

Estudio de los monasterios femeninos de Santiago desde la perspectiva de la historia de las emociones. Chile, siglos XVII-XVIII

Study of the monasteries of Santiago from the perspective of the emotional history. Chile, XVII-XVIII centuries

Um estudo sobre os mosteiros femininos de Santiago a partir da perspectiva da história das emoções. Chile, séculos XVII-XVIII

Dra. Alejandra Fuentes González

Instituto de Historia

Universidad de los Andes

Santiago, Chile

Email: afuentes3@miuandes.cl

ORCID [0000-0001-9843-5392](https://orcid.org/0000-0001-9843-5392)

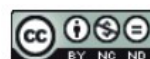
Recibido: 17 de diciembre de 2021

Aceptado: 26 de septiembre de 2022

Publicado: 15 de mayo de 2023

Artículo científico. Este artículo forma parte de los resultados del Fondecyt-ANID de Postdoctorado N° 3210078: "Prácticas emocionales y resistencias en la desintegración de la experiencia esclavista y afroestiza en Chile: El caso de los monasterios femeninos de Santiago (1780-1860)". Esta iniciativa ha sido desarrollada con el patrocinio de la Dra. Macarena Cordero Fernández del Instituto de Historia de la Universidad de los Andes-Chile.

Cómo citar: Fuentes, A. «Estudio de los monasterios femeninos de Santiago desde la perspectiva de la historia de las emociones. Chile, siglos XVII-XVIII». Revista de Historia Social y de las Mentalidades, vol. 27, no. 1, 2023, pp. 285-333, doi: <https://doi.org/10.35588/rhsm.v27i1.5305>.



Resumen. En los últimos años ha quedado en evidencia el profuso interés que ha despertado en las Ciencias Sociales el mundo interior del ser humano, es decir, sus emociones, afectos, pasiones o sentires a través del tiempo. El presente artículo analiza la vida cotidiana de los monasterios de Santiago durante la época colonial desde la perspectiva teórica de la historia de las emociones, específicamente a partir de las aproximaciones conceptuales de Barbara H. Rosenwein. Utilizando un corpus documental muy poco trabajado por la historiografía nacional, como son los manuscritos contenidos en las bibliotecas y los archivos conventuales de esta ciudad (reglas, constituciones, visitas pastorales, libros de cuentas, correspondencia, escritos confesionales y autobiografías); la investigación da cuenta de las principales características del sistema de sentimientos de estas comunidades emocionales femeninas, estipulando, por una parte, las normativas eclesíásticas que determinaban los modos de expresión permitidos y vedados a las monjas y, por otra, las prácticas sociales y culturales que contribuían a transgredirlas. Asimismo, se propone la existencia de sub-comunidades emocionales dentro de la clausura, establecidas según las diferentes mujeres que la habitaban.

Palabras clave: Monasterios; mujeres; vida cotidiana; emociones; Santiago; siglos XVII-XVIII

Abstract. In recent years, the profuse interest that the inner world of the human being has aroused in the Social Sciences, that is, his emotions, affections, passions, or feelings over time, has become evident. This article analyzes the daily life of the monasteries of Santiago during the colonial period from the theoretical perspective of the history of emotions, specifically from the conceptual approaches of Barbara H. Rosenwein. Using a documentary corpus, very little worked by national historiographies, such as the manuscripts contained in the libraries and convent archives of this city (rules, constitutions, pastoral visits, account books, correspondence, confessional writings and autobiographies); This research gives an account of the main characteristics of the feeling system of these female emotional communities, stipulating, on the one hand, the ecclesiastical regulations that determined the modes of emotional expression allowed and forbidden to the nuns and, on the other, the social and cultural practices that They contributed to transgressing them. It also proposes the existence of emotional sub-communities within the enclosure, established according to the different women who lived there.

Keywords: Monasteries; Women; Daily life; Emotions; Santiago; XVII-XVIII Centuries

Resumo. Nos últimos anos, o interesse profuso pelas ciências sociais no mundo interior do ser humano, ou seja, suas emoções, afetos, paixões ou sentimentos ao longo do tempo, tornou-se evidente. Este artigo analisa a vida cotidiana nos mosteiros de Santiago durante o período colonial a partir da perspectiva teórica da história das emoções, especificamente a partir das abordagens conceituais de Barbara H. Rosenwein. Utilizando um corpus de documentos que tem recebido pouca atenção na historiografia nacional, como



os manuscritos contidos nas bibliotecas e arquivos dos mosteiros conventuais desta cidade (regras, constituições, visitas pastorais, livros de contabilidade, correspondência, escritos confessionais e autobiografias), a pesquisa dá conta das principais características dos mosteiros de Santiago de Compostela e dos mosteiros de Santiago de Compostela; A pesquisa dá conta das principais características do sistema de sentimentos destas comunidades emocionais femininas, estipulando, por um lado, as normas eclesiásticas que determinavam os modos de expressão permitidos e proibidos às monjas e, por outro lado, as práticas sociais e culturais que contribuían para transgredir as mesmas. Propõe também a existência de sub-comunidades emocionais dentro do claustro, estabelecidas de acordo com as diferentes mulheres que ali viviam.

Palavras-chave: Mosteiros; Mulheres; Vida cotidiana; Emoções; Santiago; Séculos XVII-XVIII

1. Monasterios femeninos en Hispanoamérica y Chile

Tras la conquista del Nuevo Mundo por parte de la Corona española, los monasterios femeninos contemplativos se transformaron rápidamente en importantes centros de vida espiritual, social, cultural y económica para las ciudades hispanoamericanas; caracterizados por la numerosa población que albergaban y la diversidad de mujeres que los habitaban (Muriel, *Las mujeres* 130-134; Muriel, *Los recogimientos* 1-262; Fraschina 1-325; Lavrin, “Las esposas” 667-694; Lavrin, “Religiosas” 175-213; Lavrin, “Los conventos” 193-222; Burns 1-217; Van Deusen, *Entre lo sagrado* 1-330). Por ello, se destacaban claramente en el entramado urbano gracias a las torres que coronaban sus iglesias de altos muros, la amplia superficie que ocupaban y la altura de los murallones que en teoría los aislaban del exterior (Millar y Duhart 125-126).

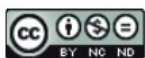
En este contexto, tales instituciones se constituían como símbolos arquitectónicos de una religión impuesta a una tierra parcialmente evangelizada, además de representar la aceptación de ciertas cualidades de género que hacían a las mujeres depositarias de una forma particular de espiritualidad deseable para los fundamentos de una sociedad en construcción (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 13). Desde la mirada espiritual, la existencia de agrupaciones de mujeres entregadas a la oración y a servir a Cristo era vista de manera favorable por los vecinos, quienes las concebían como las intercesoras naturales ante la divinidad; sus rezos y plegarias les permitían alcanzar determinadas gracias o ser liberados de algún mal de efecto individual o colectivo (Millar y Duhart 126). Desde la

perspectiva social, en tanto, los conventos de monjas fueron considerados como una verdadera necesidad, pues contribuían a solucionar problemas básicos de la mujer de la época colonial. De ahí que la gran mayoría de ellos se fundaban por iniciativa de seglares, salvo excepciones de algunos establecidos por los obispos (Iglesias 2).

En la medida que la santidad era vista como el modelo de perfección más digno de ser imitado, estas instituciones monásticas acogían a jóvenes que buscaban alejarse del “siglo” –como se le llamaba en la época a la vida mundana fuera del claustro– para dedicarse libremente a Dios, renunciando por él al derecho de procreación mediante el voto de castidad. Entraban también aquellas damas que no podían casarse por carecer de dote suficiente que les permitiera contraer matrimonio con sus iguales en categoría social. Asimismo, la falta de trabajo bien remunerado hacía que mujeres huérfanas, de escasos recursos o de casta buscaran protección en los conventos femeninos, donde hallaban a perpetuidad: habitación, vestuario y alimento. También podían encontrar aquí refugio las madres ancianas que no tenían más familia que una hija monja, las viudas sin hijos y las casadas cuyos maridos de mutuo acuerdo profesaban al mismo tiempo como frailes (Millar y Duhart 126-127)

El primer monasterio americano surgió en la ciudad de México el año 1540 y fue obra del arzobispo Juan de Zumárraga, quien otorgó el hábito concepcionista a cuatro beatas españolas que se habían dedicado a la instrucción cristiana de las hijas de los principales caciques de la Nueva España (Muriel, *Las mujeres* 131). De allí en adelante, beatas y monjas desplegaron una incansable actividad fundacional en las distintas latitudes del continente. Como consecuencia de este fructífero proceso de expansión, el territorio comprendido entre Panamá y Chile –excepto Brasil– contaba con veinticuatro monasterios al finalizar el primer siglo colonial, distribuidos en dieciocho ciudades y pertenecientes a seis órdenes religiosas de origen europeo: concepcionistas, dominicas, canonesas de San Agustín, agustinas ermitañas, cistercienses y clarisas (Martínez 622-626; Soeiro 173-197).

En el caso de la Capitanía General de Chile, la vida contemplativa femenina fue inaugurada hacia 1560 en la Villa de San Mateo de Osorno con la formación del beaterio de Santa Isabel, cuyas mujeres debieron trasladarse a Santiago a fines de esta centuria debido a la rebelión indígena que ocasionó la destrucción de las “ciudades de arriba”. Después de



experimentar una azarosa travesía que las obligó a huir a Chiloé y luego a la Isla Quiriquina, se instalaron en 1604 a los pies del actual Cerro Santa Lucía, donde profesaron la Regla de Santa Clara y más adelante comenzaron a ser conocidas como “monjas clarisas de antigua fundación” (Fuentes, “Clausura femenina” 989-1010.). Durante los siglos XVII y XVIII se erigieron otros seis monasterios de clausura en la capital del Reino: el Monasterio de Agustinas de la Limpia Concepción en 1576, el Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en 1678, el Monasterio del Carmen de San José en 1690, el Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima en 1754, el Monasterio de Capuchinas de la Santísima Trinidad en 1727 y el Monasterio del Carmen de San Rafael en 1766 (Guarda 234-235).

A pesar de la antigüedad y la importancia de los monasterios femeninos para reconstruir la historia de Santiago y el devenir de las mujeres chilenas a través del tiempo, no han sido suficientemente estudiadas por la historiografía nacional, considerando la multiplicidad de tópicos que en y a partir de ellas se pueden analizar. En su mayoría se han abordado desde la perspectiva institucional, desde la literatura o la vida cotidiana; trabajos que han situado el foco en los procesos de fundación (Cano 544-622; Guarda 223-235), en las características básicas de su acontecer diario (Millar y Duhart 125-159) y en las prácticas de lectura y escritura de sus monjas más célebres (Cánovas 97-115; Valdés, “Sor Úrsula Suárez” 183-204; Quispe 35-50; Kordic, “De dolemas y crujiás” 81-190; Invernizzi, “El discurso confesional” 180-190; Invernizzi et al. 264-299; Urrejola 67-82; Azúa, “Abriendo nuestros propios cofres” 1-169). En la década presente, sin embargo, la recuperación patrimonial de sus valiosos archivos y bibliotecas ha permitido a los historiadores contar con fuentes mucho más directas que las contenidas en el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago o en el Archivo Nacional de Chile, lo que ha devenido en la renovación tanto de los criterios de análisis como de los problemas de investigación. Entre estos últimos destaco los recientes trabajos que han examinado la repostería conventual, las artes manuales, los modelos de santidad masculina y femenina, las visitas pastorales, la economía, las prácticas de mortificación como el ayuno y el silencio, la medicina de las monjas y las posibilidades laborales que los monasterios femeninos de la época colonial brindaban a sujetos de origen africano o indígena (Fuentes, “La repostería” 169-193; Fuentes y Cruz 191-209; Taille y Fuentes 57-

79; Cruz et al., Leal et al. 319-341; Fuentes, "El claustro femenino" 123-142; Taille y Aguirre 185-216; Taille, "Ayuno y mortificación" 1-25).

En este panorama local, los sentires de las religiosas intramuros han sido escasamente analizados, a excepción de las iluminadoras investigaciones que han abordado la experiencia mística, el vínculo entre las monjas y los llamados "endevotados", además del sentimiento maternal suscitado entre dichas religiosas y el Niño Dios (Invernizzi, "La bodega del amor" 5-32; Millar, "Diálogos con la Reina de los Cielos" 245-275; Araya, "Discurso sofocado" 172; Guarda 232; Millar y Duhart 138; Cruz, *La fiesta* 221-222; Ramón 71-72; Valdés, "Escritura de monjas" 159; Sanfuentes y Keller 208-305). Desde una mirada más amplia, conviene recordar que esta historiografía nacional es deudora de un vasto y prolífico conjunto de estudios monásticos provenientes del mundo americano y europeo, los que también han analizado –aunque tangencialmente– el problema de las emociones de las religiosas de clausura, enfatizando en tópicos similares a los recientemente mencionados, es decir, la tradición mística y la liberación de los sentidos, el vínculo monjas-endevotados y el sentimiento maternal de estas mujeres, en este caso no hacia el Niño Dios sino frente a las niñas que vivían en estas instituciones para recibir educación (Lavrín, *Las esposas de Cristo* 274-276; Burns 100; Durán 215-235; Paz 171-172; Rubial 145-182; Araya "De espirituales a histéricas" 5-32; López, "Los manuscritos confesionales" 93-119; López, "Dichosa desdicha" 197-220; Alabrús 1-272; A. González 255-282; Roselló 146-151; Cerecer y Vicencio 165-176; Muriel, *Cultura femenina novohispana* 313-470).

