



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial Vol. 2

Autor:

Fraschina, Alicia Beatriz

Tutor:

Cicerchia, Ricardo

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado

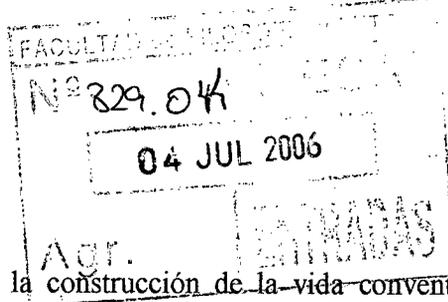


FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

CAPITULO VII

LA VIDA COTIDIANA EN LA CLAUSURA



Lo espiritual y lo cotidiano convergen en la construcción de la vida conventual. Se entrelazan en ella las pequeñeces de la vida diaria y momentos más sublimes donde se busca la comunicación con Dios. Por lo tanto, reconstruir esa complejidad es uno de los medios de acercarnos al significado de la vida religiosa en la clausura, de poder imaginar de qué forma consideraron las mujeres consagradas el sentido de sus vidas.¹

Partiendo de la premisa de que el género facilita un modo de decodificar el significado y de comprender las complejas conexiones entre distintas formas de interacción humana, desarrollo este capítulo de la vida cotidiana en la clausura optando por el camino abierto por Joan W. Scott en 1986 en su ensayo "El género: una categoría útil para el análisis histórico".²

La definición de género que aporta J. Scott contiene dos partes y varias subpartes. El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: a) el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y b) el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, el género comprende cuatro elementos interrelacionados: los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples. Lo que sugiere una pregunta a responder: ¿Cuáles serían las representaciones simbólicas que se evocan, cómo y en qué contexto? En segundo lugar los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Tercero: la inclusión en el análisis de las nociones políticas y las referencias a las instituciones y organizaciones sociales. El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva. Los historiadores –afirma Scott– necesitan investigar las formas en que se construyen esencialmente las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas. Si bien las

¹ La vida cotidiana en la clausura de los monasterios femeninos en Hispanoamérica es analizada por Asunción Lavrin, "Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana: siglo XVII", en *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*, Instituto Mexicano de Cultura, México, 1995, 203-219. Josefina Muriel, "La vida conventual femenina de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII", *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*, Instituto Mexicano de Cultura, 1995, 285-293. Kathryn Burns, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999, Part Two Zenith, Chapter 4, Reproducing Colonial Cuzco, Chapter 5, Producing Colonial Cuzco, 101-154. Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, Segunda parte, Las tensiones y los cambios del siglo XVIII. "Vida privada" versus "vida común", 85-164.

² Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 91, 1986, 1053-1075.

biografías representan los mejores esfuerzos realizados hasta ahora, también son posibles los tratamientos colectivos. Un esquema que podría usarse para discutir sobre clase, raza, etnicidad y cualquier proceso social. La teorización del género, sin embargo, se desarrolla sobre la segunda proposición: el género es el campo primario dentro del cual, o por medio del cual, se articula el poder.

Propongo explorar la eficacia de esta categoría para la Historia Social en el caso concreto de los dos conventos femeninos de clusura de la ciudad de Buenos Aires.

El espacio

La vida cotidiana en la clausura transcurre dentro de las coordenadas de tiempo y espacio. Al referirme al espacio parto del concepto desarrollado por Michel de Certeau, es decir un espacio concebido como “lugar practicado”, como “cruzamiento de movilidades”. La reconstrucción del espacio muestra lugares estratificados, pero no simplemente juxtapuestos, sino sutilmente imbricados.³ El conjunto arquitectónico, en ambos conventos porteños, aparece manejado por equilibrios sutiles y compensatorios que aseguran complementariedades.

En los dos conventos femeninos de Buenos Aires se dieron características compartidas, y a la vez, profundas notas diferenciadoras: la ubicación en zonas relativamente marginales de la ciudad, por la necesidad –en ambos casos- de contar con una cuadra de terreno que permitiera su previsible expansión; la arquitectura tan distinta de cada convento: sólido, enteramente de cal y ladrillo, perfecto en su diseño, comparable a los mejores de España,⁴ de dos plantas, uno; en barro, sin plano previo, pobre, de una planta, el otro. Ambos con espacios que han sido estructurados para ser mostrados –la iglesia-; para mostrar algo –el coro bajo-; en tanto algunos otros permanecen opacos –los sectores de servicio-; o absolutamente silenciados- los sanitarios-.

Nos interesa rescatar las formas de integración de las mujeres y los hombres que los habitaron o tuvieron acceso a ellos, formas de integración que pueden ser caracterizadas mediante la reconstrucción de determinados tipos de conformación del espacio, formas que constituyen la representación de su especificidad palpable y en su sentido literal, visible.⁵ El tipo

³ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, [1990] México, Universidad Iberoamericana, 1996, capítulo IX, “Relatos de espacio”, 127-142.

⁴ Informe presentado por el ingeniero don Diego Cardoso al Gobernador de Buenos Aires, don José de Andonaegui, el 21 de mayo de 1753, citado por Andrés Millé, en *El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires, Evocación del siglo XVIII*, Buenos Aires, Pellegrini Impresores, 1955, 2 volúmenes, II, 56.

⁵ Norbert Elías, *La sociedad cortesana*, [1969], México, Fondo de Cultura Económica, 1º reimpresión, 1996, capítulo III, “Estructuras habitacionales como índice de estructuras sociales”, 56.

de vivienda diseñado en Europa para las monjas y adaptado a las necesidades americanas, permite un acceso relativamente seguro y muy gráfico a la comprensión de ciertas realidades sociales. El convento –espacio de religiosidad, huerto cerrado para mujeres consagradas– constituye uno de los fenómenos arquitectónicos principales de una sociedad jerárquicamente organizada, donde la religiosidad tiene vigencia. Este espacio, como tantos otros, manifiesta las necesidades –sociológicamente relevantes–, que tenía la sociedad colonial: distintos sectores, funciones, estructura, decoración.

El plano de cada convento es nuestra guía principal. Un plano que intentaremos convertir en lugar practicado, reconstruyendo cómo se imbricaban estos espacios en el sistema de la ciudad; cuál era el modo de relación de los actores sociales al interior de los muros, relación que suponía cercanía espacial y a la vez distancia social; y detectando dónde se encontraba localizado el punto de gravedad, hacia dónde convergían las prácticas, las miradas, los pensamientos, las voces, las ofrendas. La arquitectura y la decoración de ciertos espacios conventuales, hablan del prestigio de que gozaban en América, aquéllas a quienes fueron destinados.

El marco ideal establecido desde la Edad Media para el desarrollo de la vida religiosa femenina fue la clausura. Desde el siglo XII, a partir de la normativa eclesial, se decidió que las mujeres consagradas a Dios debían vivir encerradas. Esta idea, retomada en el concilio de Trento –1545-1563– y vigente en América durante el período colonial, asociada al modelo que destacaba la debilidad femenina y la consiguiente necesidad de protección y control, se tradujo arquitectónicamente en un grueso muro que rodeaba los monasterios femeninos: un muro que según las disposiciones tridentinas, especificadas por Carlos Borromeo,⁶ debía separar y salvaguardar. El espacio arquitectónico concebido a partir de esta representación tuvo como objetivo crear un espacio vital que facilitase la concreción de un estilo de vida caracterizado por un corte –idealmente radical– con el mundo exterior. Contemplado desde el exterior, el conjunto convento-iglesia ofrece una imagen de fortaleza inexpugnable: muros gruesos y altos, ventanas pequeñas e inaccesibles, rejas, puertas dobles. Sin embargo, ese muro aparentemente infranqueable, creado para separar y proteger, fue oradado. El convento era un espacio vivo que necesitaba nutrirse y a la vez brindarse a la ciudad en la que estaba inmerso. Así fue como se abrieron lugares de comunicación absolutamente peculiares.

El plano de ambos conventos –que no se han conservado pero intentamos reconstruir– permite constatar que espacios tan distantes y con fines tan diversos como el palacio de

⁶ Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, México, UNAM, 1985.

Versalles en París⁷ o una casa de clase media urbana en el Buenos Aires colonial,⁸ comparten la estructura básica con los monasterios porteños. En todos ellos –con las sustanciales diferencias del caso- se trata de una edificación cuyas partes se agrupan en torno a un patio rectangular, alrededor del cual se levantan las habitaciones, al frente el espacio social, y al fondo la cocina, los cuartos de servicio, los sanitarios.

La peculiaridad de los conventos es que el punto de gravedad, el foco de estos complejos arquitectónicos, está localizado en el *templo*, la casa del Dios hecho presencia real en el Santísimo Sacramento.⁹ En ambos conventos el templo abarca la casi totalidad de uno de los lados que constituían el límite del complejo. Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. Hay pues un espacio sagrado y, por ende, “fuerte”, significativo, y espacios no consagrados. El templo es, para el hombre de fe, el espacio sacralizado que hace posible y facilita la comunicación con Dios, un ámbito que santifica continuamente al mundo porque lo representa y al propio tiempo lo contiene, y constituye a la vez un centro en el caos,¹⁰ un punto fijo en el siglo, representado - también para los porteños del siglo XVIII- como lugar de tormentas e inestabilidad.¹¹

Transitando caminos diferentes las monjas catalinas y las capuchinas lograron la construcción de un templo que respondiera a la necesidad de ser el foco o nudo del complejo. Las primeras tuvieron su templo desde la fundación del convento, ya que contaron desde los inicios con el dinero, el terreno y el plano diseñado *ad hoc*. Las capuchinas debieron esperar casi medio siglo hasta que una importante limosna real les permitió comenzar la construcción de un templo adecuado a sus aspiraciones y necesidades.

El espacio principal del templo era el presbiterio, lugar del Cristo consagrado, del altar y del sacerdote. Hacia él convergían las miradas, las oraciones, los cánticos tanto de los seglares – desde la nave de la iglesia abierta al público durante la misa diaria y en determinadas celebraciones y festividades-; de las monjas, desde los coros y las tribunillas altas; de las novicias desde los óculos abiertos en la capilla del noviciado.¹²

El capellán del Monasterio de Santa Catalina de Sena tenía su espacio al lado de la

⁷ N. Elías, *La sociedad cortesana*, ya citado, 56.

⁸ Ricardo Cicerchia, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1998, 60-61.

⁹ *Colección de Cánones, y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, traducida al castellano con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro, Parte segunda, Concilios del siglo XV en adelante, Tomo IV, Madrid, Imprenta de D. Pedro Montero, 1853, Concilio de Trento, Sesión 25, capítulo X, 420. “El santo Concilio prohíbe que se custodie el santísimo cuerpo de Jesucristo dentro del coro o de los claustros del monasterio, y no en la iglesia pública.”

¹⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, [1957] Colombia, editorial Labor, 2º edición 1994, capítulo I, “El espacio sagrado y la sacralización del mundo”, 25-61.

¹¹ Cfr. Testamentos ya citados en el Capítulo III, III.2.

¹² Estos óculos se encuentran sólo en el Monasterio de Santa Catalina de Sena, en el primer piso en la zona del noviciado.

iglesia.¹³

El templo del mencionado convento alcanzaba las treinta y cinco varas de largo por nueve de ancho. Su planta es de una nave, con seis capillas laterales poco profundas, nartex y crucero. Los ornamentos y objetos sacros que habían sido bendecidos por el obispo,¹⁴ reflejaban el rango del “señor de la casa”, el Dios hecho hombre: una custodia de plata sobredorada, seis cálices sobredorados y esmaltados, dos atriles, dos incensarios, tres campanillas, varias cruces, dos ciriales, una lámpara grande, todos ellos de plata; imágenes de Nuestra Señora de la Concepción y de la Asunción; dos pilas de agua bendita de jaspe, dos pares de vinagreras, tres reliquias de santos. Manteles, frontales, corporales de encaje o perciana azul con galón de oro. Las vestiduras del sacerdote, las casullas, albas, amitos, capas, cíngulos, los ternos en rojo, verde o negro, las dalmáticas confeccionadas en damasco, encaje, tisú de oro o plata.¹⁵

No obstante la posesión de todos estos objetos riquísimos y elaborados, donados por el fundador, en 1767 la priora Theresa de San Marcos lamenta la falta del retablo para el altar mayor. La ausencia de esta pieza central en la decoración hace que la iglesia conventual esté “tan indecente y ridícula que más parece una infeliz barbería, que templo y habitación del Rey del Cielo”.¹⁶ Al poco tiempo las catalinas tuvieron el retablo que su monasterio merecía: de doce metros de alto por ocho de ancho. Las imágenes elegidas destacan la presencia femenina dentro de la orden dominica. En el extremo superior se colocaron las de tres terciarias dominicas: santa Catalina de Siena, patrona del convento, santa Rosa de Lima, primera santa de Hispanoamérica, y santa Catalina de Ricci, contemporánea de la primera. En el centro, María, bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario –netamente dominicana-, a su lado santo Domingo –fundador de la orden, en compañía –como es habitual en los retablos de la época-, de san Francisco de Asís. Todas de madera tallada y policromada.

Las monjas capuchinas, en 1756 se mudaron desde la iglesia de San Nicolás de Bari a la de San Juan Bautista, en torno a la cual fueron levantando su monasterio. Era esta iglesia una “capilla de naturales” construida veinte años antes, hecha en barro con techos de azotea por donde se filtraba el agua y la humedad, sólo uno de los tantos inconvenientes del nuevo espacio. Al no ser de bóveda, los techos dejaban al descubierto los tirantes de madera, que para las fiestas

¹³ Informe presentado por Antonio Masella a pedido del Cabildo de la Ciudad de Buenos Aires, 2 de junio de 1753, en A. Millé, *El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, ya citado, 260.

¹⁴ *Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863, Directorio de las Oficiales, 383: “Se deben bendecir por el Obispo o su delegado: el copón, la custodia, y la cucharita del cáliz; los tres manteles del altar, el corporal, la paliá; el purificador y los paramentos sacerdotales.

¹⁵ Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena (en adelante AMSCS), Inventario de los ornamentos, vasos sagrados, misales, breviarios y demás bienes y alhajas, 3 de junio de 1745. Memoria y razón de los ornamentos y cosas que pertenecen a la sacristía, 1750.

¹⁶ Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, (en adelante AGN), sala IX, 7.1.5, Carta de la Priora del Convento de Santa Catalina de Sena, 7 de noviembre de 1767.

—cuando había que mostrar la casa en su esplendor—, se cubrían con tablas talladas y doradas. En la nave de la iglesia había sólo seis bancos, y en sus laterales, cuatro altares con sus retablos dorados. Para las más importantes celebraciones litúrgicas, las imágenes de vestir se engalanaban con ricos géneros de pura plata. Más de veinte ángeles y cinco arañas, todos realizados en madera dorada, intentaban alhajar el espacio sacro. Pero los objetos de mayor fuerza simbólica eran de plata, y en algunos casos también sobredorados: el copón, los tres cálices, el relicario en que se llevaba la comunión a los enfermos, el incensario, las vinagreras.¹⁷ Con la intención de convertir esta precaria capilla en un digno habitáculo de Dios, las monjas invirtieron gran parte de la limosna que recibían, en adquirir un copón, un sagrario, un tabernáculo para Nuestra Señora del Pilar, diez candelabros de hierro pintado, un pie y cirio pascual, dos atriles y dos misales dorados. Para confeccionar los ornamentos de los sacerdotes se encargaron encajes, cintas anchas de oro y plata, puntas de Flandes y persiana de Francia, damasco y tafetán dorado.¹⁸ Pero a pesar de los esfuerzos, en 1769 la iglesia de San Juan Bautista se venía abajo. Una donación de 12.000 pesos otorgada por el rey en respuesta a una súplica de las monjas, dio a éstas la posibilidad de comenzar la construcción de un templo “más adecuado a su ministerio,”¹⁹ construcción que demandó dieciocho años y 48.700 pesos aportados en parte por la Corona, pero fundamentalmente por los vecinos de Buenos Aires.²⁰

En la inauguración del nuevo espacio sacro nada fue librado al azar. Se eligió el 11 de agosto, víspera de la fiesta de santa Clara, fundadora de la orden. Desde el antecoro se trasladó el Santísimo Sacramento acompañado por una procesión compuesta por eclesiásticos y seculares portando hachones de cera encendidos, doce de los cuales quedaron ardiendo durante cuarenta horas. Al día siguiente, conmemoración de la fiesta de la santa patrona, se cantaron las vísperas con la asistencia de seis sacerdotes revestidos de capa, y cuatro acólitos. Al coro de las monjas — conjunto de voces de por sí convocante— se sumó otro compuesto por ocho cantores y dieciséis músicos. Durante el tercer día de celebración predicó el R. P. Provincial de los Recoletos, Fray

¹⁷ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar (en adelante AMNSP), Real Cédula de 17 de abril de 1753, Licencia del Rey para permutar la Iglesia de San Nicolás de Bari por la de San Juan Bautista. Inventario de la Iglesia de San Juan Bautista.

AMNSP, *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires, Sacado de apuntes antiguos que se conservan en el archivo del mismo Convento*, Manuscrito, 1920.

¹⁸ AMNSP, Cuentas del síndico Rodríguez de Vida, 1749-56.

¹⁹ AMNSP, Títulos del Monasterio. Auto en torno a los 12.030 pesos para la construcción de la Iglesia. Recibo de 12.030 pesos. Síndico Isidro Lorea, 20 de febrero de 1778.

²⁰ AMNSP, Cuenta de don Isidro Lorea, síndico del Convento de las Madres Capuchinas, 2 de mayo de 1797. AMNSP, Recibo de la Abadesa. Certifica haber recibido de los albaceas de don Eugenio Lerdo de Tejada colgaduras y ropa de seda, libros y espejería. 13 de octubre de 1791. En el testamento Lerdo de Tejada deja 2.000 pesos para la construcción de la iglesia. En el codicilo revocó dicha manda de 2.000 pesos por haber hecho donación intervivos.

Pedro Montero.²¹ La clásica celebración con tres días de fiesta, fue el marco diseñado para inaugurar el nuevo espacio sacro del monasterio de las hermanas pobres.

El *coro*, un espacio creado para las monjas profesas, era el lugar de oración. En el coro alto, ubicado en la planta alta, frente al altar y sobre el nartex, se rezaba o cantaba el oficio divino en latín, se entonaban los salmos, se adoraba a Jesús sacramentado; en el bajo –espacio asociado a manifestaciones de religiosidad pero también de prestigio- se participaba de la misa diaria y se comulgaba, se llevaban a cabo las ceremonias de toma de hábito y de profesión, se velaba a las muertas. Este espacio, segundo en jerarquía sólo después del templo, estaba comunicado/separado del altar por una muy amplia ventana que debía ocultar, mostrar, sugerir. Un juego de doble reja –una con puntas de hierro hacia la iglesia-, un rayo con orificios pequeños y una cortina oscura, permitían un sutil juego entre lo que se podía o convenía oír, y lo que se permitía ver o se quería mostrar. La cortina no se levantaba sino para las profesiones –durante las cuales las monjas se exponían a ser observadas por la comunidad secular-; para la misa diaria, en cambio, se abría el rayo, pero se colocaba la cortina negra que las ocultaba a las miradas del siglo.²² El coro alto estaba separado de la iglesia sólo por una celosía de madera que permitía a las religiosas contemplar el altar y la nave de la iglesia.

Si abandonamos el sector del templo y los coros, y nos dirigimos hacia el interior del espacio conventual, podremos detectar *cuatro áreas*, cuatro sectores diferenciados: de trabajo, de convivencia de las monjas, de comunicación con el exterior, de privacidad.²³ Cada uno de ellos diferenciado por la tarea que en él se realizaba, por los actores sociales que lo transitaban y construían, por el control a que estaban sujetos. Muchos de estos sectores –en ambos conventos- ocuparon por años lugares transitorios, hasta ser emplazados donde la normativa lo exigía y la vida cotidiana lo recomendaba.

Los *espacios de trabajo*: las oficinas, la cocina, el lavadero, la ropería, se encontraban en torno al primer y segundo patio, patios absolutamente diferenciados tanto por la calidad de la construcción que los rodeaba como por las tareas que en ellos se llevaban a cabo. Sin embargo eran estos patios los espacios donde se daba con mayor fuerza la complementariedad a que hicimos referencia. Las oficinas –en torno al primero- eran ocupadas, en el monasterio de las

²¹ AMNSP, *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, ya citado, 225-256.

²² *La Regla y Constituciones de las Mojas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Constituciones, capítulo XXIX, “De los edificios”, 75-76; *Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas*, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904, “Declaraciones”, capítulo IV, “De la clausura”, 142-147.

²³ Ver Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, ya citado, “Las reglas monásticas y la vida cotidiana”, 117-164.

catalinas, por monjas de velo negro que debían saber leer y escribir y tener conocimientos de matemática. En tanto la cocina y el lavadero, habitualmente a cargo de monjas de velo blanco o legas, se encontraban en el segundo. Las tareas domésticas más pesadas, en cualquiera de estos espacios eran realizadas por las donadas y las sirvientas o las esclavas de clausura.

La vida en común demandó la construcción de *espacios de convivencia*, de sociabilidad interna. Cotidianamente las monjas compartían los coros, el antecoro, la sala capitular, la sala de labor, el refectorio, la sala de *profundis*, el claustro, la enfermería. Las novicias tenían su *habitat* propio –en la planta alta entre las catalinas y en “el Compás” entre las capuchinas- donde desarrollaban gran parte de su vida cotidiana: aprendían el oficio de ser monjas, comían, oraban.

La lentitud con que se fue construyendo el convento de las capuchinas,²⁴ y el juicio que soportaron las catalinas en torno a la habilitación del segundo patio,²⁵ fue la causa de que estos espacios de convivencia estuvieran durante muchos años en lugares provisorios – en las celdas del primer patio entre las catalinas-, no adecuados para las prácticas específicas de cada uno. Fueron en general espacios transitados por las monjas de ambos velos, a los que excepcionalmente tenían acceso las sirvientas. En forma comunitaria, jerárquicamente ordenadas según su velo, oficio y antigüedad, compartían sus horas de oración, disciplina, lectura, labores de mano, comida, caridad fraterna, y también sus dudas, sus ansiedades y –llegado el caso- su actitud de resistencia a una autoridad avasallante. En cada uno de estos espacios, las prácticas se imbricaban: se oraba y se trabajaba, se comía y se meditaba, se bordaba y se escuchaba una lectura edificante, se honraba a los muertos y se practicaba la disciplina corporal.

La *comunicación con el exterior* se daba a través de dos áreas: una ya descripta ubicada en la intersección entre la clausura y la iglesia. Desde ambos coros –alto y bajo-, las tribunillas altas en el convento de las catalinas,²⁶ dos tribunillas en el noviciado –una con vista a la nave y otra al altar-; y los confesonarios, se establecía una peculiar comunicación con el mundo exterior, un contacto mediatizado.

La otra área de comunicación con el exterior, el espacio por antonomasia de sociabilidad externa, lo constituían las puertas, la portería, los tornos y los locutorios, espacios diseñados para el intercambio y el abastecimiento.²⁷ Por ellos se introducían los alimentos, los objetos

²⁴ AMNSP, Los pasos dados en la construcción se pueden seguir en las cuentas de los síndicos: 1756-1810.

²⁵ AGN, Tribunales, sala IX, 40.5.7, expediente 5, 1755. Autos seguidos por don Francisco Martín Camacho con la Madre Priora del Convento de Santa Catalina de Sena de esta ciudad sobre el segundo claustro.

²⁶ Se trata de seis óculos abiertos en un pasadizo existente en la planta alta, entre el coro y el altar, con vista a la nave de la iglesia y uno al altar.

²⁷ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Constituciones; capítulo XXIX, “De los edificios”, 75-76; Comentarios, capítulo XIII, “Silencio”.

materiales que no se podían producir en el convento, las cartas, ingresaban los seculares y sacerdotes que debían cumplir alguna función en el interior de la clausura, las noticias e ideas que circulaban por la ciudad, y en dirección opuesta salían los dulces y los bordados realizados por las monjas, las palabras de aliento y de consuelo, las novedades de lo que acontecía en el huerto cerrado.

