



Historia y Grafía

ISSN: 1405-0927

comiteeditorialhyg@gmail.com

Universidad Iberoamericana, Ciudad de

México

México

Galán Tamés, Genevieve

Gestualidad, teatralidad y cortesía: reglas y aprendizajes al interior del convento para pensar la corporalidad religiosa femenina

Historia y Grafía, núm. 43, julio-diciembre, 2014, pp. 129-165

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58939151007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*Gestualidad, teatralidad y cortesía:
reglas y aprendizajes al interior
del convento para pensar la corporalidad
religiosa femenina**

GESTURALITY, THEATRICALITY AND COURTESY: APPRENTICESHIP
AND RULES TO THINK THE RELIGIOUS FEMININE CORPOREALITY
INSIDE THE CONVENT

GENEVIEVE GALÁN TAMÉS

Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana
México

ABSTRACT

This essay explores the subject of gestuality inside colonial female cloisters in order to contribute to the thinking of the history of the female body in Mexico's viceroyalty. The body in this period was presented as an instrument and a space of socialization, piety and salvation. Hence, one of the purposes of this text is to explore the form in which the different corporal indexes were "mise en scène" in order to unravel the soul and endow the body of spiritual qualities. The premise of this text sustains that entering the convent, and living in it, involved –among other things– learning a particular use of the body.

Key words: body, corporeality, gestuality, religiosity, feminine convents.

RESUMEN

Este ensayo explora el tema de la gestualidad dentro de los claustros femeninos novohispanos. Lo hace en aras de contribuir a la reflexión sobre la historia del cuerpo femenino en el periodo virreinal, durante el cual el

* Este texto es adaptación de uno de los capítulos de la tesis doctoral que he presentado en el EHSS, de modo que forma parte de una investigación más amplia dedicada al tema del cuerpo femenino, dentro del ámbito de la clausura, durante el periodo virreinal.

cuerpo fue considerado como un espacio e instrumento de socialización, piedad y salvación. De ahí que uno de los propósitos de este texto sea el de analizar la forma en que los índices corporales fueron “puestos en escena” para descifrar el alma y dotar al cuerpo de cualidades espirituales. El texto parte de la premisa de que ingresar al convento y vivir en él implicó –entre otras cosas– aprender un uso particular del cuerpo.

Palabras clave: cuerpo, corporalidad, gestualidad, religiosidad, conventos femeninos.

Artículo recibido: 09-09-2014

Artículo aceptado: 19-11-2014

En el mundo hispánico del periodo moderno, cuerpo y alma permanecieron ambiguamente entrelazados. Se pensaba que, al igual que un verbo, el cuerpo era fiel reflejo de la expresión del alma y su lenguaje natural. Por ende, los movimientos de las pasiones que habitaban al hombre “interior” se manifestaban en la superficie del cuerpo; lugar donde afloraban numerosos índices y síntomas de la actividad del alma. Estos índices y síntomas que se manifestaban en el cuerpo fueron interpretados –según la época– como vicios o virtudes del alma. Desde este punto de vista se asumió que el ser humano se encontraba dividido en dos: una parte visible y otra invisible. Este principio divisorio fue reflejo –a lo largo del tiempo– de la omnipresente preocupación dialéctica entre el *interior* y el *exterior* del hombre y el grado de correspondencia entre estos dos niveles. La obsesión por que los “movimientos del alma” se reflejaran de manera natural en los “movimientos del cuerpo”, fue retomada por la tradición cristiana proveniente de la tradición clásica, que hizo suya la inquietud de la correspondencia posible entre la “honestidad” exterior y su fiel reflejo: la “virtud” interior. De ese modo, el cristianismo del periodo moderno se encargó también de leer y descifrar el alma a través de los índices corporales, dotando al cuerpo de cualidades espirituales. Empero, la reversibilidad de esta relación –en el caso de que las malas pasiones y los humores del cuerpo no fueran bien

contenidos, equilibrados y educados— constituía un peligro que se predicaba como siempre presente, una amenaza latente que caía constantemente sobre el ser humano y su alma.

A ese respecto vemos que desde el siglo XVI se gestó una mayor sensibilidad en torno a la exigencia de vigilancia de los movimientos y la expresión corporal. Esta mayor sensibilidad se vio reflejada en una atención más precisa a esta envoltura del alma: el cuerpo. Se pensaba que a través de la mortificación, pero sobre todo de la disciplina, esta gestualidad corporal podía ayudar al alma a elevarse hacia Dios.¹ Los tratados de urbanidad cristiana, entre otros textos, exhortaban, por ejemplo, a considerar el cuerpo como templo del Espíritu Santo y a cultivar, entre todas las virtudes, sobre todo la de la *modestia*. Las nociones de *modestia* de la época clásica —sobre todo socráticas— constituyeron imperativos morales esenciales que condicionaron los movimientos corporales de los individuos en este periodo. Mediante este tipo de nociones se exhortaba a los individuos a vigilar cualquier movimiento o gesto susceptible de deformar la superficie corporal, pues uno y otro —como se ha señalado— podían a su vez alterar el interior. Es decir, para que la virtud interior pudiese verse reflejada en el exterior, se exigía una atención precisa sobre las miradas, las palabras y la compostura del cuerpo. En el caso de las mujeres, éstas debían considerar no sólo la *modestia*, sino también la *humildad* y el *pudor* como valores seguros a cultivar en aras de prevenir cualquier mal paso.

Podemos afirmar, en ese sentido, que entre el cuerpo de los individuos y la sociedad fueron los gestos corporales los que encarnaron mejor que nada esa preocupación dialéctica de la época entre el *interior* y el *exterior*. Para que la “honestidad interior” siempre se correspondiera con la “honestidad exterior”, los diferentes concilios provinciales del periodo moderno exhortaron a los fieles a pensar que vivían como en un teatro, en donde las acciones individuales siempre se encontraban a la vista de todo

¹ Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, p. 18.

el mundo. Esta exigencia se volvía aún mayor en las personas dedicadas al servicio de Dios. Para éstas era imperativo que sus gestos, su cara, su porte y su vestimenta hicieran eco del orden y estatuto que les correspondía como representantes de Cristo en la Tierra.² Lo mismo sucedía en el caso de las mujeres en religión. Se exigía a éstas actuar de tal modo que pudieran ser reconocidas por todos los que las vieran; su castidad reflejada en su apariencia, su recato visto a través de su mirada, su modestia exterior –fel representante de la de su alma– y su andar debían permitir el reconocimiento de la solemnidad del estado que profesaban. El dominio del lenguaje corporal, de ese modo, constituía un reto no menor en la época moderna, pues al encontrarse –como lo señala Bruno Restif– íntimamente ligado a las realidades sociales y culturales del momento, daba muestra de dos exigencias cristianas esenciales del periodo de la Contrarreforma, a saber: la solemnidad y la piedad.³

En el caso de la Nueva España es importante notar cómo en los conventos femeninos muchos de los actos y gestos –bajo la suposición de “observar” y “ser observada”, ya sea por Dios o por la comunidad religiosa– son por lo regular ejecutados y pensados para ser vistos en un mundo en donde la exterioridad/interioridad es siempre planteada en conjunto. Si la difusión de la doctrina católica en este periodo se apoyó en un reglamentado y lujoso culto externo, abocado a expresar mediante signos visibles la inmensa gloria de Dios, los misterios de la fe y el poder de su Iglesia en aras de catequizar a los fieles, no es de extrañar que el mensaje edificante y de perfección al que eran llamadas las religiosas novohispanas exigiera de igual forma una cierta dramaturgia social y una gestualidad ritual; es decir una *mise en scène* corporal de los valores que pretendían representar. Los gestos eran, en ese

² Cfr. Bruno Restif, “Langages du corps et langages du culte dans les status synodaux et les décrets des conciles provinciaux en France, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle”, pp. 3-4.

³ Cfr. *Idem*.

sentido, los encargados de transmitir las realidades ocultas en el interior de la persona: los vicios y virtudes del alma. En el caso del presente ensayo, se plantean como criterios importantes para pensar el cuerpo femenino en los monasterios.

A ese respecto, se observa que una de las características más duraderas de la reflexión sobre los gestos en Occidente fue su dimensión moral, con la cual se buscó delinear una normativa en torno a éstos; es decir, definir cuáles eran “buenos” y “bellos”, cuáles “malos” e “imperfectos”, y no se olvide su propósito de servir como indicadores de los valores cristianos. La oposición entre la carne (cuerpo) y el espíritu (alma) constituyó también uno de los fundamentos de la lectura cristiana de la gestualidad corporal.⁴ Este principio de interpretación fue el punto de partida de una “moralización” del cuerpo nutrida con los preceptos de las autoridades de la Escritura. Es en esos términos –apunta Jean-Claude Schmitt– que la moral en torno a los gestos se mantendrá vigente a lo largo del periodo medieval y moderno. Es sólo así como tanto la disciplina dirigida al cuerpo como la educación de la gestualidad corporal pueden aparecer como signos capaces de reformar la virtud interior.⁵ De ahí que, en aras de contribuir a la reflexión acerca del cuerpo femenino en el periodo virreinal, sea importante asignarle a los gestos y a este binomio exterioridad/interioridad una breve mirada dentro de los conventos femeninos novohispanos. Este ensayo tiene como propósito ese fin.