Considerando este marco historiográfico, planteo aquí la necesidad de examinar la vida cotidiana de los monasterios femeninos hispanoamericanos, entre ellos los de Chile, centrando el objeto de estudio en los sentires originados en el interior de estas instituciones religiosas. Por un lado, me parece pertinente profundizar en aquellos vínculos afectivos que ya han sido trabajados por la historiografía –monjas y endevotados, monjas y educandas– a partir de nuevos y reveladores marcos teóricos. Por otro, considero adecuado proponer y analizar otro tipo de vínculos afectivos, por ejemplo, el caso de las mismas religiosas, los sentimientos establecidos entre ellas y también con sus criadas intramuros. En este sentido, el presente artículo busca contribuir algunos elementos para una reflexión mayor sobre las experiencias afectivas de las mujeres de clausura de la época colonial, a partir de las herramientas teórico-meto-



dológicas que hoy proporciona la “historia de las emociones”, cuadrante interpretativo que ha tenido una amplia recepción en Chile, según demuestra un conjunto no menor de investigaciones recientes (Gaune y Rolle 1-511; Cordero et al. 1-517; Cordero, “Imágenes y emociones” 144-155; Cordero, “Rastros del dolor” 372-390; Albornoz 1-288; Urra, “María Josefa” 1-16; Urra, “Magia amorosa” 141-160; Undurraga, “De coléricas a nerviosas” 383-410; Undurraga, “Uno de esos raros caprichos” 219-231; Undurraga, “Pasión, dolor” 391-417; Bergot 1-12; Toro, “Estética escolar” 1-23; Toro, “Las colonias escolares” 127-137; C. González, “Me es intolerable” 127-153).

Concretamente, es una investigación que analiza la vida cotidiana de los monasterios femeninos de la ciudad de Santiago durante los siglos XVII y XVIII, a partir de las aproximaciones conceptuales de la historiadora norteamericana Barbara H. Rosenwein, quien desarrolla la noción de “comunidad emocional” para referirse a grupos cuyos miembros se atienen a normas similares de expresión emocional y valoran el mismo tiempo de sentimientos. Según la autora, este concepto es deudor de la noción de “habitus” de Pierre Bourdieu, es decir, un conjunto de normas internalizadas que influyen nuestros pensamientos y acciones y que pueden ser diferentes en distintos grupos. Asimismo, identifica las comunidades emocionales con lo que Michel Foucault llamó “un discurso común”, es decir, vocabularios compartidos y formas de pensar que tienen una función disciplinaria (Rosenwein, *Emotional Communities* 25). Esto significa descubrir lo que una comunidad determinada define comopreciado o dañino, las evaluaciones que hacen de las emociones de otros, la naturaleza de los lazos afectivos entre aquellos que se reconocen como miembros de la asociación, y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran o deploran (Rosenwein, “Worrying about emotions” 842). No se trata entonces de conocer exactamente qué sentían las mujeres –monjas y seglares– que vivían tras los muros conventuales, sino de comprender las palabras e imágenes que ellas usaban para nombrar el mundo del sentir; universos conceptuales que estaban íntimamente vinculados a las disposiciones y normativas que estipulaban las autoridades eclesíásticas de la época estudiada (Scheer 193-220; Albornoz 63).

Con respecto a las emociones, es necesario precisar dos aspectos conceptuales relevantes. Primero, que estas se definen aquí como un “complejo estado funcional de todo el organismo, que implica a la vez

una actividad fisiológica, un comportamiento expresivo y una experiencia interna” (Bloch 37). Así, se considera que estas comparten el rasgo de patrones innatos de todo ser humano, no pudiéndose entender su conducta en ausencia de aspectos biológicos (Chóliz 1-15). Sin embargo, la mayoría de los estudios realizados en los últimos años, insisten en que las emociones no son irracionales, inconscientes o automáticas, como se ha creído a menudo; sino que están relacionadas con el pensamiento, como sugiere la psicología cognitiva, o con el lugar y el momento histórico que a cada uno nos toca vivir, según el punto de vista del relativismo cultural (Tausiet y Amelang 11-12). De esto último se desprende que estas surgen de disposiciones corporales condicionadas por un contexto particular, pero que también están abiertas al influjo de la vida cotidiana en todas sus dimensiones. Para ello deben ser entendidas como prácticas sociales y también culturales, en las que podemos captar de qué manera los sujetos delimitan y redefinen su accionar según sus circunstancias y las del medio circundante (Cordero, “Rastros del dolor” 374). Prácticas que involucran al yo en su conjunto –mente y cuerpo–, al lenguaje, a los artefactos materiales, al medio ambiente y a las otras personas. Es este enfoque el que permite superar la rigidez de los llamados “regímenes emocionales” de William Reddy y tender puentes entre las clásicas dicotomías a las que se enfrentan los historiadores de las emociones: mente y cuerpo, expresión y experiencia, estructura y agencia, control deliberado y hábitos inconscientes (Scheer 193).

La segunda precisión tiene que ver con el concepto hoy entendido como “emoción (del latín *motio*, que significa movimiento), cuyo uso no corresponde al período que aborda este artículo. En efecto, entre los siglos XVI y XVIII se hablaba sobre todo de “afectos” o “pasiones”, esto es, de padecimientos pasajeros que afectaban o alteraban al individuo, para después permitirle volver a su ser. Ello se vinculaba con una visión pesimista de las emociones, entendidas como “accidentes” o “contingencias” que rompían la serenidad, la quietud y la tranquilidad del alma, a menudo imaginada como un lago en reposo que de pronto se veía alterado por una turbulencia o agitación (Tausiet y Amelang 8; Candau 12-13). La definición de afecto que entrega en 1611 el diccionario de Sebastián de Covarrubias es representativa: “AFECTO: “Propiamente es pasión del ánimo, que, redundando en la voz, la altera y causa en el cuerpo un particu-

lar movimiento, con que movemos a compasión y misericordia, a ira y a venganza, a tristeza y alegría” (Covarrubias 17).

En cuanto al concepto de vida cotidiana, orientan esta investigación los enfoques metodológicos que han surgido en las últimas décadas con el objetivo de insertar la experiencia de los sujetos en la historia social (Aurell 317-318). Estos suponen estrategias que se distancian de los planteamientos preexistentes para el tratamiento de todo aquello que no es excepcional, y que arraigan en la sociología cualitativa de vocación “micro” (Burke 119-143). Si bien en sus comienzos, esta incipiente perspectiva se relacionó con aspectos de la cultura material, actualmente, las diversas formas de acercarse a lo cotidiano optan por enmarcarse en un contexto de carácter relacional y constructivista. Hoy se intenta focalizar los estudios en los cambios y las continuidades sociales dentro del marco de la vida real, considerando siempre los grandes acontecimientos que puedan afectarlos. Se trata de indagar en nuestros sentimientos y cómo nos expresamos, en la forma en que nos relacionamos y conversamos, en nuestro trabajo y nuestras diversiones, pero también, en lo que pensamos y juzgamos (Gonzalbo 26-31). Como apunta A. Heller, la vida cotidiana es la vida del “hombre entero”, con todos los aspectos de su individualidad, tanto sus capacidades intelectuales como sus sentimientos e ideologías (Heller 39).

Sostenida en estos lineamientos conceptuales, la presente investigación pretende dar cuenta de las principales características del sistema de sentimientos de los monasterios femeninos en los siglos XVII y XVIII, estipulando, por una parte, las normativas eclesiásticas que determinaban los modos de expresión emocional permitidos y vedados a las monjas y, por otra, las prácticas cotidianas que contribuían a transgredirlas. Asimismo, se sugiere la existencia de sub-comunidades emocionales dentro de la clausura, establecidas según las diferentes mujeres que la habitaban. En relación con las fuentes, este artículo se sustenta en un corpus documental muy poco trabajado por la historiografía nacional, como son los manuscritos contenidos en los archivos conventuales de Santiago. Particularmente, se basa en el escrutinio cualitativo de distintos documentos eclesiásticos. En el caso de las normativas, se utilizan reglas y constituciones de las órdenes monásticas existentes en esta ciudad, además de los sínodos diocesanos de Bernardo Carrasco y Manuel de Alday, y las visitas pastorales realizadas por los obispos a los diferentes claustros

chilenos. En el caso de las prácticas cotidianas, en cambio, se usan principalmente autobiografías y escritos confesionales, crónicas y libros de cuentas, cuya rigurosidad y nivel de detalle permiten retratar e imaginar las actividades sociales, culturales y económicas realizadas diariamente en estas instituciones de mujeres. Como hipótesis, en tanto, se sugiere la existencia de una fuerte tensión entre lo que podríamos llamar el “deber ser emocional” que estipulaban las normativas religiosas aplicadas a las monjas de clausura, respecto a la expresión de emociones y sentires propios del “siglo” y de las dinámicas cotidianas de las instituciones monásticas, cuya clausura tridentina implicaba el aislamiento y encierro de un grupo no menor de mujeres, el que incluía no solo a las propias religiosas sino también a sus familiares, educandas y criadas.

2. Amor, perdón y culpa: sentires rectores de la comunidad emocional ideal

Tomar el velo en un monasterio femenino durante la época virreinal, no solo conllevaba un compromiso perpetuo de fe para alcanzar el objetivo supremo de la salvación del alma, sino que también, implicaba ejercitar las virtudes merecedoras de la gracia de Dios y aceptar –en mayor o menor medida– la rigurosa disciplina de la vida conventual. En efecto, el “claustro” se concebía como un puerto seguro que protegía a las profesas de las tentaciones terrenales, en el marco de una serie de normativas aprobadas por la Iglesia Católica (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 113).

Las pautas de conducta asociadas al control de los “accidentes del alma”, contenidas en los corpus normativos de los conventos de mujeres de la ciudad de Santiago de Chile, se fundamentaban en la amplia e influyente tradición del pensamiento cristiano occidental, cuya postura hacia las emociones se articuló en gran medida entre los siglos III y V (Boquet y Nagy 9). A pesar de que varios aspectos de la antropología cristiana se asentaban en la centralidad de ellas, especialmente en el amor y el sufrimiento; predominaba en la época aquí estudiada la visión de San Agustín (354-430), quien hizo de la sensibilidad del alma una consecuencia del pecado original, afirmando que el hombre justamente cometía los pecados en el uso de sus sentidos; razón por la cual el ser humano debía realizar un gran esfuerzo de autocontrol y voluntad con el fin de transformar

las pasiones negativas en sus opuestos (Tausiet y Amelang 8; Bouwsma 19-73).

Esta noción estuvo presente desde los primeros tiempos del monacato cristiano, pues la vida ascética del eremita del desierto y posteriormente la del monje medieval, se entendía como un continuo “combate espiritual”, el que debía convertir el alma hacia Dios y “volver la emoción a la salvación” (Boquet y Nagy 38). Esto se lograba a través del cultivo de una disposición interior que impulsara este movimiento espiritual, pero también a partir de ejercicios externos y visibles que permitieran extirpar vicios y luego adquirir virtudes, los más destacados, el ayuno, las vigili-
as nocturnas, la lectura de la Biblia y, especialmente, la soledad (Colombás 541-545). Este esquema de emociones malas versus emociones buenas, o de vicios versus virtudes; se consolidó más tarde con la noción de los Siete Pecados Capitales, cuya lista fijó en el siglo VI Gregorio Magno (540-604). Y para contrarrestarlos se articularon al mismo tiempo las Siete Virtudes – “emociones cristianizadas” según algunos autores– las que debían evitar las fatídicas consecuencias de la falta de comedimiento (Tausiet y Amelang 9; Boquet y Nagy 9). En suma, las emociones debían ser evitadas en la medida de lo posible.

En el contexto americano de los siglos coloniales, estas consideraciones críticas en torno a las “pasiones” o “afecciones”, de profundas raíces agustinianas; se difundieron a través de la circulación de escritos de diversos teólogos morales, entre ellos, los de Antonio Arbiol y Alfonso María de Ligorio, dirigidos específicamente hacia las monjas de clausura. Ligorio, por ejemplo, era enfático en señalar que el propósito de una religiosa no debía ser otro que el de vencer sus pasiones, desterrar las afecciones terrenas y, en definitiva, aniquilar todos los impedimentos que se le oponían en el camino de perfección (Ligorio 142). Como puntualizaba Arbiol: “Tus mayores enemigos son tus pasiones y apetitos desordenados: pelea contra ellos” (Arbiol 406).

El corpus normativo de las monjas chilenas de los siglos XVII y XVIII estaba compuesto por una serie de documentos aprobados por la Iglesia Católica en diferentes momentos históricos, según la trayectoria de los órdenes religiosos femeninos y europeos que arribaron a nuestro territorio desde los comienzos del proceso de Conquista: clarisas, agustinas, carmelitas, dominicas y capuchinas (Guarda 234-235). Los primeros y los más relevantes eran las *reglas*, textos que definían su finalidad, objetivos

y les otorgaban una base jurídica inmutable en el tiempo (Triviño 428). En el caso de Santiago es preciso considerar la Regla propia de Santa Clara (1253), asociada al Monasterio Antiguo de Santa Clara, al Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria y al Monasterio de Capuchinas de la Santísima Trinidad; la Regla de San Agustín (s. IV d.C), vinculada al Monasterio de Agustinas de la Limpia Concepción y al Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima; y la Regla primitiva de San Alberto (c.1209), cimiento del Monasterio del Carmen de San José y del Monasterio del Carmen de San Rafael. En segundo lugar, las *constituciones* explicaban en detalle la regla y el modo de vida de cada orden religiosa, especificando sus fundamentos, la forma de la profesión y las características básicas de la comunidad conventual. Para las monjas chilenas de la época colonial eran relevantes: las Constituciones de Santa Teresa de Ávila (1567), las Constituciones de las monjas de Santo Domingo (1600), las Constituciones generales para todas las monjas franciscanas (1639) y las Constituciones de las monjas capuchinas (1538). De manera más amplia, influyeron también en la vida cotidiana de estas religiosas de clausura, las conclusiones de los dos sínodos diocesanos convocados por los obispos Bernardo Barrasco y Manuel de Alday, en 1688 y 1763 correspondientemente, en los que se establecieron principalmente normativas ligadas a la clausura femenina, los vestidos de las profesas, los días de recreación, la fiesta, los confesores, las educandas y otras seculares. Disposiciones generales que se complementaban con las frecuentes visitas pastorales que hicieron los obispos de Santiago a todos los claustros femeninos de la ciudad entre los siglos XVII y XVIII, los que pusieron especial atención en algunos aspectos concretos de la vida consagrada femenina, entre ellos, la observancia de la clausura, el recogimiento de los sentidos corporales y la excesiva presencia de seculares (educandas y criadas).