La puerta principal –que daba a la portería- debía ser doble, una externa y otra que diera a la clausura. La portería, situada sobre la actual calle San Martín en el convento de las catalinas, articulaba el acceso a los tres locutorios y al torno. Los locutorios, un ámbito de encuentro entre las religiosas de ambos velos y de las novicias, con sus parientes y amigos espirituales, con el síndico, los notarios, los acreedores, los benefactores, constituían el espacio de máxima sociabilidad con el mundo exterior. Por los tornos circulaban en ambas direcciones mercaderías diversas, cartas, limosnas.

¿Cómo se conciliaban estos lugares de contacto entre el siglo y la clausura con el total desapego al mundo, prometido al profesar? Fueron diseñados, pensados –justamente- para permitir sólo la más mínima e indispensable comunicación. En los locutorios se colocó una doble reja y dos cortinas negras que impedían absolutamente la vista del espacio claustral. Sólo las voces podían traspasarlas, voces que a su vez, fueron controladas. Cuando una monja se acercaba a la reja del locutorio –previa licencia de la abadesa o la priora-, su conversación era supervisada por las “escuchas”, monjas de velo negro, nombradas especialmente para cumplir esa función. El diálogo debía ser edificante, no podían darse ni recibirse noticias que perturbaran la paz que se suponía debía reinar en el monasterio. El incumplimiento de esta norma traía aparejado un llamado de atención, y –eventualmente-, la denuncia y el castigo.

El torno estaba a cargo de dos monjas de velo negro, las torneras, verdaderas comunicadoras del convento. A él acudían los vecinos que no accedían a los locutorios, dejando sus limosnas, pidiendo oraciones, retirando las labores de mano y los dulces que preparaban las monjas.²⁸ Por él los mercaderes y vendedores ambulantes introducían el sin fin de productos que exigía la vida de estas comunidades numerosas. Las cartas –en ambas direcciones- debían

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Constituciones, capítulo VI, “De la clausura”, 78-81; Declaraciones, capítulo V, “De la portera y torneras, y de sus compañeras y del modo de entrar los seculares en el convento”, 147-153.

AMSCS, Almoneda y remate de la obra del Monasterio de Monjas en la ciudad de Buenos Aires, 27 de septiembre de 1737.

AGN, Tribunales, Informe presentado por Antonio Masella a pedido del cabildo de la ciudad de Buenos Aires, 2 de junio de 1753, después de haber inspeccionado las obras del monasterio. Millé, *El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, ya citado, II, 259-262.

²⁸ AGN, sala IX, 40.5.7. 1755, Autos seguidos por don Francisco Martín Camacho con la Madre Priora del Convento de Santa Catalina de Sena de esta ciudad, sobre el segundo claustro. Nota del síndico donde explica que las monjas hacen labores de mano y dulces para ayudarse económicamente.

pasar obligatoriamente por el torno, y estaban sujetas a un severo control: toda carta para y desde el monasterio era leída previamente por la priora o abadesa, o su vicaria, antes de ser entregada al destinatario. El torno estaba diseñado para permitir el paso de objetos de hasta mediano tamaño, pero impedía absolutamente la visión.²⁹ A las dos o tres monjas encargadas de él no se les imponía “escuchas”, era su obligación controlarse mutuamente, siendo éste uno de los motivos por el cual siempre debía haber dos de ellas en su puesto.

Los locutorios y los tornos, lugar de comunicación y de intercambio entre el huerto cerrado y el mundo exterior, funcionaron sometidos al más estricto control, siempre a cargo de monjas de velo negro que debían reunir determinadas condiciones: ser temerosas de Dios, de edad madura y prudentes.

El *espacio de privacidad*, dentro del complejo conventual, lo constituían las celdas. El territorio privado, el espacio propio donde se regresaba después de cumplir la tarea cotidiana, lugar de privilegio del que gozaban las monjas profesas. Para los que vivimos en el siglo, este lugar propio es el espacio doméstico, territorio privado que a poco de habitado pone en descubierto nuestra personalidad. En él, el juego de las exclusiones y las preferencias, la distribución del mobiliario, las fuentes de luz, la austeridad o la elegancia, la manera de organizar el espacio, todo compone “un relato de vida”. Indiscreta, la vivienda reconoce sin disimulo el nivel de ingreso y las ambiciones sociales de sus ocupantes. En ella el cuerpo dispone de un abrigo cerrado donde puede, como mejor le parezca, extenderse, dormir, sustraerse del ruido, de la mirada ajena. Espacio propio que se valora como un lugar donde uno se encuentra finalmente a salvo, territorio personal y privado donde se inventan maneras de hacer, donde buscamos satisfacer nuestras pequeñas dichas individuales.³⁰ ¿Respondió la celda a esta caracterización del espacio privado?

No hay, no puede haber una respuesta única, ya que la misma materialidad de la celda sufrió vaivenes a lo largo de los siglos. Tal vez tenga su origen en el habitáculo de los primeros anacoretas, pero su construcción, su uso, se fue modificando: se amplió, se alhajó, se compartió. Desde Trento se intentó erradicar lo considerado superfluo a la vida religiosa e imponer la vida

²⁹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Estatutos y Constituciones, capítulo VI, “De la clausura”: “Ordenamos que en cada convento se haga un torno fortísimo de altura y anchura suficiente, y de tal manera encajado que ninguna persona pueda por las juntas o hendeduras de él mirar dentro del monasterio, ni las monjas aún en ninguna manera puedan ver cosa alguna de afuera.”

³⁰ Una caracterización del “espacio propio” que he tomado de Michel de Certeau, Luce Girard, Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano*, 2. *Habitar, cocinar*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, Capítulo X, “Espacios privados”, 147-150.

común.³¹ Se exigieron y levantaron dormitorios comunes, donde las monjas obtenían su espacio de relativa privacidad por la sola instalación de cortinas o mamparas de madera entre las camas. En América, con el paso del tiempo y según lo permitían algunas constituciones, los dormitorios colectivos se fueron dividiendo en celdas individuales por medio de paredes levantadas en ladrillo, llegando a convertirse algunas en amplias casas con su propia huerta y patios traseros.

En Buenos Aires, desde la fundación de los conventos de monjas, si bien se respetó la vida común, se construyeron celdas individuales. En la orden dominica, ya en 1592 se había decidido que cada religiosa tuviera este espacio particular. Las ventajas aducidas fueron una mayor posibilidad de obtener silencio, recogimiento, tranquilidad, y un lugar para “practicar ejercicios que no estuvieran al alcance de todas”.³² Un espacio donde sustraerse del bullicio y de la mirada ajena, donde se pudieran inventar “maneras de hacer”: prácticas piadosas que se realizaban sólo en privado con licencia del confesor y aprobación de la prelada.³³ Pero la misma normativa que impulsaba la creación de estos ámbitos de privacidad, ponía límites, acotaba libertades: la prelada debía erradicar de las celdas todo lo que se opusiera a la pobreza y la forma de vida religiosa; se debía quitar a la monja la celda en que habitaba para “desterrar el vicio de la propiedad”; ninguna religiosa podía visitar la de otra, ni mucho menos compartirla; y en un intento por favorecer la vida común, se prohibía comer en ella.³⁴

La normativa capuchina establecía el dormitorio común, con tantas celdas –creadas con biombos o mamparas dentro de este espacio compartido- como fuera el número de religiosas del convento. Se trata de una normativa precisa y detallada que no daba lugar a la opción personal. El espacio privado de las descalzas, lejos de mostrar el nivel social de su ocupante, compone un relato de la vida de austeridad por la que se ha optado. Las celdas debían ser distribuidas por la abadesa, quien lo hacía siguiendo el orden de antigüedad en el convento. Las puertas debían permanecer sin llave, y no se permitía la entrada –salvo de la abadesa- a ningún reducto privado que no fuera el propio.³⁵ No obstante esta normativa, las capuchinas de Buenos Aires tuvieron celdas individuales.

¿Cómo se accedía en los conventos a este espacio de privacidad, qué tipo de propiedad adquiriría la monja sobre él, cuáles eran sus posibilidades de organizarlo, de imponerle su

³¹ Concilio de Trento, op. cit., Sesión 25, capítulo II, “Prohíbese absolutamente a los regulares la propiedad”. Ningún regular de cualquier sexo pueda poseer o tener como propio, ni aún a nombre del convento, bienes muebles ni raíces, 404. Declaraciones al capítulo II. Y el uso de los bienes muebles ha de permitirse por los superiores en los términos que corresponda al ajuar de sus religiosos al estado de pobreza que han profesado: nada haya superfluo en su menaje; mas tampoco se les niegue nada de lo necesario, 405.

³² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Constituciones y Comentarios, capítulo IX, “De las camas”, 49, 136-137.

³³ *Ibid*, Comentarios, 86.

³⁴ *Ibid*, Comentarios, capítulo XI, “Comunidad de bienes”, 146.

³⁵ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Declaraciones, capítulo XV, “Del dormitorio”, 175-178.

impronta?

Las monjas catalinas debían entregar –durante el noviciado, poco antes de la profesión– una suma de dinero por el piso o celda. Además de sus respectivas dotes las monjas de velo negro aportaban 300 pesos, y las de velo blanco o legas, 30, por su espacio privado. Ello les daba derecho a la posesión de una celda hasta la muerte, pero ocurrida ésta, la posesión revertía al monasterio.³⁶ Las capuchinas no estaban obligadas a entregar dinero alguno.

En ambos conventos, las celdas de las monjas de velo negro ocupaban un lugar de privilegio: estaban todas ubicadas alrededor del patio central en torno al claustro, claustro que en el convento de las catalinas era de doble planta. Las hermanas legas –entre las dominicas– tenían su celda en el segundo patio,³⁷ y las capuchinas de velo blanco en la segunda hilera del claustro sobre el lado sur.³⁸ La ubicación de privilegio de las monjas de velo negro está dada por dos variables: por hallarse a continuación del foco, del punto de gravedad del convento: el templo, el espacio sacro, y por su disposición en torno al patio principal, lugar bello y saludable, corazón del huerto cerrado. Las monjas catalinas de velo blanco, habitaban en el segundo patio, un espacio que era a su vez su *habitat* laboral. Las capuchinas de velo blanco, si bien compartían el espacio de privilegio, lo hacían ocupando las celdas de la segunda fila, lo que suponía que no gozaban de la vista ni la luz del patio; edificadas sobre el lado sur –el más castigado por la humedad–, un inconveniente de peso en la ciudad-puerto.

El acceso a las celdas se producía desde el claustro. Las de las catalinas sorprenden por sus techos abovedados, el espesor de sus muros –de hasta dos metros–, la luz que penetra a través de la ventana, en aquellas que dan a los jardines interiores, o del alabastro en las que dan a la calle, en la planta alta. Pero fundamentalmente por sus holgados 5 por 3 metros.³⁹ El mobiliario no revelaba particularidades, aparentemente no mostraba el status de su ocupante sino “la santa uniformidad a la que estaban obligadas”.⁴⁰ Al ingresar las monjas aportaban varias varas de tablas con las que el maestro carpintero, sobre modelos ya establecidos, fabricaba todo lo necesario para este espacio privado: una tarima, la cama con su correspondiente biombo, y una mesa pequeña que se colocaba en el estrado. Una caldera, un farol, una palmatoria, un

³⁶ Este dato consta en los testamentos o renunciaciones de las novicias y en numerosos documentos del archivo conventual. A modo de ejemplo: AGN, Testamento de Sor Inocencia del Santísimo Sacramento Anchoris, RE 6, 1796, f. 286: “1500 pesos de dote y 300 para el piso o celda”. Testamento de Sor Hilaria de Jesús González de Carvajal, AGN, IX, 49.2.1, f. 130: “500 pesos por mi dote con lo demás necesario de mi vestuario y 30 pesos del piso”.

³⁷ Millé, *El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, ya citado, II, 12. Al describir el segundo patio expresa: “Allí estaban también las celdas para las habitaciones de las hermanas legas”.

³⁸ *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, ya citado, 179.

³⁹ No todas las celdas tienen idéntica superficie. La más común es de 5,40 por 3 metros en la planta baja y 4,80 por 2,10 en la planta alta. Pero en la zona del noviciado, en la planta alta, hay celdas de 5,60 por 3,40, que seguramente las novicias compartían.

⁴⁰ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Directorio de la oficialas, 344.

bracero de cobre y una bacinica cubrían algunas necesidades materiales básicas.⁴¹ Los libros sobre la mesa, tal vez revelaban las predilecciones devocionales de su ocupante, sus pequeñas dichas individuales.

La celda de un monja capuchina no sólo no permitía particularidades, sino que la austeridad alcanzaba los extremos de pobreza exigidos por la orden. Paredes de ladrillo blanqueadas, de 80 centímetros de espesor, con techo de azotea sostenido por tirantes de madera, la puerta de cedro y una ventana con vidriera conformaron el espacio privado de las primeras capuchinas de Buenos Aires. Ellas no tuvieron el dormitorio común exigido por sus constituciones: las celdas eran individuales y tenían dimensiones más amplias que los 2,50 metros recomendados. Una particularidad que fue justificada por las mismas monjas: los 3,50 por 3 de superficie, y los 4 metros de alto, respondieron a la necesidad de “combatir la humedad de la ciudad porteña, creando ambientes más amplios que tuvieran aire y sol tanto por la puerta como por la ventana”.⁴² El mobiliario aportado por cada monja respondía al más estricto minimalismo: una cama compuesta por tres tablas que se apoyaban sobre dos bancos de hierro y su correspondiente tarima, sobre la cabecera una cruz de madera, una estampa de papel y una pila de agua bendita, y a modo de alfombra una esterilla donde se sentaban.⁴³

Pero estos espacios de privacidad, diseñados a lo largo de los siglos en Europa y en América para dar a cada esposa de Jesucristo su cuarto propio, en el caso de Buenos Aires sólo adquirieron esta característica después de décadas de fundados los conventos. Por razones diferentes –un larguísimo pleito en torno al segundo patio,⁴⁴ y la dificultad en conseguir el dinero para construir las celdas definitivas- tanto las catalinas como las capuchinas vivieron de a dos y hasta de a cuatro en cada celda⁴⁵ ya que durante años, algunos de los espacios construidos para celdas fueron destinados a otros fines: cocina, enfermería, sala de labor. Las capuchinas, además de compartir algunos ámbitos, se vieron obligadas a deambular desde el Compás – antigua vivienda del cura de San Juan Bautista-, y el antecoro, hasta que en 1769 tuvieron, por fin, sus celdas,⁴⁶ su cuarto propio.

⁴¹ AGN, Sucesiones n° 5337. Testamentaria de don Francisco de Cárdenas y doña Catalina Rendón, Buenos Aires, 1751.

⁴² *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, ya citado, 178-180.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, op. cit., Declaraciones, capítulo XV, “Del dormitorio”, 175-178.

⁴³ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, Ibid.

AGN, sala IX, 31.5.7. Justicia, legajo 26, expediente 751, 1790. Doña Juana Manuela Gutiérrez solicitando licencia para pedir limosna a efecto de tomar el hábito de Religiosa del Convento de Capuchinas de esta capital.

⁴⁴ AGN, sala IX, 40.5.7, 1755. Autos seguidos por don Francisco Martín Camacho, ya citado.

⁴⁵ AMNSP, Carta de la Abadesa al Exmo. Sr. Don Julián de Arriaga en Madrid.

AGN, Colección de Reales Cédulas, Año 1769. Informe del Gobernador de Buenos Aires –mayo de 1771- en respuesta a una Real Cédula de 15 de abril de 1769.

⁴⁶ AMNSP. Contrato con tres albañiles por 3.200 pesos por la construcción de 31 celdas con sus respectivos claustros.

La mujer o el hombre religioso, afirma Mercia Eliade, no importa de qué época o religión, desea vivir “en la mayor proximidad posible de los dioses”.⁴⁷ La reconstrucción del espacio de los conventos femeninos de Buenos Aires confirmó esta afirmación. En estos complejos arquitectónicos todo el espacio converge, tiene su foco, en el altar. Dentro del espacio de clausura, las prácticas, incluso las aparentemente más intrascendentes -la preparación de los alimentos, la custodia de los tornos- todo se realiza en función de sostener a las monjas de velo negro en su propósito de alcanzar la perfección y desempeñar su oficio de intercesoras ante Dios. Comprobamos también la existencia de un espacio jerarquizado y a la vez sutilmente imbricado, distribuido de acuerdo con criterios por un lado religiosos, que hicieron del templo el foco por antonomasia, pero al mismo tiempo con criterios sociales, que brindaron a las monjas de velo negro los lugares más cercanos a ese foco: los coros, las celdas, y sus oficinas en el primer patio. El segundo patio, destinado fundamentalmente a las donadas, las sirvientas y las esclavas, la cocina, la despensa y el lavadero, todos alejados del lugar sacro, permanece opacado en los testimonios. El sitio de los “lugares comunes”, la forma habitual de llamar a los baños en el siglo XVIII –totalmente silenciado en las fuentes-, ha sido localizado en el Monasterio de Santa Catalina de Sena durante las obras de restauración llevadas a cabo en 2001. Un sitio en el ala este del claustro, que funcionó hasta fines de 1755.⁴⁸

El tiempo

La búsqueda de la proximidad con el Dios hecho hombre, con el Esposo y modelo, también queda manifiesta en la concepción y distribución del tiempo en la vida cotidiana conventual.⁴⁹ Al igual que el espacio, el tiempo no es, para el *homo religiosus*, homogéneo ni continuo, es un tiempo pautado, ritualizado. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el de las fiestas –en su mayoría fiestas periódicas-; por otra parte el tiempo profano, la duración temporal ordinaria, en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. El tiempo sagrado es por su propia naturaleza, reversible: toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar “al comienzo”. Es indefinidamente

⁴⁷ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, ya citado, 81.

⁴⁸ Dato obtenido en el Monasterio de Santa Catalina de Sena. El descubrimiento fue obra del Centro de Arqueología Urbana (FADU-UBA). Dicho sitio es la construcción sanitaria más antigua encontrada en Buenos Aires. En ella –convertida con los años en pozo de residuos- se hallaron objetos de uso cotidiano que dan testimonio de las condiciones de vida de las monjas dominicas en los inicios de su instalación en el siglo XVIII. El Gobierno de la Ciudad, a través de la Dirección General de Patrimonio a cargo de la Arquitecta María de las Nieves Arias Incollá, encomendó al Dr. Daniel Schávelzon, Director de Arqueología Urbana, la exploración arqueológica de dicho pozo.

⁴⁹ Una pormenorizada tabla horario es reproducida en la biografía de Sor Gertrudis de San Ildelfonso, monja clarisa de Quito, ver Fernando Iturburu, “La Perla Mística, escondida en la concha de su humildad,” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Diálogos Espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 2006, 202-224, 218-219.

recuperable, indefinidamente repetible, es un tiempo que no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica, en cada instante del tiempo litúrgico, se reencuentra, se reactualiza el mismo tiempo sagrado, al que el hombre religioso busca incorporarse.

El cristianismo ha renovado la experiencia y el concepto del tiempo litúrgico al afirmar la historicidad de la persona de Cristo, por ello, para el cristiano la liturgia se desarrolla en un tiempo histórico, santificado por la encarnación del hijo de Dios.⁵⁰

En los conventos porteños los ritos y los ciclos giraban alrededor de la tabla horaria diaria y el calendario litúrgico anual. Cada instante estaba minuciosamente previsto y reglamentado, impregnado de alegría o mortificación según los distintos momentos litúrgicos: adviento, navidad, tiempo durante el año, cuaresma, todos organizados en torno a la vida del Dios hecho hombre, figura ejemplar que las monjas buscaban imitar en su accionar. Una búsqueda que ha quedado reflejada en las prácticas cotidianas, distribuidas en torno a un elaboradísimo cronograma. Prácticas que si bien ponen el acento en lo espiritual, también deben contar con un cuerpo al que hay que alimentar, vestir, dominar, cuidar y –eventualmente– amortajar y sepultar.

La reconstrucción, tanto de las rutinas de la vida cotidiana como de los momentos más excepcionales de la fiesta y de la mortificación, nos dará algunas pautas para comenzar a comprender la necesidad de estas mujeres consagradas de vivir lo más cercano posible a Dios, tanto en la dimensión espacial como en la temporal.

¿Cuál era la rutina de la vida cotidiana de las monjas en los conventos? Sólo intentaré iluminar ciertos aspectos del uso de sus tiempos. Los momentos en que se rezaba la liturgia de las horas no eran exactamente iguales en los dos conventos porteños, sumado a ello la variedad de los testimonios utilizados, me he visto obligada a asumir los riesgos de caer en alguna inexactitud, que de ningún modo será sustancial.

Las monjas ordenaban sus tiempos dentro de los cánones de su respectiva regla y constituciones, y del oficio divino. Sabían que su principal actividad debía ser la oración como camino para lograr la propia salvación y la intercesión. La normativa establecía hora por hora y día por día las oraciones y actividades a realizar: había que ocupar cada instante, evitar el ocio, dar un sentido trascendente a cada práctica, cumplir con el oficio asignado así como con la función intercesora, acumulando méritos a favor de su propia alma y de los que habían quedado en el mundo.

El grado de exigencia y la modalidad del rezo de las distintas horas canónicas no era uniforme. Las monjas de velo negro estaban obligadas al rezo del oficio divino en el coro, que

⁵⁰ Mercia Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, ya citado, Capítulo II, "El tiempo sagrado y los mitos", 63-100.

se hacía en latín. Las de velo blanco rezaban, en cambio, un número determinado de Padrenuestros y Ave Marías en las distintas horas canónicas. Por consideración a sus ocupaciones, se las podía dispensar de la asistencia a las horas del coro.⁵¹

En cada una de las horas litúrgicas se leían o cantaban salmos, himnos de alabanza, algún capítulo del Antiguo Testamento, y otros textos correspondientes al oficio de cada día. Las capuchinas rezaban sin canto, las catalinas cantaban y acompañaban el canto con órgano o clave. Las monjas debían entrar al coro “con santa compostura y modestia, más que si entraran a la sala de un Rey, pues Dios es el verdadero Rey y Señor a quien se debe toda reverencia y veneración” y como a tal le saludaban: en medio del coro hacían una profunda reverencia al Santísimo Sacramento, arrodillándose de dos en dos, las capuchinas besaban el suelo; las catalinas se postraban, y levantándose iban a ocupar sus lugares, -previamente establecidos-, ubicándose en ambos lados del coro, según los oficios y la antigüedad, a partir de la prelada. Debían estar “sin risa, sin murmuración, sin discursos vanos, sin mirar vagueando y curiosamente, con silencio, con paz y con la debida gravedad, postura y reverencia, con unidad, y perseverando hasta el fin”.⁵²

La oración era vocal, mental y también corporal: se arrodillaban, se inclinaban profundamente o sólo la cabeza, se enfrentaban los dos coros, o simplemente permanecían de pie.⁵³ Las catalinas también practicaban la postración y la venia, formas extremas de manifestar mediante el cuerpo la actitud de sumisión y adoración.⁵⁴ Tanto las lecturas como los gestos tenían partes fijas que se repetían todos los días, y otras variables dictadas por la liturgia anual. En el coro se rezaba en latín -la lengua de la Iglesia- pero las monjas de velo negro que no conocieran esta lengua, podían, durante el rezo, meditar la pasión de Jesucristo para no distraerse con otros pensamientos mundanos.⁵⁵

La jornada de las capuchinas comenzaba a media noche. A las doce en punto toda la comunidad era llamada por la sacristana al son de matracas para dirigirse al coro y rezar

⁵¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Constituciones, capítulo I, “Del oficio de la Iglesia”, 37; Comentarios, capítulo XIV, “Recepción de postulantes”, 190; Directorio, capítulo IV, “De la Maestra de las hermanas conversas”, 367.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Constituciones, capítulo III, “Del divino oficio”, 71.

⁵² *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo III, “Del divino oficio”, 70.

⁵³ *Ibid.*, Declaraciones de las Ceremonias, capítulo III, “Del oficio divino en cuanto al mayor y de la oración mental y modo de coro”, 120-126.

La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, ya citada, Comentarios de las Constituciones, “Inclinaciones”, 99-107.