⁴ En la modernidad temprana –al igual que lo había estado antes–, la noción cristiana de cuerpo se encontró dominada, de un lado, por la noción de “carne” –marcada por la idea del pecado original–, y del otro, por los misterios de la Encarnación y la Redención. Desde sus orígenes el cristianismo tendió progresivamente a asociar la naturaleza del cuerpo como el lugar por excelencia del pecado original. No obstante, si el cuerpo fue en cierta forma el origen de la caída y la pérdida del Paraíso, también se convirtió en el portador de una promesa de salvación por medio de la Redención. En los siglos XII y XIII d. C. los teólogos insistieron de manera particular en la unión positiva entre el alma y el cuerpo. Cfr. Jérôme Bachet, “Âme et corps”, pp. 21-23.

⁵ Cfr. Schmitt, *La raison des gestes...*, op. cit., pp. 37-38 y 65.

En este caso considero sugerente, para el análisis de la gestualidad en el convento, la metáfora teatral desarrollada por el sociólogo Erving Goffman.⁶ Este autor invita a considerar ciertos espacios de interacción social como escenarios de representaciones teatrales, en donde los individuos que interactúan son pensados como actores principales de dichos escenarios. Éstos exhiben en su interacción con otros –sea de manera intencional o sea inconsciente– una *fachada* que busca convencer de algo a los espectadores de esa interacción. Esta “fachada personal” se conforma de diferentes estímulos como, por ejemplo: la vestimenta, el sexo, el porte, las pautas de lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejantes. Todos estos diferentes estímulos –que Goffman divide en dos: *apariencia* y *modales*– son “vehículos de signos”, es decir, medios para transmitir una información deseada. Estos estímulos son utilizados por los individuos para producir determinadas impresiones en el público, en aras de otorgarle a su actividad, a la institución a la que pertenecen, o a ellos mismos, “legitimidad” o bien la asociación con ciertos valores, cualidades o mensajes.

El espíritu del catolicismo contrarreformista y su consecuente práctica confesional exigió de los fieles no sólo la plena adhesión a la Iglesia católica, sino también la visibilidad de la incorporación sincera de los dogmas y valores del catolicismo. Lo anterior nada más era en parte posible a través de una educación gestual que exigió, en el caso de la religiosa, la adopción de un *habitus* distin-

⁶ Goffman propone como herramienta de análisis para la vida social (“especialmente el tipo de vida social organizado dentro de los límites físicos de un establecimiento”) la perspectiva de la actuación o representación teatral. Sostiene que “los valores culturales prevalecientes en un establecimiento social determinarán en forma detallada la actitud de los participantes acerca de muchas cuestiones, y al mismo tiempo establecerán un marco de apariencias que será necesario mantener, sean cuales fueren los sentimientos ocultos detrás de las apariencias”. Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, pp. 269-271.

tivo, en el sentido asignado por Pierre Bourdieu.⁷ Así, hablar de la educación del cuerpo –de su disciplina y cristianización– dentro del convento, es hablar también de los gestos prescritos y de esas actitudes exigidas (que forman parte de esa “fachada personal”) en los diferentes manuales y textos de carácter normativo, que hicieron de la religiosa, el modelo ideal de comportamiento femenino a seguir en la Nueva España.

I. UN APRENDIZAJE DE LA GESTUALIDAD CORPORAL: COTIDIANIDAD Y CEREMONIALIDAD

Tan pronto como ingresaban al convento, las novicias debían familiarizarse con el aprendizaje de las reglas y constituciones de la orden religiosa que anhelaban profesar, así como con la compleja liturgia de la vida en el claustro. Este tipo de textos invitaban al control permanente de las actitudes y expresiones corporales, al funcionar –entre otras cosas– como un grupo de preceptos cristianos “conjuntados con el objeto de normar de manera general el comportamiento de las religiosas y garantizar el seguimiento

⁷ “Por *habitus* Bourdieu entiende el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. [...] Será a partir del *habitus* que los sujetos producirán sus prácticas. El *habitus*, interiorización de las estructuras a partir de las cuales el grupo social en el que se ha sido educado produce sus pensamientos y sus prácticas, formará un conjunto de esquemas prácticos de percepción –división del mundo en categorías–, apreciación/distinción entre lo bello y lo feo, lo adecuado y lo inadecuado, lo que vale la pena y lo que no vale la pena –distinción entre lo bueno y lo malo– a partir de los cuales se generarán las prácticas –las “elecciones”– de los agentes sociales. De esta manera, ni los sujetos son libres en sus elecciones –el *habitus* es el principio no elegido de todas las elecciones–, ni están simplemente determinados –el *habitus* es una disposición, que se puede reactivar en conjuntos de relaciones distintos y dar lugar a un abanico de prácticas distintas–”. Enrique Martín Criado, “Habitus”, consultado en línea en: <pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm>. Vid. también, Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une theorie de la pratique*.

de los votos de pobreza, castidad, obediencia y clausura”.⁸ Según se señalaba, la maestra de novicias debía tener gran “cuidado de enseñarlas a los principios [*sic*] la compostura exterior en hablar, andar, y mirar, procurando trabajar con Ellas para que tengan una modestia humilde y sencilla”.⁹ No olvidemos que el cuerpo se ofrecía como la fachada del alma a contemplar; de ahí la importancia otorgada a la gestualidad y la compostura exterior. Ingresar al convento (y vivir en él) significaba, de ese modo, *aprender un uso particular del cuerpo*; es decir, adquirir una manera de conducir el cuerpo propio mediante la incorporación de una gestualidad corporal específica. La primera educación para ese cuerpo en formación lo constituían la lectura y observancia de las reglas y constituciones. Las reglas y constituciones de cada orden cumplían, entre otras cuestiones, con los mismos objetivos que los manuales de civilidad cristiana; a saber, “educaban” al cuerpo codificando las posturas corporales ideales dentro del convento, no dejando nada —o casi nada— al azar.

La lectura —principalmente en voz alta— constituyó el principal modo de educación e instrucción en los conventos femeninos. Su importancia ha sido recalcada en diferentes investigaciones sobre la vida conventual. La lectura en voz alta determina un modo específico de relacionarse con lo impreso por parte de quien escucha. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier indican, en la Introducción de *Historia de la lectura en el mundo occidental*, que es importante tener en cuenta que “la lectura es siempre una práctica encarnada en ciertos gestos, espacios y hábitos”.¹⁰ En ese sentido, desde la Antigüedad clásica hasta el siglo xvii, la lectura efectiva de muchos textos implicó una “oralización” de éstos; es decir, los

⁸ Rosalva Loreto López, “Leer, cantar, contar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos xvii y xviii”, p. 73.

⁹ *Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepcion y la Santísima Trinidad de la Ciudad de los Ángeles*, p. 158.

¹⁰ Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, p. 16.

“lectores” de estos textos eran casi siempre los oyentes de una voz lectora, que mediante la lectura en voz alta comunicaba lo escrito a quienes no lo sabían descifrar. En este caso, la intención de la figura de la religiosa lectora no era la de entretener sino la de enseñar. Reconstruir las dimensiones históricas de este proceso de lectura-aprendizaje exige tener en cuenta que los respectivos significados dependerán de las formas y las circunstancias a través de las cuales los lectores y oyentes los reciben y apropian. “Estos últimos no se enfrentan nunca a textos abstractos, ideales, desprovistos de toda materialidad: manejan objetos, escuchan palabras cuyas modalidades gobiernan la lectura (o la escucha) y, al hacerlo dan la clave a la posible comprensión del texto”.¹¹ Leer para la comunidad religiosa implicaba así que la lectora tomara “una actitud gestual, moral e intelectual predeterminada, además de mostrar la humildad suficiente para enmendar sus faltas y volver a repetir como le era indicado”.¹²

Gracias a esta lectura cotidiana, las religiosas de velo negro aprendían latín, e interiorizaban las reglas y el ceremonial religioso. Muchos de los libros, como los costumbreros o los ceremoniales, fungían como libros-guía de “actividades que debían realizarse de manera inequívoca dado que de su exacto seguimiento dependía el orden ritual que debía seguir el resto de la comunidad”.¹³ A través de la lectura de manuales para religiosas y la relectura constante (como norma cada mes) de las reglas y constituciones, así como la memorización de este tipo de textos, se aprendían las normas ideales de comportamiento y el contexto en el que debían ser aplicadas. Las reglas y constituciones —señala Rosalva Loreto López— definieron las conductas individuales dentro del claustro, inculcando nuevos controles, refrenando los afectos, censurando las pulsiones y acrecentando las exigencias del pudor. El segui-

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² Loreto López, “Leer, cantar, contar y escribir...”, *op. cit.*, p. 79.