Palabras de emoción	Definición
AFICIÓN	La propensión, amor o voluntad del ánimo con que nos inclinamos a querer y amar alguna cosa.
ALEGRÍA	Júbilo y contento interior del ánimo, acompañado con señas exteriores, especialmente en el semblante, que manifiestan el regocijo del que la tiene.
AMISTAD	Amor, benevolencia y confianza recíproca.
AMOR	Afecto del alma racional, por el cual busca con deseo el bien verdadero o aprehendido y apetece gozarle. Tórnase en varios sentidos, según los objetos a que se endereza la voluntad: si al padre, se llama paternal, si a la sensualidad, se llama carnal y si a las riquezas se llama codicia.
AVARICIA	Afecto desordenado de los bienes y riquezas temporales. Es uno de los siete pecados capitales, de cuyas diferencias y modos tratan los moralistas.
CARIDAD	Virtud teologal, y la tercera en el orden. Hábito infuso, cualidad inherente en el alma, que constituye al hombre justo, le hace hijo de Dios y heredero de su Gloria. Viene del Griego Charitas. La primera caridad, que quiere tanto decir como amor de Dios más que de otra cosa, es de sí, es de su cristiano. Otra: El acto de amor de Dios u del próximo por Dios.
CULPA	Delito, malicia o falta, con advertencia en el cumplimiento de la obligación. Teológica: Comisión u omisión pecaminosa, de que se sigue daño o perjuicio en los bienes o negocios ajenos.
DESEO	Anhelos o apetencia del bien ausente o no poseído.
ENVIDIA	Dolor concebido en el ánimo del bien y prosperidad ajena.
HUMILDAD	Generalmente tomada es una virtud que nos aparta de la soberbia, y nos inclina a la sumisión y al abatimiento delante de los superiores, y de aquellas personas que respetamos; pero entre los cristianos se entiende, de una virtud interior que nos hace conocer somos nada delante de Dios.
IRA	Afecto impetuoso y pasión ardiente del alma, que incita al deseo de venganza o apetito de ella. Es uno de los siete pecados capitales y voz puramente latina.
MISERICORDIA	Virtud que aficiona e inclina el ánimo para que se duela y compadezca de los trabajos y miserias ajenas.
ODIO	Lo mismo que aborrecimiento.
PERDÓN	La remisión de la deuda, injuria u otra cosa que se debía.
PIEDAD	Virtud que mueve e incita a reverenciar, acatar, servir y honrar a Dios nuestro Señor, a los Padres y a la Patria.
SOBERBIA	Elación del ánimo y apetito desordenado de ser a otros preferido. Es uno de los siete vicios capitales.
TEMOR	Pasión del ánimo, que hace huir o rehusar de las cosas que se aprehenden dañosas, arriesgadas o peligrosas.
TRIBULACIÓN	Congoja, pena, aflicción o tormento que inquieta o turba el ánimo.
VANAGLORIA	Jactancia del propio saber u obrar, desvanecimiento y elación.

Tabla 1. Palabras de emoción (“emotion words”) en normativas monásticas y femeninas de Chile colonial.

Un número importante de este amplio y riguroso conjunto de normativas, estaba destinado a la construcción de una comunidad emocional ideal, la cual definía los tipos de sentires que estaban admitidos tras la clausura femenina y aquellos que estaban vedados. Para identificarlos hemos extraído de las normativas señaladas distintas palabras que indican emoción o “emotion words” en palabras de B. Rosenwein: afición, alegría, amistad, amor, avaricia, caridad, culpa, deseo, envidia, humildad, ira, misericordia, odio, perdón, piedad, soberbia, temor, tribulación y vanagloria (ver tabla 1).

Con respecto a los sentires permitidos, distintas clases de amor debían articular la constelación de sentires que definían la cotidianidad de las monjas chilenas de los siglos XVII y XVIII. El más básico de todos era el amor esponsal, cimiento en el que debía descansar la vida religiosa de la profesa dentro del claustro, en el marco de su matrimonio sagrado. Como esposa de Cristo, esta debía brindarle su amor incondicional y fidelidad, a lo que él correspondería entregándole su afecto personal en la soledad y silencio de su celda (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 125-132). Sin embargo, esta unión simbólica no solo traía consigo felicidad sino que también sufrimiento, pues la empatía del lazo conyugal obligaba a la esposa a padecer imitando a Cristo; dolor y sacrificios que en la época colonial se veían intensificados por las características de la piedad barroca, como sugiere por ejemplo el caso de los santos peruanos del siglo XVII (Millar, “Dolor físico y espiritual” 267-292). Día tras día, la búsqueda del amor de Dios y el cometido de alcanzar la perfección religiosa, se materializaba en una serie de prácticas que proveían a las mujeres enclaustradas una guía de comportamiento específico de acuerdo al vínculo especial que su estado les confería: oraciones, rituales canónicos, celebraciones, ejercicios espirituales, experiencias visionarias, devociones particulares e incluso labores de aguja (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 133-159; Fuentes, *Entre la oración contemplativa* 208-232).

Los miembros del Obispado de Santiago que visitaban regularmente los monasterios femeninos no dejaron de recordarles a las monjas una y otra vez su vínculo amoroso y espiritual con Cristo, además del propósito fundamental de sus comunidades religiosas, es decir, la protección de estas vírgenes consagradas. Para Luis Francisco Romero, el recogimiento era el principal obsequio que las religiosas le hacían a su divino esposo, razón por la cual debían mantenerse en clausura limitando al máximo

el uso de sus sentidos corporales, “no divirtiéndolos de su divino querer y voluntad” (AMCAF, *Auto sobre la clausura*, f. 4). De acuerdo a Alejo Fernando de Rojas, en tanto, los conventos femeninos debían ser “talleres de perfección”, cuya disciplina y observancia regular dependía exclusivamente de la labor de las abadesas (AMCAF, *Auto de visita de Alejo Fernando de Rojas*, f.14). Por su parte, Juan González de Melgarejo subrayaba la relación que debía establecerse entre el silencio y el amor esponsal, con el objeto de “mantener sosiego en el espíritu y recogimiento interior” (AMCAF, *Auto de visita de Juan González de Melgarejo*, f. 33). Complementaban las disposiciones de los obispos de Santiago, las diferentes lecturas teológicas que hacían las religiosas en su jornada cotidiana, donde destacaban los escritos en español que trataban el tópico del amor esponsal, entre ellos, *Las moradas* de Santa Teresa de Jesús y *Obras espirituales que encaminan a una alma a la más perfecta unión con Dios en transformación del amor* de San Juan de la Cruz (Santa Teresa de Jesús, *Las moradas o Castillo Interior* VII; San Juan de la Cruz 492-493).

Por esta condición de Esposas de Cristo, las monjas debían ser y actuar de acuerdo a los cuatro votos profesados tras realizar la renuncia de bienes temporales –pobreza, castidad, obediencia y clausura–, los que incidían en distintos aspectos de su vida cotidiana, como por ejemplo, la forma de vestir y de relacionarse con el sexo opuesto. Así, la pobreza debía reflejarse en la “segunda piel” de las religiosas, pues lo que debía resplandecer no era la vestimenta sino el espíritu (Cruz, *El traje* 77-78). Santa Clara, por ejemplo, prescribía que las profesas debían llevar siempre “vestiduras viles” por “amor del santísimo y amadísimo Niño, envuelto en pobrísimos pañales y reclinado en el pesebre, y de su santísima Madre” (Santa Clara, “Regla Propia” 256-257). De igual modo, Santa Teresa disponía para sus carmelitas descalzas, un vestido de jerga o sayal negro sin ningún tipo de color (Santa Teresa, *Constituciones* IV). El obispo Luis Francisco Romero se dirigió en 1713 a las clarisas antiguas para evitar que estas religiosas usaran vestidos ostentosos con el pretexto de estar enfermas, como por ejemplo, cintas de seda en zapatos y chapines, mantillas o pañuelos en la garganta (AMCAF, *Auto de visita de Luis Francisco Romero 1713*, f. 8v-9). La castidad, en tanto, significaba la pureza en cuerpo y alma y se definía como la renuncia a todos los placeres carnales, en especial a los permitidos por el matrimonio secular. En su matrimonio místico con Jesús, la religiosa se entregaba en cuerpo y alma al Señor, pues con-

servar su castidad significaba respetar el honor de su divino Esposo. De acuerdo a la regla de San Agustín, base normativa de las monjas agustinas y dominicas de Santiago, la castidad también estaba vinculada con la vestimenta, por lo que se aconsejaba a las mujeres consagradas evitar llamar la atención con los vestidos. Asimismo, el obispo de Hipona precisaba que no estaba prohibido mirar a los hombres, pero sí era un verdadero crimen el deseo. Y agregaba, además, que la afición deshonesto a los hombres no solo se fomentaba con el sentido del tacto sino que también con la vista (“Regla de San Agustín” 16). Por la misma razón, no se le permitía a las monjas chilenas hablar en el locutorio sin velo, a no ser que se tratara de un familiar muy cercano como madre, padre o hermanos (Santa Teresa, *Constituciones V*).

De acuerdo con las normativas eclesiásticas analizadas, un segundo tipo de amor debía articular la vida emocional de las monjas chilenas de la época colonial: el amor maternal, sentir que debía cultivarse principalmente entre la abadesa y las religiosas de cada claustro. No por azar las abadesas o prioras de los monasterios femeninos eran llamadas “madres”, mientras que las profesas se trataban entre ellas de “hermanas”, costumbre que se ha mantenido hasta el día de hoy.

En la cúspide de la comunidad conventual, a la cabeza de todos sus integrantes, la abadesa ejercía la máxima autoridad espiritual y social en el monasterio. Como matriarca, se le consideraba el espejo del cuerpo claustral, pues todas sus acciones daban un ejemplo de comportamiento a seguir. Su palabra era incontestable y todas las monjas pronunciaban un voto de obediencia a ella como una obligación sagrada, cuya transgresión se consideraba pecado mortal con el riesgo de condenar el alma al infierno (Lavrín, *Las esposas de Cristo* 168-169). Quienes ocupaban este cargo debían velar por la observancia de la regla y la correcta aplicación de las disposiciones de la autoridad civil y eclesiástica; llevar las cuentas registrando minuciosamente las entradas y las salidas de dinero, en colaboración de la vicaria y el síndico; recibir las postulaciones y organizar el proceso de aprobación de las mujeres que deseaban formar parte del claustro; garantizar la correcta formación de novicias y educandas; aprobar o desaprobar la esporádica salida de las monjas junto al ingreso de seglares y peones al edificio conventual; coordinar cualquier decisión que debiese ser tomada por las religiosas del monasterio en su conjunto

a través del toque de campana, entre otras múltiples tareas y funciones (Fuentes, "Entre la oración contemplativa" 193-202).

La figura de autoridad que significaba la abadesa, y la relación jerárquica que se establecía entre ella y las demás religiosas, se manifestaba simbólicamente en los tres elementos que esta recibía al momento de ser elegida: el báculo, las llaves del claustro y el libro de las constituciones. Asimismo, en las características físicas de la celda abasial y en la solemnidad de los funerales que se organizaban tras su fallecimiento (AMCAF, *Registro de cuentas*, 1799-1804, ff. 1v-34v; AMCAF, *Registro de cuentas*, 1799, f. 18). Sin embargo, similar al significado del abad en los monasterios de la Alta Edad Media, la abadesa o priora se convertía en madre espiritual de las profesas, presidiéndolas por el camino de las virtudes y las santas costumbres, garantizando su obediencia no en función del temor sino del amor ("Regla de San Agustín" 25). Como señalaba Santa Teresa, la madre priora debía procurar ser amada para luego poder ser obedecida (Santa Teresa, *Constituciones* XI. 1).

Este amor maternal debía expresarse, por ejemplo, en la asistencia de las enfermas, las que debían ser provistas caritativa y misericordiosamente en cuanto a consejos, alimento y demás necesidades, y también en la corrección piadosa y fraterna de las religiosas, "no mandándoles cosa alguna que sea contraria a su alma y a la forma de nuestra profesión" (Santa Clara, "Regla Propia" 267 y 271). Y como forma de mantener la armonía entre todas las religiosas del monasterio, le estaba prohibido tener favoritismos o amistades particulares, "no sea que, amando más a unas que a otras, escandalice a todas" (Santa Clara, "Regla Propia" 260).