⁵⁴ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Comentarios, “Inclinaciones”, 102-103. Postración: se hace hincando las rodillas e inclinando después el cuerpo hasta poner los codos sobre las formas o bancos o si no los hay sobre las rodillas. Venia: se hace hincando las rodillas, recogiendo el escapulario debajo del brazo izquierdo, extendiendo todo el cuerpo a lo largo de la tierra sobre el lado derecho.

⁵⁵ *Ibid.*, Comentarios, capítulo I, “Oficio de la Iglesia”, 97.

Maitines y Laudes.⁵⁶ Algunas monjas ya no se acostaban y a modo de mortificación, o tal vez disfrutando la soledad y el silencio, permanecían despiertas en sus celdas, concentradas en alguna lectura espiritual o entretenidas en una labor de mano.

Las catalinas se levantaban a las cuatro, una hora antes que la mayoría de los vecinos de la ciudad,⁵⁷ y al sonido de treinta y tres campanadas se dirigían al coro alto para rezar las primeras horas canónicas.⁵⁸

A partir de las cinco de la mañana, las oraciones y tareas eran similares en ambos conventos. A esta hora se rezaba Prima y Tercia. Luego el capellán celebraba la misa a la que todas las monjas de ambos velos asistían desde el coro bajo.⁵⁹ Alrededor de las 6.30 se servía el desayuno que consistía en una taza de té o mate con un pancito. Después de haber reconfortado el cuerpo se volvía al coro para rezar Sexta y Nona, seguidas de una hora de oración mental en la que se meditaba generalmente sobre la pasión y muerte de Jesucristo.

Durante el resto de la mañana, hasta las 11, las monjas que habían sido designadas para los diferentes oficios, cumplían con sus tareas específicas. Se realizaban los trabajos de limpieza, lavado y acondicionamiento de la ropa y se avivaban los fuegos en el amplio fogón de la cocina, donde comenzaba a prepararse el almuerzo.⁶⁰ Las monjas de velo negro habitualmente supervisaban estas tareas que en general realizaban las de velo blanco, las donadas –entre las catalinas-, y los esclavos, aunque conviene recordar que entre las capuchinas, muchas veces asumían estos trabajos las monjas de velo negro.⁶¹ En el monasterio de las catalinas, la *procuradora* y la *depositaria* se recluían en sus oficinas para ocuparse de los asuntos económicos del monasterio. Si bien tenían un síndico, las mismas monjas cada mes daban cuenta a la priora de las entradas y salidas. Las depositarias debían ocuparse fundamentalmente de la inversión del dinero de las dotes y organizar sus finanzas de modo que el capital no se gastara.⁶² Eran las monjas reunidas en *consejo*, las encargadas de decidir a quién se prestaba el dinero de la comunidad,⁶³ así como la venta de las casas o fincas pertenecientes al convento.⁶⁴ La procuradora debía, con la conveniente antelación, hacer las compras de los artículos de

⁵⁶ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo III, “Del divino oficio”,

⁵⁷ Ricardo Cicerchia, *Historia de la vida privada en la Argentina*, ya citada, “Por lo general la gente se levantaba alrededor de las cinco de la mañana, y se acostaba cerca de las nueve de la noche”, 205.

⁵⁸ *La Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Regla de San Agustín, capítulo III, “De la oración y el oficio divino”; Constituciones, capítulo I, “Del oficio de la Iglesia”, capítulo II “De las inclinaciones”; Comentarios, capítulo I, “Oficio de la Iglesia”.

⁵⁹ *Ibid*, Comentarios, capítulo I, “Oficio de la Iglesia”, 95.

⁶⁰ AMNSP, *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, 156.

⁶¹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Declaraciones, capítulo XX, “De la cocinera”, 91.

⁶² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio de las oficiales, capítulo XI, “De las Depositarias”, capítulo XII, “De la Procuradora”, 396-405.

⁶³ AMSCS, La Priora y toda la comunidad son de parecer se otorgue una escritura de censo, 20 de noviembre de 1753.

⁶⁴ AMSCS, La Priora, el Consejo y el Síndico al Provisor sobre la tasación de dos casas y sitios, 1756.

despensa, ropería, enfermería y sacristía. De todos estos gastos tenía que guardar los recibos y rendir cuentas: y consta en el archivo, que efectivamente lo han hecho. Este acto de obediencia nos permite hoy enterarnos que, por ejemplo, en los años cercanos a 1766, en el monasterio de las catalinas se gastaban 1000 pesos anuales en trigo, 400 en yerba, 240 en grasa, 365 en sebo y velas, en la leña de rama que se usaba para cocinar el pan, 100 pesos, y en la de espinillo para la cocina, 250. En el servicio del culto se invirtieron 187 pesos en cera, 150 en vino –gasto que no estaba desglosado, indicándose que era “para el culto y la comunidad”-, y 250 para el jabón, almidón y carbón para la ropa de iglesia.⁶⁵ Las capuchinas no tenían rentas que administrar, el vivir de la limosna tal vez les evitó la árida tarea de llevar y rendir cuentas, una tarea que según los testimonios conservados, correspondía al síndico.

A partir de media mañana, las *sacristanas* se ocupaban del adorno y limpieza del templo –que debían hacer barrer dos veces por semana- y de todo lo necesario para el culto divino: los cálices, las patenas, los copones, los manteles del altar, el corporal, el purificador y los ornamentos que usaban los sacerdotes: el alba, la estola, la casulla, el amito. Debían guardar con veneración y bajo llave, las reliquias que poseyera el monasterio, cuidar que la lámpara de la iglesia –la que indicaba la presencia del Esposo- ardiera día y noche, preparar lo necesario para el viático, la extremaunción y el entierro de las religiosas, así como llevar el libro de defunciones.⁶⁶ Durante años la sacristana de las catalinas contó con la ayuda de un esclavo, donado por una de las monjas al ingresar.⁶⁷

Las *torneras*, mujeres temerosas de Dios, de edad madura y de buenas costumbres, diligentes y prudentes, ocupaban sus puestos, durante unas tres horas por la mañana y otras tantas por la tarde. Eran las encargadas de establecer y controlar el contacto con el mundo.⁶⁸ La *hortelana* se dirigía al huerto, donde algún esclavo, propiedad del convento o de la familia de alguna monja –la de los Merlos o los Cabral, por ejemplo- haría las tareas.⁶⁹

La vestimenta de treinta o cuarenta religiosas ocupaba a las *roperas de sayal y de blanco*. Ellas tenían a su cargo que los hábitos, las tocas, las servilletas y las sábanas –estas últimas sólo entre las catalinas, ya que las capuchinas no las usaban-, estuvieran listas para el sábado, día en que se repartía la ropa –ya limpia, cosida y remendada- para toda la semana. Cada monja tenía tres hábitos que eran guardados en la ropería, en tanto en la celda sólo se retenía lo necesario

⁶⁵ AMSCS, Estado o graduación de rentas y gastos anuales, c. 1766.

⁶⁶ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio de las Oficialas, capítulo VII, “De las Sacristanas”, 381-390.

⁶⁷ AGN, RE 5, 1751, f. 423, Testamento de Sor Antonia del Corazón de Jesús Cabral.

⁶⁸ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Directorio de las Oficialas, capítulo X, “De las torneras”, 393-395.

⁶⁹ AMSCS, La Priora pide autorización al Obispo para que puedan entrar peones a limpiar y cultivar la huerta, peones que ofrecen Merlos y Cabral.

para siete días. Prácticas que formaban parte de la obligación de llevar vida común y experimentar el desamparo. Una vez por semana, generalmente los lunes, la ropera recogía la ropa separada para lavar y organizaba la colada, que se hacía en grandes piletas con agua acarreada en baldes desde los aljibes. Las monjas de velo negro y blanco se alternaban en estos oficios, pero el lavado estaba a cargo de las monjas de velo blanco, las donadas y las sirvientas, en tanto las esclavas acarreaban el agua.⁷⁰

Todas las tareas cotidianas, sobre las que las monjas de velo negro ejercían un fuerte control, eran supervisadas a su vez por la prelada y su vicaria. Entre las catalinas, había además algunas *monjas celadoras*, responsables de conservar el buen orden: debían inspeccionar cómo se conducían las religiosas, recorrer las oficinas, rondar el monasterio después del toque de silencio durante la siesta y a la noche, y registrar las puertas de la clausura y las lámparas.⁷¹

Las monjas de velo negro que no tenían asignado un oficio, fuera de las horas del oficio divino debían congregarse en la sala de labor y bordar. El ocio era un enemigo del alma que había que combatir, y realizar tareas manuales útiles a la comunidad era una de las formas de desterrarlo. Debían reunirse en dicha sala, en silencio y escuchando alguna lectura espiritual, que generalmente versaba sobre la vida de algún santo o tenía relación con la festividad del día, y una vez por semana se leía la Regla. Según la tradición oral conservada en ambos conventos, esta disposición acerca del trabajo comunitario no fue siempre respetada, retirándose muchas veces las monjas a sus celdas, donde en soledad, se dedicaban a bordar o a leer. Las monjas bordaban los ornamentos necesarios para el culto divino. Las catalinas también bordaban objetos decorativos que entregaban a la priora y ésta obsequiaba a algún benefactor o visitante distinguido.⁷²

A las 11.15 todas las monjas se reunían en el coro para examinar su conciencia. Había transcurrido media jornada y era necesario ver si cada gesto, cada intención, cada pensamiento había sido ejecutado según el espíritu de las reglas y constituciones y los votos profesados, y de no ser así, rectificar lo que fuera necesario. Un examen de conciencia que terminaba con el salmo *De Profundis*:

⁷⁰ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio, Capítulo XIX, "De las roperas", 415-416.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Declaraciones, capítulo XXI, "De la ropa y del modo de hacer la colada".

AMNSP, *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, ya citado, 161.

⁷¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio, capítulo VIII, "De las celadoras", 390-391.

⁷² *Ibid*, Constituciones, capítulo XXVIII, "De la labor", 74-75; Comentarios, capítulo XXVIII, "Labor", 307-308 *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo XII, "De las ocupaciones de las monjas", 105-108; Declaraciones, capítulo XI, "De las ocupaciones de las religiosas", 161-165.

*De lo más profundo
Clamo a ti, Yavé;
¡Oh Señor, escucha mi clamor!
¡Estén atentos tus oídos
al grito de mi súplica!*

Un patético pedido de clemencia al Dios misericordioso, después de haber reconocido sus pecados, sus faltas, sus omisiones.

La campana de las 11.30 llamaba al refectorio: había llegado la hora del almuerzo. Para las monjas, el acto de comer significaba mucho más que alimentar el cuerpo. El alma, las ánimas, los bienhechores, la regla, una lectura espiritual, también tenían su espacio en el refectorio. El almuerzo era un verdadero rito, con pasos perfectamente establecidos y actos cargados de simbolismo. “Procuren, mientras se da refección al cuerpo, que no falte el alma”, recomendaban las Reglas, y así se hacía. Durante la mañana, la refectolera –una monja que podía ser de velo negro o blanco-, se había ocupado de que todo estuviera limpio y en orden: había revisado no sólo los manteles –sólo en el monasterio de las catalinas-, y la vajilla, sino también el pan horneado desde temprano y la fruta recogida en la huerta o en el patio de frutales. A la hora del almuerzo, un grupo de monjas previamente designadas, ayudaba a servir la mesa. Se organizaban dos turnos de comida, pues según sus oficios, no todas las religiosas podían concurrir al primer llamado. Entraban al refectorio de dos en dos, respetando una vez más, la antigüedad en la orden. Las mesas eran rectangulares y estaban distribuidas en forma de “U”, sentándose la priora o abadesa a la cabecera, y las demás, según el orden respetado al ingresar, ocupaban sólo los lugares que daban a la pared. Entre las capuchinas, en este momento se rezaba por las almas de los difuntos, y si la abadesa lo decidía, algún día, antes de comer se “decía la culpa” públicamente y la prelada imponía la penitencia correspondiente. También rezaban por los bienhechores, con cuyas limosnas se había obtenido lo que se estaba por comer. El tema de la penitencia no estaba ausente entre las catalinas: si alguna monja cometía una falta durante el servicio, debía hacer una venia al finalizar el mismo. En el refectorio también se cumplían algunas penas como comer “en tierra”, o sólo pan y agua. Con ese fin debía haber unas mesas muy pequeñas con asientos bajos, pero si la pena era por una culpa grave, se debía comer sin usar el asiento.

Una vez ubicadas las monjas en el refectorio, la máxima autoridad bendecía la mesa. Durante el almuerzo se guardaba absoluto silencio y se escuchaba la lectura que hacía una monja especialmente designada y educada para ello. Estas lecturas, seleccionadas por la vicaria,

trataban generalmente sobre la vida de algún santo, la festividad del día o un capítulo de la Regla. El silencio sólo se podía quebrar para pedir pan o agua, si faltaba en la mesa y las encargadas de servir no lo habían notado. Al finalizar el almuerzo, marchaban al coro a dar gracias.⁷³

¿Con qué alimentaban su cuerpo? En la mesa de las capuchinas se servía pan de trigo, pescado fresco o seco del Paraná, huevo, verduras, legumbres y fruta, y en las ocasiones en que la abadesa lo consideraba conveniente, algo de vino,⁷⁴ generalmente mendocino. En la de las catalinas la dieta era más variada y menos austera: a lo anterior se agregaba carne, jamón, azúcar, almendras, dulces,⁷⁵ pero no faltaba el popular puchero.⁷⁶ El ayuno y la abstinencia era una exigencia en ambos conventos. A través de los siglos comer y ayunar han sido para los cristianos actos y símbolos muy complejos. Ya Tomás de Aquino había afirmado en la Suma Teológica el concepto desarrollado en la patrística de que la humanidad perdió el paraíso a través del pecado de la gula. También se ha querido ver en el ayuno una forma de unión con Cristo –quien, según los relatos evangélicos, ayunó durante cuarenta días como preparación para su pasión y muerte-, una forma de caridad, o de moderar la lujuria, pues se creía que el ayuno tenía un efecto purificador sobre la mente y el cuerpo. Las grandes fiestas de la Iglesia eran precedidas por ayunos y por abstinencia de carne, leche y huevos,⁷⁷ ayuno y abstinencia de los que participaron durante siglos la inmensa mayoría de los cristianos y que eran rigurosamente observados en ambos conventos. Las capuchinas lo practicaban durante todo el año, es decir que hacían una sola comida importante al día, y nunca comían carne. Las catalinas se abstenían de comer carne durante la cuaresma, el adviento, la vigilia de algunas festividades y todos los viernes. Durante la cuaresma los lácteos y los huevos estaban prohibidos en ambas comunidades. El agua debía siempre beberse moderadamente y las religiosas pedían licencia cuando necesitaban hacerlo fuera de las comidas. Una normativa basada en la creencia de que

⁷³ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio, capítulo XIV, “De la Refectolera”, 407-408; capítulo XV, “De las servidoras a la mesa”, 409-411; capítulo XVI, “De la lectora en la mesa”, 409-411.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Declaraciones, capítulo XVI, “Del refectorio”, 179-181, capítulo XVII, “De la hora de comer”, 182-188.

⁷⁴ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo XVI, “Del refectorio”, 180.

⁷⁵ En la sucesión de Francisco Cárdenas y Cathalina Rendón, AGN, Sucesiones 5377, f. 355, consta los alimentos que su hija Ignacia llevó al Monasterio de Santa Catalina de Sena: una cuartilla de maní, trigo, yerba, clavo de comer, pimienta, una botija de vino de Mendoza, una arroba de almendras, un cuartillo de garbanzos, una arroba de arroz, dos jamones, dieciocho libras de azúcar, una botija de grasa y dos cajas de dulce.

⁷⁶ AMSCS, Declaración de la Priora, 21 de julio de 1807. Relato de lo acontecido el 5 de Julio de 1807.

⁷⁷ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California, University of California Press, 1988, Chapter 2, “Fast and Feast: The Historical Background”, 31-69.

beberla en exceso producía somnolencia, un estado que perjudicaba los ejercicios espirituales.⁷⁸

Entre las 13 y las 14 horas las monjas tenían una hora de recolección o descanso que cada una podía emplear “a voluntad”: podía leer, desarrollar una devoción particular, bordar o descansar. Debían evitar toda suerte de juegos seculares, vanos o poco honestos; cuando se reunían, los entretenimientos recomendados eran razonar acerca de Dios, de la Pasión de Jesucristo, de la vida de los santos, de la perfección de la Regla, de la virtud de la gloria o al menos de cosas provechosas y honestas, dejando de lado las palabras ociosas, dañosas y lascivas.⁷⁹

A las 14 se llamaba a “Vísperas”, oración que se realizaba, una vez más, en el coro.⁸⁰ De 14 a 17 debían hacer algún trabajo manual en la sala de labor, mientras escuchaban una lectura espiritual. Las oficialas, mientras tanto, trabajaban cada una en lo suyo.

Las catalinas cortaban la tarde con una merienda. A las 17 se llamaba a “Completas”. A la tardecita rezaban el rosario y acercándose el final de la jornada, hacían nuevamente el examen de conciencia.

Las capuchinas cenaban a las 18.45, solamente un plato de sopa y una taza de té. La cena se realizaba siguiendo el mismo ritual que durante el almuerzo, pero al finalizar hacían la acción de gracias en el refectorio en lugar de ir al coro.⁸¹ A continuación tenían una hora de tiempo libre y a las 20 se acostaban, pues a medianoche debían levantarse para Maitines. En verano, con permiso de la abadesa, podían retirarse a descansar algo más tarde.⁸² Después de cenar, las catalinas se dirigían al coro donde entonaban el Miserere, pidiendo perdón a Dios:

*Tenme piedad, oh Dios, por tu clemencia,
por tu inmensa ternura borra mi iniquidad,
¡Oh, lávame más y más de mi pecado,
y de mi falta purifícame!*

A la contrición seguía una hora de recreación en el salón de labor, un tiempo que cada una podía dedicar a su devoción particular. La asistencia a la recreación era obligatoria, pues considerando el habla y el comunicarse una necesidad natural del hombre, ésta tenía valor como

⁷⁸ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Regla de San Agustín, capítulo IV, “Del ayuno y la comida”, 6; Comentarios, capítulo IV, “Ayunos”, 110-116, capítulo V, “Alimento”, 117-125.

⁷⁹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo XII, “De las ocupaciones de las monjas”, 105-108.

⁸⁰ *Ibid*, Declaraciones, capítulo III, “Vísperas”, 122.

⁸¹ *Ibid*, Declaraciones, capítulo XVIII, “De la hora de cenar y colación”, 188-190.

⁸² *Ibid*, Declaraciones, capítulo XV, “Del dormitorio”, 175-178.

“sostén del silencio”, uno de los puntales de la vida consagrada.⁸³ Luego rezaban la salutación del dulce nombre de María, la oración de Santo Domingo, fundador de la orden, y se acostaban.

Lo hacían con la túnica, el velo, la toca y ceñidas con el cordón de castidad.⁸⁴ Ni aún en la intimidad del cuarto su cuerpo, ni siquiera la más mínima parte de él, podía quedar expuesta.⁸⁵ Las catalinas podían usar colchón de lana, pero no de pluma, que se reservaba sólo para las enfermas en la enfermería. Las capuchinas dormían sin sábanas, sobre un colchón de heno o paja, para cubrirse tenían dos mantas blancas y la almohada era de lienzo casero rellena con paja.⁸⁶

La fiesta

La rutina cotidiana sufría variaciones según el tiempo litúrgico por el que se estuviera transitando o las distintas festividades del año: durante el adviento y la cuaresma, tiempos de mortificación como preparación para la Navidad y la Pascua, algunos recreos se suspendían; en los días que realizaban los ejercicios espirituales agregaban una hora de oración mental a las dos que hacían cotidianamente; el domingo era el día del Señor, día de descanso, y por lo tanto no se llevaba a cabo ninguna labor y se festejaba rezando los quince misterios del rosario.

Esta rutina era interrumpida por acontecimientos relacionados con la misma vida conventual como una toma de hábito, una profesión, la visita del obispo, la elección de autoridades, las fiestas patronales, una muerte o un hecho absolutamente excepcional como fue la irrupción de los soldados británicos en el monasterio de Santa Catalina de Sena durante la invasión de las tropas británicas a Buenos Aires en 1807.

Las festividades religiosas en los conventos femeninos porteños fueron pautadas por el provisor del obispado en 1754.⁸⁷ Quedó prohibido colocar cuadros o láminas, tanto en las paredes del altar principal como en las capillas laterales; hacer fuegos artificiales en las vísperas, ni sesión de caja y clarín, ni abrir las puertas de la iglesia por la noche ni a la siesta, sólo podrían arder algunas lamparillas. La madre priora, el capellán y todos los vecinos quedaron obligados a hacer cumplir esta disposición, ya que la nota enviada por el provisor debió exponerse en lugar

⁸³ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Comentarios, capítulo VI, “Colación”, 129.

⁸⁴ *Ibid.*, Constituciones, capítulo IX, “De las camas”, 49.

⁸⁵ *Ibid.*, Directorio, capítulo III, “De la Maestra de Novicias”, 357-358.

⁸⁶ *Ibid.*, Constituciones, capítulo IX, “De las camas”, 49.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Declaraciones, capítulo XV, “Del dormitorio”, 175-178.

⁸⁷ AMSCS Relación del Provisor del Obispado, Sr. Dr. Don Francisco de los Ríos a la Priora del Convento de Santa Catalina de Sena y su Comunidad, 26 de marzo de 1754.

público para asegurar su perpetua observancia. Sin embargo, en los conventos femeninos las fiestas religiosas se festejaron con todo el esplendor que las constituciones de los respectivos monasterios permitía y la ocasión exigía según los criterios dieciochescos. Las principales festividades del año litúrgico eran la Navidad y la Semana Santa: en ambas se engalanaban las imágenes de la iglesia conventual con riquísimos vestidos y con sus mejores diademas de plata; se lucían o renovaban los encajes de los altares y los celebrantes se vestían con los ornamentos más suntuosos o los más humildes, adecuados a cada ocasión. La cantora o vicaria de coro dirigía las canciones extraordinarias, así como los movimientos y los gestos propios de cada ceremonia, actitudes y habilidades que habían sido reiteradamente ensayadas⁸⁸ para la puesta en escena. Pero era para celebrar a sus respectivas patronas cuando se realizaban los mayores gastos: las catalinas invirtieron 100 pesos por año en el festejo del día de santa Catalina de Siena⁸⁹ Las capuchinas festejaban el día de santa Clara –fundadora de la orden-, san Juan Bautista –patrono de la iglesia conventual-, y el de Nuestra Señora del Pilar –patrona del convento-. Anualmente se compraban marquetas de cera por más de 200 pesos, y contradiciendo la normativa dada por el provisor, abundantes fuegos de artificio,⁹⁰ un gasto que se consideraba no sólo justificado sino necesario para realzar la solemnidad del culto, convocar y entretener al vecindario, y regalar un día de alegría a sus benefactores.

El 15 de agosto de 1806 los cabildantes de Buenos Aires juraron a santa Clara patrona de la ciudad. Determinaron que el 12 de agosto, día de la santa, el Ilustrísimo Cabildo asistiera a la función que anualmente le hacían sus hijas, las madres capuchinas, y acordaron se les entregara –con la misma frecuencia- 100 pesos fuertes para los gastos ocasionados por los festejos. Los mismos cabildantes que institucionalizaron la fiesta pusieron las condiciones: se debía esperar al Ilustrísimo Cabildo hasta las 10 de la mañana, sin comenzar la función, y en caso de no hacerlo se quitaría para siempre la limosna.⁹¹ Un año más tarde los miembros del cabildo suplicaron al obispo estableciera el día de santa Clara como día festivo. El 12 de agosto de 1807, no sólo los cabildantes, sino también el gobernador -representando al soberano- y los miembros de la Real Audiencia se dirigieron a pie desde el fuerte a la iglesia de las capuchinas. Allí, como corresponde a un buen anfitrión, el capellán del convento, acompañado por otros clérigos, los recibió en la puerta de la iglesia, y celebró “de pontifical” el Ilustrísimo Sr. Obispo.⁹²

⁸⁸ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, ya citada*, Directorio, capítulo V, “De la cantora o vicaria de coro”, 371.