¹³ *Cfr. ibidem*, p. 85.

miento de las reglas monacales –apunta esta autora– delineó los rasgos que conformaron el concepto ideal del comportamiento de las mujeres en este periodo.¹⁴

Al término del noviciado las internas tenían que demostrar lo aprendido en este tiempo de preparación anterior a la profesión, a saber: las reglas y constituciones de su orden enseñadas por la maestra de novicias. Como parte de esto se incluía que tenían que ser capaces de dar cuenta de que se sabían “comportar ejemplarmente” según lo estipulado por los textos; en otras palabras, tenían que ser capaces de mostrar la educación corporal específica adquirida en este tiempo, sobre todo en la ceremonia de profesión de votos –en la que se integraban como miembros plenos de la comunidad monacal–, en los actos comunitarios –como las culpas y comidas– y demás ritos y ceremonias del calendario litúrgico. Aun con la ausencia de palabras y en el silencio que suponía la vida de clausura, los cuerpos de las religiosas siempre se encontraban dando testimonio. En algunos casos los gestos hablaban más que las palabras; los cuerpos en la cotidianidad eran los encargados de dar cuenta de la forma en la que las reglas articuladas de ese código de comportamiento gestual, jugaban y se integraban.

Uno de los principales imperativos dentro de la educación adquirida en el noviciado era lograr la *compostura*, la *humildad* y la *modestia* en la expresividad del cuerpo. Entiéndase todo lo que implicaba la moderación en las acciones del cuerpo. A ese respecto, las reglas de las concepcionistas en sus reimpressiones novohispanas mantenían claro el mensaje: “En sus *conversaciones, movimientos y acciones*, muéstrense verdaderas imitadoras de Cristo, y de su Madre Beatísima en la humildad, y mansedumbre”.¹⁵ El principio de evitar cualquier exceso y mantener el justo medio será central en los manuales de civilidad y en los códigos

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 69.

¹⁵ *Llave de oro, para abrir las puertas del cielo: la regla y ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la madre de Dios...*, pp. 74-75. Las cursivas son mías.

de comportamiento del periodo moderno. En su manual para las novicias y religiosas, el franciscano Antonio Arbiol era contundente al señalar que éstas “no solo tienen la obligación de ser puras, y castas, *sino también parecerlo en todo*”;¹⁶ y en ese sentido agregaba que “aunque en su corazón no sean tan perfectas, y santas como deven, *importa que en lo exterior lo parezcan* para dar el buen ejemplo a los seglares”.¹⁷

Por doquier en el convento se exhorta a la misma exigencia de control de sí y moderación para todos los actos de la vida cotidiana. Entre los autores cristianos el ideal de la medida es recordado sin cesar: este ideal otorga al cuerpo un movimiento armónico, abstraído del modelo musical. El cuerpo es por ende pensado como un instrumento musical, en donde las cuerdas deben tenderse y contraerse de manera armoniosa.¹⁸ Ante los desplazamientos constantes de un lugar a otro que supone la vida en el convento, el cuerpo de la religiosa era llamado a desplazarse con toda compostura, con mesura y sin aceleración intempestiva que altere la calma de la vida en clausura y sobre todo el estado máximo que han profesado:

Andando por el convento, siempre la prudente Religiosa ha de llevar las manos recogidas dentro de las mangas, y no caídas ni braceando; porque la modestia regular de la Esposa de Cristo pide toda composición. [...] No ande tan a despacio, que parezca soberbia, y presumida; ni tan apresurada, que pierda la Religiosa modestia. Ni incline la cabeza a un lado, que esto es de hipócritas. Tenga el semblante afable, el rostro modesto, los ojos baxos.¹⁹

¹⁶ Antonio Arbiol O. F. M., *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, p. 483. Las cursivas son mías.

¹⁷ *Idem*. Las cursivas son mías.

¹⁸ Cfr. Schmitt, *La raison des gestes...*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹ Arbiol, *La religiosa instruida...*, *op. cit.*, p. 442.

La armonía de la vida en grupo importa en la clausura lo mismo que el pleno desarrollo de la vida espiritual de cada quien; de ahí que el cuerpo desempeñe un rol esencial para el éxito de la vida en comunidad.²⁰

La codificación de los gestos y las expresiones del cuerpo era una de las grandes preocupaciones de los manuales de civilidad cristiana. Las guías para novicias y religiosas a ese respecto, junto con las reglas y constituciones, no escaparon a esta inquietud. Textos de este tipo prescribieron con minucia todas las actitudes deseables del cuerpo: el modo de andar y estar en los diversos espacios del convento; cuándo pararse y cuándo sentarse; en qué circunstancias hincarse, inclinarse, postrarse o acostarse en el suelo; cuándo hacer el signo de la cruz y a quién besar la mano; o bien cómo colocar las distintas partes del cuerpo, sobre todo las manos, los ojos y la cabeza. Del mismo modo, otro de los objetivos de la educación de los gestos dentro del convento era el de introducir una uniformidad en las prácticas corporales. Las religiosas son así llamadas a huir y rechazar cualquier gesto y signo que las individualice y las distinga en lo exterior del resto de su comunidad. En el “costumbrero” del convento de Jesús María se desalentaba, por ejemplo, cualquier muestra de singularidad en el claustro: “habiendo singularidades (vamos perdidas) en el traje, en la modestia, en el estilo, y en todas las acciones ha de haber igualdad, desde la Prelada hasta la última novicia”.²¹ Mediante esta descripción detallada de las actividades diarias a realizar, con la organización espacial y la gestualidad en el claustro, los diferentes textos normativos fueron una fuente para asegurar la “uniformidad” de conductas en el interior del convento.

Uno de los espacios conventuales donde las conductas y los gestos se encontraban altamente codificados era el refectorio. Este

²⁰ *Cfr.* Marie-Élisabeth Henneau, “Corps sous le voile à l’époque moderne”, p. 68.

²¹ *Costumbrero del convento de Jesús María*, fol. 58; *apud* María Dolores Bravo Arriaga, “El ‘Costumbrero’ del convento de Jesús María de México o del lenguaje ritual”, p. 167.

espacio (junto con el coro, del que se hablará más adelante) era un escenario propicio para la escenificación y el despliegue de esta gestualidad monacal específica en el convento. El refectorio era un lugar importante en los monasterios femeninos. Este espacio fungía como el comedor de la comunidad y era uno de los sitios principales donde tenían lugar el acto de lectura comunitaria en voz alta de las reglas y constituciones, o bien de algún otro tipo de lectura espiritual. También era en este recinto, por ejemplo, en donde la abadesa celebraba el capítulo cada viernes, y se realizaban los actos de confesión en voz alta de las culpas individuales al resto de la comunidad, así como la gran mayoría de las penitencias públicas. Lo espiritual de ese modo implicaba, dentro de la vida en el convento, tanto las actividades personales como las comunitarias. Este último tipo de actividades desarrolladas en ese espacio específico exigía de las religiosas la ejecución de determinados gestos, principalmente de solemnidad, respeto y penitencia, como genuflexiones y reverencias. En ese sentido, señala Pilar Gonzalbo: “la sociedad barroca era entusiasta de cuanto significase un orden, una jerarquía y una secuencia de gestos y actitudes, todo lo que contribuyera a acreditar la participación en el juego de intercambios que constituía la vida cotidiana”.²²

Las reglas de las concepcionistas señalaban a ese respecto que en el refectorio “se estará con toda *modestia*, y silencio, *los ojos baxos*, y el corazón atento a Dios, y a la Lección”.²³ Del mismo modo, se estipulaba que “siempre que entran, y salen de él, *se han de poner de rodillas, y quando se levanten a leer, y a servir, y siempre han de besar la tierra*; porque en todas partes se han de humillar por el Señor, que tanto exemplos de humildad nos dio”.²⁴ Hablar lo necesario y guardar silencio en el refectorio eran del mismo

²² Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La vida social urbana del México colonial”, p. 593.

²³ *Regla de las monjas de la Orden de la Purissima, y inmaculada Concepcion de la virgen santissima nuestra señora dada por el santissimo papa Julio Segundo, en el año de la encarnación del señor 1509...*, p. 140. Las cursivas son mías.

²⁴ *Ibidem*, p. 141. Las cursivas son mías.

modo gestos en particular importantes en este recinto. La organización dentro de este espacio mantenía un orden jerarquizado. De ese modo, a cada religiosa, dependiendo su rango y oficio en el convento, le correspondía un sitio en particular para comer, un tiempo para hacerlo y una dinámica antes y después de ello. Este orden era más evidente en determinadas celebraciones y fiestas, como se constata en los libros de ceremonias de algunas órdenes religiosas.²⁵

Durante la comida, las religiosas que asistían al refectorio estaban obligadas a hacerlo “como manda la Regla, y usa la Comunidad”, es decir, “con modestia, silencio, templanza, y mortificación”, haciendo así “todas las mortificaciones, que se acostumbran, con el consejo y dirección de sus Mayores”.²⁶ Los miércoles semidobles, después de decir las primeras oraciones, por ejemplo, las religiosas todas debían hincarse delante de alguna imagen del Santo Cristo.²⁷ Durante el Adviento y la Cuaresma, a las religiosas se les exigía llevar a cabo disciplinas comunitarias en el refectorio, de modo que los martes, jueves, viernes y sábados de ese tiempo litúrgico tenían que hacer “la penitencia de *comer en tierra, besar los pies, o llevar un palo en la boca*, conforme la costumbre de las Provincias y Conventos”.²⁸ Y el Viernes Santo —como gesto de humildad y penitencia— las preladas y el resto de las religiosas estaban obligadas a sentarse en el piso a comer sólo “con petate y jícara” (en este tiempo las preladas eran las únicas que podían hacer uso de un cuchillo).²⁹

²⁵ *Libro de ceremonias*, religiosas concepcionistas, principios del siglo XVIII; AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1025, expediente 10, s/f.