Junto con el amor maternal que representaba la abadesa, el amor paternal se articulaba a través del vínculo espiritual entre las religiosas y sus confesores. Como guía, la monja debía volcar toda su intimidad en la figura del confesor: sueños, sentimientos personales, deseos, dudas, angustias y experiencias visionarias. Por esta razón, y ante un precedente de falta de confianza en la ortodoxia espiritual femenina, los confesores urgían a sus hijas espirituales a plasmar sus experiencias en el papel. Ello les permitía leer las reflexiones escritas por las religiosas en sus diarios, como parte de su labor pastoral de supervisión de la salud de las almas a su cargo (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 420-431; Valdés, "Escritura de monjas" 155-157; Azúa, "Abriendo nuestros propios cofres" 60-63; Azúa et. al 415-416). Como representante de Dios, el confesor administraba justicia

y la monja devota se le acercaba como una suplicante en busca de consejo y enjuiciamiento (Suárez 195). El acto de la confesión constituía, asimismo, una muy directa y frecuente forma de “paternidad” e intimidad compartida (Lavrín, *Las esposas de Cristo* 400-402). Sentires semejantes debían establecerse entre las monjas y sus capellanes. Como señalaba el obispo Francisco José Marán tras designar a don Antonio Fuenzalida: “Y encargamos al referido don Antonio atienda a las religiosas con amor de padre espiritual y le damos licencia para entrar a la clausura siempre que se ofrezca sacramentar o asistir moribundas” (AAS, *Disposiciones del obispo de Santiago Francisco José Marán*, f. 558). Obispos y posteriormente arzobispos también eran guías y jueces de los actos y sentires de las religiosas, sin embargo, su contacto mucho más esporádico con estas últimas a través de las visitas pastorales volvía más laxo el vínculo afectivo (AAS, *El obispo Francisco José Marán a las superiores de los monasterios*, f. 521).

Para que no se malinterpretara el vínculo paternal y se establecieran relaciones peligrosas y deshonestas entre monjas y confesores o capellanes (Araya, “Discurso sofocado” 172; Lavrín, *Las esposas de Cristo* 279-290); los obispos de Santiago estipularon diversas ordenanzas con el objetivo de mantener controladas las visitas de estos sujetos a los monasterios femeninos, quienes no debían transitar solos en el interior de ellos ni utilizar los confesionarios para otro fin que no fuese el sacramento de la penitencia por parte de las religiosas (AMCAF, *Auto de visita de Juan González de Melgarejo*, ff. 32v-33). Además, el Sínodo de Bernardo Carrasco había establecido en 1688 que estos últimos debían tener más de cuarenta años y que debían ser elegidos por las autoridades eclesiásticas y no por las propias religiosas, como muchas veces sucedía (Carrasco y Saavedra 47-48). A esto se sumaban las frecuentes amonestaciones que recibían las profesas por los constantes agasajos que ofrecían a sus “padres espirituales”, por ejemplo, el refresco de mate y la degustación de platillos dulcorados (AMCAF, *Auto de visita de Gregorio Eulogio Tapia*, entre ff. 74 y 75).

El amor fraternal que debía reinar entre todas las religiosas es el cuarto tipo de amor definido por las normativas monásticas y femeninas vigentes en Chile colonial. Estaba basado específicamente en la caridad, virtud teologal que en la época comprendía tanto el amor de Dios como el amor al prójimo (Boquet y Nagy 11). Como señalaba San Agustín: “Lo primero [es] que viváis unánimes en el Señor, no teniendo más que un alma y un corazón en Dios” (“Regla de San Agustín” 11).



Para garantizar este sentir debían evitarse varias situaciones, con el objetivo de no generar ira y turbación entre las religiosas y, de este modo, quebrantar la unidad del mutuo amor y de la paz dentro del claustro. Por ello estaban vetadas todas las prácticas que pudiesen ocasionar conflictos entre las profesas, por ejemplo, la mantención de peculios personales, la designación arbitraria de los oficios monásticos, los juegos, los regalos, las amistades particulares y sus manifestaciones corporales de afecto (Santa Clara, “Regla Propia” 261 y 263; “Regla de San Agustín” 11-26; Santa Teresa, *Constituciones* III.3 y IX.7-9). Con respecto a este último aspecto, la reformadora del Carmelo había sido enfática en prohibir los abrazos y los cariños en manos y rostro, además de las amistades particulares: “Todas se amen en general, como lo manda Cristo a sus apóstoles muchas veces. Pues siendo tan pocas, fácil será de hacer; procuren imitar a su Esposo, que dio la vida por nosotros. Este amarse unas a otras en general y no en particular importa mucho” (Santa Teresa, *Constituciones* IX. 9). Y San Agustín precisaba siglos antes que la santa de Ávila: “No sea carnal sino espiritual el amor que reine entre vosotras” (“Regla de San Agustín” 11).

Y si estas turbaciones no se podían evitar, las religiosas debían ser capaces tanto de pedir perdón de corazón como de perdonar de prisa. En estrecha relación con la noción de perdón del mundo cristiano (Bash 1-242; Delumeau, *La confesión y el perdón* 1-150; Konstan 1-192; Rosas 1-356); la profesa que insultaba con gestos o palabras –injurias, maldiciones o culpas injustificadas– a una de sus hermanas, debía arrodillarse a los pies de la ofendida pidiéndole perdón, además de rogarle con humildad que pidiese por ella perdón al Señor. La ofendida, en tanto, debía perdonar sin mayores dificultades (Santa Clara, “Regla Propia” 269-270). Como recordaba el texto regular del obispo de Hipona, la práctica del perdón era fundamental para conservar la unidad del claustro femenino, pues la ira se podía convertir rápidamente en aborrecimiento u odio, transformando a la religiosa atribulada en “homicida” (“Regla de San Agustín” 23; San Juan 3:15).

Muy vinculada a la importancia de la práctica del perdón para mantener el amor fraternal dentro del claustro, la culpa era uno de los sentimientos fundamentales que articulaba la comunidad emocional ideal de las monjas durante la época colonial chilena. De vasta tradición católica y relacionada con la “pastoral del miedo” (Delumeau, *La péche et la peur* 1-741), la culpa poseía una posición esencial dentro de las normativas

femeninas estudiadas, pues compartir abiertamente las transgresiones cometidas a la regla significaba un ejercicio teológico y pedagógico que permitía desarrollar humildad y caridad entre las religiosas, curaba el orgullo y enseñaba a la “pecadora” una lección que ayudaría a evitar que reincidiera en su falta (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 261). Así, la celebración semanal o mensual del llamado “capítulo de culpas”, donde cada profesa debía confesar sus faltas y pecados frente a las demás religiosas, era una medida correctiva relevante tanto para la propia monja, ya que le obligaba a perfeccionar continuamente su espíritu y su condición de esposa de Cristo, como para la comunidad, por el gran valor ejemplarizante que tenía este acto público y por reforzar la autoridad de la prelada o abadesa, el sentido de identidad y la cohesión interna del claustro. Cabe destacar que la monja no solo debía señalar sus propias faltas sino también comentar las de sus hermanas, contestando a todas las preguntas indicadas por la abadesa en su debido momento (Santa Teresa, *Constituciones* XII).

De acuerdo con el texto teresiano las culpas se categorizaban por su grado de severidad, desde la más leve hasta la más grave. “Culpas leves” se consideraban, por ejemplo, reír o hacer reír en el coro, llegar tarde al refectorio o comer fuera de los horarios establecidos sin licencia de la abadesa, y olvidar llevar los libros al oficio divino. No hacer reverencia a los ornamentos del altar, ser negligente en los oficios monásticos designados, hablar en el capítulo sin licencia y hacer ruidos o gestos desordenados al momento de la acusación; se entendían como “culpas medias”. “Culpas graves”, en tanto, se consideraban denostar, maldecir, amenazar o airar a otra religiosa, decir mentiras, quebrantar el silencio o el ayuno y asistir al locutorio sin permiso. Ofender a la madre abadesa o a las autoridades eclesiásticas, sembrar discordia en la comunidad conventual, hablar con personas externas al claustro y recibir correspondencia sin licencia; se entendían como “culpas muy graves”. Por último, “poner manos violentas” en la priora o en las hermanas, desobedecer las disposiciones de los obispos, caer en el pecado de la sensualidad y tener ambición por propiedades particulares; se concebían como “culpas gravísimas” (Santa Teresa, *Constituciones* XIII-XVII).

Y dependiendo de la gravedad de las ofensas se imponían diferentes grados de castigo. Para una ofensa menor o “culpa leve” el castigo era ligero: recitar oraciones adicionales a las habituales, abstenerse de algún alimento, realizar alguna obra humilde o mantener un silencio especial.



Mientras que para una “culpa grave”, el castigo podía incluir varios días comiendo en último lugar, sin mesa e ingiriendo solo pan y agua. Cuando se trataba de una “culpa muy grave”, en cambio, la acusada debía esperar humildemente la sentencia decidida por la abadesa, postrada “demandando perdón y desnudas las espaldas”, y una vez que fuese indicada la penitencia debía ser apartada de las demás religiosas, no pudiendo comulgar ni participar de los actos de comunidad. En el caso de una “culpa gravísima”, la infractora podía ser incluso excomulgada y llevada a la cárcel intramuros.

3. Sentimiento maternal, envidia y amistad: cotidianeidad y sub-comunidades emocionales

A pesar del amplio y detallado cuerpo normativo que regía la vida afectiva de los monasterios femeninos de Santiago durante los siglos XVII y XVIII, la cotidianeidad intramuros permitió el surgimiento de un conjunto de sentires que no estaban prescritos ni en las reglas monásticas ni en las disposiciones de los obispos. Dichos sentires se articulaban a través de diversas sub-comunidades emocionales, las que hoy nos permiten matizar el análisis de estas instituciones religiosas como comunidades emocionales caracterizadas por sentires colectivos compartidos por la totalidad de sus miembros (ver tabla 2). Es decir, resulta altamente necesario tensionar la aplicación unívoca e indiscutida del concepto propuesto por B. Rosenwein para el mundo medieval, a partir de la realidad local que aquí se está examinando. En el caso de las monjas chilenas de la época colonial, observamos micromundos fragmentados no solo en términos sociales sino también en el plano de los sentires y las subjetividades. Como ha señalado Alejandra Araya, estas mujeres que vivían en comunidad, pero en la soledad de sus experiencias buscaban medios para satisfacer sus necesidades afectivas, lo que requería del permanente contacto con otros (Araya, “Discurso sofocado” 172).

Sub-comunidades emocionales	Sentires cotidianos	
Monjas y monjas	Amor maternal Amistad Caridad Felicidad	Aborrecimiento Enfado Envidia Tribulación
Monjas y educandas	Amor maternal	
Monjas y criados	Amor maternal Consuelo Gratitud Lástima Tristeza	
Monjas y endevotados	Amistad Amabilidad Amor Culpa Devoción	

Tabla 2. Subcomunidades emocionales y sentires cotidianos en los monasterios femeninos de Chile colonial.

Antes de especificar cuáles eran sub-comunidades emocionales y el universo de sentires que caracterizaba a cada una de ellas, debemos precisar que las religiosas tenían la posibilidad de comunicar y expresar dichos sentires a sus confesores o padres espirituales a través de relatos orales o escritos. Por ello, estos últimos se constituyen como fuentes históricas fundamentales para estudiar las “pasiones” que definían la vida cotidiana de estas mujeres de clausura, no obstante las normas y las prescripciones episcopales. De modo particular, se estudian aquí las cartas enviadas entre 1763 y 1769 por Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (monja dominica) a su confesor jesuita Manuel Álvarez, y la relación autobiográfica escrita por Sor Úrsula Suárez (monja clarisa) a petición de sus confesores entre c.1708 y 1730, presionados estos últimos por el Santo Oficio de la Inquisición de Lima (Ramón 14 y 35). La conexión que ambas tenían con sus emociones es evidente, como demuestra el siguiente pasaje de la seguidora de Santa Clara, donde confiesa lo que sintió una Pascua de Resurrección tras haber comulgado: “Vine a la celda a mediodía, y sentí no sé qué fue en mí, ni lo sé decir si le dé nombre de emoción.

Empecé a llorar sin ningún motivo y con tantas ansias que no me era posible contenerme” (Suárez 235). Sor Dolores, en tanto, comenzaba de este modo una de sus sentidas, profundas e íntimas epístolas: “Vivo en una región semejante a la del infierno, porque todo es penar y nunca acabar (Kordic, *Epistolario de sor Dolores* 129).

3.1 Monjas y monjas

La primera sub-comunidad que hemos definido a partir de las fuentes analizadas, se configuraba a través de los diferentes vínculos establecidos entre las propias monjas. En este sentido, las relaciones cotidianas tenían de dulce y agraz, pues no era fácil la convivencia de un grupo de mujeres con condiciones sociales, económicas y religiosas distintas (Millar y Duhart 133-134; Fuentes, “Entre la oración contemplativa” 116-150).

La celda monástica era una especie de célula afectiva y femenina donde no solo convivía allí la monja propietaria de la celda y su esclava de servicio particular, sino que también, familiares, niñas educandas y algunas monjas que no eran capaces de pagar por una celda propia dentro del claustro (Suárez 196). En este espacio se establecía un vínculo maternal entre la dueña de la celda y aquellas mujeres que esta protegía en sus dependencias. Como comentaba en un momento Úrsula Suárez, tras ingresar llorando sin causa aparente en su celda que compartía con otras tres religiosas hace muchísimos años; al parecer, una llevaba el velo negro y las otras dos el velo blanco:

Las religiosas que tenía en mi compañía, que eran tres, se empezaron a enternecer y preguntarme por qué era aquello; díjeles: “Ya yo he muerto”. A la que era de velo negro le entregué todas las llaves, diciéndole: “Sea madre de estas dos, y trátelas como yo las he tratado; mírelas con amor y caridad conforme lo ha visto en mí; socórralas: ya ve que son pobres. Levantóse y salióse de la celda; tomó solo la llave del escaparate, dejando las demás. De nuevo empecé a llorar y decir: “¿Es posible que se vaya?; vaya con Dios: harto lo siento”, y lloraba sin consuelo. Las dos quedaron acompañando mi llanto, derramando muchísimas lágrimas, como si yo les faltara, que me miran como a su madre, y más ha de cuarenta años que me acompañan. (Suárez 235)

Este mismo ejemplo nos sirve para demostrar que aquel vínculo maternal no impedía la existencia de riñas y conflictos entre aquellas mujeres que compartían una misma celda. Después de la salida de la monja de velo negro, cuyo nombre no puntualizó Sor Úrsula, esta última comentaba sus sentires dejando entrever la compleja vida afectiva que se desarrollaba en estos espacios: “En conclusión, salió de mi celda, donde siempre estaba en guerra, pleitos, “¡diablos!”, y reniegos y llantos. Yo vivía atormentada que, como dueña de la celda, me tocaba pacificarlas, y muchas veces me enfadaba” (Suárez 237). En definitiva, la monja propietaria de la celda debía utilizar el poder de la maternidad para configurar y controlar su propia unidad doméstica (Burns 103).