⁸⁹ AMSCS, Cuentas del síndico, marzo de 1768.

⁹⁰ AMNSP, Cuentas del síndico, 1749: 63 pesos en fuegos que se hicieron para el Pilar; 1805: 222 pesos en una marqueta de cera para la función de Santa Clara y 79 pesos en fuegos para la fiesta de San Juan.

⁹¹ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Buenos Aires, Kraft, 1926, Serie IV, t. II, l. LIX, LX y LXII, años 1805 a 1807, Cabildo del 15 de agosto de 1806, 270.

⁹² *Ibid.*, Cabildos del 6 y del 12 de agosto de 1807.

¿Qué pudo mover a los miembros del cabildo a impulsar, promocionar y subvencionar la festividad de santa Clara y declararla patrona de la ciudad –en realidad segunda patrona-?⁹³ En el acta capitular del 12 de agosto de 1806, los cabildantes porteños han dejado registrado que, habiendo sido atacada la ciudad de Buenos Aires por tropas inglesas, el 12 de agosto, “día de Santa Clara, el Pueblo recibió el gran beneficio” de la reconquista. Todas las decisiones del cuerpo capitular habían sido tomadas “en memoria y agradecimiento de aquel día tan singular”.

La fiesta de santa Clara se celebraba en el monasterio de las capuchinas desde su fundación. La abadesa sor María Gregoria dejó su testimonio de lo acontecido como consecuencia de la invasión de las tropas inglesas a la ciudad. El 12 de agosto de 1806, a la misma hora en que las monjas estaban celebrando la función solemne en honor de la fundadora de la orden, “Dios libró [a los porteños] de la herejía, disponiendo el corazón de Santiago de Liniers para la reconquista”. Movidas por “el agradecimiento a Dios y en obsequio de la misma Santa”, las capuchinas prometieron realizar todos los años una procesión por el claustro, llevando en andas a la santa para mantener la memoria del beneficio recibido.⁹⁴

En la imposición de la festividad de santa Clara en la ciudad de Buenos Aires –festividad que aún hoy está vigente-, se dejan traslucir varios indicios: el acuerdo entre las autoridades temporales y espirituales, la participación de las autoridades civiles como corporación, el protagonismo del obispo como máxima autoridad eclesial, y de las monjas que ofrecen el escenario adecuado, la lectura de los hechos político-militares en términos de religiosidad, el establecimiento de rituales y compromisos entre la figura de la santa y la población y la propuesta de la reiteración anual de la celebración. Indicios que permiten vislumbrar significados y acercarnos al por qué de las festividades religiosas: la necesidad de mostrar una fuerte imbricación entre las fuerzas políticas y las religiosas, la presencia de ambas en la construcción de la identidad cultural porteña, la identificación de intereses entre la comunidad conventual y la ciudad, la vigencia de la religiosidad al atribuir a lo sobrenatural y milagroso el ataque de los ingleses y la eventual reconquista, y la necesidad de guardar la memoria de lo acontecido.

La muerte

¿Cómo se preparaban las mojas para el último gesto, el último instante de la vida terrena,

⁹³ El patrón de la ciudad de Buenos Aires es San Martín de Tours.

⁹⁴ AMNSP, Relación firmada por la Abadesa Sor María Gregoria y ocho monjas conciliares sobre lo ocurrido el 12 de agosto de 1806, y la promesa hecha por la comunidad. Texto transcrito en *Resumen histórico de las Monjas capuchinas de Buenos Aires*, ya citado, 268.

para la muerte? La inserción de un más allá, la vida eterna -uno de los pilares del cristianismo-, el convencimiento de que no todo terminaba con la muerte, traía consecuencias en esta vida: suponía una redimensión del tiempo de la existencia. Agregado a ello, la creencia en el purgatorio como lugar de expiación de las faltas cometidas en esta vida, daba cabida a la intercesión de los vivos para aliviar el padecimiento de los muertos. La confianza en la validez de esa intercesión multiplicó los pedidos de misericordia celestial para después de la muerte.⁹⁵ Surgieron así una serie de obligaciones que fueron manifestadas en los testamentos.

Para las monjas la muerte significaba el acceso al paraíso, el encuentro con el Esposo, la concreción de aquello para lo que –por lo menos idealmente- habían “entrado en religión”: el gozo de la vida eterna. Al profesar, las monjas morían al siglo. Tal vez no sería demasiado arriesgado afirmar que la muerte de las monjas tenía dos pasos: la muerte al siglo, y la muerte como último instante en que el cuerpo y el alma están juntos. Dos meses antes de su profesión, la novicia otorgaba –previa licencia del obispo- el testamento o renuncia. Tanto las distintas cláusulas de identificación, como las piadosas, eran iguales a las usadas por los laicos. Las diferencias, aquello que marcaba la singularidad del estado religioso en el testamento, estaba en relación con la disposición de los bienes materiales –que incluían la legítima materna y paterna y cualquier otra herencia futura- a las cuales ellas renunciaban poco antes de profesar, y lo relacionado con sus exequias, su mortaja y los sufragios por su alma, decisiones que no podían ser tomadas en forma individual, ya que estaban pautadas por la normativa conventual. Le correspondía, en cambio, nombrar herederos y firmar ante el escribano público –acto que se llevaba a cabo en el locutorio- debiendo acompañar su firma la de tres testigos ajenos al convento. Mediante esta renuncia o testamento, las monjas, en plena juventud y en perfecto estado de salud, “morían al siglo”, a las preocupaciones mundanas y familiares, e idealmente a las económicas.

Producida la muerte al siglo, el segundo paso, la muerte como separación del alma y del cuerpo, como umbral de acceso a la vida eterna, tenía una presencia muy fuerte en la vida cotidiana conventual. La fe en la comunión de las almas y la constante vida de oración de las monjas, hacía de ellas las más importantes intercesoras entre Dios y los muertos: todos los días rezaban por el alma de las religiosas fallecidas, por la de sus benefactores, por la del pueblo de

⁹⁵ Se puede ver una muy buena introducción al tema del Purgatorio, su significado y el espacio que ocupaba en el imaginario y las prácticas conventuales en Nancy van Deusen, *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*, Albuquerque, University of New México Press, 2004, Part I, especialmente 32-49.

Dios en general.⁹⁶

El paso al paraíso era tratado con familiaridad y asiduidad: se aceptaba la muerte como decretada por la voluntad divina; las enfermeras y la prelada debían atender a la monja que estuviera en el trance de muerte, anunciarle que su fin se acercaba, a fin de que recibiera –de manos del capellán- la extremaunción,⁹⁷ el sacramento que le garantizaba el pronto goce de la vida eterna. Para asegurar aún más el éxito del pasaje, las monjas tenían derecho –en el artículo de muerte- a la indulgencia plenaria, un salvoconducto para el cielo si estaba verdaderamente arrepentida de sus faltas, confesaba y comulgaba. No pudiendo recibir estos sacramentos, invocaba –de palabra o con el corazón- el Santísimo nombre de Jesús.⁹⁸ Y se echaban a vuelo las campanas para que los vecinos de la ciudad se unieran a la agonizante en sus oraciones.

Producida la muerte, ésta suponía también ocuparse del cuerpo yacente. Las monjas de la enfermería eran las encargadas de “arreglar” el cadáver, vestirlo con el mismo hábito –y cuerda, entre las capuchinas-, que había usado cotidianamente.⁹⁹ La prelada se encargaba de que el cuerpo fuera llevado en procesión por el claustro hasta el coro bajo: allí donde había sido recibida el día de su toma de hábito, donde había prometido vivir en pobreza, castidad, obediencia y eterna clausura, donde había recibido cada mañana al Señor sacramentado, allí también sería el lugar de su despedida. Su cuerpo participaría de su última misa. En el coro, la máxima autoridad conventual dirigía el oficio de difuntos siguiendo los pasos indicados en el ritual romano¹⁰⁰: oraciones, bendiciones y una misa de cuerpo presente oficiada por el capellán. Cumplido el ritual en el coro, el cuerpo era sepultado en el cementerio del convento, en el lugar que asignaba la priora o abadesa. El cementerio de las catalinas se encontraba en un extremo posterior del predio.¹⁰¹ El de las capuchinas era –es, ya que en verdad aún se conserva-, un amplio espacio subterráneo ubicado debajo del coro y delante de la reja que divide este espacio de la iglesia. La fundadora, Madre María Agustina, fue la única monja sepultada en el antecoro,

⁹⁶ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Constituciones, capítulo III, “De los sufragios de los difuntos”, 42; Constituciones, capítulo XXI, “Del capítulo cotidiano”, 81; Directorio de las oficialas, 373.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Constituciones, capítulo VIII, “Del modo de tener capítulo”, 92; Declaraciones, capítulo III, “Del oficio divino en cuanto al mayor, y de la oración mental y modo de coro”, 135.

⁹⁷ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio de las oficialas, capítulo XVIII, “De las enfermeras”, 413; capítulo I, “De la Madre Priora”, 346.

⁹⁸ *Ibid*, Comentarlos, capítulo XVI, “Profesión”, Indulgencias, 247.

⁹⁹ *Ibid*, Directorio de las oficialas, capítulo XVIII, “De las enfermeras”, 423.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Declaraciones, capítulo XIV, “La enfermería, enfermas y enfermera”, 174.

¹⁰⁰ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Directorio de las oficialas, 377.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Declaraciones, capítulo III, “Del oficio divino”, 138.

¹⁰¹ El cementerio de las monjas catalinas se encontraba sobre la actual calle Córdoba, entre San Martín y Reconquista. Los restos de las monjas fallecidas han sido retirados del lugar y se encuentran sepultados en el actual Monasterio de las Monjas Dominicanas, en San Justo, Provincia de Buenos Aires.

y ahí han permanecido sus restos hasta la actualidad.¹⁰² Muy probablemente una actitud basada en la humildad, que podría explicar que la fundadora de las capuchinas haya sido enterrada en el antecoro, lejos del coro –lugar privilegiado- y de sus hermanas e hijas espirituales.

A la muerte seguían los sufragios, las obras y oraciones que se aplicaban por las almas del purgatorio. Inmediatamente después de la muerte las monjas cantaban por su hermana difunta durante ocho días consecutivos el *Libera me Domine*, después de comer, a continuación de la acción de gracias.¹⁰³ Anualmente -para el aniversario- las catalinas de velo negro rezaban treinta veces los salmos penitenciales y las de velo blanco, cien padrenuestros.¹⁰⁴ Las capuchinas de velo negro rezaban tres oficios de difuntos dobles,¹⁰⁵ y las hermanas legas trescientos *Paternoster* con *Réquiem aeternam*.¹⁰⁶ Oraciones que mantenían a las religiosas en comunión con sus hermanas muertas, les recordaban su propio fin, y tal vez les regalaban el alivio y la esperanza de saber que algún día la comunidad en pleno aceleraría desde la ciudad terrena su propia entrada a la celestial, a la vida eterna. Así lo expresa sor Teresa de la Santísima Trinidad, priora de las monjas catalinas en el memorial que escribe para sus sucesoras, cuando durante tres días –desde el 5 al 7 de julio de 1807-, al ser invadido el monasterio por las tropas inglesas y declaradas prisioneras, estuvieron en contacto con la muerte: [...] *muy en breve cerraremos los ojos y la muerte pondrá fin a nuestra vida, teniendo al presente el consuelo que nuestras sucesoras religiosas hermanas no olvidarán delante de Su Divina Majestad las circunstancias más esenciales de unos tan distinguidos beneficios [haberlas salvado de la muerte y de la profanación de sus cuerpos consagrados] tanto para corresponder a tan eterno benefactor como para pedir por el descanso y alivio de las almas de estas hermanas que detenidas en la terrible cárcel del Purgatorio, existan satisfaciendo a la Divina Justicia*.¹⁰⁷

Las lecturas

¿Cómo construían las monjas la representación de ellas mismas, la interpretación de su

¹⁰² *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, ya citado, 114-115.

¹⁰³ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Comentarios, capítulo III, “Sufragios”, 110.

¹⁰⁴ *Ibid*, Constituciones, capítulo III, “De los sufragios de los difuntos”, 42-43; Comentarios, capítulo III, “Sufragios” 107-110; Comentarios, capítulo XIV, “Recepción de postulantes”, 191-2.

¹⁰⁵ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo III, “Del oficio Divino en cuanto al mayor, y de la oración mental y modo de coro”, 138.

¹⁰⁶ *Ibid*, 139.

¹⁰⁷ AMSCS, La Priora y R.R.M.M. de Consejo de este Monasterio de Monjas Dominicanas con el Instituto de Santa Catalina de Sena. Certificamos a nuestras sucesoras Preladas y Hermanas Religiosas como es cierto y constante de haberse apoderado los enemigos ingleses de este nuestro Templo y Monasterio en el ataque que hicieron a esta capital el día 5 de julio del corriente año de 1807. 21 de julio de 1807.

relación con el mundo natural y sagrado, la comprensión de lo espiritual y de lo social, el sentido de sus prácticas? Fundamentalmente a través de la mediación de la lectura, una práctica cotidiana que operaba como principal recurso de instrucción y educación y explicaba el sentido de sus actos, consolidaba la identidad grupal, configuraba gestos, prácticas e imágenes, y actuaba como elemento socializador.¹⁰⁸

Se leía fundamentalmente en comunidad,¹⁰⁹ en el noviciado, en el refectorio, en la sala de labor, en los coros, pero también en la intimidad y la soledad de la celda, modalidad esta última que ha quedado silenciada en los testimonios.

Cuando un libro era leído en comunidad, su elección había pasado por un triple tamiz: el del *Index* romano, -establecido en 1559 y que se actualizaba periódicamente: las catalinas recibieron una lista de libros prohibidos en 1779-¹¹⁰; el criterio de los que donaban los textos a los conventos;¹¹¹ la decisión de la vicaria o la abadesa, encargadas de seleccionar las lecturas que se hacían en el refectorio y en la sala de labor. Algunos textos eran de lectura obligatoria: los viernes se debía leer la Regla y todos los días un capítulo de las Constituciones.¹¹² Estos textos que normaban el comportamiento individual y colectivo de las monjas, eran verdaderos manuales de civilidad que además de señalar la obligatoriedad y forma del rezo del Oficio Divino, el acatamiento de los tres votos profesados, la asistencia a los lugares de uso comunitario y el cumplimiento de las prácticas normadas por la Iglesia –como las vigiliyas y los silencios-, inculcaron nuevos controles, refrenaron los afectos, acrecentaron las exigencias del pudor y fueron vehículo de consolidación de la integridad grupal. Cuando se celebraban las fiestas principales de Jesucristo, la Virgen María o los santos de la orden, las lecturas debían ser sobre la festividad del día.¹¹³ Pero ¿qué criterio servía de guía a la vicaria o a la abadesa cuando la elección quedaba en sus manos? Por un lado las mismas Constituciones, que recomiendan una

¹⁰⁸ Hemos tomado estas variables de análisis de Roger Chartier, *El mundo como representación, Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 2º ed. 1995, Prólogo a la edición española, I-XII; II Historia del libro e Historia de la lectura, 107-144.

¹⁰⁹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Regla de San Agustín, capítulo IV, “Del ayuno y la comida”, 6; Constituciones, capítulo VI, “De la colación”, 47; Directorio de las Oficialas, capítulo XVI, “De la lectora en la Mesa”, 409-411, capítulo XVII, “De la correctora en la Mesa”, 411-412. *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Constituciones, capítulo XII, “De las ocupaciones de las monjas”, 108; Declaraciones, capítulo XI, “De las ocupaciones de las religiosas”, 161-165; capítulo XVI, “Del refectorio”, 179-181, capítulo XVII, “De la hora del comer”, 182-188.

¹¹⁰ AMSCS, La Inquisición informa sobre la lista de libros prohibidos, 1779.

¹¹¹ AMSCS, El fundador del Monasterio, presbítero don Dionisio de Torres Briceño compró en Madrid una muy importante colección de libros cuya nómina figura en el archivo: Inventario de 1745 y Libro de la sacristía año 1750.

AMNSP, Libros místicos y ascéticos donados por don Eugenio Lerdo de Tejada, 13 de octubre de 1791.

¹¹² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Directorio, capítulo XVII, 412.

¹¹³ *Ibid.*, Directorio, capítulo XVII, 412.

serie muy específica de lecturas¹¹⁴, por otro, la categorización realizada por Alfonso María de Ligorio en su libro *La verdadera esposa de Jesucristo*¹¹⁵ -obra recomendada en la normativa dominica-¹¹⁶ clasifica los libros en: buenos, malos, nocivos e inútiles. Recomienda la lectura de la vida de los santos, especialmente la de los religiosos, pues en ellos encontrarían las monjas las prácticas concretas de las virtudes, por hombres y mujeres de carne y hueso. Por libros “malos”, no entendía Ligorio sólo aquellos condenados por el Index, sino también los que mostraban amores mundanos y encendían las pasiones: las novelas, obras teatrales y poesías profanas. Hasta aquí una clasificación previsible, pero lo que lleva la impronta de la época, es su peculiar criterio sobre qué lecturas entraban en la categoría de “inútiles y nocivas”: los libros de teología moral. A partir de un criterio pretendidamente paternalista intentaba explicar esta calificación afirmando que “lo único que las mujeres sacan de ellos es intranquilizar la conciencia o enterarse de cosas que más les vale no saber”. Es más, llegó a considerar perjudicial para ellas la lectura de libros de teología mística, lectura “peligrosa” que podía llevarlas a la “ilusión” de entrar por las vías de la contemplación infusa, atajo elegido por muchas mujeres y temido, o por lo menos sospechado, por más de un director espiritual.

Sin embargo, la nómina de los libros existentes en la biblioteca del Monasterio de Santa Catalina de Sena deja ver una profunda brecha entre los deseos de Ligorio y los textos que componían la biblioteca conventual. Los “buenos libros”, como es de esperar, abundaban: las vidas u obras de los santos y cristianos ejemplares, los catecismos y obras de formación, pero también los considerados “nocivos y peligrosos”, aquellos que podían suscitar en las religiosas un deseo de comunicación directa con Dios, en ciertos casos a través de la aniquilación del entendimiento y la voluntad. Y hasta se encuentran algunos profanos: poesías, comedias, libros de historia, diccionarios y una trigonometría.¹¹⁷ Pero a decir verdad no sabemos cuáles de esos

¹¹⁴ Ibid, 411. La vida de Nuestro Señor, la de Nuestra Señora, nuestro *Sacro Diario Dominicano*, los *Tesoros verdaderos de las Indias*, por el Padre Meléndez, la *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, la vida de Nuestro Santo Patriarca, la de la Santa Madre Catalina de Sena, San Vicente Ferrer, Santo Tomás de Aquino, el Beato Martín de Porres, prefiriendo siempre la historia de nuestros santos a la de otros porque en ellos vemos prácticamente el modo de cumplir nuestras constituciones. Las *Colaciones de los Padres del Yermo* o *El ejercicio de Perfección* por el Padre Rodríguez, al *Año cristiano*, *Vida de los Padres*.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, Declaraciones, capítulo XVI, “Del refectorio”, En Particular leerán las crónicas de Nuestro Padre San Francisco y principalmente donde está la vida de la gloriosa Nuestra Santa Madre Santa Clara.

¹¹⁵ Alfonso María de Ligorio, *La verdadera esposa de Jesucristo, o sea la Religiosa santificada por la práctica de las virtudes*, [1760], Madrid, El perpetuo socorro, 1933, Parte II, “De la lectura espiritual”, 124-134.

¹¹⁶ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Prólogo del Directorio de las Oficiales de la Orden de Santo Domingo, 340.

¹¹⁷ AMSCS, Inventario de 3 de junio de 1745. Nómina de los libros existentes en el Monasterio de Santa Catalina de Sena, según se desprende del Inventario citado: 2 Libros de coro grandes, 4 breviarios grandes, 6 misales, 3 rituales, 19 breviarios, 7 diurnos, 4 semana santarios, 4 libros de Año virginio, 28 tomos de las Obras de Fray Luis de Granada, 4 tomos de la Vida de San Nicolás, 2 tomos de Gracias de la gracia, 9 tomos de la Regla de San Agustín, 2 tomos de Gritos del Infierno, Gritos del Purgatorio, Crisol de desengaños, Luz del Alma, 3 tomos de Mística ciudad de Dios, 5 tomos de Leñeri, 3 tomos de las Obras de Santa Theresa de Jesús, 2 tomos de Cartas de Santa Theresa, 6

textos se leyeron, con qué frecuencia, cuál era el proceso de apropiación realizado por las monjas, y cuáles permanecieron inconsultos.

En los conventos, la forma de relacionarse con el texto partió fundamentalmente de la asociación leer-escuchar-memorizar.¹¹⁸ La lectura se hacía en voz alta por un lector oralizador – monjas especialmente formadas para este oficio-,¹¹⁹ desde un lugar destacado –un púlpito, cuando la lectura se hacía en el refectorio-, para un auditorio homogéneo –el grupo de las monjas profesas-, reunidas a su alrededor. Una lectura realizada por alguien que sabía leer para un auditorio que también sabía leer, una práctica frecuente en sociedades de Antiguo Régimen.¹²⁰

La importancia del papel de la lectora en la interpretación de cada párrafo, queda explícito en la normativa conventual que indicaba con detalle el lugar donde aquélla debía ubicarse, la actitud gestual y la modulación de la voz, ya que la intención de esta lectura no era la de entretener, sino fundamentalmente la de enseñar, disciplinar y moldear los espíritus.¹²¹ Si la lectora cometía algún error era corregida por la prelada u otra monja designada para ello. Al terminar la lectura, en el caso de que la hubiera hecho en el refectorio, la lectora bajaba del púlpito y se ponía de rodillas, besaba la tierra y pasaba a tomar sus alimentos. La interiorización e interpretación de lo leído/escuchado –la apropiación del texto, que siempre supone invención, desplazamiento y distorsión- exigía un tiempo de reflexión: después de comer, las monjas se dirigían al coro bajo a dar gracias, y luego de una recreación, a sus celdas. En la sala de labor, la práctica de la lectura desempeñaba además de un rol pedagógico, un papel sociabilizador, ya que

tomos de Flos Sanctorum de Rivadenerira, 1 tomo de Fray Thomás de la Virgen, Subida del Alma a Dios, Revelaciones de Santa Gertrudis, 7 tomos de las Obras de Palafox, Vida de San Francisco de Borja, Vida de don Juan de Palafox, Vida de San Juan de la Cruz, 2 tomos de Historia de Filipinas, Historia de la Iglesia y del mundo, Vida de Santo Domingo de Posadas, Historia de la vida de Santo Domingo de Guzmán, 2 tomos Epístolas de Santa Catalina, Vida de la Madre Gabriela de San José, Vida de la Venerable Madre Ana de Jesús, 6 tomos de las Obras de Santa Theresa de Jesús, 5 tomos Cartas de Santa Theresa de Jesús, 3 tomos Filosofía Moral, Vida de San Juan de Mata, Vida de San Juan de Dios, Vida de San Juan de Jesús, Vida de San Francisco, Vida de Santa Catalina de Sena, Vida del venerable Padre Allosa [¿], Martirologio romano, Destierro de Ignorancias, Diamante Trinitario, 2 Discípulo instruido en la vida espiritual, Ayuda a bien morir.

AMNSP, Lista de libros donados en 1791: 4 tomos de Mística ciudad de Dios con la vida de la Madre Agreda, 17 de Año cristiano, 5 tomos de Santa Teresa, 3 de Flor Santorum, 4 de Pensamientos cristianos, 4 de Diario Sagrado, 2 Reformación cristiana, una Vida de Santo Domingo, Vida de San Francisco de Borja, San Francisco de Paula, Vida de la Azucena de Quito, Verdades eternas, Retiro Espiritual, Vida de San Emigdio, Soliloquio sobre el Miserere, Devoción de Nuestra Señora, y tres tomos de varias devociones.

¹¹⁸ Concepto desarrollado por Rosalva Loreto López en “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Angeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 23, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, 67-95.

¹¹⁹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Directorio, capítulo XVI, “De la lectora en la mesa”, 409-411.

¹²⁰ R. Chartier, *El mundo como representación*, ya citado, capítulo 6, “Ocio y sociabilidad: la lectura en voz alta en la Europa moderna”, 124-136.