²⁶ Antonio Núñez de Miranda, *Ejercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes, Esposas de Christo: instruido con un diario, breve, pero suficiente de todos los éxercicios cotidianos para que se empiezen a exercitar...*, fol. 45v.

²⁷ Cfr. *Libro de ceremonias*, op. cit., sin foliación.

²⁸ *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda esta familia cismontana...*, p. 85. Las cursivas son mías.

²⁹ Cfr. *Libro de ceremonias*, op. cit., sin foliación.

De igual forma, una disciplina común en el convento para castigar un acto de desobediencia o culpa, según la falta cometida, era no sentarse junto con las demás en el refectorio a comer, y hacerlo en el suelo o “en tierra”.³⁰

Por ser uno de los lugares estipulados para el desarrollo de la vida en comunidad y un espacio en el que se expresaba la culpa, el refectorio era un sitio propicio para el despliegue de gestos de penitencia y arrepentimiento. Entre los de penitencia se encontraban (dependiendo el tipo de culpa): entrar al refectorio “con una mordaza en la boca, y cubiertos los ojos con un cilicio”,³¹ besar los pies a las hermanas y “ponerse en Cruz en medio del Refitorio postradas, o en pie”, al igual que “postrarse a la puerta del Refitorio, la boca en el suelo, para que passen todas por encima”.³² Según se aprecia, postrarse “en tierra” conformaba un gesto de penitencia prescrito con frecuencia —constituyéndose así como un gesto de penitencia común— para las religiosas de algunas órdenes al momento de ser reprendidas por la abadesa o vicaria: “quando alguna obstinada, ni quiere callar mientras la reprehenden; ni dár muestras de sujeción, humildad, y obediencia, postrándose por tierra: seale mandado, que lo haga, y que no se levante sin particular licencia”.³³

Por otro lado, durante ese tiempo de nutrimento corporal que implicaba comer en el refectorio, las habitantes del convento tenían que escuchar con atención la lectura (nutrimento del alma) que la religiosa lectora hacía desde el púlpito. Durante la lectura importaban mucho la pronunciación y los gestos que emitía esta

³⁰ Cfr. *Reglas y constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas Gerónimas del convento de San Lorenzo de México: reimpresas a solicitud de la R. M. Dominga de la Presentación, Priora que ha sido, y ahora es actual de dicho convento...*, pp. 169-171.

³¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnifico real convento de Jesús María de México*, fol. 185v.

³² *Regla de las monjas...*, op. cit., p. 144.

³³ *Llave de oro...*, op. cit., p. 92.

hermana, porque no sólo bastaba con decir el mensaje, sino que éste debía ser articulado correctamente, acompañado del tono y la forma precisos en aras de orientar mejor el contenido para su justo aprovechamiento. Loreto ha señalado bien cómo en este espacio conventual se fusionaba la “oralidad-espacio-gestualidad”.³⁴ Era aquí donde el aprendizaje de las conductas y los gestos demandados para la vida en perfección tenía su lugar principal y se reforzaba con frecuencia la interiorización de este mensaje: “enseñarlas con doctrina y buen ejemplo, hasta que el espíritu de la Religión se radique bien en ellas”,³⁵ según señalaba el franciscano Arbiol.

Al igual que la lectura, las prácticas comunitarias como la asistencia a la misa, el rezo y el canto, jugaban un papel muy importante en la educación del cuerpo dentro de los monasterios, ya que estas *praxis* “servían para determinar una identidad grupal donde la repetición de los mismos gestos y prácticas incorporaba en cada religiosa una conciencia de pertenencia al conjunto monástico, lo cual le proporcionaba una referencia esencial que daba sentido al mundo y a su existencia”.³⁶ Uno de los aspectos que caracterizaron el periodo de la Contrarreforma fueron las solemnes ceremonias litúrgicas y la participación de amplios sectores de la población en actos colectivos de piedad. La liturgia cristiana, volcada a la rememoración y celebración del “Verbo hecho carne”, se fundó desde un inicio en la puesta en escena de la estrecha relación entre el alma y el cuerpo; ya que en ésta –según señala Le Breton– el cuerpo participa de la devoción a través de técnicas específicas de culto u oración.³⁷ En el siglo XVII muchos de los actos y las ceremonias religiosas adoptaron un espíritu más teatral y

³⁴ Cfr. Loreto López, “Leer, cantar, contar y escribir...”, *op. cit.*, p. 81.

³⁵ Arbiol, *La religiosa instruida...*, *op. cit.*, p. 88.

³⁶ Loreto López, “Leer, cantar, contar y escribir...”, *op. cit.*, p. 73

³⁷ La noción de técnicas corporales responde en este planteamiento al concepto propuesto por Marcel Mauss; *vid.* David Le Breton, “Techniques du corps”, p. 1210.

dramatizado, que incorporó –entre otras cosas– la experiencia de los sentidos en la construcción de la espiritualidad. El cuerpo, para la espiritualidad barroca, fue así un instrumento de uso litúrgico, el cual “estaba concebido como un espacio teatral, y como tal, tenía un aparato escénico y un lugar de representación”.³⁸

Con base en lo formulado a partir del Concilio de Trento, se exhortaba a los fieles a asistir a estas celebraciones con la mayor pureza de corazón posible en lo “interior”, y en lo “exterior” acompañados de todas las marcas posibles de piedad y devoción reflejadas en su comportamiento.³⁹ Estas recomendaciones hechas a los fieles son un signo de la importancia que la Iglesia católica atribuía a la concordancia entre la disposición interna y la conducta externa. Porque no sólo bastaba con presentarse a las celebraciones, sino que también debía hacerse efectiva la presencia de sentimientos piadosos y de devoción acordes con la liturgia; a saber, tanto el sacerdote que celebraba como los fieles que asistían, tenían que hacerlo con *devoción, modestia, reverencia y santidad*.⁴⁰ Valores que sólo podían volverse visibles por medio de los gestos corporales.

La exigencia de estos gestos rituales conllevó a la elaboración de descripciones precisas y normativas por parte de la Iglesia y los encargados de velar por el buen funcionamiento de la vida en los conventos. Si los actos cotidianos y habituales de la comunidad exigían en muchos casos una reglamentación precisa, reflejada principalmente en la educación de los cuerpos, con más razón en la liturgia cotidiana –corazón de la vida en comunidad– se hacía palpable esta necesidad de coordinación colectiva. Los gestos ri-

³⁸ Jaime Humberto Borja, “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía”, p. 105.

³⁹ Cfr. Giuseppe Alberigo *apud* Restif, “Langages du corps...”, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰ Cfr. Restif, “Langages du corps...”, *op. cit.*, p. 3. El III Concilio provincial mexicano, convocado por el arzobispo y entonces también virrey en funciones de la Nueva España, fray Payo Enríquez Rivera en 1585, tocaba entre los numerosos temas la uniformidad de la doctrina, los ritos y las ceremonias litúrgicas, retomando en ese sentido el espíritu del concilio tridentino.

tuales, de igual modo, actualizaban en la memoria individual la memoria colectiva que cohesiona a la comunidad, y volvían sin cesar a los gestos fundadores del cristianismo. Como si se tratase de una representación teatral, en las diferentes celebraciones litúrgicas los cuerpos de las religiosas alternaban así sus movimientos: reverencias, golpes de pecho e inclinaciones; se sentaban, se agachaban para besar el suelo, se arrodillaban y se paraban para verse “caras con caras” según la frecuencia que se estipulara. Algunas oraciones exigían como un gesto solemne que las religiosas se acostaran boca abajo, con el pecho “en tierra”; y otras veces se rezaba de pie y a media voz.⁴¹ El franciscano Arbiol subrayaba la importancia de las gesticulaciones prescritas en los ceremoniales al indicar que “aunque no son la sustancia del Culto, son el índice fidelísimo del corazón religioso”.⁴²

Vemos así que son dos los gestos principales que más se describen y detallan en el ámbito monacal: los de oración y los de penitencia. Las genuflexiones conformaban, junto con otros gestos –como postrarse en “tierra”–, un símbolo de penitencia y humildad. El ritual de la confesión exigía a las religiosas colocarse de rodillas para examinar sus flaquezas y enmendar así sus faltas. La regla de las concepcionistas señalaba como “loable costumbre” en la religión, que al reprehender por culpa leve la abadesa o vicaria a alguna monja, ésta se hincase sin excusa.⁴³ El acto de hincarse se encontraba también muy presente como gesto conciliatorio y de arrepentimiento al existir discordias y turbaciones entre las hermanas. Las constituciones de concepcionistas y clarisas señalaban a ese respecto que, para enmendar disputas, las religiosas en cuestión tenían que derribarse con humildad a los pies de la otra y pedirle perdón.⁴⁴ Las genuflexiones constituían también uno de los gestos más frecuentes y más prescritos dentro del convento y

⁴¹ *Libro de ceremonias, op. cit., s/f.*

⁴² Arbiol, *La religiosa instruida...*, *op. cit.*, p. 85.

