a este sacramento como vehículo de evangelización, sobre todo para los varones:

Cuando dos infieles casados se convirtiere el uno a Nuestra Santa Fe Católica, si el otro que permanece en su infidelidad diere señales de conversión y de ninguna manera persuadiere al recién convertido que se aparte de Nuestra Santa Fe, ni cometa ningún pecado mortal, déjelos cohabitar el Párroco: *porque por la mujer fiel se santifica al varón, mediante el matrimonio...*⁸⁰

Los Jueces sinodales se valieron de la visión, muy arraigada en la tradición católica, de la influencia de la mujer sobre sus maridos e hijos.⁸¹ En la Iglesia Católica siempre ha existido (y existe) una tensión con ribetes muy contradictorios en torno a la visión de la mujer. Por un lado, se le presenta como car-

⁷⁷ Véase, Sara F. Matthews Grieco, "El cuerpo, apariencia y sexualidad". En: Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*. Madrid, Ediciones Tauro, 10 volúmenes, vol. 5, 1992, pp. 67-109.

⁷⁸ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, "Nombramiento de testigos sinodales", folios 155-156.

⁷⁹ *Ibid.*, Constituciones XVIII a XXXII, folios 35-46.

⁸⁰ *Ibid.*, Constitución XXXI, folio 46 (Énfasis mío)

⁸¹ Torjensen, pp. 89-107.

ne desenfreno y pecado, culpable de la expulsión del paraíso. Por otro, por las excelencias de su alma y su apacible carácter puede ser elemento transformador en el núcleo familiar. Este segundo atributo se encuentra en su rol de madre y esposa.⁸² Es en este contexto que la Constitución sinodal permite la cohabitación entre el marido indio no converso y su esposa india cristianizada.

El Sínodo también se preocupó por la evangelización de los esclavos.⁸³ Sin embargo, es mínima la información sobre el sacramento del matrimonio entre ellos. Tal vez este vacío pastoral fue lo que llevó, en 1647, al obispo Damián López de Haro a denunciar los amancebamientos entre la población esclava responsabilizando a los esclavistas por tal situación:

Que por cuánto hay de gran desorden en un delito grave, continuado y escandaloso, digno de castigo ejemplar que cometen algunos señores de esclavos, las consientas no solo vivir y estar amancebadas públicamente, pero también las exponen a pecar, para remedio de tan mal grave, que las críen y tengan con honestidad.⁸⁴

Años más tarde, en 1665, el obispo Benito de Rivas, volvió a denunciar el amancebamiento entre los esclavos. Aunque adjudica la responsabilidad a los esclavistas, las penas y castigos iban dirigidos a las esclavas. Si al morir de parto éstas no estaban casadas no podían recibir cristiana sepultura. La misma condena se le aplicó a las pardas y morenas libres. No se hace mención de las mujeres blancas que morían amancebadas. El discrimen por raza en la pastoral diocesana se descubre sin ambages.⁸⁵

⁸² *Loc. cit.*

⁸³ *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Constituciones XXXIII-XXXVIII, folios 47-49.

⁸⁴ "Informe del Notario Público de Puerto Rico", AGI, Santo Domingo, legajo 2385. Citado en: Ángel López Cantos, "Historia de una extraña normativa", *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, núm. 68, julio-septiembre de 1975, p. 9.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 10-11; "Poniéndole la mantilla a la vuelteita", p.115.

PARA CERRAR: UNA AGENDA DE TRABAJO ABIERTA

*Lo que yo trato de hacer es un planteamiento: trazar un plan para seguirlo en el futuro, formular cuestiones para tratar de que se me den respuestas.*⁸⁶

Asunción Lavrin

Este ensayo es un adelanto de una investigación mucho más amplia que aspira a profundizar en los temas que hemos esbozados. En primer lugar, hay que identificar otras mujeres que, al igual que Gregoria Hernández y Ana de Lansós, lograron transformar en instrumento de afirmación de identidad las instituciones forjadas para asegurar su dependencia y sumisión. La dificultad radica en la localización de las fuentes. No obstante, las nuevas tecnologías han venido a nuestro rescate. La digitalización de documentos del Archivo de Indias en Sevilla nos facilitará el acceso a documentos que posiblemente nos ayuden a recuperar sus rastros.

Segundo, es imperativo conocer más las dinámicas internas de la vida conventual femenina y su vinculación con la sociedad. Aunque el convento carmelitano era de clausura, operaba en un marco social, político y económico. ¿Quiénes ingresaban al convento? ¿Cuáles eran sus motivaciones, su lugar de origen, sus antecedentes sociales y económicos? ¿Cómo eran las relaciones entre las monjas? ¿Qué servicios prestaron a la sociedad de su época? Mi propuesta va dirigida a un estudio de la vida religiosa femenina como otro elemento necesario para comprender la cultura y la sociedad del Puerto Rico del siglo XVII.

Por último, el Sínodo de 1645 es un recurso historiográfico que abre nuevas avenidas para la investigación de un siglo muy abandonado en nuestra historiografía. Para efectos de este ensayo sólo lo hemos utilizado en lo relativo a la visión de los jerarcas católicos sobre la mujer. Sin embargo, está abierto a otras lecturas: los comportamientos sexuales del cle-

⁸⁶ Asunción Lavrin, "Algunas consideraciones finales sobre las tendencias y los temas en la historia de las mujeres de Latinoamérica". En: Asunción Lavrin (compiladora), *Las mujeres latinoamericanas*, p. 347.

ro, la construcción de la sexualidad de la población esclava, la visión sobre el indio, o como diría Tzvetan Todorov, “el problema del otro”.⁸⁷

En síntesis, este ensayo es una invitación a explorar con nuevos marcos teóricos y renovadas metodologías un siglo que tiene mucho que decir sobre la historia socio-cultural puertorriqueña, más allá de monjas piadosas, hatos ganaderos y contrabando.

⁸⁷ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. Argentina, Siglo XXI, 2003, pp. 195-254.