¹²¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Directorio, capítulo XVI, De la lectora en la mesa, 409-411, “Cuiden de dar a la puntuación su valor respectivo [...] eviten la monotonía en el tono, aproximándose en sus modulaciones a la de la conversación; como también la rapidez y la calma; que la entonación no sea ni muy alta ni muy baja; sino grave y mesurada, como quien enseña a otros.”

al término de la misma se permitía a las religiosas intercambiar opiniones.

Cada convento, disponía entonces, de una colección de libros que eran propiedad de la comunidad, y que se leían/escuchaban casi siempre en forma comunitaria. Esta realidad condicionaba la lectura a una relación respetuosa y a la vez distante con el libro que era reverenciado como objeto ajeno al individuo, y reforzaba a su vez la presencia de la autoridad, una autoridad que seleccionaba el texto y controlaba el acto de leer, pero no las conciencias donde se producía la verdadera apropiación de lo leído.

Los escritos de las monjas porteñas –algunas cartas y memoriales- dejan traslucir en qué medida, la lectura fundamentalmente oral y comunitaria, solidificó los modelos religiosos, sujetó la mente a cánones específicos que reforzaban la creencia de que se había escogido la forma de vida ideal e influyó tanto en la construcción de la representación que las monjas tenían de sí mismas -desde la clásica *diminutio* que las hacía llamarse “indignas”, a reconocerse intercesoras entre Dios y los hombres- hasta cuál era su comprensión de lo social: un mundo secular tormentoso e ingrato que debía ser reconstruido a partir del modelo que ellas ofrecieran actuando como reflejo del orden celestial. La lectura comunitaria también ayudó a la construcción de una identidad grupal, una conciencia de pertenecer a un espacio y a un grupo muy particular y exclusivo, referencia que daba sentido a su mundo y a su existencia.

CAPÍTULO VIII

LA CLAUSURA MONACAL: HIEROFANÍA Y ESPEJO DE LA REALIDAD

Al atardecer del 7 de julio de 1787 entraron al monasterio de las monjas capuchinas el canónigo Lino, el Sr. Dr. Agüero y el Sr. Dr. Aldao, y se dirigieron a la celda de una monja que estaba moribunda: Sor Ana María Cáceres. Hacía quince días que cotidianamente venían a predicarle el Sr. canónigo, el Reverendo Padre Guardián de San Francisco, el Padre Lector Sullivan y el Padre Misionero Fr. Miguel Ruiz. La exhortaban a que diese obediencia a sus prelados y recibiese los santos sacramentos de los que estaba separada hacía unos diez o doce años. No se hallaba sola en este trance, durante todo este tiempo había tenido a otras tres monjas a su lado. El canónigo Lino mandó se retiraran todos de la celda de la enferma, hasta el mismo padre misionero, diciéndole que después hablarían. Le preguntó a la moribunda si daba la obediencia a sus prelados. Sor María Clara, Presidenta del monasterio,¹ que se encontraba a unos pocos pasos de la celda no pudo oír la respuesta, pero sí una vez más la afirmación del canónigo: “no haga caso de eso”. El Dr. Agüero se puso a confesarla y se mandaron traer el viático y la extremaunción, que le administró el padre misionero. ¿Es que acaso había sido perdonada sor Ana María? No se llamó a la comunidad para que pidiera perdón públicamente por tantos escándalos, como se decía, había dado por su pertinaz inobediencia. A la seis y cuarto de la mañana del día ocho murió la Madre Ana. Se la enterró al día siguiente, y aunque la Presidenta del monasterio, pidió a los prelados que doblasen por la difunta -como era costumbre- éstos no lo hicieron. No se supo la causa.²

El conflicto

El conflicto que analizo, ocurrido en el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, puede tener dos lecturas: o se trata de un hecho miserable, provocado por *la repulsiva insensibilidad, rayana en la idiotez, de sor Ana María*³ o intentamos adentrarnos en el significado de la clausura en la vida de este grupo de monjas capuchinas, así como en la complejidad de la vida conventual

¹ La “presidenta” de un convento es la autoridad máxima nombrada por el obispo y no electa canónicamente por las monjas.

² Archivo General de la Nación, Argentina, (en adelante AGN), sala IX, 35.1.4. Carta de la Presidenta del Monasterio de las Monjas Capuchinas, Sor María Clara, al Virrey, 8 de julio de 1787.

³ Cayetano Bruno, sdb, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Editorial Don Bosco, Buenos Aires, 1966-1981, 12 volúmenes, VI, 343-357, donde el autor analiza el conflicto que nos ocupa. Tuve oportunidad de conversar con el P. C. Bruno, y si bien discrepo con él sobre la causa del conflicto que analizo, quiero expresar mi profundo respeto por su tarea como investigador de la Historia de la Iglesia en la Argentina.

y de la sociedad colonial porteña.⁴

Sor Ana María había transitado el camino de renunciaciones y de desprendimientos que suponía la vida religiosa en un monasterio de clausura. Al ingresar, doña María Francisca Cáceres -como se la conocía en el siglo-, tenía veintisiete años, había dejado atrás Córdoba, su ciudad natal y seguramente en ella, también a su familia. Profesó como monja de velo negro el 24 de julio de 1754, dándole el hábito el R. P. José Angulo de la Compañía de Jesús.⁵ Había entregado 800 pesos por su entrada.⁶ Nos preguntamos por qué Buenos Aires y no Córdoba: es que en los conventos de la ciudad mediterránea se exigía entre 2000 y 2500 pesos para el ingreso, suma que tal vez su familia no había estado en condiciones de reunir. ¿Qué la llevó a vivir diez o doce años de su vida separada de los sacramentos, arriesgando el eterno descanso de su alma? Su clausura, su “jardín cerrado”, su espacio de realización personal, fue invadido, violentado. A través de cada uno de los espacios de comunicación horadados en el muro -el locutorio, el torno, el confesionario, la reja del coro bajo- penetró el siglo. La estratificación social se exacerbó,⁷ la fuerte presencia del regalismo borbónico en Buenos Aires hizo que se desatara una lucha por el poder sobre el espacio de la clausura, sobre las mujeres consagradas que allí vivían, cundió el caos, el cisma. Sor Ana María y algunas otras monjas no lo toleraron y resistieron, transitaron parte de sus vidas, no por la senda estrecha que suponía vivir sujeta a los votos de obediencia, pobreza, castidad y eterna clausura, sino al borde mismo del abismo, de la condenación eterna.

Dar voto no es cuestión de arbitrio sino de justicia

El 5 de enero de 1765 Buenos Aires recibía a su nuevo obispo, don Manuel Antonio de la Torre,⁸ un peninsular después de cuatro prelados criollos.⁹ Siendo cura de su pueblo natal en Castilla fue nombrado obispo para la diócesis del Paraguay y en 1762 se dispuso su traslado a la

⁴ Otras historiadoras han accedido al tema de la vida en la clausura conventual y a las relaciones convento-Estado-sociedad a través del análisis de un conflicto. Sobre el tema ver Asunción Lavrin, “Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the XVIII Century”, *The Americas*, vol. 22, n° 2, 1965, 182-203; María Isabel Viforcós Marinas, “Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal”, en Manuel Ramos Medina, coordinador, *Memoria del II Congreso Internacional, El Monacato Femenino en el Imperio Español, monasterios, recogimientos y colegios*, Condumex, México, 1995, 523-535; Gabriela Braccio, “Un inaudito atrevimiento”, *Revista Andina*, 32:16, Cusco, diciembre 1998, 267-304.

⁵ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar (en adelante AMNSP), Libro de Entradas y Profesiones.

⁶ AMNSP; Cuentas del síndico Rodríguez de Vida, 1 de agosto de 1754.

⁷ Ver Ann Twinam, *Public Lives Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, California, Stanford University Press, 1999, 13, “Las últimas décadas del siglo XVIII marcaron un aumento de la tensión entre la población blanca y la de raza mezclada”.

⁸ Don Manuel Antonio de la Torre había nacido en Altillo de Campos, pueblo de Castilla, en la diócesis de Palencia. Fue educado por los dominicos y no tenía estudios superiores.

⁹ Fray Juan de Arregui, oriundo de Buenos Aires; Fray José Antonio de Peralta Barnuevo, de Lima; el Dr. Don Cayetano Marcellano y Agramont, de La Paz; el Dr. Don José Basurco y Herrera, de Buenos Aires.

de Buenos Aires. En ninguno de los casos se siguió el trámite normal: la Cámara de Indias no intervino con propuestas sino que fue nombrado *motu proprio* por el rey. Se suele ver en este nombramiento, la elección del hombre adecuado para cooperar, desde el ámbito eclesial, en la expulsión de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata. Fue un obispo muchas veces desmedido en sus apreciaciones, lo que se puede ver en sus enfrentamientos con los jesuitas, el gobernador Cevallos, el cabildo secular, y con algunos miembros del cabildo eclesiástico. Pero empeñoso en su tarea, fundamentalmente en la visita pastoral que realizó por vastas zonas de su extensa diócesis. Todo lo supervisó, recorrió caminos nunca andados por un prelado, exigió se llevaran los libros parroquiales allí donde jamás habían existido, cooperó en la expulsión de los jesuitas de su diócesis,¹⁰ y como correspondía a sus atribuciones, se hizo cargo de los dos monasterios de monjas de Buenos Aires.

Su contacto con las monjas capuchinas devino en un conflicto que transitó diversas instancias: la justicia eclesiástica en Buenos Aires y el Consejo de Indias en la Metrópoli.¹¹

La visita pastoral le permitió comprobar a de la Torre que los obispos criollos que lo habían precedido en el cargo habían descuidado muchas de sus tareas, pero él, un peninsular elegido personalmente por Carlos III retomaría esos espacios de poder que le correspondían: pondría orden, haría cumplir la ley. El control del monasterio de las monjas capuchinas fue uno de esos espacios.

Habiendo notado que las Madres capuchinas *estilaban* en las pretensiones de hábito, hacer *por sí mismas* la averiguación de la calidad de las pretendientes, valiéndose a este fin de *otras mujeres de su antojo*, en dilatadas charlas en el locutorio, decidió poner fin a estas irregularidades. El rechazo de algunas bien nacidas por el hecho de ser hijas de pescador, carpintero o mestiza, suponía -según la representación del obispo- el menosprecio de los primeros apóstoles, de san José, de las Leyes de Indias, y de la Real Cédula de Felipe II de 1588, en la que se mandaba a los arzobispos y obispos de Indias aceptar a las mestizas en los monasterios de monjas, no obstante lo que dijeran sus constituciones.¹² Estas irregularidades,

¹⁰ Ver C. Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, ya citado, V, 1740-1778, capítulo I "Elección y primera actuación del obispo de la Torre".

¹¹ Para la reconstrucción del conflicto me baso en fuentes provenientes del Archivo General de Indias, Buenos Aires 262; del Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, sala IX y Biblioteca Nacional; y del Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar.

¹² En el Tercer Concilio Limense 1582-1583, capítulo 36, se decretó la apertura de los claustros a las mestizas. Sobre el tema ver María Isabel Viforcós Marinas, "Las monjas en los Concilios y Sínodos celebrados en las Iglesias del Virreinato Peruano durante la época colonial", en María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 673-703. En Cuzco las mestizas tuvieron su espacio en los conventos, ver Kathryn Burns, *Colonial Habits, Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham, Duke University Press, 1999, capítulo I. Nancy van Deusen, "Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cuzco, 1550-1580", *Allpanchis*, 35-36, 1° y 2° semestre, 1990, 249-291.

que en su opinión tanto daño hacían a las monjas y a la sociedad porteña, debían ser corregidas. Él dispuso el remedio: se ocuparía personalmente de la averiguación e informe de antecedentes de las aspirantes al hábito.¹³ Su extremado celo en el cumplimiento de su tarea no lo dejó ver, o por lo menos no supo medir, las consecuencias de dicha actitud. Intentó cambiar las prácticas como medio para poner un pie en la clausura.

A fines de 1769 doña María Antonia González se presentó como pretendiente al hábito ante la abadesa del monasterio. Conforme a lo resuelto por el diocesano, él mismo se hizo cargo del informe sobre la vocación y demás cualidades de la postulante: por la fe de bautismo se informó que María Antonia era española, hija legítima de don Pedro González y de doña Isabel de la O, vecinos de Buenos Aires. En cuanto a la limpieza de su sangre, fue suficiente enterarse que un hermano del abuelo de la pretendiente había sido fraile franciscano. Valiéndose de *personas honestas y distinguidas* supo de su vida recogida, arreglada, honesta y devota; la encontró instruida en la doctrina cristiana, expedita en la lectura -aún en el latín-, de salud robusta, con habilidad para labores de aguja, y supo también que se había dedicado a la enseñanza de algunas niñas. Cumplía con los requisitos que, siguiendo criterios tanto religiosos como seculares, se habían establecido para ingresar al convento de las hermanas pobres.

Pero la madre de una religiosa profesada se acercó al locutorio y afirmó que *la pretendiente con apellido de la O era mulata*. Ya no era solamente el obispo el que había invadido la clausura, ahora la sociedad porteña, en un intento por conservar su carácter estratificado también presionaba: el epíteto de “mulato” era uno de los más graves, pues suponía la mezcla de sangre -de sangre negra-, y el que lo sufría era considerado vil, vicioso, inferior, infame. La noticia corrió por el convento: ni las rejas, ni los rollos, ni las escuchas pudieron detenerla. El obispo se vio obligado a recaudar informaciones judiciales que desacreditaran tal denuncia.

El presbítero don Miguel Gómez fue el encargado de entrevistar a los once testigos - todos hombres- que acreditaron la limpieza de sangre de María Antonia. Los padres de la aspirante ya habían muerto.¹⁴ Su padre, Pedro González había nacido en el obispado de Oporto, en Portugal. No fue difícil encontrar paisanos suyos en Buenos Aires, quienes declararon que siempre *lo tuvieron por hombre blanco*, pues no hay raza de mala sangre ni sospecha de ella en la ciudad de origen. Cinco testigos -cuatro de ellos de entre 70 y 86 años- declararon sobre la familia materna: habían conocido a los abuelos y bisabuelos de la pretendiente, todos vecinos de

¹³ Un tema que sin duda preocupaba a las autoridades eclesiásticas y que traerá aparejada una normativa al respecto: el auto redactado por el arzobispo de Lima en 1775, en el artículo 4 se lee: “Las preladadas no poseen competencias para autorizar la admisión de aquellas mujeres que deseen profesar, puesto que ésta es competencia exclusiva del arzobispo.” Ver Antonio Ignacio Laserna Gaitán, “El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Pareda de 1775”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, LII, 2, 1995, 263-287, 13.

¹⁴ AGN, sala IX, RE 5, 1771, f. 83, testamento de Sor María Ángela, María Antonia González de la O, en el siglo.

Buenos Aires, todos *tenidos por españoles*. Habían pertenecido al Presidio: el abuelo en calidad de Soldado Dragón y el bisabuelo como Alférez Reformado. Es más, con la intención de darle mayor respaldo a su declaración, uno de los testigos, el Teniente Reformado don Juan de Melo, de setenta años, recordó que *allá por el 1717 el Señor Gobernador y Capitán General Don Bruno de Zabala hizo revista general de toda la tropa, despidiendo y borrando de la Plaza a los que estuviesen casados con mujeres de mala raza y linaje y que en los bisabuelos de María Antonia no hubo este defecto, pues los conoció con sus honores hasta que murió [sic]*. Tener parientes en la Iglesia y en el Presidio eran antecedentes fundamentales. Se trataba de dos espacios que los “españoles”, los que se autodenominaban “nobles” o “gente de razón” reservaban para sí. Tres testigos, hombres jóvenes de edad aproximada a la de María Antonia, vecinos del mismo barrio, declararon les constaba su *honrado proceder, arreglada vida y costumbres y su cumplida salud*. Se agregó una copia de la fe de bautismo, extraída del Libro de los Españoles bautizados en la iglesia Catedral, en el cual -se aclara en la documentación- no se mezclan negros, ni mulatos, cuyos asientos se ponen en libro separado.

En vista de esto y convencido de que María Antonia cumplía con las cualidades exigidas, el obispo dio la licencia para que las monjas –según les correspondía por derecho- procedieran a votar el ingreso de la aspirante al hábito. La votación fue negativa. De diecisiete monjas habilitadas para votar, sólo seis dieron el voto favorable. Los hechos se precipitaron y la situación se hizo más compleja. La estrategia implementada es clara: contestaron al avance del obispo usando un derecho que les otorgaban la Regla y las Constituciones por las que se regían. La abadesa comunicó al obispo el resultado negativo de la votación.

Éste, aduciendo se le había traspapelado la nota, se tomó un tiempo, al cabo del cual envió una carta a la abadesa para que se leyera en comunidad. Lo primero que se percibe en ella es un desplazamiento del asunto protagónico: a partir de este momento la limpieza de sangre de María Antonia pasará a un segundo plano. El obispo se construye aquí como protagonista. Racionaliza su superioridad frente a las monjas recordando que san Pablo llamó a los prelados *nutrices de sus súbditos*, y que en el solio de los papas y reyes eran apreciadas las voces de los obispos. Una clara alusión al desprecio que había sufrido por parte de las religiosas. Argumenta que no pudo haber duda con respecto a la calidad de la pretendiente, pues la licencia del Prelado hace las veces de testimonio auténtico. Por ello no puede menos que *vindicar el desacato y restaurar la infamia*. Es así que exige a la abadesa que al día siguiente, reunida la comunidad y leyendo nuevamente su licencia, vuelvan a hacer la votación, bajo pena de santa obediencia.¹⁵

¹⁵ Se conoce la potestad que usa el prelado cuando manda, en el modo como impone el precepto. Si manda “en virtud de santa obediencia”, usa la potestad dominativa, es decir la que adquiere sobre las profesas, por la entrega voluntaria que hicieron de sus personas, sujetándose a la voluntad de los prelados, y de la proveniente del voto. *La*

Pero esta segunda votación fue también negativa.

En vista de que su mensaje escrito no había producido los cambios esperados, el obispo se presentó en el monasterio y *tomó informe secreto de cada una de las vocales*; la mayoría siguió sosteniendo su actitud. Apoyándose en citas de autoridad -san Agustín, *todos los teólogos*,- desplegó un nuevo argumento: las monjas tenían la obligación de restituir su fama maliciosamente denigrada. *En su Tribunal de Justicia se había de conocer tan imprudente desacato y difamación y, dando mérito la probanza, se habría de publicar en las iglesias parroquiales y regulares [...] y se comunicaría al Real Patrono y al Papa.* Esta amenaza, el temor al escándalo público, el miedo a la excomunión, quebró algunas conciencias. Realizada una nueva votación, diez monjas sobre diecisiete dieron el voto favorable, y María Antonia González de la O entró al convento en calidad de novicia. En el Libro de Entradas del monasterio solamente figura el resultado de esta tercera elección.¹⁶ De la Torre, apoyándose en el Derecho Canónico, las normas tridentinas, el pensamiento de reconocidos santos y teólogos, había logrado su cometido: María Antonia estaba en el noviciado, la licencia del obispo había sido respetada, su voluntad había prevalecido. Las monjas ya sabían para entonces quién era su Pastor.

Pero ser novicia era sólo el primer paso para llegar a la profesión solemne. Se hacían necesarias tres nuevas votaciones durante el año de noviciado. A los cuatro meses del ingreso de María Antonia González, -octubre de 1770-, las monjas volvieron a dar su voto, esta vez con resultado negativo. El obispo apeló nuevamente a la estrategia que le había dado el triunfo: se hizo presente en el monasterio y amenazó, presionó, convocó nuevos testigos; en febrero de 1771 los votos favorables fueron ocho sobre diecisiete: *con lo que continuó la novicia en el convento*, dice lacónicamente la fuente, cuando en realidad se trataba de una nueva violación tanto de la normativa como de la costumbre, pues se había ignorado el resultado negativo de la primera elección y no se había obtenido la mayoría necesaria en la segunda. Acercándose la fecha en que la novicia en cuestión debía realizar la profesión de los votos solemnes -al año justo del ingreso al noviciado-, lo que hasta ese momento había sido una amenaza se convirtió en realidad: el obispo apeló a su Tribunal de Justicia Eclesiástica. El Promotor Fiscal Eclesiástico elevó la causa al Provisor don Juan Baltazar Maziel, quien habiendo visto “el menosprecio de la fe y autoridad que había sufrido su prelado” decidió hacer justicia al derecho de la novicia doña Antonia González. Declaró legítimamente probada la pureza de su sangre, su

Regla y Constituciones de las Monjas Dominicanas de la Orden de Santo Domingo, Imprenta de la Opinión, Santiago de Chile, 1863, Comentarios, 213-214.

¹⁶ AMNSP, Libro de Licencias, soror María Seraphina, Abadesa, al Obispo, 2 de abril de 1770.

Libro de Entradas, 4 de abril de 1770, María Antonia González, de 27 años, natural de esta ciudad de Buenos Aires, hija legítima de don Manuel [sic] González, y de doña Isabel de la O.

condición de española y limpieza de toda raza de mulata. Para poner remedio a la calumnia de las monjas, mandó que después de hacer conocer su auto a la comunidad conventual, se leyese el mismo en la iglesia del monasterio a continuación de la misa del primer día solemne, realizando lo mismo en las demás parroquias de la ciudad, a fin de que la noticia llegara a todos. La limpieza de sangre de María Antonia y el honor del obispo quedarían restituidos ante la “opinión pública”.¹⁷ Los vecinos de Buenos Aires se enterarían de que las monjas capuchinas, al dar el voto negativo, habían despreciado la autoridad de su prelado.

Faltaba aún la decisión final: el escrutinio secreto por el cual se decidiría el ingreso definitivo de María Antonia al monasterio. La incertidumbre acerca del resultado extremó el ingenio de de la Torre. Su última táctica -la exposición pública de lo que acontecía en el convento- tal vez había llevado a algunas profesas a afirmarse en su posición de enfrentamiento. Tendría que ampliar el número de las monjas habilitadas para votar. Se preguntó el prelado por qué entre las capuchinas sólo tenían derecho a voto las coristas con tres años de profesión,¹⁸ cuando era de derecho común que los profesos y profesas desde el día siguiente de su profesión podían dar sus sufragios en la recepción de los novicios y novicias, además, -razonó- así se practicaba en la Seráfica Religión y en el monasterio dominicano de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires.¹⁹ Consultadas las monjas, éstas respondieron que porque así lo mandaban sus constituciones. El obispo les pidió entonces una copia de las mismas y las leyó detenidamente. El *tomito* que le habían entregado contenía la Regla de Santa Clara, las Constituciones Capuchinas redactadas en 1434 y reformadas en 1610, a las que se había agregado un cuaderno sin nombre, ni autor, ni lugar, ni fecha, ni aprobación, que llevaba por título *Declaraciones de las Ceremonias que deben guardar las Monjas Capuchinas de la Primera Regla de la Gloriosa Nuestra Madre Santa Clara*.

Las conclusiones fueron claras: la Regla en el capítulo I establecía que presentándose alguna pretendiente, la abadesa estaba obligada a *pedir el consentimiento de todas las hermanas*. En las Constituciones tampoco encontró referencia a la limitación que ponían las monjas,

¹⁷ Ver Annick Lempérière, “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en Guerra, Francois-Xavier, Annick, Lemperière, *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 54-79. La autora desarrolla el tema de la relación entre lo privado y lo público, afirmando que la constante amenaza de la publicidad -lo que se hace a la vista de todos o es conocido de todos- residía en la posibilidad del escándalo.

¹⁸ Esta limitación del voto sólo a las profesas de velo negro con tres años de profesión, no se menciona en la Regla de Santa Clara, ni en las Constituciones Capuchinas. Sin embargo, Asunción Lavrin en “Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain”, en *Mexican Studies*, 15:2, Summer 1999, 225-260, 246, también hace referencia a la necesidad de cierta antigüedad para participar en la votación en un convento de la Orden de Santa Clara, en México, siglo XVIII.

¹⁹ AGI, Buenos Aires 262, Informe al Rey del Obispo de la Torre.