⁴³ *Cfr. Llave de oro...*, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁴ *Constituciones generales para todas...*, *op. cit.*, p. 17.

en la liturgia católica; “si bien [éstos] contribuían a flexibilizar las articulaciones de los feligreses, también convertían la asistencia a los oficios religiosos en una santa y a veces dura prueba”.⁴⁵

Arrodillarse era asimismo prueba del sometimiento de los cuerpos y las almas a Dios o hacia alguna otra autoridad terrenal. El jesuita y confesor de monjas Antonio Núñez de Miranda indicaba que para humillarse como esclava del Señor, había que hacerlo: “hincada de rodillas, postrada de ojos, inclinada a la tierra con profunda humildad, cruzando sobre el pecho los brazos”.⁴⁶ De igual modo, para expresar su obediencia —y como símbolo de ésta— las religiosas recibían al prelado con un beso en la mano e “hincando la rodilla” le juraban obediencia.⁴⁷ La importancia de las postraciones e inclinaciones era tal en el medio conventual, que se condenaba con culpa leve a quien las menospreciara o no las guardara de la manera debida.⁴⁸ Así, los pliegues del cuerpo formados y trazados no sólo por las genuflexiones, sino mediante todo tipo de gestos litúrgicos, eran centrales para la vida monacal ya que replegaban paralelamente sus efectos en el alma. Las marcas de estos gestos repetitivos —observa Nicole Pellegrin— eran tanto morales como anatómicas.⁴⁹

El rezo y el canto, propios de la oración y sus gestos eran piezas clave de una diaria rutina que, del mismo modo, formaba parte de la liturgia a aprender en el convento. En ese sentido, la oración tenía un lugar esencial en la vida monacal, porque llevaba al recogimiento interior; sitio propicio en el que las religiosas podían consumir el tan anhelado deseo de la unión mística con Dios.

⁴⁵ Nicole Pellegrin, “Cuerpo del común, usos comunes del cuerpo”, p. 141.

⁴⁶ Antonio Núñez de Miranda, *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús: en la posesion de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo...*, fol. 18v.

⁴⁷ “Directorio ceremonial que siguen las religiosas de la Purísima Concepción en las Visitas de sus prelados ilustrísimos y celebración de sus funciones capitulares”, en *Libro de ceremonias*, *op. cit.*, *s/f*.

⁴⁸ *Cfr. Regla de las monjas...*, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁹ *Cfr. Pellegrin, “Cuerpo del común...”*, *op. cit.*, p. 141.

Además, la oración –apunta David Le Breton– es la forma elemental de la comunicación-vínculo-compromiso entre el hombre y lo divino. En ésta, el cuerpo –a través de los gestos– se ofrece como el vehículo-mediador por excelencia.⁵⁰ Así, la oración en este periodo se transformó en un ritualizado *performance*, en donde las posturas corporales adoptadas se dotaban, según fuera el caso, de diferentes significados.⁵¹ Es decir, esta liturgia implicó el aprendizaje de modos de orar que se tradujeron en una gestualidad cifrada, en una coreografía sistemática y cotidiana que inscribió en el cuerpo femenino una serie de virtudes encaminadas a reforzar el llamado a la perfección. Estas posturas prescritas en la oración buscaron infligir a los cuerpos una actitud particular, para hacer de ellos los portadores e indicadores de la secreta devoción del alma de las religiosas dentro del convento. Las manos y su posicionamiento, por ejemplo, traducían de manera expresiva los sentimientos de adoración, asombro, miedo, contrición y demás sentimientos presentes en la oración.⁵²

A ese respecto, Margo Glantz propone hablar de una “retórica corporal” propia de la cultura del barroco. Esta “retórica corporal” opera como un sistema en donde los signos se teatralizan y la santidad también es sistematizada.⁵³ Así, esta “retórica corporal” presente en la oración se asocia con un ejercicio físico, reglamentado por diferentes textos, en donde se delinean las posturas clave para los objetivos de la vida religiosa: las manos juntas o paralelas, ofrecidas y abiertas al cielo, los brazos estirados en posición de la cruz, los ojos bajos o mirando a Dios, el cuerpo sentado, recostado boca abajo, hincado o deambulando. Tantas posturas posibles que sirven como índice de la humildad y la piedad del

⁵⁰ Le Breton, “Techniques du corps”, *op. cit.*, p. 1210.

⁵¹ *Cf.* Kristen Ibsen, *Women's spiritual autohagiography in colonial Spanish America*, p. 98.

⁵² Henneau, “Corps sous le voile...”, *op. cit.*, p. 71.

⁵³ Margo Glantz, “Introducción. Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad”, p. xxxiv.

alma, tantas técnicas sugeridas para que las practicantes de esta retórica la ajusten a sus necesidades, “preceptos que cada aspirante a la santidad adecua a su propia personalidad para salirse de la norma y, siempre constreñida por ella, tocar una nota original y acrisolar el modelo. La espiritualidad es, entonces, también concreción”.⁵⁴

El coro era, a ese respecto, el sitio conventual privilegiado para el despliegue y ejercicio de esta “retórica corporal” propia de la oración. Se constituyó así como uno de los espacios de gestualidad más importantes dentro del convento; lugar donde este proceso de espiritualización del cuerpo se expresaba de manera más contundente. Era en el coro —señalaban las reglas y constituciones— donde, por medio de la oración, la religiosa se ofrecía a sí misma a Dios en sacrificio.⁵⁵ Al igual que en el refectorio, estar en el coro suponía adoptar un comportamiento particular que las religiosas realizaban al encontrarse en este sitio para rezar, cantar e interpretar los libros sagrados ubicados ahí. Pero no sólo eso: el coro era del mismo modo el sitio en el que por lo regular tenían lugar las visiones religiosas, los arrobamientos místicos y los coloquios con Dios y los santos. El cuerpo femenino aquí se ofrecía como el soporte individual que testimoniaba estos sucesos.

Estos episodios, comunes entre algunas monjas, ocurrían en su mayoría en los momentos de intensa oración, y el coro se prestaba como el espacio idóneo para las muestras corporales de fervorosa religiosidad. A María de la Concepción, del convento de Jesús María, por ejemplo, la comunidad entera la oía gemir y llorar con “abundantes lagrimas” al encontrarse meditando sobre la pasión de Cristo en el coro.⁵⁶ Las lágrimas desplegadas en el acto de oración significaban un gesto de espiritualidad y buscaban ser el indicio corporal que diese cuenta de la piedad profunda

⁵⁴ *Ibidem*, p. xxxv. *Vid.* también: Margo Glantz, “El cuerpo monacal y sus vestiduras”, pp. 193-203.

⁵⁵ *Llave de oro...*, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁵⁶ Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental plantado...*, *op. cit.*, fol. 170r.

entre las enclaustradas.⁵⁷ Estos episodios de intensa oración son descritos en las autobiografías y biografías de las religiosas con características narrativas muy barrocas; ahí se vuelve palpable la puesta en escena del cuerpo mediante una teatralidad que exagera gestos y actos en aras de mover y conmover al lector.⁵⁸ Las posturas adoptadas y descritas para la oración se vuelven en ese sentido el medio para lograr una visión y exaltar el fervor religioso. Así, en aras de lograr ese vínculo con Dios propio de la oración, era esencial la correcta ejecución de los gestos y la liturgia prescrita para las oraciones cotidianas, misma que exigía del cuerpo religioso una minuciosa preparación.

De igual forma, se convidaba a las monjas a emplear la voz, la boca y los labios para alabar a Dios mediante la oración vocal, manifiesta por medio de palabras y gestos. Escuchar el sonido de la voz estimulaba la devoción, pues el gesto intensificaba el afecto interior.⁵⁹ Rosalva Loreto señala que en el coro “las monjas establecían una relación personal con el texto que partía de la asociación dinámica del rezo-lectura-canto, y se expresaba mediante la acción combinada de la vista, la boca y el oído, relación que requería de una concentración singular”.⁶⁰ De ahí que voz y pronunciación fuesen elementos esenciales en el ejercicio gestual cotidiano al momento de la oración. Antonio Núñez de Miranda recomendaba a las religiosas, como el mejor modo de orar, rezar “despacio, sin exceder las pautas de el Choro; con buena pronunciación de clausulas y expresiva clara de finales: acentos legales; atención e inteligencia afectuoso, reverencia interna y exterior, con devota modestia y *composición de todo el cuerpo*”.⁶¹ Voz y gestos se unían así para dotar a la oración de todo su poder.

⁵⁷ Asunción Lavrín, “María Marcela Soria: una capuchina queretana”, p. 85.