Y si ampliamos el foco de análisis y consideramos el claustro en su conjunto, también encontramos esta dualidad de sentires entre las monjas. Nuevamente es Úrsula Suárez quien nos entrega la clave, pues en su relato menciona tanto relaciones fraternas como relaciones fundadas en rivalidades, envidias, chismes, mentiras y odios. En algunos casos, esta monja clarisa se transformaba en confidente y consejera de sus hermanas, quienes le comentaban sus sentimientos incluso con “demostraciones de lágrimas” (Suárez 259). En otras ocasiones las distraía de las intensas rutinas espirituales diarias, haciendo bromas y contándoles sus historias, tanto así que algunas profesas la llamaban historiadora: “Han de saber que he de ser santa, y no así como quiera, que no ha de haber en la Iglesia de Dios santa tan disparatada” (Suárez 245).

Como en otros monasterios hispanoamericanos, semillero de conflictos eran las elecciones de abadesa y la distribución de los oficios monásticos más importantes del gobierno del claustro (Guibovich 201-212). Por ejemplo, Úrsula Suárez se ganó el odio de la abadesa María de Gamboa y Ovalle cuando fue designada en 1710 para desempeñar el cargo de vicaria por el obispo Luis Romero, sin la aprobación de esta abadesa electa, como era de costumbre: “En fin, salí a disgusto de la abadesa y fue todo guerras: casi todos los días teníamos riñas (...) Yo hallábame atribulada; quería renunciar al oficio” (Suárez 239).

En todos estos años, doña Úrsula Suárez fue cabeza visible de uno de los dos bandos en que estuvo dividida la comunidad del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria, división que motivó una serie de enfrentamientos que culminaron hacia 1715, fecha en que fue amonestada nuestra protagonista por alborotar el convento y no respetar a

sus autoridades femeninas (Ramón 63-64). En una ocasión se enfrascó, por ejemplo, en una discusión con la religiosa que ejercía el oficio de vicaria en ese momento, a propósito del conflicto que ella había tenido con la criada de dicha religiosa en la cocina de comunidad, donde se había dirigido para solicitar un poco de agua caliente, necesidad que su criada particular no había podido satisfacer por ser demasiado pequeña. Así escribía Sor Úrsula:

Hallándome en esta necesidad, fui en persona a la cocina de la comunidad con un tacho (...) Pasé por la ventana; rogué a una criada la calentara; después de mucho rato volví por ello; la criada de la vicaria, por hacerme daño, la derramó dos veces. A la tercera, díjeselo ello a la vicaria, y algunas desvergüenzas de las muchas que me había dicho su criada; botóme la olla diciéndome que eran alharacas y embustes que yo hacía, dándole más avilantés a su india, que estaba presente haciéndome guiñadas y como chanzas de lo que había hecho. Diéronme la ración de pan; tómela y púsesela a la vicaria en las faldas, diciéndole: “premie vuestra merced esa criada que tanto me ha regalado”; esto sin ningún enfado; más fue tanto el que la vicaria le dio, que cogió el pan y hecha una fiera y me tiró con él a la cara, que si no me hago a un lado me hubiera lastimado, tratándome de atrevida y desvergonzada. (Suárez 260-261)

Además de los conflictos que se establecían entre las religiosas debido a los oficios monásticos y las jerarquías sociales que ellos establecían; otro motivo frecuente de problemas surgió del trato con los confesores y del anhelo que tenían las profesas por destacar dentro del conjunto de hijas espirituales que estos tenían a su cargo. En el caso de la misma Úrsula, el conflicto comenzó cuando algunas religiosas transgredieron su intimidad y leyeron sus confesiones, para luego contarle a la abadesa todo lo que habían leído entre “lamentos y lágrimas”. Mientras unas decían que ella quería que el confesor no atendiera a nadie más, otras comentaban que estaba urdiendo un plan para que dicho sacerdote no continuara en el monasterio. Sin duda, fue una situación que la hizo sentirse muy insegura, apenada y afligida, como ella misma lo expresaba: “Yo por todas partes atribulada” (Suárez 257). En el caso de Sor Dolores, del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima, las rencillas surgieron cuando las

religiosas fueron con chismes ante el confesor que la asistía, lo que en definitiva también la puso en aprietos con este último:

Ahora, me hicieron casi perder el juicio con otras cizañas y cuentos con me que trajeron con el confesor que tenía, yéndole a informar de mí cosas que solo una fuera de juicio pudiera haber propalado, y esto le creía el confesor, y, cuando yo iba más atribulada con otras varias cosas que afligían mi alma, y deseaba hallarlo como manso cordero, lo hallaba peor que tigre, y me decía todo lo que le habían dicho de mí. (Kordic, *Epistolario de sor Dolores* 190)

Como sugieren las fuentes señaladas, las disputas que se desarrollaban entre las monjas chilenas de Santiago colonial, generaban sentires que incomodaban a las propias religiosas en su fuero interno, las que expresaban un sentimiento de culpa frente a ciertas emociones como la ira, la envidia o el odio. A propósito de este último, Sor Dolores le comentó en un momento a su confesor, que sentía odio frente a todas las religiosas del claustro, desde la prelada hasta la hermana más pobre. Sin embargo, ella no lograba explicar o justificar este tipo de emociones, pues tenía plena conciencia de las múltiples bondades de sus compañeras: “Mirándolo sin pasión, me conozco indignísima de estar entre tan feliz compañía, porque todas son unos ángeles y les debo mucha caridad; pero me llevo a poner en un estado tal, que les tengo aborrecimiento acérrimo a todas” (Kordic, *Epistolario de sor Dolores* 131-132).

En este sentido, podemos señalar que la práctica de escribir sus sentires proporcionaba a las monjas un “refugio emocional”, entendido como una relación, ritual u organización que proporciona una liberación segura de las normas emocionales prevalecientes; que permite la relajación de los esfuerzos emocionales, con o sin justificación ideológica; y que puede dejar de lado o amenazar el régimen emocional existente (Reddy 129). En el caso de las monjas, pasiones como el odio, la ira o la venganza contravenían el amor fraternal y la caridad, amenazando la convivencia y la comunidad emocional ideal articulada en las normativas regulares y eclesiásticas. Sor Dolores vuelve a señalar:

Padezco también un grande odio acérrimo a todas las gentes, de modo que hasta lo bueno que veo y sé de ellas, todo me parece vicioso, falsedad y engaño; al fin, no hay cosa, por loable que sea, que no me parezca mal; en palabras, en acciones, en mirarlas, en

el trato, en todo quisiera ofenderlas y manifestar el veneno que en mí hay para con todas; de todo me ofendo, me siento y me mueve a ir y deseos de venganza, a impropiedades, faltas de respeto y de caridad; que si me dejara llevar de mi maldita naturaleza, aunque me volviera toda yo lenguas, nunca acabaría de quedar plenamente satisfecha,, según me siento de irritadas todas las pasiones. (Kordic, Epistolario de Sor Dolores 288)

3.2 Monjas y educandas

Como ha demostrado la historiografía religiosa, el ingreso de niñas educandas fue una práctica constante en los conventos hispanoamericanos de monjas (Muriel, *Las mujeres* 146-149; Burns 99-102; Martínez 591-600). Algunas eran enviadas por sus familiares para un período de aprendizaje, otras arribaban en condiciones más precarias: las bebés que caían bajo el cuidado de las monjas cuando un padre las colocaba furtivamente dentro del torno. A través de esta práctica, las monjas se convirtieron en madres adoptivas, cuidando niñas de élite, expósitas o huérfanas en el interior de sus celdas, redefiniendo de este modo el sentir de la maternidad en ausencia del sexo conyugal.¹ Como ha señalado Kathryn Burns para el caso de Cuzco, el fuerte cariño que desarrollaban por las criaturas a las que criaban queda en evidencia en varios documentos, al igual que en los presentes que muchas de ellas daban a sus jóvenes pupilas. Por ello, las monjas se referían a sus criaturas como “mis muchachas” o “mis niñas” (Burns 100).

Misma realidad se vivió en los conventos de monjas del Reino de Chile, los que ofrecían instrucción formal y sistemática a muchachas de diverso origen social (Azúa, “Hilar, escribir” 55-62). Las religiosas desarrollaban estrategias y métodos para acercar estas jóvenes a Dios y, en ese camino, recibían conocimientos sobre lectura, escritura, música, administración de cuentas, medicina y labores manuales (Fuentes, “Entre la oración contemplativa” 153-161). Asimismo, establecían vínculos afectivos con las determinadas monjas encargadas de su educación y protec-

1 La sub-comunidad emocional articulada entre las monjas y el niño Dios, está siendo actualmente investigada por la historiadora chilena Olaya Sanfuentes. A partir de fuentes visuales y escritas, ha dado cuenta de los distintos sentires que componían esta sub-comunidad, específicamente, el vínculo maternal y la ternura (Sanfuentes y Keller 208-305).

ción intramuros (AMCAF, *Registro de cuentas*, 1768-1789, Vol. 55, ff. 90, 109, 111, 127, 128, 129 y 179). Como demuestra el caso de Sor Úrsula Suárez con las niñas que había ayudado a criar desde pequeñas en su celda, dicho vínculo se mantenía incluso cuando las muchachas decidían, por distintos motivos, salir del claustro:

Muchas veces me enfadaba, así por esto como por la crianza de la muchacha, y solía corregirla: de esto se volvía iras; creció esta desdichada en mala educación: tres veces se huyó de la religión. La segunda vino encinta, que es lo que da el mundo. La tercera anda en él como se le antoja, sin temor a nadie: la que la crió, con celebración de los hijillos. El corazón me parten: yo procuro tener amistad con las dos, por aconsejarle a la una se case y reprenderle sus liviandades. (Suárez 235-237)

Para Nueva España, los obispos del siglo XVIII fueron enfáticos en señalar que nada distraía más a las monjas de la vida religiosa que el vínculo emocional desarrollado con las niñas que criaban, de modo que estas debían ser expulsadas de los claustros en su totalidad (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 359). Similar situación sucedió en la Capitanía General de Chile, donde las autoridades eclesiásticas intentaron en reiteradas ocasiones limitar el número de niñas educandas y la edad mínima de ingreso, no solo por el desorden que causaban sino para evitar los sentires surgidos por la experiencia de la crianza que tenían las profesas en el interior de sus celdas. Como señalaba una fuente de la época, los conventos femeninos no debían ser comprendidos como “escuelas de niñas” sino como “casas de las esposas de Cristo” (AMCAF, *Auto de visita de Francisco Martínez Aldunate*, f. 52).

Para el caso de las clarisas antiguas, los obispos y sus representantes –Luis Romero, Francisco Martínez Aldunate y Manuel de Alday– coincidieron en que ninguna “niña de pecho” o menor de cinco años debía ser admitida en este monasterio (AMCAF, *Auto de visita de Luis Francisco Romero 1710*, f. 2v; AMCAF, *Auto de visita de Manuel de Alday*, f. 59). Cumplidos 12 años, las muchachas debían solicitar el hábito, salir del convento, o bien, mantenerse oficialmente como “seglares” pagando el piso correspondiente. En cuanto al número, se estableció que las monjas solo podían tener una niña secular cada una, dos en caso de tratarse de dos hermanas (AMCAF, *Auto de visita de Luis Francisco Romero 1716*, f. 12;

AMCAF, *Auto de visita de Manuel de Alday*, f. 58v). Sin embargo, a propósito de las cifras entregadas por Carlos Peña para el caso de las monjas agustinas de la Limpia Concepción a comienzos del siglo XIX, ponemos en duda que efectivamente se hayan respetado estas disposiciones (Peña 104). De todas maneras, cuando el obispo Francisco José Marán dispuso en 1795 que en un plazo de ocho días debían salir todas las seglares de los monasterios femeninos de Santiago, se exceptuó el caso de aquellas que se habían “criado” en estas instituciones desde tierna edad (AMCAF, *Auto de visita de Francisco José Marán 1795*, entre ff. 85 y 86); demostrando la fuerza del lazo afectivo y de los sentires generados en el seno de la convivencia entre monjas y educandas.

3.3 Monjas y criados

Además de las niñas educandas, otro tipo de seglares compartían su vida cotidiana con las monjas hispanoamericanas: las criadas domésticas que las asistían de manera comunitaria o personal, dependiendo del monasterio y de cada caso particular (Muriel, *Las mujeres* 253-255; Lavrin, *Las esposas de Cristo* 214-226; Van Deusen, “Instituciones religiosas y seglares” 83; Fraschina 151-152; Burns 176-179).