AGN, Documentos de la Biblioteca Nacional, Legajo 211, manuscrito 2314, s/f. Informe del Obispo Antonio de la Torre al Rey. Necesidad de reforma en el Monasterio de las Monjas Capuchinas.

quienes entonces aclararon que ésta estaba especificada en las Declaraciones. Mediante una extensa argumentación el obispo quitó toda validez a ese *cuaderno*. La ambigüedad en torno al tema de los sufragios en el documento invocado movilizó a un sector de las monjas: la abadesa entregó entonces al obispo “*un tesoro escondido*”, los *Estatutos y Constituciones aprobados por Urbano VIII en 1627 para la Orden de las Monjas Capuchinas*. Allí no había ambigüedades: en el capítulo II, sobre el ingreso, se prescribía la presencia de todas las monjas para la entrada, y en el VIII, sobre la elección de abadesa, mandaba que todas las hermanas coristas y legas fueran a la reja del coro a dar su voto. El prelado consultó con los doctores José Andujar y don Juan José de Córdoba, Deán y Chantre de su Iglesia, quienes fueron de la opinión que las dichas Constituciones aprobadas por Urbano VIII debían ser obedecidas por las capuchinas de Buenos Aires.²⁰

Con ello se desvanecía la coligación que habían hecho nueve monjas de diecisiete, según informó el prelado al rey.²¹ Realizada la votación de acuerdo con la nueva normativa, es decir con la participación -por primera vez- de las monjas de velo negro con menos de tres años de profesión -cinco monjas-, y las de velo blanco o legas -cinco hermanas, de las cuales sólo una aceptó votar-, de la Torre tendría más margen para revertir el resultado. Realizado el escrutinio, la novicia en cuestión obtuvo mayoría de sufragios favorables y profesó sus votos solemnes el 13 de junio de 1771. El Ilustrísimo Sr. don Manuel Antonio de la Torre, celebró la función a la reja del coro.²² El prelado había logrado su cometido. Supo construir su red de aliados que lo apoyaron tanto en el Tribunal de Justicia Eclesiástica como en la decisión del cambio de la normativa por la que se guiaban las monjas, decisión esta última que le había permitido alterar las reglas del juego, fundamentalmente la cantidad y calidad de las sufragantes. Había logrado que prevaleciera su opinión: dar voto -afirmó contundente- no es cuestión de arbitrio sino de justicia. Finalmente un grupo mayoritario de monjas había votado de acuerdo con su licencia.

Tenemos a Vuestra Católica Majestad por Padre después de Dios

Para entonces el convento era un caos, la clausura cuidadosamente construida y custodiada, había sido invadida, reinaba el cisma. En 1770 la comunidad conventual estaba

²⁰ Se trata de los Estatutos redactados en 1603 para el Monasterio de monjas capuchinas de Barcelona y que en 1627 fueron revisados y aprobados por Urbano VIII a petición de la abadesa del Monasterio de Zaragoza. *Regla y Testamento de Santa Clara, Constituciones de las Monjas Clarisas Capuchinas*, ya citado, 9-11. Aquí se expresa claramente que los Estatutos aprobados por Urbano VIII no comprendían obligatoriamente a todas las comunidades de monjas capuchinas.

²¹ AGI, Buenos Aires 262, Informe al Rey del Obispo de la Torre.

²² AMNSP, Libro de Profesiones, f. 9.

constituida por veintisiete monjas de las cuales veintidós eran de velo negro o coristas, y cinco de velo blanco o legas.

En cuanto a la posibilidad de ejercer el derecho al voto, las monjas constituían tres grupos diferentes: sólo diecisiete monjas de velo negro, con más de tres años de profesión, tenían derecho al mismo en el caso de un ingreso y profesión; cinco de velo negro, no tenían acceso al voto por haber profesado hacía menos de tres años; y cinco, por ser legas o de velo blanco. De las diecisiete que votaban sólo seis se habían mantenido inamovibles en su voto favorable al ingreso de María Antonia. Entre ellas la abadesa, la Madre María Seraphina, una de las fundadoras provenientes de Santiago de Chile, quien compartió o interiorizó de tal modo la lógica discursiva de de la Torre, que no sólo le dio su voto sino que en el proceso judicial que se sustentó ante el Tribunal Eclesiástico de Buenos Aires, hizo suya la argumentación del obispo, y aceptó deliberadamente sus presiones. Siete monjas se mantuvieron firmes en su voto negativo. El resto, dominadas por la incertidumbre, la coacción ejercida por el obispo, los argumentos sustentados por las “rebeldes”, los consejos de los confesores, y por sus dudas de conciencia, fueron cambiando su voto, lo que convirtió al convento en un campo de lucha por conseguir su adhesión. La imposición de las constituciones aprobadas por Urbano VIII, con la consecuente ampliación del número de votantes, había dado al obispo un mayor margen de acción y éste había logrado su objetivo.

El triunfo del obispo, lejos de amedrentar a las monjas, llevó a un grupo de ellas a ampliar su red de solidaridades: apelaron al rey. En la ciudad de Buenos Aires estaban cercadas por autoridades eclesiásticas opuestas a su actitud de resistencia: el obispo, los miembros del Tribunal Eclesiástico, su misma abadesa. El rey, el Real Patrono, les había otorgado la cédula de fundación en 1745²³ en la persona de Felipe V; Carlos III las había auxiliado con 2000 pesos para construir sus celdas, y les tenía prometidos 12.500 pesos para concluir el monasterio y la iglesia.²⁴ El 23 de setiembre de 1771 una de las monjas fundadoras, Sor María Manuela, apeló al rey acusando a su obispo y a su abadesa. La demanda principal: el obispo, no sólo permitía la entrada al convento de *toda esfera de gentes, como mulatas, mestizas y de sangre revuelta, contra la voluntad de las Religiosas*, sino que hasta había prohibido a los confesores absolver a las que hubiesen dado su voto negativo. La abadesa, por su parte, había impuesto se silenciara el tema y se castigara con la cárcel y el cepo a las desobedientes.²⁵ Se hacía necesario esperar la respuesta de la instancia superior.

²³ AMNSP, Libro Manual ff. 1-3. Real cédula de fundación del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar.

²⁴ AMNSP, Títulos del Monasterio, 21 de enero de 1769, El Rey da autorización se usen 2.000 pesos para celdas o iglesia. Recién el 20 de febrero de 1778 el síndico del monasterio don Isidro Lorea recibió los 12.000 pesos por orden del virrey Cevallos.

²⁵ AGI, Buenos Aires 262, Sor Manuela a Su Majestad, Buenos Aires, 23 de setiembre de 1771.

A los tres meses, el 30 de diciembre de 1771, terminado el trienio que en calidad de abadesa había desempeñado la Madre María Seraphina, se llamó a elecciones y se aplicaron las controvertidas constituciones aprobadas por Urbano VIII: por primera vez fueron convocadas a la grada del coro a dar su voto para la elección de la máxima autoridad del monasterio todas las monjas de velo negro y las de velo blanco. Salió electa la Madre María Josepha Victoria, una de las fundadoras; por primera vez, las oficialas mayores no fueron electas por votación secreta de las monjas, sino por la abadesa en compañía del obispo, conforme a lo dispuesto en las constituciones ahora vigentes.²⁶ La lectura de este hecho en el Libro Manual del monasterio produce una sensación de alivio en las tensiones.

Sin embargo esta elección vino a complejizar aún más la situación: desde ese momento un nuevo elemento daría mayor cohesión al grupo querellante, quienes pasaron a cuestionarse si el cambio de las constituciones había sido un acto legítimamente ejercido por el prelado. Para colmo éste había nombrado un único confesor ordinario de la comunidad, fray Antonio Oliver, quien fue rechazado por un sector de las religiosas,²⁷ *por haber dado causa grave y pública*, según comunicaron algunas monjas al rey.²⁸ Y comenzaron los castigos: por un auto del 8 de abril de 1772, de la Torre privó de voz activa y pasiva, y de salir al locutorio, a las monjas que le ofrecían resistencia. Se las silenció, ya no podrían dar su opinión en el consejo que asesoraba a la abadesa, ni su voto en los escrutinios, ni relatar su versión, su particular mirada de lo que estaba aconteciendo, a los que se acercaran a la reja del locutorio. Una vez más la estrategia de las monjas fue buscar apoyo afuera de la clausura: el 20 de abril de 1772 un grupo de ellas escribió al rey :

*No queremos recibir esa suerte de gente [hijas de sastres, zapateros, herreros, pulperos] no por soberbia, como le parece a nuestro buen Prelado, sino porque la experiencia nos enseña que en mil de esa suerte apenas se halla una que sirva para la Religión, es gente mal criada, sin obligación, y se portan en la Religión como quienes son.*²⁹

Esta vez las demandas de las monjas fueron retomadas por Carlos III quien a los cinco meses expidió una Real Cédula dirigida al gobernador de Buenos Aires don Juan José de Vértiz. El tono del real documento es sumamente severo. El párrafo introductorio que retoma la primera demanda de las monjas es clave:

En mi Consejo de las Indias, se ha entendido que, desentendiéndose el Reverendo Obispo de esa Diócesis, de que la fundación del Convento de Capuchinas de esa ciudad, no tuvo otro objeto que el de

²⁶ AMNSP, Libro Manual, Capítulo de elección de Abadesa de 30 de diciembre de 1771, ff. 19-20 v.

²⁷ AGI, Buenos Aires 262. AGN, Informe del Obispo de la Torre al Rey, ya citado. El obispo, defendiendo su nombramiento de un único confesor ordinario, cita el concilio de Trento y la carta de Clemente XIII del 25 de septiembre de 1767. Hace referencia a su vez a su obligación de nombrar confesor extraordinario tres o cuatro veces al año a cualquier monja que lo pidiera.

²⁸ AGI, Buenos Aires 262, Carta de cuatro Religiosas al Rey, octubre de 1774.

²⁹ AGI, Buenos Aires 262, Carta de un grupo de Religiosas al Rey, 20 de abril de 1772.

*que entrasen en él hijas de padres nobles y de la primera calidad de ese pueblo, como lo manifiesta la Real Cédula de 11 de marzo de 1745; se mostró empeñado en que se diera el Hábito de Monja corista a una mulata, llamada Antonia González, hija de un sastre.*³⁰

Al retomar el mensaje de las monjas el rey llama la atención a la jerarquía de la Iglesia porteña que parece no ha sabido leer la realidad: en 1770, en el convento de las capuchinas de Buenos Aires, la ley imperante era la del rey, y ésta no había tenido otro objeto que el que entraran hijas de padres “nobles de la primera calidad”. El obispo había invocado otras fuentes de autoridad para desautorizar a las monjas contestatarias: la Regla de Santa Clara y las Constituciones Capuchinas que no hacen ningún tipo de discriminación social ni racial, la Real Cédula de Felipe II de 1588 a favor del ingreso de mestizas en los monasterios de las Indias,³¹ el mismo Jesucristo, que había elegido algunos de los primeros apóstoles entre los pescadores. Pero en América, en el siglo XVIII, la élite, presionada por una población mestiza que iba en aumento, decidió extremar los cuidados sobre los espacios que quería reservar para sí, para los “nobles”, para la “gente de razón”: la burocracia, el ejército, las universidades, la Iglesia.³² Una tendencia demográfica, que en Buenos Aires, los censos de la época muestran con claridad.³³

La solicitud de la licencia real para la fundación del convento de las monjas capuchinas, había llegado a Madrid desde el ámbito eclesiástico –el Cabildo Eclesiástico, las cuatro órdenes masculinas ya establecidas en la ciudad porteña, las abadesas de las capuchinas de Santiago de Chile y de Madrid-, como desde el secular -el gobernador y el Cabildo de la ciudad-. Según consta en las solicitudes enviadas al rey, el monasterio estaría destinado a

las hijas de familia de primera calidad y nobleza que sean pobres, [...] que despreciando el mundo y sus

³⁰ AGI, Buenos Aires 262. También en AGN, sala IX, 24.8.1. Real Cédula de 24 de septiembre de 1772.

³¹ En realidad esta disposición real con respecto al ingreso de mestizas en los conventos de América sólo se hizo realidad –excepcionalmente– en algunos conventos de Cuzco y Lima, donde ingresaron hijas de conquistadores e indígenas, y en México donde lograron ingresar hijas de conquistadores y mujeres de la élite indígena. Sobre el tema ver, K. Burns, *Colonial Habits*, ya citado, A. Lavrin, “Indian Brides of Christ”, ya citado y Luisa Zahino Peñafort, “La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Angeles en Oaxaca”, en Ramos Medina, coordinador, *Memoria del II Congreso Internacional, El monacato Femenino en el Imperio Español*, ya citado, 331-340.

³² Ver Ann Twinam, “The Negotiation of Honor, Elites, Sexuality and Illegitimacy in XVIII-Century Spanish America”, en Lyman Johnson y Sonia Lispett-Rivera, editors, *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998; Elizabeth Kuznesof, “Ethnic and Gender Influences on Spanish Creole Society in Colonial Spanish America”, en *Colonial Latin American Historical Review*, 4:1, 1995, 153-201.

En relación con el tema de extremar los cuidados sobre los espacios que los blancos querían para sí Asunción Lavrin afirma que las indias y las mestizas tuvieron un acceso limitado a la vida conventual en Nueva España en los siglos XVI y XVII. En cambio en el siglo XVIII no hay fuentes que demuestren que las mestizas pudieran profesar en los conventos del virreinato. “Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial Mexico”, en *Catholic Historical Review*, 58, October 1972, 376-387.

³³ Lyman Johnson, y Susan Socolow, “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII”, en *Desarrollo Económico*, 20, n° 7, 1980, 329-340. En el censo de 1744 se consigna: blancos 80%, negros/mulatos 16,9%, indios 2,9%; en el de 1778: 66,8%, 28,4% y 4,85%, respectivamente

vanidades puedan elegir el estado religioso,³⁴ [...] cuando por la falta de dote les tiene cerradas sus puertas el que se está previniendo para religiosas dominicas en que sólo pueden entrar las que tienen medios y posibilidades que son las menos,³⁵ [...] el número de mujeres de esta ciudad es grande y de los hombres parte se dedican al estado eclesiástico y religioso, otros están con el ánimo de restituirse a España, otros muchos se reparten en este dilatado Reino con que quedan muchas sin posibilidad de tomar estado y expuestas a grandes peligros como en la realidad se experimenta.³⁶

El rey, al establecer que el convento estaría destinado a *hijas de padres nobles y de la primera calidad*, no había hecho sino recoger un pedido de sus súbditos que a su vez coincidía con la voluntad regia: mantener el orden, conservar y aún agudizar la estratificación social, crear espacios para las hijas de sus principales vasallos, hacer del convento un lugar de prestigio, de refugio, de privilegio para los que se autodenominaban “nobles”. Por “nobles” la sociedad porteña entendía los españoles -peninsulares y criollos- que no hubieran ejercido oficios considerados viles: a ello se debe la aclaración de que María Antonia era no sólo mulata, sino también “hija de sastre”. Es decir, que la primera demanda de las monjas al rey, es de índole social.

La segunda, expresada por el grupo de monjas en contra de su obispo, afirmaba que éste, “valiéndose de cuantos medios le sugirió su mucha autoridad y respeto, pudo lograr que las vocales sufragaran siguiendo su voluntad”: con este fin había utilizado el confesionario e impuesto el cambio de la normativa. Y por último, aunque afirman que es lo que más las aflige: el obispo no quiere franquearles los confesores extraordinarios sino en el artículo de la muerte, y las obliga a confesarse sólo con religiosos de la orden franciscana. Sin duda la forma más contundente de presionar sobre sus conciencias, ya que el confesor era nombrado por el prelado. Disentir suponía incurrir en inobediencia, y por lo tanto, en pecado grave.

El rey ordenó al gobernador Vértiz que averiguase reservadamente lo ocurrido. En consecuencia se pidieron varios informes. Estos documentos, portadores de lecturas diferentes de la situación, nos llevan por nuevos senderos.

Uno de ellos es el de fray Antonio Oliver, confesor ordinario del monasterio.³⁷ En su presentación justifica plenamente al obispo -de quien ha recibido el nombramiento para actuar en el convento-, adjunta un árbol genealógico de María Antonia y describe el *origen verdadero de toda esta revolución*. Racionaliza la situación partiendo del hecho de que los únicos directores de las monjas fueron -desde la fundación del monasterio- los Padres expulsos, quienes

³⁴ AGI, Expediente sobre la fundación de un Monasterio de Capuchinas en la ciudad de Buenos Aires, en Enrique Peña, director, *Documentos y Planos del Periodo Edificio Colonial*, Buenos Aires, 1910, “Fundaciones Religiosas”, volumen V, 278. Transcripción de documentos del Archivo General de Indias.

³⁵ *Ibid*, El Cabildo Eclesiástico a Su Majestad, informe sobre la fundación de las Religiosas Capuchinas, 1738, 338.

³⁶ *Ibid*, El Cabildo Eclesiástico al Rey, octubre de 1744, 340

³⁷ AGI, Buenos Aires 262. También en AGN, sala IX, 7.1.5. Informe de fray Antonio Oliver al Gobernador Vértiz, 24 de mayo de 1773.

las habían mantenido en la ignorancia de los más elementales principios de la vida espiritual. Además, agrega, estas monjas tenían por única ley unas “Ceremonias” que las fundadoras habían traído desde Chile. Intentando poner remedio a la situación creada por las religiosas, el obispo había nombrado otros confesores, siendo él –fray Antonio Oliver- desde hacía dos años, el único confesor ordinario. Con respecto al tema de las constituciones, explicaba el rechazo a las mismas por un sector de las religiosas pues –afirma- en virtud de ellas no tuvieron bastantes votos para expulsar a la novicia María Antonia; ni para conseguir el resultado buscado en el capítulo de elección de abadesa. Su nombramiento como confesor había sufrido la repulsa de once de las treinta monjas que en ese entonces componían la comunidad. Termina el informe pidiendo una mano poderosa que reforme el convento, pues aunque hay *bellísimos espíritus, podría suceder que la buena semilla quede sofocada por la cizaña*.

El informe del canónigo don Juan Fernández de Córdoba³⁸ nos aparta del tan trillado camino recorrido hasta el momento -la calidad de María Antonia-, y aborda lecturas diferentes de la misma cuestión. Comienza denunciando la existencia del grupo compuesto por el provisor -Juan B. Maziel- y los tres confesores quienes *son del mismo dictamen que el obispo*, con la intención tal vez, de invalidar sus respectivos informes o de dejar bien clara su postura opuesta. Las dudas son muchas -afirma el canónigo- y el consuelo de las almas, o de sus conciencias sólo el Papa puede aquietarlo. Por primera vez las monjas que no han aceptado sumisamente la situación dejan de ser invocadas como las “rebeldes, soberbias deslumbradas”, y son percibidas como mujeres que sufren “incertidumbres” ante la situación creada. Sugiere ampliar aún más la esfera de los protagonistas, y convocar al Papa para que resuelva las dudas: el hecho de que el obispo de Buenos Aires fuera una de las partes involucradas en el conflicto, y el tenor de las incertidumbres, tal vez le sugirieran esta opción.

Las dudas que inquietaban a las monjas –continúa el canónigo- giraban en torno a la legitimidad de los actos que se venían realizando en el convento desde el cambio de la normativa: el nombramiento de la abadesa; las recepciones y profesiones; si la primera pretendiente María Antonia González y las siguientes habían sido admitidas válidamente, teniendo en cuenta que algunas monjas habían votado intimidadas y aturdidas, en tanto otras fueron privadas del voto; si habiéndose obligado y jurado las primeras Reglas y Constituciones, podían por sí solas desobligarse y aceptar las de Urbano VIII; si un grupo de monjas podía admitir las nuevas constituciones y otro no; siendo el motivo del cambio *la “sola” intención del obispo de facilitar su intento, hacía sospechoso su mandato*, por lo que juzgan algunas que dichas constituciones no las obligan y se preguntaban si sería desobediencia, si pecarían

³⁸ AGI, Buenos Aires 262, Informe del Canónigo Juan Fernández de Córdoba al Rey, s/f.

gravemente al no aceptarlas. En consecuencia muchas de las religiosas no reconocen a la abadesa, y sólo la obedecen como a presidenta o delegada³⁹; ni reconocen por monjas a las que han profesado bajo las controvertidas constituciones. Y concluye afirmando: hay cisma entre ellas.

La racionalización del tema desde esta perspectiva diferente, aunque desordenada en la superficie, tiene una lógica comprensible: el obispo había cambiado las constituciones con la intención de lograr mayoría de votos para la profesión de María Antonia; les había impuesto una normativa que no era la que las monjas habían jurado; un número de ellas había votado algunos ingresos bajo presión, coartadas en su libertad. Todas denuncias en las que subyace el tema de la legitimidad. Estos actos habían sido realizados contrariando la normativa y las prácticas vigentes. Ante la legitimidad tan cuestionada de los mismos, las monjas se preguntaron si era desobediencia, pecado grave, no acatar lo ordenado. El voto de obediencia que emitían las religiosas consistía en la promesa hecha a Dios de *obedecer a sus superiores legítimos*, en todo lo que manden *según la Regla y Constituciones*.⁴⁰ La Regla de Santa Clara obligaba a las monjas capuchinas a obedecer a *la hermana Clara y a las otras abadesas canónicamente electas que le sucedieran*.⁴¹ Debían obedecer a sus abadesas en todo lo que han prometido al Señor cumplir y *no se opone a su conciencia y a su profesión*.⁴² Esta Regla, que según sus constituciones, debían leer una vez por semana en el refectorio, hablaba de obediencia a superiores legítimos, abadesas canónicamente electas, y fundamentalmente, ponía un límite a la obediencia debida: la conciencia y lo que se ha prometido en la profesión. Ahí, justamente se encontraba el meollo de la cuestión: estaban viviendo bajo constituciones que no eran las que habían profesado, impuestas por motivos mundanos, obligadas a dar obediencia a una abadesa que consideraban no había sido canónicamente electa, ya que por un lado habían participado de la elección las recién profesas y las legas, y por otro algunas monjas coristas con más de tres años de profesión no habían podido hacerlo por tener prohibido el voto. Todos estos actos tan necesarios y plenos de sentido para la vida en la clausura, estaban viciados de nulidad.

El obispo, en uso de sus prerrogativas apeló a la potestad dominativa -mandando como un padre a un hijo- sólo en su discurso, pero cuando sus palabras devinieron en acciones ordenó, -usando su jurisdicción eclesiástica- bajo pena de excomuniación. En otras oportunidades lo hizo

³⁹ La diferencia entre "abadesa" y "presidenta" reside en que la primera es elegida canónicamente por las monjas, en tanto la segunda lo es por el obispo.

⁴⁰ Antonio Royo Marín, o.p., *La vida religiosa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, 335.

⁴¹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santísimo Sacramento de Roma*, Reconocidas y reformadas por el Padre General de los Capuchinos, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904, capítulo I, "De la Regla de la Madre Santa Clara, de la manera y el lenguaje, que antiguamente se escribió".

⁴² *Ibid*, capítulo X, "De la visitación de las Hermanas por la Abadesa".

“en virtud de santa obediencia”: obediencia proveniente del voto solemne. De la Torre amonestó a las monjas, intentó convencerlas, las amenazó, las expuso públicamente, las privó de voz y voto. El cisma fue inevitable: algunas obedecieron al obispo, otras resistieron totalmente convencidas de su accionar o con la conciencia cargada de dudas, un tercer grupo vivió en la incertidumbre.

Don Juan Cayetano Fernández de Agüero, Cura Rector de la Catedral y confesor extraordinario de las monjas fue contundente en su informe.⁴³ acusó al obispo de haber presionado en las votaciones, amenazando a las monjas de cometer pecado mortal en caso de no votar de acuerdo con su licencia y de haber hecho que María Antonia permaneciera en el noviciado a pesar de los votos negativos. Denunció el ingreso de cinco aspirantes al hábito que no cumplían con los requisitos exigidos en el convento o habían sido aceptadas en elecciones realizadas en forma irregular. Por último, expresó al rey el deseo de las monjas de que Su Santidad declarara por bula solemne que no correspondía al convento de Buenos Aires la bula de Urbano VIII, un documento papal que sólo competía al convento de Zaragoza, del cual ellas no provenían.