⁵⁸ Cf: Borja, “Cuerpos barrocos...”, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁹ Rosalva Loreto López, “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo xvii”, p. 551.

⁶⁰ Loreto López, “Leer, cantar, contar y escribir...”, *op. cit.*, p. 88.

⁶¹ Núñez de Miranda, *Ejercicios...*, *op. cit.*, fol. 7.

La vida de Cristo constituía la inspiración primigenia y la fuente infinita de ejemplos para este programa gestual en el convento: fue Cristo quien para el cristianismo multiplicó los signos, toda suerte de signos. De modo que los ejemplos y modelos elegidos (gestos de fundación, de oración, de penitencia, de perdón, de obediencia, etc.) lo designan siempre, aunque no forzosamente lo vuelven explícito.⁶² En el *Costumbrero Real del Convento de Jesús María de México* se indicaba que:

ejemplo tenemos en Cristo que [...] nos enseñó los consejos evangélicos que son a los que en la profesión nos obligamos, y así mismo nos da norma de la ceremonia, la modestia con que conversaba, el modo de tratar a sus discípulos y apóstoles, para orar hincado de rodillas, bajando la cabeza al hablar con su Divino padre, otras veces se postraba en tierra, otra levantaba los ojos, otra cruzaba las manos, las palabras suyas siempre pocas, el reírse pocas veces, el llorar muchas, vémosle obrar como prelado, con qué mansedumbre, al enseñar con qué vigilancia al celo y bien de sus ovejas.⁶³

Los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola –presentes dentro de los monasterios femeninos– instruían, por otro lado, a sus lectores (en este caso las religiosas) a asumir ciertas posiciones clave –cargadas de un gran simbolismo– durante la actividad contemplativa y de oración. El uso de gestos para dramatizar los actos de devoción y oración son fundamentales en la interpretación que se hizo en la Nueva España de la práctica de dichos ejercicios y un elemento importante en la educación corporal de las religiosas. Al igual que con otros textos normativos en el interior del convento –que más bien toman su inspiración del espíritu de este método–, en ellos se instruye a sus lectores a asumir ciertas posiciones simbó-

⁶² Cfr. Schmitt, *La raison des gestes...*, *op. cit.*, p. 83.

⁶³ *Costumbrero Real del Convento de Jesús María de México*, s/a, 1686ca., fols. 1v-2r, *apud* Glantz, “Introducción”, *Paraíso...*, *op. cit.*, pp. xxviii-xxix.

licas durante el acto contemplativo: arrodillarse, postrar el cuerpo en el piso, acostarse boca arriba con los ojos levantados hacia el cielo, o bajar la mirada humildemente en la presencia de otros, colocar una mano en el pecho en muestra de dolor ante el pecado propio, etc. La adaptación de los ejercicios espirituales propuestos durante este periodo en la América hispánica llevó, de ese modo, a una “conjunción de ejercicios corporales junto con otros de meditación y oración”, cuyo fin era provocar un estado anímico especial dirigido a provocar el éxtasis y la interlocución con Dios.⁶⁴

En el siglo XVII los ejercicios espirituales fueron transformados en cuidadosas formas de oración interior basadas en una unión evocativa y afectiva con Dios y las vidas de Cristo y María.⁶⁵ La unión y diálogo entre la religiosa y estas figuras se apoyaba (y se posibilitaba) en la *composición de lugar* y la adopción de esta serie de posiciones corporales propuestas en los textos de ejercicios para monjas. La composición de lugar –propuesta en los *Ejercicios*– era pensada en este periodo como el “elemento retórico que les permitía colocar en un cuerpo, a la manera de teatralización, las angustias, los valores, los dolores”,⁶⁶ emociones que las religiosas estaban llamadas a experimentar para su perfección individual. Así, este planteamiento de la “composición de lugar”, propio de la tradición jesuítica del siglo XVII, “favoreció uno de los efectos más importantes de la espiritualidad barroca: la aparición de una religiosidad exterior, respuesta a las condiciones planteadas por los sucesos del siglo XVI [...] En consecuencia, toda práctica debía ser visible, observable desde el exterior, lo que aseguraba su efectivo control”.⁶⁷

⁶⁴ Cfr. Margo Glantz, “El entorno de Sor Juana”, p. 146.

⁶⁵ Cfr. Lavrín, “María Marcela...”, *op. cit.*, p. 85. Para ahondar en la evolución, la adaptación y la transformación de los ejercicios espirituales propuestos por Loyola *vid.* el clásico estudio de Ignacio Iparraguirre S. J., *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*.

⁶⁶ Borja, “Cuerpos barrocos...”, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁷ Jaime Humberto Borja, “Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el Reino de Nueva Granada”, pp. 121-122.

Por medio de la teatralidad, la movilización y la dinamización del cuerpo empleadas en este tipo de artilugios religiosos, los jesuitas (pero no sólo ellos) orientaron la interiorización de ciertos sentimientos píos —como dolor, humildad y vergüenza— entre las monjas y ayudaron a la formación de una “memoria afectuosa”. Estos actos rituales dentro de los claustros (entiéndase los actos comunitarios en el refectorio y el coro, las celebraciones particulares del calendario litúrgico, las fiestas y procesiones, entre otros) aseguraron periódicamente la reapropiación emocional de episodios y personajes fundamentales para la religión católica, primordiales para la espiritualidad y los valores que se buscaron fomentar entre las mujeres de la Nueva España. Por ello puede decirse que en el aprendizaje y la repetición de gestos se buscó también la inculcación de emociones y sentimientos. La gestualidad que se desarrolló en este tipo de dispositivos religiosos es, del mismo modo, indicio de las exigencias particulares (y a veces contradictorias) que recayeron en la educación de los cuerpos de las religiosas y demás fieles. Por un lado, se encuentra la recomendación de evitar exhibir en las celebraciones litúrgicas cualquier gesto espontáneo que saliera de la norma de la gestualidad deseada, y por otro, la obligatoriedad de evidenciar mediante las acciones y los gestos (que parecieran hasta cierto punto “espontáneos”) las emociones encargadas de revelar la bondad del alma.

Por otra parte, estos gestos repetitivos, teatrales, distintivos y compartidos, señalados en la liturgia, permitían también que los cuerpos individuales de las religiosas formasen una cohesión que daba lugar a la formación del cuerpo comunitario, el cual a su vez constituía parte del cuerpo místico de Cristo. Así, se insistía en que el cuerpo de los individuos sólo se glorificaba “cuando forma una masa con otros cuerpos y se convierte en una parte del cuerpo ‘verdadero’: el cuerpo-oración, la comunidad de los fieles, la Iglesia que es cuerpo de Cristo”.⁶⁸ Es sólo mediante los gestos

⁶⁸ Pellegrin, “Cuerpo del común...”, *op. cit.*, p. 114.

repetitivos que se aprenden en el convento, como el cuerpo particularizado de las religiosas logra unirse con otros cuerpos para formar comunidad. De igual forma, para volver eficaz la memoria del pasado, sostener la devoción y emular a los santos y santas se vuelve necesario revivir las mortificaciones, los fenómenos maravillosos y los mismos gestos que realizaron estos héroes y heroínas de la religión.⁶⁹ La importancia de los gestos en las celebraciones litúrgicas reside también en el hecho de que éstos permiten revivir sin cesar las imágenes fundadoras de cada institución y orden religiosa, así como los gestos salvadores de los primeros tiempos del cristianismo y fortalecer los vínculos de la comunidad.

Podemos afirmar así que la asistencia y participación del conjunto de religiosas en los diferentes actos litúrgicos, solemnes y comunitarios, implicaron el aprendizaje de un lenguaje corporal y de una gestualidad específica, que exigió además una concentración singular, pues formar parte de una comunidad religiosa implicó “concebirse como parte de un todo dedicado a alabar a Dios”.⁷⁰ Asimismo, el lugar jerarquizado que ocupó cada miembro de la comunidad (ya fuesen monjas profesas de velo negro, novicias, sirvientas, monjas de velo blanco, laicas, esclavas y niñas) en este “todo” dedicado a alabar a Dios, ofrece –sin embargo– una clara muestra de la tensión existente entre el respeto permanente por el ideal de formar comunidad y la presencia constante de un orden altamente jerarquizado dentro del claustro, reflejo inevitable de la jerarquía del “siglo”.⁷¹

⁶⁹ *Cfr.*: Jacques Le Brun, “L’institution et le corps, lieux de la mémoire. D’après les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle”, p. 117.

⁷⁰ Loreto López, “Leer, cantar, contar y escribir...”, *op. cit.*, p. 88.

⁷¹ Henneau, “Corps sous le voile...”, *op. cit.*, p. 70.

2. MODALES Y CORTESÍA

Los modales y la cortesía –necesarios en el mundo barroco de las apariencias para la interacción con otros y el buen comportamiento en sociedad– constituyeron también espectros importantes del binomio exterioridad/interioridad. Así, la vigilancia sobre comportamientos que podrían parecer triviales para la salvación del alma y la vida en perfección –principal objetivo de la vida religiosa–, como por ejemplo los modos de sentarse a la mesa y el comer, fueron de igual forma reglamentados y formaron parte de los comportamientos y la gestualidad por aprender en el interior del convento.