En el caso mexicano, las relaciones afectivas que surgían entre las monjas y sus criadas eran ampliamente conocidas por las autoridades eclesiásticas, tanto así que se utilizaba la expresión “madres de amor” para referirse a ellas. Estas eran las amistades con las criadas del servicio doméstico, cuyo amor era honesto si la criada se limitaba a cuidar a la religiosa o sazonar un bocado, pero inmediatamente deshonesto si se le permitía a la criada algunas “acciones indecentes” o si esta última se transformaba en “archivo de secretos” o “medianera de inquietudes” de la profesa (Borda, 45). Esta conducta era reprobable no solo por tratarse de un amor “propio del mundo y no de Dios”, sino porque eran los confesores y no las criadas los que debían escuchar a las monjas y sus angustias, sueños, deseos, dudas o experiencias visionarias.

A pesar de los problemas normativos que traía consigo esta práctica, por ser contraria a todas las reglas monásticas femeninas; se vivió un panorama similar en Santiago de Chile, ya que desde su fundación los conventos de clarisas, agustinas, dominicas y carmelitas, acogieron no solo a mujeres consagradas, sino permitieron el ingreso de muchachas

pertenecientes a los sectores más desprotegidos de la sociedad, quienes recibían instrucción religiosa, habitación, vestimenta y alimento a cambio de sus servicios (Fuentes, “El claustro femenino” 123-142; Peña 83-86; Guernica 96-97 y 135-154). Como ha señalado Asunción Lavrin para el caso mexicano, hipótesis que fácilmente puede aplicarse para Chile, nunca faltaron mujeres con deseos de incorporarse al servicio de los conventos, pues las mujeres pobres enfrentaban múltiples dificultades en el mundo exterior, y los claustros ofrecían una alternativa factible para tener refugio y comida seguros (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 214-215).

Es importante señalar que también estaba presente aquí la experiencia de la crianza, pues estas mujeres –así como las educandas– ingresaban desde corta edad a los monasterios, según demuestra la “criadita” de Sor Úrsula Suárez, tan pequeña que no podía calentar agua ni preparar bocadillos (Suárez 260 y 264).

Conviene destacar que esta experiencia de crianza, en parte y considerando las diferencias correspondientes, también se manifestaba en el vínculo formativo-afectivo que generaban las monjas con los criados varones del convento (indígenas, negros libres o mestizos), los cuales, si bien no vivían dentro de la clausura propiamente tal como sucedía con las mujeres; asistían frecuentemente a las profesas en labores de carpintería, albañilería, pintura, sastrería, agricultura y ganadería. Una vez más es Sor Úrsula quien nos entrega un ejemplo ilustrativo, al describir el buen trato que tuvo con unos negros que ingresaron al claustro a edificar la puerta del campo, cuando desempeñaba el cargo de vicaria del monasterio. De acuerdo a su relato, ella los evangelizó y se mostró muy empática frente a sus sentires y vivencias, especialmente con aquellos que sufrían debido a la migración forzosa que los había traído al Nuevo Mundo (Suárez 231-232).

En su mayoría, las criadas particulares correspondían a mujeres esclavizadas de origen africano, las que ingresaban a los monasterios junto a las mismas profesas cuando ellas comenzaban su noviciado, siendo adquiridas como herencia familiar a través de línea directa o indirecta. La función principal de estas mujeres esclavizadas de origen africano, era servir a las religiosas en sus celdas para satisfacer todas sus necesidades cotidianas: económicas (jornales), alimenticias, domésticas, médicas y emocionales (labores de compañía). Ello significó la generación de un vínculo afectivo muy particular entre monjas y esclavas, conformado por

sentimientos de devoción, amistad y amor maternal, tensionados por factores económicos y relaciones de poder propias de la condición jurídica de estas últimas.

Con respecto a las emociones, las fuentes evidencian expresiones de afecto tanto de parte de las monjas como de sus criadas esclavas. En el caso de las monjas, dichas expresiones se constataban en los procesos de manumisión de estas esclavas. De hecho, la historiografía nacional e hispanoamericana ha considerado los afectos como un factor esencial dentro de las manumisiones testamentarias conocidas como “libertades graciosas”. Desde la perspectiva de la religiosa, esta concebía la manumisión como retribución del amor y de los buenos servicios de la esclava, por ejemplo, en caso de enfermedad. Como señalaba Isabel Pinto, religiosa del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria, hacia 1760: “En esta triste situación en que me veo necesitada de todo auxilio humano por no poderme valer por mí misma, esta asistencia y cuidado le debo a una mulatilla nombrada Rufina Zumarán” (Guernica 147-148). Lo mismo le sucedió a Sor Catalina Zumaeta, también de este monasterio, ya que los esclavos con los que había ingresado al momento de su profesión la asistieron y sirvieron “con amor” en las continuas afecciones que padeció durante la segunda mitad del siglo XVIII (Guernica 139).

En el caso de los esclavos, en tanto, la historiografía ha estipulado que algunos de ellos decidían utilizar su capital afectivo –ser leal, obediente y así ganarse el cariño de sus amos– con el objetivo de mantener la esperanza de una posible manumisión graciosa a futuro, o bien, para negociar sus condiciones de vida y pactar con sus amos en el marco de la misma esclavitud (Arrelucea 1-439; Ogass 183; Candiotti 137-145). Por otro lado, se ha entendido que utilizaban estrategias vinculadas a una especie de “economía de la emoción” para negociar su libertad, por ejemplo, a partir de su sexualidad en el caso de los amos y a partir de la caridad materna en el caso de las amas (McKinley 151-156).

Con respecto a los sentires de las esclavas, es interesante presentar el caso de Juana Manuela Jauregui, esclava de Próspero Delso que solicitó carta de libertad ante la Real Audiencia de Santiago en 1757. Juana Manuela nació esclava en la casa paterna de María Josefa Madariaga para luego ingresar en el Monasterio Antiguo de Santa Clara como su criada personal, institución femenina que se hizo cargo de su instrucción política y cristiana, como sucedió también con las niñas educandas perte-

necientes a las familias más acomodadas de Santiago. Cumplidos los 18 años de edad, esta religiosa decidió venderla en 400 pesos a don Próspero Delso con el objetivo de sustentar su vida monjil por el resto de sus días. Dos años más tarde, en 1757, la esclava solicitaba a su nuevo amo comprar su carta de libertad gracias a los 400 pesos que había obtenido de parte de sus familiares y de su antigua dueña, la citada monja clarisa, comprometiéndose a residir en el convento como forma de retribuirle y agradecerle tal beneficio concedido (C. González, *Esclavos y esclavas demandando justicia* 131-156).

Independiente de sus diversas etapas y de los argumentos que expuso Prospero Delso para justificar el rechazo de aquella petición; este caso judicial refleja el uso de los afectos por parte de la esclava Juana Manuela, en un contexto específico y por un objetivo concreto: ser manumitida pero continuar sirviendo a su antigua ama-monja (C. González, *Esclavos y esclavas demandando justicia* 146).

Como sugiere la descripción de este caso, la relación amo-esclavo, monja-esclava en el caso de los monasterios femeninos de Santiago, estaba muy influida por un conjunto de prácticas emocionales que entretrejan la experiencia esclavista y afromestiza en estas instituciones. Dichas prácticas estaban determinadas por las características de la vida cotidiana de estas comunidades emocionales, cuyos sentires permitidos y vedados estaban establecidos por un complejo sistema normativo que las regía, lo que no significaba que pudiesen generarse sentires que transgredían el ideal de vida religiosa femenina de la época.

Estos sentires “transgresores” se explicaban por ciertas características que particularizaban el diario vivir tanto de las amas-monjas como de las esclavas que trabajaban en su servicio personal, a diferencia de otros espacios esclavistas de Santiago de Chile como podía ser una casa patronal o incluso un convento masculino. Primero, no podemos olvidar que estas instituciones religiosas debían observar la clausura tridentina rigurosamente, lo que establecía, por una parte, que las profesas no podían salir nunca del monasterio y, por otro, que todos los seculares que habitaban en él –entre ellos, las esclavas de servicio personal– tampoco podían hacerlo sin licencia del obispo de Santiago, lo que implicaba una negociación extensa y engorrosa que muchas veces desmotivaba las ganas de visitar el mundo o el “siglo” (Carrasco y Saavedra 47; Alday 218-219; AMCAF, *Auto sobre la clausura*, ff. 4-7). Por lo tanto, se generaba una situa-

ción de “encierro” y “aislamiento” que no es posible desestimar a la hora de analizar las tramas afectivas cultivadas entre monjas y esclavas.

A esto se sumaba la falta de vida común que se evidenciaba en la mayoría de los monasterios antiguos de Santiago. Esto quiere decir que las monjas, a pesar de las renunciaciones de bienes temporales, mantenían un peculio individual que se constituía por herencias familiares y por legados de bienhechores. Además, significaba que no existían o no se usaban los espacios comunes del convento (dormitorio, cocina, enfermería, refectorio, etc.) y que, por el contrario, las monjas desarrollaban gran parte de sus actividades en el interior de la celda. A esto hay que agregar que generalmente las celdas monásticas de los siglos coloniales –no solo en Chile sino también en el resto de Hispanoamérica– no tenían dimensiones establecidas y solo conocían los límites del potencial económico de cada monja. Llegaron a ser lujosos “departamentos” con varios recintos y ambientes, equipados con todo lo necesario para que sus propietarias y sus parientes llevaran una vida confortable para la época, acorde a su proveniencia social: habitación, oratorio, cocina, horno, chimenea, cuartos para criadas, corral, huerto y jardín. También se caracterizaban por la riqueza de sus ornamentos y decoraciones (Fuentes, “Entre la oración contemplativa” 131-133; Salazar 645-665; Millar y Duhart 128; Peña 72). En definitiva, la celda se transformaba en un aislamiento dentro de otro y en una especie de célula afectiva y femenina donde no solo convivía allí la monja propietaria de la celda y su esclava de servicio particular, sino que también, familiares, niñas educandas y algunas monjas que no eran capaces de pagar por una celda propia dentro del claustro.

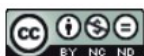
El tipo de trabajo que realizaban las esclavas particulares también se transformaba en una práctica emocional relevante de su vida cotidiana y, por ende, de la de las amas. Por ejemplo, dentro del llamado “trabajo doméstico” que desempeñaban estas esclavas se encontraba la asistencia médica de las profesas enfermas, labores que implicaban contactos día y noche entre ambas mujeres. Las tareas iban desde lavar los trastes y preparar la comida de la enferma según las disposiciones de médicos y enfermeras hasta acompañarlas en sus pesares y padecimientos corporales y espirituales. Así, dentro de los “buenos servicios” de las esclavas monásticas particulares, se encontraban también labores de carácter médico (Guernica 139 y 148). Así, no es coincidencia que las manumisiones otorgadas por las monjas a sus esclavas durante la época colonial

tuviesen como requisito inamovible el fallecimiento de la religiosa o incluso de sus herederas intramuros, como demuestra el caso del Monasterio Antiguo de Santa Clara. Esta situación se vuelve más evidente aún si se considera que las monjas –en general– vivían hasta una edad bastante avanzada para los cánones de la época (algunas llegaban a los 80 u 90 años). La importancia que adquirió la esclava de servicio personal en las enfermedades de las monjas más acomodadas del monasterio, motivó incluso a que las autoridades eclesiásticas les otorgaran licencias para extender su permanencia dentro del claustro, situación que se extendió hasta el siglo XIX (AMCAF, *Auto de visita de Jorge Montes 1874*, f. 30; AMCAF, *Auto de visita de Joaquín Larraín Gandarillas 1887*, f. 41v).

La intensa y frecuente cultura festiva de estas instituciones religiosas durante la época colonial, también permitió fortalecer los vínculos afectivos entre las monjas y sus esclavas particulares, puesto que ellas también participaban de las constantes celebraciones que se desarrollaban en los claustros, no solo en la preparación de ellas sino que también en su disfrute, en el que sabemos que incluía oraciones y procesiones pero también bailes, comidas, obras de teatro, regalos y hasta fuegos artificiales (Fuentes, “Entre la oración contemplativa” 334-336; Millar y Duhart 140). Finalmente, no podemos olvidar que en el caso de los monasterios de Santiago, la relación amo-esclavo se caracterizaba por una condición de género, pues se trataba de una comunidad emocional donde todas las amas eran mujeres y también la mayoría de las esclavas, especialmente las esclavas que servían de manera específica a determinadas religiosas. Si bien esta situación no se analiza aquí con detención, por ahora la dejamos enunciada.

3.4 Monjas y endevotados

Otro tipo de sub-comunidad emocional se establecía a partir de las llamadas “devociones”, ambiguas relaciones de amistad y galanteo entre las religiosas y los bienhechores que visitaban regularmente los locutorios de los conventos (Araya, “Discurso sofocado” 172; Guarda 232; Millar y Duhart 138; Cruz, *La fiesta* 221-222; Durán 215-235; Paz 171-172; Lavrin, *Las esposas de Cristo* 274-276). Pasaban largos ratos en íntima conversación, oportunidad en que algunos se tomaban ciertas familiaridades como la de introducir su mano por la manga de la profesas. Estas conversaciones,



tuvieran o no intenciones sexuales, se consideraban una amenaza a los votos de clausura y castidad, esenciales para la vida religiosa femenina después del Concilio de Trento efectuado en el siglo XVI (Lavrin, *Las esposas de Cristo* 274). En estas ocasiones, las monjas eran obsequiadas con regalos que solían consistir en un poco de dinero, cajas de rapé o polvillo y otros agasajos de igual naturaleza. Tales caballeros llamábanse “endevidados” y podían a veces acudir en socorro de alguna religiosa pobre a la que mantenían en sus necesidades de comida y vestuario (Ramón 71-72; Valdés, “Escritura de monjas” 159).