El obispo de la Torre también redactó su informe.⁴⁴ Lo hizo desde su posición de acusado, tan distinta a la de la primera etapa. Ahora debía hacer el descargo de las denuncias realizadas por las monjas. Tiene que participar del triángulo propuesto por ellas y aceptado por el rey. El sistema de relaciones que había desarrollado en Buenos Aires lo había protegido eficientemente en su momento, pero las capuchinas habían ampliado la esfera. Había que presentarse y presentar el conflicto ante la autoridad máxima. Redactó un informe de cuarenta fojas que dividió en Introducción, Informe: subdividido, a su vez, en tres temas que aparecen como fundamentales: la calidad de María Antonia, el cambio de las constituciones, la atribución de confesores extraordinarios; y la respuesta a la Real Cédula de 1772.

Desde el primer párrafo queda en claro cuál va a ser su estrategia: pone la culpa afuera. Para ello se hacía necesario buscar culpables y los halló: fundamentalmente las monjas, que al fin y al cabo son mujeres, ingobernables, impregnadas de secularismo, ostentosas de sus principales nacimientos en el caso de las fundadoras, que han constituido parcialidades en la clausura, impiden el ingreso a mujeres con vocación atribuyéndoles ser mulatas o mestizas, desprecian los informes de los curas y los militares, se gobiernan por unas simples Declaraciones que ni siquiera saben interpretar, creen que pueden elegir libremente a su confesor, y *fingen enfermedades para gastar mañana y tarde en la trama de sus enredos y mal*

⁴³ AGI, Buenos Aires 262, Informe de don Juan Cayetano Fernández de Agüero el Rey.

⁴⁴ AGI, Buenos Aires 262. También en AGN, Biblioteca Nacional, Informe al Rey del obispo Antonio de la Torre, ya citado.

fundadas quejas a V.M. En su lista de culpables ocupan el segundo lugar los jesuitas, los Padres expulsos con su doctrina acomodaticia y su descuido en la formación de las religiosas. El Cabildo Eclesiástico: que durante una sede vacante otorgó a los expulsos la autorización para ser únicos confesores de las religiosas; un canónigo -no da el nombre- que convenció a las religiosas de que eran ellas las que debían hacer las averiguaciones en torno a la calidad de las pretendientes; algunos confesores -no por supuesto el ordinario nombrado por él- animaban a las rebeldes en su actitud; los “nobles” de la sociedad porteña, que no habían cumplido con su promesa de aportar los fondos necesarios para la fundación del convento, motivo por el cual el síndico Rodríguez de Vida había adelantado dinero para la construcción, una suma que se recuperó exigiendo en los primeros años de la fundación, mil pesos a cada novicia que ingresaba,⁴⁵ contra el verdadero instituto de las capuchinas; el demonio: todos contribuyeron al desorden. Ante el caos imperante se había hecho imprescindible restituir el orden: él se había constituido a sí mismo como el hombre destinado a operar ese cambio.

Hacia el final del documento, de la Torre se excusa ante el rey por no haber historiado todo lo acontecido, pues está disponiendo su salida para concurrir al Concilio Provincial de Charcas.

Los barroes siempre guardan el olor de los primeros licores

Después de la partida de de la Torre las demandas de las monjas se centraron en la nulidad de las elecciones de abadesa, y de los ingresos y profesiones: las constituciones impuestas no eran las juradas; las prácticas habían sido alteradas; el acceso al voto de determinadas profesas y la negación del mismo a otras, invalidaba todos los actos de la comunidad.

El alejamiento del obispo permitía aspirar a una distensión de la situación. El 25 de enero de 1775 se realizó una nueva elección de abadesa. El acta correspondiente⁴⁶ describe un acto sereno, donde se cumplió con lo previsto. Se siguieron aplicando las Constituciones aprobadas por Urbano VIII. Sin embargo nada había cambiado. El 9 de abril el Provisor Maziel -en ausencia del obispo que se encontraba en Charcas- envió un auto a la abadesa.⁴⁷ En él descarga su enfado que traduce en penas contra el grupo de rebeldes, quienes inmediatamente antes del capítulo de elección de abadesa, habían protestado la nulidad del mismo: *ya no sólo quedarían*

⁴⁵ AMNSP, Cuentas del síndico Rodríguez de Vida. Hemos comprobado que si bien no fue a todas las novicias, en muchos casos sí se exigió una suma de dinero para el ingreso, suma que osciló entre los 30 y los 2000 pesos.

⁴⁶ AMNSP, Libro Manual, Elección de Abadesa, 21 de enero de 1775, ff. 20v. -23.

⁴⁷ AGN, Biblioteca Nacional, leg. 211, manuscrito 2315, Auto del Provisor Maziel contra las monjas rebeldes del Convento de las Capuchinas, ff. 302-303v.

como hasta aquí sin voz ni voto, sino que serían privadas de la percepción de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía, reclusas en sus celdas, sin tratar con ninguna, ni asistir a los actos de comunidad, y la abadesa quedaba encargada de hacerlas sufrir las mortificaciones que curan el espíritu de soberbia. En estas penas no se comprendían las cuatro Madres que habían dado la obediencia: María Manuela, María Coleta, María Bentura, y María Ignacia.

En octubre de 1776, lejos de los enfrentamientos que lo habían tenido como protagonista, moría en Charcas el obispo Antonio de la Torre.⁴⁸ Los conflictos, sin embargo, continuaron. Una vez más, es la elección de abadesa -ahora la del 8 de julio de 1777-⁴⁹, la que permite reconstruir las prácticas. El Provisor y Vicario General José de Andújar estuvo presente. A esta altura de los acontecimientos sólo dieciséis monjas reunían las condiciones necesarias para votar. Dos hechos sorprenden en este acto: no se usan más las controvertidas constituciones impuestas por el obispo ya fallecido; y la elección de las monjas para los oficios mayores se vuelve a hacer por el voto secreto de las religiosas y no por un acuerdo entre el obispo y la abadesa electa. La posición irreductible de algunas profesas, y la carta enviada desde Roma por el Cardenal Conti, Protector de la Orden capuchina, donde exigía que no sólo no fueran alteradas las primeras reglas, sino firmemente observadas,⁵⁰ habían hecho posible esta marcha atrás. Las religiosas acababan de recuperar parte de sus derechos: elegir a aquéllas que ocuparían los oficios principales. Es decir, que volvía a estar en sus manos la decisión de quiénes gobernarían el monasterio.

No obstante, a esta altura de los acontecimientos el tema principal no pasaba sólo por la recuperación de las Reglas y Constituciones primitivas. Lo que había que resolver aún era la legitimidad de los actos realizados bajo las constituciones impuestas. Volvieron a cruzarse informes, un breve papal, fundamentalmente una carta de nueve monjas al rey donde después de un pormenorizado relato de la situación en el convento, de las votaciones forzadas, de la imposición de constituciones que no habían jurado, de su decisión de crear dos comunidades separadas, realizan una interpretación de lo que acontece: *ya no se puede decir que las monjas hacen abadesa, ni meten monjas, sino los de la calle.*⁵¹ En el Consejo de Indias se tomó conciencia de la gravedad de la situación. En consecuencia se encargó al prelado recientemente nombrado para Buenos Aires, fray Sebastián Malvar y Pinto, *conciliar y quietar estas religiosas por aquellos medios y modos más suaves y equitativos a la debilidad de su sexo y al instituto que profesaron.*⁵²

⁴⁸ Ver C. Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, ya citado, volumen 5, capítulo II, 362.

⁴⁹ AMNSP, Libro Manual, Elección de Abadesa, 8 de julio de 1777, ff. 24-31.

⁵⁰ AGI, Buenos Aires 262, Carta del Cardenal Protector de la Orden Capuchina al Obispo de Buenos Aires, Roma, 30 de septiembre de 1776.

⁵¹ Ibid, Carta de nueve Religiosas al Rey, 19 de julio de 1777.

⁵² Ibid, Consejo del 18 de mayo de 1778.

En enero de 1780 llegó el obispo a Buenos Aires. A los tres meses envió una carta al rey.⁵³ Después de haber escuchado a todas las monjas, durante dieciocho días de cinco horas cada uno, logró que cinco profesas depusieran su actitud de protesta. Pero Sor Ana María, Sor María del Carmen, Sor María Mercedes y Sor Joaquina continuaron resistiendo. Sor Ana María era la cabecilla del grupo. Se hacía necesario caracterizarla: *fanática ilusa, mártir del demonio*, fueron los epítetos elegidos. *Las tres que la siguen son de pocos alcances* -prosigue el obispo Malvar- *pero ella es hábil, de tesón y constancia*. Ha llegado a declarar nulas las profesiones de siete u ocho religiosas, a quienes acusa de mulatas. Es más, quiere salir del convento, diciendo que *allí no se puede salvar*. Hecha la lectura de la situación el nuevo obispo las juzgó: *debiendo ser el ejemplo del Obispado eran el escándalo, y ellas que por su instituto eran intercesoras del Pueblo, ahora por su desgracia necesitaban más que nadie las oraciones de todos*. En lugar de ser espejo donde debía reflejarse la armonía celestial, el convento se había convertido en un caos, reinaban las parcialidades, el desorden; destrozado el valor que debían reflejar, no sólo no podían ya desempeñar la función de mediadoras que les correspondía por su calidad de mujeres consagradas, sino que los que vivían en el siglo debían asumirla para pedir por ellas. A Malvar se le hacía necesario -por lo menos- calmar la situación: suspendió las elecciones de abadesa y prohibió el ingreso de novicias. Con esto buscó evitar los dos actos tachados de ilegítimos por algunas capuchinas.

El rey, por medio de su Real Cédula de 21 de diciembre de 1781, mandó mitigar las discordias en tanto se buscaba una solución.⁵⁴

A comienzos de julio de 1787 un sólo hecho ocupaba a las monjas del monasterio de las capuchinas de Buenos Aires y a unos cuantos presbíteros y frailes: sor Ana María estaba moribunda. Un grupo importante de religiosas -hasta nueve y once según las fuentes- la habían seguido en su firme actitud de protesta ante los hechos que consideró contrarios a la Regla, a las Constituciones, y a su profesión solemne. Se habían aliado a su actitud monjas de Buenos Aires, pero también dos procedentes de Santiago de Chile y una de Mendoza; monjas de velo negro en su mayoría, y tres de velo blanco; cuatro de ellas habían aportado entre 500 y 2000 pesos para su ingreso, pero más de la mitad sólo unos simples utensilios según era costumbre en la orden. ¿Sobre qué bases se habían consolidado las solidaridades? Todas habían ingresado en la década de 1750: de acuerdo con sus Constituciones y las controvertidas Declaraciones, seguramente habían compartido el banco en el coro, la mesa en el refectorio, la celda -durante el período en el que aún no era individual-, ya que en dichos espacios se respetaba y conservaba el orden de

⁵³ Ibid, El Obispo Malvar a S.M., 24 de abril de 1780.

⁵⁴ Ibid, Real Cédula, 21 de diciembre de 1781.

ingreso.⁵⁵ Pero fundamentalmente, todas habían sido formadas por los jesuitas. El mismo confesor, fray Antonio Oliver y el obispo de la Torre, lo afirman: *los barroos guardan siempre el olor de los primeros licores*. Entiendo en esta afirmación que la formación recibida por las monjas en su juventud les había dado las herramientas necesarias para actuar de acuerdo con lo que les indicaba su conciencia y defender lo que habían profesado.

La muerte de sor Ana María permite dos lecturas. Se movilizaron presbíteros y frailes, se retiró de su celda a aquellas compañeras de clausura que la acompañaron hasta el final en su actitud de resistencia. El presbítero Fernández Agüero la confesó y el padre misionero le dio la extremaunción. La presidenta sor María Clara,⁵⁶ que en cumplimiento de lo que mandaba la Regla, se encontraba a unos pasos de la moribunda, dejó el relato de este peculiar momento.⁵⁷ Sor Ana María había sido perdonada, sin embargo, a pesar de que se pidió a los prelados que doblasen las campanas, éstos no acataron el pedido. Doblar a difuntos significa, en el imaginario cristiano, comunicar que un alma ha partido a su destino eterno, y por ese medio, en la sociedad colonial se invitaba a los vecinos a la oración, tan necesaria en el último trance. Tal vez no convenía a determinados sectores, que la muerte de sor Ana María -perdonada y absuelta según el testimonio de sor María Clara-, trascendiera.

Algunos de los miembros del cabildo eclesiástico habían apoyado a sor Ana María. En la fecha de su muerte no había obispo en Buenos Aires -Malvar había dejado la ciudad en 1784 y Azamor, aunque ya había sido nombrado, no llegaría hasta mayo de 1788- lo que permitió al cabildo eclesiástico desarrollar su propia estrategia. Dos curas de la catedral fueron nombrados confesores de las monjas, los dos que habían asumido una posición contraria a la de los obispos de la Torre y Malvar. Sor María Clara -a través de cuyas cartas conocemos este tramo del conflicto- expresó sus dudas al virrey: *Dios sabe si quieren persuadir a las monjas que deben seguir a la difunta y sus compañeras, y hay nuevos alborotos*. Esta monja se enteró por el síndico del convento, don Isidro Lorea, que dentro del cabildo eclesiástico se había elaborado un plan a favor de las alzadas en el que se echaba la culpa de lo ocurrido al obispo de la Torre, y se

⁵⁵ Contamos con los datos de la mayoría de las monjas que ingresaron al monasterio de las capuchinas entre 1749 y 1810. Las fuentes usadas para elaborar las fichas personales fueron: los distintos Libros existentes en el Archivo del Monasterio, ya citados, Registros Notariales, Sucesiones, Censos, Diccionarios Genealógicos. Con respecto al orden observado en el convento el dato aportado se encuentra en *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Declaraciones, 119,123. Hasta la confección de las 33 celdas necesarias, las monjas compartían las pocas celdas existentes, AMNSP, *Resumen Histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires, Sacado de apuntes antiguos que se conservan en el archivo del mismo convento*, 1920, manuscrito, 181.

⁵⁶ AGN, sala IX, 35.1.4. Carta de un grupo de monjas al virrey pidiendo la remoción de la Madre María Seraphina, abadesa. s/f.

AMNSP, Títulos del Monasterio, Auto del Arcediano don M. de Riglos en sede vacante. Relevo de la Madre Seraphina por su avanzada edad, y nombramiento de la Madre María Clara, actual Vicaria, como Presidenta, interin se hace nuevo capítulo y elección. 18 de mayo de 1784.

⁵⁷ AGN, IX, 35.1.4. Carta de la Presidenta del Monasterio de las Capuchinas, Sor María Clara, al Virrey, 8 de julio de 1787.

decía que las monjas no tenían obligación de obedecer porque no habían profesado la Regla de Santa Coleta.[sic, seguramente se refiere a las constituciones aceptadas por Urbano VIII].⁵⁸ Continuaban las discordias, pero a esta altura de los acontecimientos parecía fortalecerse el grupo contestatario.

Reparando las ruinas

Tal vez la muerte del obispo de la Torre, las penas impuestas durante tantos años, la prohibición del obispo Malvar de elegir abadesa y recibir novicias, las amenazas de sacar del monasterio a las “rebeldes”, la muerte de las fundadoras que durante veinte años habían ocupado los cargos directivos -Madre María Agustina, [1776] abadesa durante cuatro períodos, Madre María Victoria, [1778] abadesa durante tres períodos, Madre María Michaela, [1778] vicaria y maestra de novicias-, el cisma, los enfrentamientos, la incertidumbre constante por no saber dónde estaba la verdad, apaciguó los ánimos.

El nuevo obispo de Buenos Aires llegó a su sede el 10 de mayo de 1788. En el nombramiento de don Manuel Azamor y Ramírez, se había tenido en cuenta, *debido a las circunstancias actuales de estarse erigiendo allí [en Buenos Aires] una nueva Audiencia, y afirmando un gobierno justo e independiente del de Perú [la necesidad de enviar] un prelado ejemplar, docto y de espíritu pacificador.*⁵⁹ Las circunstancias por las que atravesaba el monasterio de las capuchinas también hacían necesaria una autoridad eclesiástica con esas características.

El Real Consejo y Cámara de las Indias había ordenado al nuevo obispo de Buenos Aires que, de acuerdo con el virrey, tomase las medidas oportunas para *cortar los males y escándalos que alteraban la comunidad de las monjas capuchinas.*⁶⁰

El 13 de marzo de 1789 el obispo realizó la visita canónica al monasterio,⁶¹ previa al capítulo de elección de prelada y demás oficiales. La intención de su visita era -según sus palabras- reparar las ruinas que han causado la miseria humana y el común enemigo; consolar las almas que desean la verdadera y plena observancia de su santa Regla; restablecer el vigor de la religión, el buen orden, la santa paz, unión y caridad. Es decir concretar la voluntad regia y

⁵⁸ AGN, IX, 35. 1. 4. Carta de la Presidenta de las monjas Capuchinas al Virrey, 3 de agosto de 1787, ya citada.

⁵⁹ AGI, Buenos Aires 600, citado por C. Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, ya citado, volumen 6, 329-330.

Sobre el obispo Azamor se puede consultar de Daisy Ripodas Ardanaz, *El Obispo Azamor y Ramirez. Tradición cristiana y modernidad*, Universidad de Buenos Aires, Colección IV Centenario de Buenos Aires, Buenos Aires, 1982.

⁶⁰ AGI, Buenos Aires 262.

⁶¹ AGN, sala IX, 9.6.9. Auto de visita del Obispo Azamor al Monasterio de las Monjas Capuchinas, 13 de marzo de 1789.

devolver al convento la posibilidad de cumplir con su función dentro de la sociedad colonial: ser ejemplo e intercesor.

La lectura del auto redactado por el obispo para esta oportunidad nos permite vislumbrar su intención. Una vez enumerados los motivos de su visita, plantea su aspiración: la reparación del público escándalo que ha apartado a los fieles del buen concepto que tenían de esa comunidad religiosa. Era necesario recurrir al Padre Omnipotente para que tuviera misericordia de

las ovejas redimidas con la sangre de su Hijo, consagradas en esposas suyas, y destinadas por su profesión a ser todas enteramente de su Divino Esposo, y gozar para siempre de sus castos y virginales amores, y de los sacratísimos y dulcísimos y purísimos abrazos de su caridad en perpetuo retiro, segregadas del comercio de criaturas y del consorcio humano, ocultas a los ojos de los demás mortales, y alejadas de la corrupción del siglo.

Una síntesis de lo que ordenaba la Regla, de lo expresado en los testamentos de las novicias, de la representación que de la vida religiosa tenían el clero y la sociedad secular. Este era el ideal a alcanzar.

Luego elaboró la segunda parte. El ataque a las tres rebeldes: mal guiadas de su amor propio, seducidas de los engaños del común enemigo, y quizás mal aconsejadas de los que no son sus verdaderos Pastores -ya se había enterado que un sector de la jerarquía eclesiástica no sólo acordaba con la actitud de las acusadas, sino que hasta las impulsaba a no desistir-, de los que no son sus obispos, ni les puso el Espíritu Santo para el gobierno de su Iglesia, de su errada y peligrosa conciencia, y que viven hace ya muchos años separadas de la Madre Iglesia. Su discurso sobre el tema coincide con el de los obispos anteriores: los obispos son tales por elección del Espíritu Santo, por lo tanto, no se pueden equivocar, los otros prelados y la conciencia son pasibles de caer en el error. Estas tres monjas a las que va dirigido el argumento y a quienes llama inobedientes, rebeldes, soberbias, orgullosas, presuntuosas, confiadas, han sido puestas *al borde del precipicio, por caer en la miserable y eterna perdición.*

En los últimos párrafos del auto mira hacia adelante y describe lo que aún puede ser: todavía pueden ser *el ejemplo de la comunidad, el consuelo y edificación del pueblo*, la alegría del Prelado y el triunfo de la gracia. Aún pueden ser dichosas.

A los tres meses, sor María del Carmen, sor María Mercedes y sor María Joaquina, *se redujeron*, aceptaron la penitencia canónica y se reincorporaron a la Iglesia recibiendo los sacramentos.⁶² Tal vez, la ausencia de sor Ana María, o la posición más conciliadora de este nuevo obispo, las constantes dudas y el tiempo transcurrido, las había llevado a deponer su actitud.

⁶² AGI, Buenos Aires 262.

Se creyó había llegado el momento de realizar el acto capitular de elección de abadesa y demás oficios: el 24 de noviembre de 1789 fue el día elegido,⁶³ acto que no se realizaba desde el 8 de julio de 1777, *por los acontecimientos que han ocurrido, y ya, por la misericordia de Dios han cerrado*, se lee en el acta. Se presentaron a la reja del coro a dar su voto, quince monjas de velo negro y tres de velo blanco. No asistieron la Madre Sor María del Carmen, la Madre Sor María Mercedes, ni Sor Joaquina por estar privadas de voz activa y pasiva como *comprendidas en las pasadas ocurrencias*. Teniendo en cuenta la particular situación, el prelado dio a las monjas la absolución *ad cautelam* de todas las censuras en que hubiesen incurrido. El obispo exhortó a la paz y unión, y a la perfecta observancia de su Santa Regla y Constituciones. La Madre Sor María Gregoria resultó electa abadesa. Era la primera vez, desde la fundación del monasterio en 1749, que una monja porteña ocupaba ese cargo. Cumpliendo con el ritual, el obispo le entregó las llaves y el sello, símbolos de su plena autoridad. La elección de los oficios mayores se llevó a cabo por votación secreta de todas las monjas: *según está prevenido en las Constituciones*, dejó en claro Azamor. El mismo día, por la tarde, la abadesa y la vicaria hicieron la elección y nombramiento de las que ejercerían los oficios menores, nombramiento que aprobó y confirmó el obispo.

Sin duda no fue éste un acto capitular más. En primer lugar se dio por cerrado el conflicto. Para evitar problemas de conciencia, se dio la absolución *ad cautelam*. Se volvió a la observancia de la Regla de Santa Clara y de las Constituciones Capuchinas anteriores a las aprobadas por Urbano VIII que tantos problemas habían suscitado. Las monjas recuperaron su derecho a elegir por votación secreta a aquéllas que ocuparían los oficios mayores, es decir los cargos de decisión en el gobierno de la comunidad. La tabla de los oficios menores ya no sería confeccionada exclusivamente por el obispo y la abadesa: ahora sería tarea de la abadesa y la vicaria. En las elecciones de 1792 y 1795 sor María del Carmen, Sor María Mercedes y Sor Joaquina continuaron privadas de voto.

El análisis del conflicto en el Monasterio de las monjas capuchinas de la ciudad de Buenos Aires, en la segunda mitad del siglo XVIII, un conflicto aparentemente banal, nos permitió pensar y reconstruir un aspecto de la complejidad de la vida en la sociedad porteña, en el ámbito eclesial y en la clausura.

El convento es –en la representación de la época– uno de los espacios de prestigio donde las mulatas y mestizas, según la normativa conventual, no tienen cabida como monjas. El hecho de que en el conflicto analizado, la calidad de María Antonia González, presunta mulata, hija de

⁶³ AMNSP, Libro Manual, Capítulo de Abadesa y demás oficios, 24 de septiembre de 1789, ff. 31-45.

sastre, sea el disparador, nos está mostrando una sociedad muy sensibilizada con respecto al tema de la estratificación social y la discriminación racial. La denuncia, la alarma en torno a la supuesta tacha racial de la pretendiente al hábito, entra en el locutorio a través de la madre de un monja, -seguramente con la intención de proteger el *habitat* de su hija-, circula por la clausura, y es retomada por el rey, lo que pone en evidencia que tanto el monarca, como un sector de sus súbditos americanos de ambos ámbitos -el secular y el eclesiástico-, están empeñados en mantener el orden social, la sociedad estamental vigente.

En el ámbito eclesial, lejos de un pensamiento homogéneo, percibimos sectores decididamente encontrados con respecto a la autoridad que invocan: el rey, el Papa -a través del Cardenal Protector de la Orden-; distintas corrientes teológicas: jansenismo, probabilismo; núcleos de poder opuestos: el obispo y su entorno -el Provisor Maziél, fray Antonio Oliver-, enfrentado con don Cayetano Fernández de Agüero, cura Rector de la Catedral.