Norbert Elias, en su célebre estudio sobre lo que denominó el “proceso de civilización” en el mundo europeo,⁷² describe cómo los individuos fueron, a lo largo de determinado tiempo, objeto de nuevas formas de control y coacción de comportamiento social (lo que él caracterizó como un proceso civilizador, urbano y cortesano que se impone en la edad moderna al código de cortesía bajomedieval), que se tradujo en un conjunto de pautas de educación de la corporalidad, es decir: las posturas, los gestos, los hábitos, los gustos y hasta las vestimentas fueron objeto de normas y prescripciones ideales. Elias señala que durante los siglos XVI y XVII estas nuevas formas de control de las conductas se intensificaron, se sistematizaron y se difundieron con mayor amplitud a través de la proliferación de textos normativos (como por ejemplo los manuales de civildad), en especial en los ámbitos urbanos y cortesanos. En esta civilización de las costumbres se enseñaba a los individuos a comportarse con decencia y modestia, así como a evitar gestos brutales u otra manifestación corporal intempestiva. En ese sentido, este tipo de textos normativos codificaron los valores corporales y regularon a detalle el sistema

⁷² Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*.

de los comportamientos sociales deseados. Elías, a ese respecto, denominó como código de civilidad o proceso civilizatorio a este código de comportamientos prescritos.

Sin embargo en los reinos hispánicos peninsulares —señala Fernando Ampudia de Haro— el código de comportamiento que se impuso en el siglo XVI y penetró en el XVII no puede ser catalogado propiamente como un código de civilidad. Para este autor el término “civilidad” es un concepto que no logró imponerse en la España de esa época, ante lo cual persistió el uso del vocablo “cortesía” para referirse a la serie de comportamientos diferenciales y refinados. No obstante, puede decirse que ambos términos — “civilidad” y “cortesía” — operaron bajo las mismas premisas y englobaron los mismos principios coercitivos y reguladores. Es decir, tanto en la “civilidad” como en la “cortesía” el “comportamiento externo” (y todo lo que eso engloba) es expresión de la interioridad o totalidad de la persona. Los tratadistas hispanos, en ese sentido, asumieron la preceptiva de la civilidad —señala Ampudia—, aunque bajo una etiqueta distinta, la de la cortesía. De igual forma, la utilización de este último vocablo no implicó que los preceptos y contenidos que bajo este término se englobaban en el periodo bajomedieval no hayan experimentado cambios en los siglos XVI y XVII.⁷³

Los claustros novohispanos conformaban en ese sentido un cosmos encargado también de la reforma de los “modales” o “costumbres” y la adquisición de este *habitus* diferencial —civilizatorio o de cortesía—, mediante la adopción del estilo de vida que se aprendía en los monasterios. La educación proporcionada

⁷³ Cfr. Fernando Ampudia de Haro, *Las bridas de la conducta. Una aproximación al proceso civilizatorio español*. El autor señala que *El Cortesano* de Baltasar Castiglione tiene una acogida extraordinaria en España, a partir de la traducción de la obra al español hecha por Juan Boscán en 1534. El éxito de esta traducción explica, según Ampudia, el porqué de la inexistencia en España del concepto “civilidad” como término que designe el código de comportamiento idóneo y cortesano.

dentro del convento –en especial para aquellas que pertenecían a la elite–, ya fuese como niñas educandas bajo la tutela de una monja o como novicias en el noviciado, no sólo se circunscribía al aprendizaje del catecismo, las reglas y constituciones, y los rudimentos de la lectura, música o canto, sino que implicaba también “la práctica de actitudes y modales peculiares, desde la forma de sentarse o caminar hasta el cuidado del atuendo”.⁷⁴ Si bien el convento no era la corte –sitio donde este código de comportamiento “cortés” o “civilizatorio” funcionaba, según Elias, con mayor coerción– la permeabilidad del “siglo” a la clausura y la jerarquización en el interior del claustro nos habla de un universo en el que el *statu quo* conventual también debía mantenerse mediante el comportamiento ejemplar, el cual, así como comprende la exteriorización de virtudes cristianas, también incluía modales y un apropiado manejo de sí. De ese modo, aunque lo principal era el alma, también se debía “componer la novicia de algunas cosas exteriores”⁷⁵ que la diferenciaron del resto.

Mediante la orientación y aplicación de renovados esquemas doctrinales se buscaba, entre otras cosas, proponer y desarrollar para las monjas “esquemas de civilidad y comportamientos en torno al seguimiento de las virtudes”.⁷⁶ El texto que el franciscano Arbiol elaboró para las religiosas –muy citado en este ensayo– constituye en ese sentido un ejemplo de las coacciones y los códigos de comportamiento a los que podían estar sujetas las religiosas. En este caso concreto, lo indicado atañe aquí a los códigos de comportamiento en la mesa. La alimentación, a ese respecto, constituía uno de los principales distintivos de rango en dicho periodo, razón por la cual el consumo alimenticio se encontraba rodeado de “códigos simbólicos” y ritos, como escuchar, leer, meditar y comer al mismo tiempo.

⁷⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “*Reffugium Virginum*. Beneficencia y educación en los colegios y conventos novohispanos”, p. 435.

⁷⁵ Arbiol, *La religiosa instruida...*, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁶ Loreto López, “Oír, ver y escribir...”, *op. cit.*, p. 117.

Si nos atenemos a lo prescrito por Arbiol en su texto (aunque no sólo por él), sentarse a la mesa en el refectorio y comer en comunidad –sobre todo en las ocasiones solemnes o de fiesta en las que todas estaban obligadas a asistir– constituía para la religiosa un acto complejo lleno de normas a recordar. Así por ejemplo, la *Regla* de las monjas de la Concepción indicaba que “siempre que se les cayere en el Refitorio el cuchillo, pan, o qualquiera otra cosa, se hincarán de rodillas, hasta que les sea hecha señal [para volverse a parar]”.⁷⁷ Entre los comportamientos a escenificar, la Esposa de Cristo, de igual modo, debía tener cuidado en no ser “la primera en comer, ni la última en terminar”.⁷⁸ Se aconsejaba que:

No ha comer la Religiosa con *ansia demasiada*, ni le conviene gravar su vientre con excesos notables [...]. No ha de destrozlar las viandas *con las manos*; sino partir de ellas *con el cuchillo*, lo que huviere de comer [...]. La sal, y qualquiera cosa de comer, *no la ha de tomar la Religiosa con la mano desnuda inmediatamente, sino con la punta del cuchillo* y con él la echará en la comida, o en un lado del plato [...]. La fruta que tiene corteza, mondara [*sic*] primero, y la dividirá con el mismo cuchillo en partes proporcionadas, para *comerla con política y limpieza*.⁷⁹

La “indecencia”, la falta de limpieza, la “falta de política” y la “mala crianza” eran comportamientos que estas recomendaciones buscaban contener, al condicionar los tiempos, las actitudes y las posturas para ingerir los alimentos; se descartaba al mismo tiempo cualquier singularidad en los modos de comer que atentara contra la uniformidad religiosa. Los conventos, como espacios urbanos de reclusión y educación para las mujeres, y asimismo como sitios para la santificación de la ciudad, se encontraban vinculados muy de cerca a las necesidades de la misma, y como tal fungían como

⁷⁷ *Regla de las monjas...*, *op. cit.*, p. 141.

⁷⁸ Arbiol, *La religiosa instruida...*, *op. cit.*, p. 304.

⁷⁹ *Idem*. Las cursivas son mías.

garantes de los valores urbanos, de la civilización y opuestos a la barbarie. Por ello la vigilancia de las acciones en la mesa formaba parte de una de las muchas conductas aprendidas en el convento, las cuales fungían como pautas para normar el cuerpo mediante una gestualidad de la “buena crianza”:

Si se ofreciere la ocasión de mudar las viandas de un plato a otro, *no las tome la Religiosa con su mano*, ni para darlas a otra religiosa; sino que para esto las ha de coger con el tenedor, o con la punta del cuchillo, *guardando toda limpieça* [...] Nunca la Religiosa discreta *ponga los codos sobre la mesa, ni menos tenga cruzada una rodilla sobre otra; porque todo esto es falta de política, y mala criança, y aun se passa a ser indecencia*. [...] No ha de comer la Religiosa prudente a un mismo tiempo con *ambos carrillos*; porque esta es *propiedad de lobos hambrientos, y de criaturas indisciplinadas, rústicas, y vorazes* [...] Quando la criatura discreta esta comiendo, tenga cuidado, de que *no se perciba su resuello*, porque esta *es mala criança, y propiedad de criaturas incultas*. [...] *No haga mucho ruido, saboreando la lengua con los paladares, y labios; porque esta es propiedad de animales inmundos, y mala criança* [...] *No se enjuague la boca con lo que bebe, ni se chupe los dedos, ni lama los labios, ni huela lo que ha de comer, ni enfrie a soplos fuertes, y notables*, lo que esta muy caliente, sino moviendo con la cuchara, o con algún fragmento de pan. [...] *No se incline mucho sobre el plato*, o escudilla, porque la mano es la que ha de buscar a la boca, y no la boca a la mano. Ni saque la lengua para recibir la comida, porque todo esto es *mala criança*. [...] No se limpie los dientes con la servilleta, ni con las uñas, ni con el cuchillo, sino con algún *limpiadientes decente, y pobre*; notando siempre, que cosa de oro, ni plata, no se ha de ver jamás en mesa Religiosa.⁸⁰

El texto de Arbiol, al igual que otros más, buscaba no sólo la sacralización de los modales en la mesa y la “civilización” de las

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 305-306.

costumbres, sino la cristianización en profundidad de todos los momentos de la vida religiosa.