El ejemplo de la monja chilena Úrsula Suárez es ilustrativo, pues en su autobiografía relata varios encuentros con este tipo de hombres, encuentros que ella atribuía al demonio pero que disfrutaba y al mismo tiempo utilizaba para conseguir dádivas de parte de tales individuos, tanto para ella como para la comunidad en general (Suárez 164).

Según su testimonio, tenía un vínculo especial con un mercader que todas las semanas le enviaba el sustento para su celda, además de lujosas vestimentas limeñas y regalos como mate o polvillo; agasajos con los que cubría tanto sus necesidades como las de las otras mujeres que vivían en su celda, además de sus vicios (Suárez 179). Pero estas relaciones de amistad o interés no dejaban de producirle sentimientos de culpa, razón por la cual constantemente se justificaba con Dios, diciéndole que realmente no quería a estos hombres, sino que los engañaba por interés personal y comunitario: “Vos solo sois mi dueño y mi amado” (Suárez 176). Sin embargo, esto no impedía que Sor Úrsula no manifestase y reconociese en ellos cualidades físicas y dotes espirituales. En una ocasión, estando en el coro para confesarse, miraba desde lejos a uno de los hombres que la esperaba ansiosamente para conversar con ella, anónimo sujeto a quien consideraba hermoso y “bizarro”, es decir, valiente y decidido (Suárez 176). Y pese a que, de acuerdo con su relato, no dejaba que los endevotados tocaran sus brazos, sí dejaba que se hincaran de rodillas y le besaran las mangas, o bien, que introdujeran las manos en sus bolsillos (Suárez 180). Dichos impedimentos o limitaciones muchas veces le trajeron problemas con sus endevotados, pues algunos de ellos se molestaban y le pedían explicaciones, a los que ella contestaba esclareciendo la visión del amor que debían tener las profesas: “Piense vuestra merced que las monjas no sabemos querer, qué es amor no lo entiendo yo” (Suárez 181).

Si bien las cartas escritas por Sor Dolores Peña y Lillo a su confesor no abordan tantos temas cotidianos como la autobiografía de Sor Úrsula Suárez, ella también dejó testimonio de sentires femeninos que transgredían las normas de la comunidad emocional de las religiosas de clausura. Específicamente, a esta monja dominica las tentaciones a la castidad se le manifestaban a través de sus sueños, cuestión que no dejaba de inquietarle y preocuparle. En una ocasión, por ejemplo, creyó ver a un joven de “bella compostura y condición” que le hablaba con palabras dulces y halagos. Sin embargo, al intentar resistirse para evitar que se inclinara físicamente hacia ella y le tocara sus manos, el aparente joven se transformó en un “monstruo terrible” y de “furiosa rabia”. Su conclusión: se trataba de un espantoso demonio (Kordic, *Epistolario de sor Dolores* 316).

4. Consideraciones finales

A partir de la compulsión documental entre distintas fuentes eclesiásticas, hemos pretendido contribuir al estudio de los monasterios femeninos de Chile colonial desde la perspectiva de la historia de las emociones. Para esto, se han contratado cualitativamente textos normativos dirigidos hacia las monjas desde el contexto exterior, con escritos compuestos por ellas mismas tras los muros conventuales. En cuanto al marco interpretativo, se ha tomado como eje conceptual la noción de “comunidad emocional” articulada por la historiadora norteamericana Barbara Rosenwein, definida como un grupo de individuos que se atienen a normas similares de expresión emocional y valoran el mismo tipo de sentimientos.

Como hemos podido observar, “los accidentes del alma” de las mujeres que habitaban estas amplias y complejas instituciones contemplativas, estaban estrictamente regulados por una serie de normativas que estipulaban los sentires permitidos y prohibidos a estas religiosas, según su condición de esposas de Cristo. Con respecto a los primeros, debemos destacar el amor maternal entre abadesas y profesas, el amor paternal entre estas últimas y sus confesores o capellanes, el amor fraternal entre todas las monjas del claustro, además del sentimiento de culpa y la capacidad de perdonar que debían ejercitar entre sí.

Sin embargo, la cotidianeidad de la vida monástica motivó el surgimiento de sentires que no estaban determinados en las regulaciones y



disposiciones aprobadas por la Iglesia Católica y que, por lo tanto, se entendían como sentires incómodos que incidían en la desestabilización y fragilidad de la comunidad emocional ideal que pretendía establecerse en el interior de estos espacios femeninos de Chile colonial. La manifestación de amor maternal por parte de las monjas con sus criadas y educandas, junto al odio u aborrecimiento que algunas de ellas declaraban hacia sus propias hermanas; son ejemplos elocuentes de esta dinámica.

En tal sentido, el artículo demuestra que no es posible definir un monasterio femenino de esta época como una sola “comunidad emocional”, pues dentro de estas instituciones existían sentimientos que escapaban a las generalidades y que dependían de los tipos de mujeres –y también hombres– que habitaban en la clausura o visitaban frecuentemente a las religiosas. No eran iguales los vínculos afectivos cultivados entre monjas y criadas que las “amistades peligrosas” que se instauraban entre monjas y endevotados. Por esta razón, se concluye que existían diversas sub-comunidades emocionales articuladas como, por ejemplo, entre monjas y monjas, monjas y educandas, monjas educandas, y monjas y endevotados. En el caso de las monjas chilenas de la época colonial, hemos observado micromundos fragmentados no solo en términos sociales sino también en el plano de los sentires y las subjetividades. Así, consideramos que es altamente necesario repensar la aplicación unívoca e indiscutida del concepto propuesto por B. Rosenwein para el mundo medieval, a partir de la realidad local y epocal que aquí se está examinando.

Desde luego, las sub-comunidades emocionales aquí descritas no agotan el análisis, pues descubrir, registrar y analizar otras fuentes inéditas podría abrir caminos metodológicos para la identificación de nuevas sub-comunidades intramuros, caracterizadas probablemente por la manifestación de diversos sentires cotidianos en el seno de la clausura monástica. Enunciamos aquí eventuales vínculos entre monjas y confesores, criadas y confesores, criadas y criadas, criadas y educandas, entre múltiples micro-mundos emocionales posibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alabrús, Rosa. *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*. Cátedra, 2020.
- Albornoz, María Eugenia. *Sentimientos y justicia. Coordinadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*. Acto editores, 2016.
- Araya, Alejandra. "Discurso sofocado: el epistolario confesional de una monja del siglo XVIII". *Mapocho. Revista de Humanidades*, no. 53, primer semestre de 2003, pp. 161-192. <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-78506.html>.
- . "De espirituales a históricas: Las beatas del siglo XVIII en la Nueva España". *Revista Historia*, no. 37, vol. 1, enero-junio 2004, pp. 5-32. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942004000100001>.
- Arbiol, Antonio. *La religiosa instruida*. En la Imprenta Real de la Gazeta, 1776.
- Arrelucea, Maribel. *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes*. Lima, 1750-1820. IEP, 2018.
- Aurell, Jaume. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Akal, 2013.
- Azúa, Ximena et al. "Escrituras del yo". *Historia Crítica de la Literatura Chilena*, Vol. I: La era Colonial, editores Grínor Rojo y Carol Arcos, LOM ediciones, 2017, pp. 411-427.
- Azúa, Ximena. "Hilar, escribir, leer, contar y algo de baile: la educación de las niñas en el Chile colonial". *Mujeres Chilenas: Fragmento de una Historia*, editora Sonia Montecino, Catalonia, 2009, pp. 55- 62.
- . *Abriendo nuestros propios cofres. La escritura de las monjas coloniales en Chile*. Tesis doctoral, Universidad de Chile, 2011. Digital.
- Bash, Antony. *Forgiveness in Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2007.
- Bergot, Solène. "El servicio doméstico como mediador del escándalo: aproximación a través de un caso de adulterio, Santiago de Chile,



- 1874-1875". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 14 de junio de 2018. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72415>.
- Bloch, Susana. *Al alba de las emociones*. Uqbar editores, 2007.
- Boquet, Damien, y Piroska Nagy. *Medieval Sensibilities. A History of Emotions in the Middle Ages*. Polity Press, 2018.
- Bouwsma, William. "The two faces of humanism: stoic and agustinianism in renaissance thought". *A Usable Past: Essays in European Cultural History*, editor William Bouwsma, University of California Press, 1990, pp. 19-73.
- Burke, Peter. *Formas de Hacer Historia*. Alianza, 2003.
- Burns, Kathryn. *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual de Cuzco*. Institut français d'études andines, 2008.
- Candau, María Luisa, ed. *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Editorial Universidad Cantabria, 2016.
- Candioti, Magdalena. *Una historia de la emancipación negra: esclavitud y abolición en la Argentina*. Siglo XXI editores, 2021.
- Cano, Imelda. *Las mujeres en el Reino de Chile*. Ilustre Municipalidad de Santiago, 1981.
- Cánovas, Rodrigo. "Úrsula Suárez (monja chilena 1666-1749): La autobiografía como penitencia". *Revista Chilena de Literatura*, vol. 35, 1990, pp. 97-115. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/40165>.
- Cerecer, Fausto, y Raquel Vicencio. "La monja mística del convento de Carmelitas Descalzas de Guatemala, 1816". *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 6, no. 13, 2006, pp. 165-176. <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/772>.
- Chóliz Montañez, Marian. "La expresión de las emociones en la obra de Darwin". *Prácticas de historia de la psicología*, editores Francisco Tortosa et al., Promolibro, 1995, pp. 1-15.
- Colombás, García. *El monacato primitivo*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Cordero, Macarena et al. *Rastros y gestos de las emociones. Desbordes disciplinarios*. Cuarto Propio, 2018.

- . “Imágenes y emociones en circulación: la visita al Hospital San Juan de Dios 1748, Santiago de Chile”. *Historia Unisinos*, vol. 23, no. 2, 2019, pp. 144-155. DOI: <https://doi.org/10.4013/hist.2019.232.01>.
- . “Rastros del dolor en los registros judiciales. Manipulación y simulación en los casos de Francisca Segura y Tránsito Game. Chile, siglos XVII y XVIII”. *Homo dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros*, editores Rafael Gaune y Claudio Rolle, FCE, 2018, pp. 372-390.
- Cruz, Isabel et al. *Cerámica perfumada de las clarisas: De Chile hacia el mundo. Oficio, terapéutica y consumo. Siglos XVI-XX*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 2019.
- Cruz, Isabel. *El traje: Transformaciones de una segunda piel*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996.
- . *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.
- De Covarrubias, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Por Luis Sánchez, 1611.
- De la Taille, Alexandrine. “Ayuno y mortificación en el claustro: el cuidado del alma a riesgo del cuerpo en los monasterios hispanoamericanos. Las dominicas de Santa Rosa de Santiago de Chile (siglos XVIII-XIX)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 24 de junio de 2021. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.84453>.
- De la Taille, Alexandrine y Fuentes, Alejandra. “Influencia teresiana en las visitas del obispo Manuel de Alday a las Clarisas antiguas de Santiago (siglo XVIII)”. *Cuadernos de Historia Cultural*, vol. 7, año 2018, pp. 57-79. <https://cuadernosdehistoriacultural.files.wordpress.com/2019/02/07.-de-la-taille-y-fuentes-1.pdf>.
- De la Taille, Alexandrine y Aguirre, Marcelo. “La observancia del silencio en las Clarisas de Antigua Fundación de Santiago de Chile (siglos XVII-XIX)”. *Allpanchis*, vol. 48, no. 88, 2021, pp. 185-216. DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v48i88.1322>.
- De Ligorio, Alfonso María. *La verdadera esposa de Jesucristo ó sea la monja santa en el ejercicio de las virtudes peculiares a su estado*. Tomo I, tra-

- ducido del italiano por Narciso de Guindos, Imprenta de Pablo Riera, 1853.
- De Ramón, Armando. "Prólogo". *Relación Autobiográfica*. Universitaria, 1984, pp. 9-84.
- Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón*. Alianza Universidad, 1992.
- . *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. Fayard, 1983.
- Durán, Manuel. "Escritura y deseo en solares y claustros coloniales". *Centro periférica: cultura, lengua y literatura virreinales en América*, editoras Claudia Parodi y Jimena Rodríguez, Iberoamericana Editorial Vervuert, 2011, pp. 215-235. DOI: <https://doi.org/10.31819/9783954871100-015>.
- Fraschina, Alicia. *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Eudeba, 2010.
- Fuentes, Alejandra. "La repostería de las clarisas antiguas: artífices, materiales primas y tipos de preparaciones". *Intus- Legere Historia*, vol. 14, no 2, 2020, pp. 169-193. <http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/367>.
- . "Clausura femenina en los albores del Reino de Chile: Orígenes del Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago (1560-1676)". *La clausura femenina en España e Hispanoamérica: Historia y tradición viva*, Tomo II, editor Francisco Javier Campos, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2020, pp. 989-1010.
- . "El claustro femenino como microcosmos laboral en Hispanoamérica: Los esclavos negros y afroestizos del Monasterio Antiguo de Santa Clara. Santiago, Chile (siglo XVIII)". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, no. 9, julio-diciembre 2018, pp. 123-142. DOI: <https://doi.org/10.53439/revitin.2018.02.06>.
- . *Entre la oración contemplativa y el trabajo de sus manos: Clausura femenina y prácticas laborales en el Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago, 1678-1825*. Tesis doctoral, Universidad de los Andes-Chile, 2019, impreso.
- Fuentes, Alejandra, e Isabel Cruz. "Entre lo permitido y lo prohibido: azúcar y despliegue de los sentidos en el barroco hispanoamericano. Las alcorzas de las monjas clarisas de Santiago de Chile (siglos XVII y

- XVIII)". *Revista Universum*, vol. 36, no. 1, 2021, pp. 191-209. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762021000100191>.
- Gaune, Rafael, y Claudio Rolle, eds. *Homo dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros*. FCE, 2018.
- Gonzalbo, Pilar. *Introducción a la vida cotidiana*. Colmex, 2006.
- González, Carolina. "‘Me es intolerable su sevicia’. Dolores por crueldad y demandas por papel de venta de esclavos negros y mulatos. Santiago, 1770-1800". *Sentimientos y justicia. Coordinadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, editora María Eugenia Albornoz, Acto editores, 2016, pp. 127-153.
- González, Aurora. "Imágenes del llanto en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz". *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, editores María Tausiet y James Amelang, Abada Editores, 2009, pp. 255-282.
- Guarda, Gabriel. *La Edad Media de Chile*. Ediciones UC, 2016.
- Guibovich, Pedro. "Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima colonial". *Elecciones*, vol. 2, no. 2, 2003, pp. 201-212. DOI: <https://doi.org/10.53557/elecciones.2003.v2n2.09>.
- Heller, Agnes. *Historia y vida cotidiana*. Grijalbo, 1972.
- Iglesias, Margarita. "El rol de las mujeres religiosas en la transmisión de la fe en la época colonial en Chile: Una mirada conventual". Ponencia presentada en el Coloquio Mujeres de la Edad Media. Escritura, visión, ciencia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1999.
- Invernizzi, Lucía. "«La bodega del amor» y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII". *Revista Chilena de Literatura*, no. 68, 2006, pp. 5-32. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-22952006000100001>.
- . "El discurso confesional en el Epistolario de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)". *Historia*, vol. 36, 2003, pp. 180-190. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0717-71942003003600007>.
- Invernizzi, Lucía, et al. "El epistolario de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo". *Diálogos espirituales, monasterios femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, editora Asunción Lavrin, Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad de las Américas, 2006, pp. 264-299.



- Konstan, David. *Before forgiveness. The origin of a moral idea*. Cambridge University Press, 2010.
- Kordic, Raïssa. "De dolamas y crujiás: edición crítica de una carta de sor Dolores Peña y Lillo". *Boletín de Filología*, vol. 39, 2002-2003, pp. 81-101.
- Lavrin, Asunción. "Las esposas de Cristo en Hispanoamérica". *Historia de las mujeres en América Latina II*, editora Isabel Morant, Cátedra, 2005, pp. 667-694.
- . "Los conventos de monjas en la Nueva España". *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, editor Arnold Bauer, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, pp. 193-222.
- . "Religiosas". *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, editoras Louisa Hoberman y Susan Socolow, FCE, 1993, pp. 175-213.
- . *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. FCE, 2016.
- Leal, Cristián et al. "Pobreza franciscana y economía monástica: Prácticas cotidianas de frailes y monjas en Santiago de Chile (1790-1820)". *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 28, 2019, pp. 319-341. DOI: <https://doi.org/10.15581/007.28.319-341>.
- López, Rosalva Loreto. "Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana". *Estudios Humanísticas-Historia*, no. 5, 2006, pp. 93-119. DOI: <https://doi.org/10.18002/ehh.voi5.3080>.
- . "Dichosa desdicha. El epistolario espiritual de Isabel Rosa de Jesús, monja clarisa novohispana". *Archivum Franciscanum Historicum*, año 105, 2012, pp. 197-220.
- Martínez, Ángel. "Las monjas en la América colonial, 1530-1824". *Thesaurus*, vol. 50, no. 1-3, 1995, pp. 622-626.
- McKinley, Michelle. *Libertades fraccionadas. Esclavitud, intimidad y movilización jurídica en Lima Colonial, 1600-1700*. Traducción de Guillermina Cuevas Mesa. Tirant lo Blanch, 2021.
- Millar, René. "Diálogos con la Reina de los Cielos. Visiones y locuciones de una monja chilena del siglo XVIII". *Revista Hispania Sacra*, vol. 67, no. 135, 2015, pp. 247-275. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2015.007>.

- . “Dolor físico y espiritual en la ascética católica del barroco americano. Los santos peruanos del siglo XVII”. *Homo dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros*, editores Rafael Gaune y Claudio Rolle, FCE, 2018, pp. 267-292.
- Millar, René, y Carmen Gloria Duhart. “La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones”. *Historia de la vida privada en Chile, Tomo I: El Chile tradicional, De la Conquista a 1840*, editores Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri, Taurus, 2006, pp. 125-126.
- Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. UNAM, 2000.
- . *Las mujeres en Hispanoamérica. Época colonial*. Editorial Mapfre, 1992.
- . *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1974.
- Ogass, Claudio. “Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698-1750”. *Historia*, vol. 42, no. 1, enero-junio 2009, pp. 141-184. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0717-71942009000100004>.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. FCE, 1982.
- Peña, Carlos. *Una crónica conventual. Las agustinas de Santiago 1574-1951*. 1951.
- Quispe, Rocío. “Espiritualidad colonial y control de la escritura en la Relación Autobiográfica (1650-1730) de Úrsula Suárez”. *Anales de Literatura Chilena*, vol. 2, 2002, pp. 35-50. <https://ojs.uc.cl/index.php/alch/article/view/54329>.
- Reddy, William. *The navigation of feeling. A framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press, 2001.
- Rosas, Claudia, ed. *El odio y perdón en el Perú, siglos XVI al XXI*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- Roselló, Estela. *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. El Colegio de México, 2006.



- Rosenwein, Barbara. "Worrying about emotions in History". *The American Historical Review*, vol. 107, no. 3, 2002, pp. 821-845. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr/107.3.821>.
- . *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press, 2006.
- . *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge University Press, 2016.
- . *Love. A history in five fantasies*. Polity Press, 2021.
- Rubial, Antonio. "Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana". *Cuerpo y religión en el México barroco*, editor Antonio Rubial, Instituto Nacional de Antropología de Historia, 2011, pp. 145-182.
- Salazar, Nuria. "El ajuar de las celdas novohispanas". *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, editora María Isabel Viforcós, Universidad de León, 2005, pp. 645-665.
- Sanfuentes, Olaya, y Natalia Keller. "The vocabulary of Tenderness: Maternal Feelings towards the Christ Child among Spanish American Nuns". *Emotions, Art, and Christianity in the Transatlantic World, 1450-1800*, editores Heather Graham y Lauren Kilroy-Ewbank, Brill, 2021, pp. 280-305. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004464681_009.
- Scheer, Monique. "Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A bordieaun approach to understanding emotion". *History and Theory*, vol. 51, no. 2, 2012, pp. 193-220. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>.
- Soeiro, Susan. "The feminine orders in Colonial Bahía, Brazil: economic, social and demographic implications, 1677-1800". *Latin American Women. historical perspectives*, editora Asunción Lavrin, Greenwood Press, 1978, pp. 173-197.
- Tausiet, María, y James Amelang. *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*. Abada editores, 2009.
- Toro, Pablo. "Estética escolar e regimes emocionais no centenário da independência (Chile, 1910)". *Revista História da Educação*, no. 25, 2021, pp. 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1590/2236-3459/106196>.

- . “Las coloniales escolares: apropiación, afecto y conflicto en la educación chilena a inicios del siglo XX”. *Circulaciones, tránsitos y traducciones en la historia de la educación*, editores Eduardo Galak et al., Editorial Universitaria, 2021, pp. 127-137.
- Triviño, Victoria. “El libro que da forma a la vida claustral: la regla de Santa Clara, en los 800 años de la fundación de las Clarisas (1212-2012)”. *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, editor Francisco Javier Campos, Real Centro Universitario Escorial- María Cristina, 2011, pp. 425-448.
- Undurraga, Verónica. “De coléricas a nerviosas. Emociones femeninas y sus ejes de comprensión. Chile, 1840-1890”. *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, editora María Luisa Candau, Editorial Universidad Cantabria, 2016, pp. 383-410.
- . “Pasión, dolor y desgracias femeninas. La construcción del caso Sara Bell en Santiago de Chile a fines del siglo XIX”. *Homo dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros*, editores Rafael Gaune y Claudio Rolle, FCE, 2018, pp. 391-417.
- . “Uno de esos raros caprichos del amor. Crímenes pasionales en Santiago de Chile a fines del siglo XIX”. *Pasiones en femenino. Europa y América, 1600-1900*, editora María Luisa Candau, Editorial Universidad de Sevilla, pp. 219-231.
- Urra, Natalia. “Magia amorosa en la Lima del XVIII: pociones, filtros y ungüentos eróticos”. *Eadem Utraque Europa*, año 10, no. 15, agosto de 2014, pp. 141-160.
- . “María Josefa de la Encarnación: posesas, endemoniada y loca frente a los inquisidores de Lima, 1714-1719”. *Revista História Sao Paulo*, vol. 38, 2019, pp. 1-16. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2019043>.
- Urrejola, Bernarda. “Carísimo padre mío y toda mi estimación en Nuestro Señor”: Obstinación y afecto por el confesor en el Epistolario de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (Chile, s. XVIII)”. *Revista Ateenea*, vol. 494, 2006, pp. 67-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622006000200005>.



- Valdés, Adriana. "Escritura de monjas durante la Colonia: El caso de Úrsula Suárez en Chile". *Mapocho. Revista de Humanidades*, no. 31, segundo semestre 1992, pp. 149-166. <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98276.html>.
- . "Sor Úrsula Suárez (1666-1749): En torno a su cuerpo". *Revista Chilena de Literatura*, vol. 66, 2003, pp. 183-204. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1657>.
- Van Deusen, Nancy. "Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, editor Manuel Ramos Medina, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 65-86.
- . *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional del recogimiento en Lima virreinal*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Fuentes publicadas y de archivo:

- Alday, Manuel de. "Sínodo Diocesano que celebró el ilustrísimo señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, Obispo de Santiago". *Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile, celebrados por los ilustrísimos señores Doctor Don Fray Bernardo Carrasco y Saavedra y Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, Eduardo Dunigan y Hermano*, 1858, pp. 131-244.
- Borda, Fr. Andrés de la. *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de diálogo*. Por Francisco de Ribera Calderón, 1708.
- Carrasco y Saavedra, Bernardo. "Sínodo Diocesano que celebró el ilustrísimo y reverendísimo señor Doctor Maestro Don Fray Bernardo Carrasco y Saavedra, Obispo de Santiago de Chile, 1688". *Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile, celebrados por los ilustrísimos señores Doctor Don Fray Bernardo Carrasco y Saavedra y Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, Eduardo Dunigan y Hermano*, 1858, pp. 7-74.

- Chile, Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago (AAS), Fondo de Gobierno, Vol. 4. *Disposiciones del obispo de Santiago Francisco José Marán*, 4 de enero de 1803, f. 558.
- Chile, AAS, Fondo de Gobierno, Vol. 105. *El obispo Francisco José Marán a las superiores de los monasterios, por el cual prohíbe habiten en ellos mayor número de seglares del establecido*, 2 de mayo de 1795, ff. 521-528.
- Chile, Archivo del Monasterio Antiguo de Santa Clara (AMCAF), Vol. 91. *Auto sobre la clausura de Luis Francisco Romero*, 21 de septiembre de 1708, ff. 4-7.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Luis Francisco Romero*, 31 de agosto de 1710, ff. 1-3.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Luis Francisco Romero*, 14 de septiembre de 1713, ff. 8-9v.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Luis Francisco Romero*, 1 de octubre de 1716, f. 12.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Alejo Fernando de Rojas*, 13 de octubre de 1721, ff. 14-16v.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Juan González de Melgarejo*, 9 de septiembre de 1745, ff. 32-33v.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Francisco Martínez Aldunate*, 27 de noviembre de 1749, ff. 50v-55.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Manuel de Alday*, 30 de marzo de 1756, ff. 58-71.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Gregorio Eulogio Tapia*, 5 de mayo de 1760, ff. entre 74 y 75.
- Chile, AMCAF, Vol. 91. *Auto de visita de Francisco José Marán*, 4 de mayo de 1795, ff. entre 85 y 86.
- Chile, AMCAF, Vol. 93. *Auto de visita de Jorge Montes*, 13 de noviembre de 1874, f. 30.
- Chile, AMCAF, Vol. 93. *Auto de visita de Joaquín Larraín Gandarillas*, 17 de enero de 1887, f. 41.
- Chile, AMCAF, Vol. 65. *Registro de cuentas*, 1799-1804, ff. 1v-34v.
- Chile, AMCAF, Vol. 65. *Registro de cuentas*, 1799, f. 18.



- Chile, AMCAF, Vol. 55, *Registro de cuentas*, 1768-1789, ff. 90, 109, 111, 127, 128, 129 y 179.
- González, Carolina. *Esclavos y esclavas demandando justicia. Chile, 1740-1823*. Editorial Universitaria, 2014.
- Guernica, Juan de. *El Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos*. Editorial Sagrado Corazón de Jesús, 1944.
- Kordic, Raïssa, ed. *Epistolario de sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Universidad de Navarra/ Editorial Iberoamericana, 2008.
- San Agustín de Hipona. "Regla de San Agustín", s. IV d.C. *Libro de las constituciones de las monjas de la orden de Predicadores*, Federaciones de España, Aragón y Bética, 1987, pp. 11-26.
- San Juan de la Cruz. *Obras espirituales que encaminan a una alma a la perfecto unión con Dios*. Por la viuda de Andrés Sánchez, 1618.
- Santa Clara de Asís. "Regla Propia", 1253. *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, ed. Ignacio Omaecheverría, BAC, 1970, pp. 247-276.
- Santa Teresa de Jesús. *Las moradas o Castillo Interior*, <https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Castillo-Interior-o-Las-Moradas.pdf>
- . *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, 1567, <https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Las-Constituciones-PDF.pdf>
- Suárez, Úrsula. *Relación Autobiográfica*. Universitaria, 1984.