Como si se tratase de un ejercicio de ascesis corporal constante, sólo aquellas capaces de llevar a cabo una profunda “conversión” de sus costumbres, modales y gestos dentro de los monasterios, serían gratas a los ojos de Dios. Bolívar Echeverría señala que la experiencia barroca como forma de concebir la cristiandad significó de manera precisa “una teatralidad que se refleja en la espiritualidad, en los gestos, en las representaciones de la vida, la muerte, la fiesta, el cuerpo y hasta en una experiencia gastronómica”.⁸¹ Así, la “modestia” y la “humildad” corporal que proponían los manuales, las reglas y los confesores como ejemplos de gestos, se erigieron como ejes rectores en el afán por construir esta retórica gestual propiamente femenina en la Nueva España. 

BIBLIOGRAFÍA

- Ampudia de Haro, Fernando. *Las bridas de la conducta. Una aproximación al proceso civilizatorio español*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, colección Monografías, 2007.
- Arbiol O. F. M., Antonio. *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Madrid, Imprenta Herederos de Manuel Román, 1717.
- Azria, Régine y Danièle Hervieu-Léger (dirs.). *Dictionnaire des faits religieux*, Francia, Quadrige/PUF, 2010.
- Bachet, Jérôme. “Âme et corps”, en Régine Azria y Danièle Hervieu-Léger (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Francia, Quadrige/PUF, 2010, pp. 21-23.
- Borja, Jaime Humberto. “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía”, *Fronteras de la Historia. Revista de Historia Colonial Latinoamérica* (Bogotá), vol. 7, 2002, pp. 119-136.
- _____. “Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el Reino de Nueva Granada”, en Perla Chinchilla y Antonella

⁸¹ Bolívar Echeverría, *apud* Borja, “Cuerpos barrocos...”, *op. cit.*, p. 102.

- Romano (coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana/EHES, 2008, pp. 105-141.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Points, 1972.
- Bravo Arriaga, María Dolores. "El 'Costumbrero' del convento de Jesús María de México o del lenguaje ritual", en Mabel Moraña (ed.), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América, 1996, pp. 161-170.
- _____. *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*, México, UNAM, 2001.
- _____. *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, UNAM, 1997.
- Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (dirs.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001 (1997).
- Chinchilla, Perla y Antonella Romano (coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana/EHES, 2008.
- Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda esta familia cismontana...*, con licencia en Madrid, en la Imprenta Real, año M.DC.XLII.
- Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.). *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, 2 vols., Madrid, Taurus, 2005.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 3ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Glantz, Margo. "El cuerpo monacal y sus vestiduras", en Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert Verlag, 1998, pp. 193-203.
- _____. "El entorno de Sor Juana", en *Obras reunidas. Ensayos sobre literatura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 129-212.
- _____. "Introducción. Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad", en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnífico real convento de Jesús María de México*, México, UNAM/Condumex, 1995 [1684], pp. XVIII- XLVI.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 2ª ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. "La vida social urbana del México colonial", en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Gráficas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 590-607.
- _____. "Reffugium Virginum. Beneficencia y educación en los colegios y conventos novohispanos", en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, México, Condumex, 1995, pp. 429-442.
- González Sánchez, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (comps.). *Gráficas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Henneau, Marie-Élisabeth. "Corps sous le voile à l'époque moderne", en Cathy McClive y Nicole Pellegrin (eds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, santé, sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2010, pp. 59-100.
- Ibsen, Kristen. *Women's spiritual autohagiography in colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- Iparraquirre S. J., Ignacio. *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1973.
- Lavrín, Asunción. *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford University Press, 2008.
- _____. "María Marcela Soria: una capuchina queretana", en Asunción Lavrín y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Letras femeninas hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad de Puebla, 2006, pp. 74-93.
- Le Breton, David "Techniques du corps" en Régine Azria y Danièle Hervieu-Léger (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Francia, Quadrige/PUF, 2010, pp. 1210-1215.
- Le Brun, Jacques. "L'institution et le corps, lieux de la mémoire. D'après les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle", *Corps écrit*, núm. 11, 1984, pp. 111-121.
- Libro de ceremonias*, religiosas concepcionistas, principios del siglo XVIII; AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1025, expediente 10, s/f.
- Llave de oro, para abrir las puertas del cielo: la regla y ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la madre de Dios...*, México, Reimpreso en la imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, 1815.

- Loreto López, Rosalva. “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo xvii”, en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, México, Condumex, 1995, pp. 541-555.
- _____. “Leer, cantar, contar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos xvii y xviii”, *Revista de Estudios Novohispanos* (México), Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 23, núm. 23, 2000, pp. 67-95.
- Martín Criado, Enrique. “Habitús”, en Román Reyes (dir.), *Diccionario crítico de las ciencias sociales. Terminología científico-social*, Madrid/México, Plaza y Valdés, 2009. En línea: <pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitús.htm>.
- McClive, Cathy y Nicole Pellegrin (eds.). *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, santé, sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne, Publication de l’Université de Saint-Étienne, 2010.
- Modo de vida de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, Sacada de la Orden y Estatuto de su Orden, concedida por el Papa Julio II*, México, Imprenta de Bernardo Calderón, mercader de libros de la calle de San Agustín, año de 1630.
- Mora, Juan Antonio. *Espejo crystalino de paciencia y viva imagen de Christo Crucificado en la admirable vida y virtudes de la venerable Madre Sor María Ynés de los Dolores, religiosa professa en el religioso Convento de San Lorenzo de la Ciudad de México*, México, Imprenta Real Superior de Gobierno de los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, 1729.
- Moraña, Mabel (ed.). *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh Biblioteca de América, 1996.
- Núñez de Miranda S. J., Antonio. *Cartilla de la doctrina religiosa para las niñas que desean ser monjas*, México, Viuda de Ribera, 1708.
- _____. *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día, para hazerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas. Instruida con doze maximas substanciales, para la vida regular, y espiritual. Dispuesta por el R.P.M. Antonio Nuñez, de la Sagrada Compañía de Jesus. Prefecto que fue de la illustre Congregación de la Purissima. Sale a la luz a solicitud y expensas de las señoras religiosas del Convento Real de Jesus María*, México, Viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1712.

- _____. *Exercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes, Esposas de Christo: instruido con un diario, breve, pero suficiente de todos los éxercicios cotidianos para que se empiezen a exercitar...*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1695.
- _____. *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús: en la possession de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo...*, 2a impresión, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1710.
- Orden que se ha de guardar con la que entra en religión y modo de que se ha de vestir el hábito de las religiosas de la Puríssima Concepción de Nuestra Sra. y de San Gerónimo, sujetas al ordinario de este Arzobispado de México*, México, Impr. Nueva de la Biblioteca Mexicana, 1756.
- Pellegrin, Nicole. “Cuerpo del común, usos comunes del cuerpo”, en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 113-166.
- Ramos, Manuel (coord.). *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, México, Conдумex, 1995.
- Regla de las monjas de la Orden de la Purissima, y inmaculada Concepcion de la virgen santissima nuestra señora dada por el santissimo papa Julio Segundo, en el año de la encarnación del señor 1509...*, Madrid, En la imprenta de la causa de la venerable Madre de Agreda, 1744.
- Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepcion y la Santissima Trinidad de la Ciudad de los Ángeles*, Puebla, México, Reimpresas por la Imprenta del Seminario Palafoxiano, 1773.
- Reglas y constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas Gerónimas del convento de San Lorenzo de México: reimpresas a solicitud de la R. M. Dominga de la Presentación, Priora que ha sido, y ahora es actual de dicho convento...*, México, Viuda de F. Rodríguez de Lupercio, 1707.
- Restif, Bruno. “Langages du corps et langages du culte dans les status synodaux et les décrets des conciles provinciaux en France, à la fin du xvi^e et au debut du xvii^e siècle”, ponencia presentada dentro del coloquio “Les langages du culte aux xvii^e et xviii^e siècles”, *Reverenter, distincte devoteque*, Le Puy-en-Velay, Francia, 28 de octubre de 2010.
- Reyes, Román (dir.). *Diccionario crítico de las ciencias sociales. Terminología científico-social*, Madrid/México, Plaza y Valdés, 2009.

- Schmitt, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, Éditions Gallimard, 1990.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnífico real convento de Jesús María de México*, México, UNAM/Condumex, 1995 [1684].
- Schumm, Petra (ed.). *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert Verlag, 1998.