¿Qué logró concretamente cada uno de los actores sociales en pugna? El obispo de la Torre consiguió que María Antonia González permaneciera dentro del convento a pesar de las votaciones negativas durante el noviciado. La trayectoria de esta monja a partir de 1789 nos permite comprobar que ella no fue más que el emergente de un tema que la superó ampliamente. Sor Angela -tal el nombre que recibió al ingresar- fue elegida por sus compañeras para ocupar distintos cargos: fue miembro del consejo asesor de la abadesa durante quince años; como casi todas las monjas capuchinas comenzó su camino ocupando oficios menores: fue ropera de blanco, encargada de la sala de labor, sacristana, pero también maestra de jóvenes, encargada del tomo, correctora de coro y secretaria.⁶⁴ Sus conocimientos y sus virtudes fueron reconocidos y, teniendo en cuenta los oficios para los que resultó electa, comprobamos que se integró plenamente a la comunidad.

Las monjas que optaron por resistir la invasión de la clausura lograron que no se siguieran aplicando las constituciones impuestas por de la Torre: es decir lograron rechazar la intromisión en lo que consideraban su espacio de autogobierno. Con el tiempo, el empeño del rey, la actitud del obispo Azamor, y la decisión de las tres “rebeldes” de sumarse al intento de conciliación, ayudó a que la vida conventual retomara su cauce.

El análisis de un conflicto ha permitido asomarnos a la complejidad de la sociedad colonial, comprender que -si bien el rey persigue la armonía y el orden- esta sociedad, lejos de estar conformada por sectores homogéneos, estaba impregnada por tensiones entre los distintos ámbitos -secular, eclesiástico-, tensiones que se perciben también dentro de los grupos que los

⁶⁴ He reconstruido su trayectoria dentro del convento a partir del Libro Manual, Capítulos de elección de Abadesa y oficios, AMNSP.

constituían: el obispo y el cabildo eclesiástico, el rey y el obispo, las monjas que acatan la intromisión y las que la resisten, un sector de la sociedad que crea un espacio exclusivo para sus hijas y rechaza a las que no pertenecen a él.

La muerte de sor Ana María, la cabecilla rebelde, habiendo recibido los sacramentos de la penitencia y la extremaunción, evidencia las posibilidades de una mujer, en la sociedad porteña tardocolonial, de convertirse en sujeto activo dentro de su comunidad, resistir el abuso de autoridad a partir de los recursos de que dispone, establecer una red de relaciones, transitar los intersticios del poder, mantener su posición a toda costa y hasta el final, andando gran parte de su vida al borde del abismo, y ser reconocida por un grupo de sus pares y por algunos sacerdotes que la apoyaron, y en el trance final, le dieron el salvoconducto para la vida eterna. No obstante, las campanas no doblaron por su muerte: tal vez la prudencia dictó esta omisión. Es que según otra lectura de los hechos, sor Ana María había sido cabecilla del caos, principal instigadora del escándalo.

CAPÍTULO IX

LA EXPULSIÓN NO FUE AUSENCIA: MARÍA ANTONIA DE SAN JOSÉ, BEATA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

El 25 de enero de 1783 María Antonia de San José convoca una vez más a su amanuense y continúa con el dictado de su carta: *Jesucristo es quien dirige mis pasos para recoger la mies que a Vs. Ms. no les ha sido permitido adquirir por su profesión.*¹ Alcanza esa instancia de conciencia de sí que le permite definirse ante su destinatario como una “criatura elegida de Dios” y “heredera de la Compañía de Jesús”. ¿Qué particulares situaciones la llevan a asumir una definición de sí tan insólita, hasta atrevida? Una vez más, una situación creada por la aplicación de la Reformas Borbónicas, las mismas que habían desatado la crisis en el convento de las monjas capuchinas. Dos historias que se gestan al mismo tiempo, con un disparador común, pero sustancialmente diferentes.

La expulsión de la Compañía de Jesús

Entender la autofiguración de María Antonia nos lleva a la Metrópoli, allí el 17 de febrero de 1767 el rey Carlos III promulgó el siguiente decreto:

*Estimulado de gravísimas causas en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis pueblos, y otras urgentes, justas y necesarias que reservo a mi Real ánimo, usando de la suprema autoridad económica que el Todopoderoso ha depositado en mis manos para la protección de mis vasallos y respeto de mi Corona: He venido a mandar se extrañen de todo mis dominios de España e Indias, Islas Filipinas y demás adyacentes, a los religiosos de la Compañía de Jesús [...]*²

Esta real orden de Expulsión de la Compañía de Jesús de las tierras americanas formaba parte de la profunda reordenación de las relaciones administrativas, militares y mercantiles por parte de España con respecto a sus posesiones en América. Una reordenación mediante la cual se intentaba recuperar el espacio de poder perdido en la política mundial.

Pedro Rodríguez de Campomanes, presidente del Consejo de Castilla (1762-1791), empeñado en restaurar la prosperidad a España adoptó una concepción de gobierno totalmente

¹ Archivio di Stato di Roma, Amministrazione Camerale del Patrimonio exgesuitico. Buste 7-8. Corrispondenza riguardante l'esecuzione del breve di soppressione (1773-1775), en adelante ASR. Carta de María Antonia de San José al Padre Gaspar Juárez, en Roma, 25 de enero de 1783, ff. 39-42. Agradezco a Roberto Di Stefano haberme facilitado los datos necesarios para ubicar este legajo.

² Pablo Hernández, s.j., *El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las Misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910, 335-337.

secular. Vio la necesidad de fomentar el comercio, hacer florecer la agricultura, las artes y la navegación. Según su percepción, el principal obstáculo en el renacimiento que se proponía era el excesivo número de clérigos y también su excesiva riqueza, en especial la de las órdenes religiosas.³ Fue así que redactó una enérgica declaración en la que pedía la expulsión de los jesuitas de los territorios de la monarquía. Todo jesuita debía ser considerado como *enemigo de la soberanía y dependiente de un gobierno despótico residente en un país extranjero*,⁴ -en clara alusión al papado- cuyos poderes Campomanes veía como una intromisión en los reinos de España. La expulsión de la Compañía de Jesús, tanto de España como de sus posesiones en América, se hizo ineludible.

El Real Decreto de expulsión tuvo consecuencias diametralmente opuestas para las distintas partes involucradas. Para la Corona significó un paso fundamental en su relación con la Iglesia. Una política según la cual Campomanes como jurista y Aranda y Floridablanca como gobernantes, se propusieron multiplicar el control jurisdiccional de las materias eclesiásticas por parte del poder real con miras a la creación de una Iglesia de España, cuyas libertades reivindicaban frente a Roma. La Corona necesitó contar con la propia Iglesia para llevar adelante esta transformación: de modo que se formó un plan de enseñanza de acuerdo con estas doctrinas y se creó así un clero regalista que hizo causa común con el poder temporal en más de una cuestión debatida entre Roma y Madrid. La existencia de obispos regalistas fue esencial en el momento de concretizar la expulsión. Para dar más fuerza al real Decreto de 1767 se movieron resortes en Roma hasta obtener de Clemente XIV la extinción de la Compañía en 1773.⁵ En América las propiedades de los jesuitas pasaron al dominio real administradas por Juntas de Temporalidades y la educación -la formación del sector dirigente- una de las tareas fundamentales de la orden expulsa, quedó en manos de otras órdenes religiosas y del clero secular.

Para los jesuitas, el decreto carolino significó la expatriación. Desde el Río de la Plata cuatrocientos cincuenta y cinco miembros de la Compañía de Jesús encontraron refugio en los Estados Pontificios. Allí debieron reconstruir su existencia en medio de constantes incertidumbres. Reducidos al clero secular se dedicaron a aquello que les estaba permitido y sabían hacer: la educación, el oficio del culto divino, la producción de obras que abarcaron desde sus memorias a descripciones de la flora y la fauna americana, tratados de teología y biografías edificantes. En orden a su manutención la corona española les otorgó una suma anual

³ Pedro Rodríguez de Campomanes, *Reflexiones sobre el comercio español a Indias*, Madrid, editorial Vicente Llobart Roa, 1908, 230-231.

⁴ Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España, (1766-1776)*, Madrid, editorial Cejuda y Teófanos, 1977.

⁵ Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Mapfre, 1992, 396-500.

de cien pesos, que se duplicaba cuando sus escritos eran publicados.⁶ Sus feligreses americanos los ayudaron materialmente enviándoles unos pocos pesos y algunas onzas de oro⁷ y espiritualmente, manteniendo durante décadas una nutrida correspondencia que los mantuvo informados acerca de lo que acontecía en el Nuevo Mundo. La Compañía de Jesús continuó vigente en Rusia –donde no llegaba la jurisdicción papal-, en tanto en la América del Norte algunos jesuitas cobraron una mayor presencia dedicándose a la educación. Los expulsos crearon entre ellos una extensa red de solidaridades, se comunicaron con frecuencia, se alentaron mutuamente, compartieron sus desasosiegos, sus logros y sus nuevos itinerarios.⁸

Para María Antonia de San José, Beata de la Compañía, el decreto de expulsión tuvo connotaciones dramáticas: partió su vida en dos. ¿Quién era esta mujer que se consideraba capaz de asumir la herencia de la Compañía en el extremo sur del Imperio español? Los datos sobre sus primeros años han quedado prácticamente circunscriptos a los que aporta la tradición. Había nacido hacia 1730 en la ciudad de Santiago del Estero,⁹ en la gobernación de Córdoba del Tucumán –perteneciente en ese momento al virreinato del Perú-. No se sabe a ciencia cierta quiénes fueron sus padres.¹⁰ A los quince años realizó los votos simples de castidad y pobreza “ante los altares”¹¹ y vistió la sotana jesuítica¹²: sería beata de la Compañía de Jesús, su accionar no estaría limitado ni por la clausura monacal, ni por obligaciones familiares. ¿Fue una opción personal, una imposición familiar, una consecuencia de su particular situación? Una vez más, la duda. La condición de beata –lo sabemos- era común en Hispanoamérica. En el Río de la

⁶ José Andrés-Gallego, “Consecuencias de la expulsión de los jesuitas en América: primer balance”, en *Congreso Internacional, Jesuitas 400 años en Córdoba*, 21 a 24 de octubre de 1999, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 4 tomos, tomo 2, 149-175. A los exjesuitas que publicaban se les aumentaba la pensión real a 200 pesos. Se llegaron a producir cuatrocientas obras hasta fines del siglo XVIII, de las cuales muchas quedaron inéditas.

⁷ ASR, Carta de María Antonia de San José a Juárez, 5 de septiembre de 1782, ff. 31-38. Pedro Grenón, s.j., *Los Funes y el Padre Juárez*, Córdoba, Tipología La Guttenberg, 1920, 2 volúmenes. Reproducción de las cartas que durante más de veinte años el Padre Gaspar Juárez –exjesuita instalado en Roma- envió a Ambrosio y a Gregorio Funes en Córdoba del Tucumán. Carta de Juárez a Ambrosio Funes, 11 de mayo de 1790, v. 1, 198-219.

⁸ Todo esto se percibe en la correspondencia compilada por Pedro Grenón, s.j., *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado.

⁹ Su nacimiento en la ciudad de Santiago del Estero del virreinato del Perú consta en el testamento de la beata, Archivo General de la Nación, Argentina, en adelante AGN, Testamento de la Beata María Antonia de San José, 6 de marzo de 1799, Registro de Escribano 2, 1799, f. 580.

¹⁰ Justo Beguiriztain, s.j., “Disquisiciones y aclaraciones sobre patria, linaje y fecha de nacimiento de la Beata de los Ejercicios”, *Estudios*, 68, 220-229. Después de una investigación sobre el tema el autor llega a la conclusión de que, ante la falta de las fuentes necesarias, nada seguro se puede afirmar al respecto.

¹¹ Este dato sólo consta en la oración fúnebre que pronunció fray Julián Perdriel a los pocos meses de su muerte, ver José María Blanco, s.j., *Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1942, 380-399, “Oración fúnebre pronunciada por fray Julián Perdriel, Prior del Convento de Predicadores de Buenos Aires en las solemnes exequias que se celebraron en la iglesia de Santo Domingo por el alma de la Señora Beata Doña María Antonia de la Paz, el día 12 de julio de 1799”.

¹² ASR, Lettera della Madre Priora, 29 de diciembre de 1785, ff. 105-106.

Plata las encontramos en Santiago del Estero, La Rioja, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires.¹³

La fuerte presencia de los jesuitas en Santiago del Estero nos ayuda a comprender el primer tramo de la trayectoria de María Antonia de San José. En las cercanías de su ciudad natal los padres de la Compañía tenían estancias, habían organizado dos reducciones de indios,¹⁴ y de los 645 esclavos existentes en la jurisdicción en el momento de la expulsión, 349 pertenecían a la Compañía.¹⁵ En la ciudad contaban con una iglesia, una capilla de naturales, una escuela de niños y una casa de Ejercicios Espirituales.¹⁶ Esta última fue el *habitat* de la beata durante muchos años: allí –junto a un grupo de beatas¹⁷ cooperó con los padres de la Compañía en la organización de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola.

El voto de pobreza realizado por María Antonia significó concretamente desprenderse de su apellido y del prestigio social que suponía en su terruño pertenecer a la familia de los Paz y Figueroa, entre cuyos integrantes se encontraban militares, encomenderos y miembros del cabildo.¹⁸

En el interior de su espacio social había logrado un lugar absolutamente definido: estaría por el resto de sus días al lado de los padres de la Compañía, trabajaría con ellos, de alguna manera participaría de su prestigio, circularía por la escuela, por la Casa de Ejercicios Espirituales, se enteraría del acontecer de la orden en otras ciudades, de las misiones que los jesuitas llevaban adelante entre los indígenas. Había logrado una compañía importante en una ciudad decadente,¹⁹ un espacio propio en una sociedad patriarcal. Sin embargo, el Real Decreto

¹³ Para Santiago del Estero ver Luis Alen Lascano, "Historia de la Compañía de Jesús en Santiago del Estero, capital del Tucumán, siglos XVI- XVIII", *Archivum*, Buenos Aires, t. IX, 1967, 154-155; La Rioja: Raúl Molina, "La educación de la mujer en el siglo XVII y comienzos del siguiente. La influencia de Da. Marina de Escobar", *Historia*, 1956, 5, Buenos Aires, 11-32 y *Cartas Anuas de la Compañía de Jesús 1681-1692*, número 51; Córdoba: Joaquín Gracia, s.j., *Los Jesuitas en Córdoba*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe Argentina, 1940, 472-473; Santa Fe: Guillermo Furlong, s.j., *Historia del Colegio del Salvador, 1617-1943*, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, 3 volúmenes, v. I, 24; Buenos Aires, ver capítulo I de esta Tesis.

¹⁴ Luis Alen Lascano, "Historia de la Compañía", ya citado, 151-153.

¹⁵ Jorge Troisi Melean, « Los Colegios de la provincia del Paraguay y sus esclavos », *Congreso Internacional Jesuitas 400 años en Córdoba*, ya citado, t. 1, 339-352.

¹⁶ Alen Lascano, "Historia de la Compañía", ya citado, 158, Archivo de la provincia de Santiago del Estero. Testimonio de los Inventarios que se practicaron al tiempo del secuestro que se hizo de los Regulares Expulsos de este Colegio de Santiago del Estero, año 1767, Legajo 4, Expediente 21.

¹⁷ La existencia de un grupo de beatas de la Compañía de Jesús en Santiago del Estero queda confirmada por el P. J. Beguiriztain, s.j., en *Apuntes biográficos, cartas y otros documentos referentes a la Sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Baioco, 1933, 8. "En el testimonio de los Inventarios que se practicaron al tiempo del secuestro que se hizo de los Regulares expulsos de este Colegio [...] hallaron en el aposento del Padre Rector, donde está el Archivo, varias patentes de Beatas."

¹⁸ La pertenencia de María Antonia a la familia de los Paz y Figueroa queda documentada en la correspondencia que la beata mantiene con el Padre Juárez. ASR, Cartas del 28 de noviembre de 1781 "don José de Paz, mi sobrino hermano"; 25 de febrero de 1785 "mi prima doña Josefa de Paz". Sobre la conformación socioeconómica de los Paz y Figueroa en Santiago del Estero se puede ver, Orestes di Lullo, *Antecedentes Biográficos Santiagueños*, Santiago del Estero, República Argentina, 1948 y Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1945.

¹⁹ Con respecto al concepto de Santiago del Estero como ciudad decadente en ese momento, se puede consultar, Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*, Argentina,

de expulsión de la Compañía puso fin a esta situación.

La implementación de esa real orden tuvo para ella un doble significado: fue motivo de angustia y de dolor, de una ausencia que marcó toda su vida, pero también, y fundamentalmente, fue el motor de su futuro accionar. Su situación sufrió un viraje absolutamente imprevisto. La pertenencia a una orden expulsada ya no tenía sentido. Junto con la expatriación, la corona decidió apropiarse de los bienes que habían servido para mantener económicamente los Ejercicios.²⁰ Todo ello la obligó a realizar nuevas opciones.

Dentro del año de la expulsión de la Compañía la beata santiagueña comenzó a organizar los Ejercicios en la ciudad de Santiago del Estero y en dos pequeñas poblaciones aledañas: Silípica y Saladina. El padre Joaquín Nis de la orden de la Merced daba las tandas,²¹ ya que ella -en cuanto mujer- no podía predicar públicamente. Durante seis años continuó en su terruño.²² Tal vez la presencia del obispo don Manuel Abad Illana -decididamente antijesuitico-²³ la llevó a asumir durante más de un lustro una actitud de prudencia. En 1771 el prelado fue trasladado a Arequipa.

Dos años más tarde el nuevo obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán se hallaba en la ciudad de Jujuy, listo para partir hacia el concilio de Charcas -concilio convocado por el rey, sin duda otra medida de corte regalista-.²⁴ Fue precisamente en ese momento cuando María Antonia percibió la posibilidad de ampliar su espacio, abandonó su lugar de nacimiento y se dirigió hacia el norte: sería peregrina y apóstol. Tomó la "cruz alta" que la acompañaría toda su vida. Era la cruz de dos varas de alto que llevaban los jesuitas cuando salían a ejercer sus ministerios, a visitar enfermos y a confesarlos.²⁵ La adopción de la cruz alta por la beata puede tener varias lecturas: un bastón en su peregrinar, un símbolo de que Cristo presidía sus acciones,

Siglo XXI, 3 a. edición, 1994, 21-22. Alonso Carrió de la Vandra, *El lazarillo de ciegos caminantes*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1965, 45. Santiago del Estero había sido sede del obispado hasta 1690. En el siglo XVIII los vecinos sobresalientes no llegaban a 20. Había pobreza y escaso comercio.

²⁰ Joaquín Gracia, *Los jesuitas en Córdoba*, ya citado, 534, hace referencia a la estancia de San Ignacio de Calamuchita en Córdoba. Con lo producido en esta estancia se sustentaban las casas de Ejercicios de la Provincia Jesuítica del Paraguay.

²¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

²² El 28 de julio de 1773 la orden de La Merced otorgó a la beata y a sus compañeras una Carta de hermandad. Archivo del Convento de la Merced, Córdoba, Libro 18, f. 108. Fray José Brunet, "Misioneros, mártires y laicos en la Provincia Mercedaria de Santa Bárbara del Tucumán", *Analecta Mercedaria*, tomo 10, Roma, 1991, 125-213. La Carta de Hermandad es una forma de asociar a la participación espiritual de la orden a determinadas personas. En este caso se debió a "la cooperación de María Antonia y sus compañeras con los Padres Diego Toro y Joaquín Nis, mercedarios."

²³ Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, editorial Don Bosco, 1966-1976, 12 volúmenes, "El Doctor Don Manuel Abad Illana, decimocuarto obispo del Tucumán", v. 5, capítulo IV, 455-463; "Resonancia del Real Decreto de Expulsión", v. 6, capítulo VIII, 157-160.

²⁴ Antonio de la Hera, *Iglesia y Corona*, ya citado, 462 y 491. Describe los concilios IV de México y VI de Lima como armas de la política regalista de Carlos III.

²⁵ Ver Guillermo Furlong, s.j., "Un valioso documento sobre la Madre Antula", *Estudios*, Buenos Aires, 2, 1947, 363-378, en el que hace referencia al uso de la cruz alta por los jesuitas.

un atributo que los feligreses relacionaban con el báculo episcopal y les recordaba la misión pastoral del que lo portaba. También llevó consigo una imagen de Nuestra Señora de los Dolores,²⁶ a quien nombraría abadesa de las distintas casas de Ejercicios; y una capa de jesuita que uno de los padres le había dejado en el momento de la expulsión de la orden.²⁷ ¿Se trató simplemente de un recuerdo ante la inminente separación o fue un gesto –tal vez inconsciente–, una invitación a tomar su lugar? El nombramiento de don Juan Manuel de Moscoso y Peralta como obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán le permitió alentar la esperanza de obtener una licencia para organizar los Ejercicios en dicha jurisdicción, legitimando de ese modo su accionar.

En setiembre de 1773, ya en Jujuy, solicitó autorización al obispo. Obtuvo licencia para organizar los Ejercicios Espirituales, pedir limosna para mantener a los ejercitantes y fundar casas de recogimiento de las que ella podría ser la abadesa.²⁸ Durante dos años recorrió una ruta ya trazada por los miembros de la Compañía: organizó los Ejercicios Espirituales en las ciudades de Tucumán, Salta, el valle de Catamarca y la Rioja. En Córdoba se detendrá entre 1777 y 1779 llevando adelante la misma tarea,²⁹ y entablando amistades que la acompañarán toda su vida: con las monjas Teresas, con Margarita Melgarejo, con Ambrosio Funes.

Esta estancia en la ciudad mediterránea marcó nuevos senderos en su vida. Aquí la presencia jesuítica había sido fundamental: en el siglo XVII los padres de la Compañía habían fundado el Colegio de Monserrat y la primera universidad de lo que es actualmente la república Argentina. Los claustros del Colegio sirvieron de morada a los estudiantes universitarios provenientes de Buenos Aires, Salta, Tucumán, Santa Fe y Santiago del Estero. Se tejieron amistades y solidaridades que durarían toda la vida. A la llegada de María Antonia hacía ya diez años que los jesuitas habían sido expulsados. Pero su herencia era lo suficientemente fuerte y conflictiva como para tener a los vecinos divididos en dos bandos: los partidarios de los jesuitas, de su obra, de sus ideas y aquellos que se les oponían.

Triángulo epistolar

A partir de su paso por Córdoba, María Antonia de San José ingresó a una red de

²⁶ AGN, sala IX, 5.9.3. Intendencia de Córdoba, Auto del Obispo del Tucumán para la Beata Madre María Antonia, 1773.

²⁷ *El Estandarte de la Mujer Fuerte*, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 421-436. Se trata de un opúsculo cuyo autor se desconoce. Escrito sobre la base de las cartas que María Antonia y Ambrosio Funes enviaban a Gaspar Juárez en Roma, circuló por Europa en vida de la beata.

²⁸ AGN, IX, 5.9.3. Intendencia de Córdoba, Auto del Obispo de Tucumán, don Manuel de Moscoso y Peralta. Licencia para la Beata María Antonia de San José, 1773.

²⁹ ASR, Carta de María Antonia de San José a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138. La primera carta de María Antonia a Juárez consta solamente en una versión en italiano, ASR, 6 de enero de 1778, ff. 62-66.

relaciones compuesta por los exjesuitas instalados en los Estados Pontificios,³⁰ quienes a su vez la contactaron con los miembros de la Compañía residentes en Rusia donde la Orden estaba vigente. Trabó una fuerte amistad con Ambrosio Funes, discípulo del padre Juárez cuando éste había sido profesor de teología en la Universidad de Córdoba. A través de Funes se mantuvo en contacto con los vecinos cordobeses y con los curas y residentes de otras ciudades del interior: Salta, Tucumán, La Rioja. Entró a formar parte de una red transatlántica que se mantuvo durante más de veinte años.³¹ La frecuencia de la comunicación epistolar, los temas abordados, el empeño por hacer participar al otro de las experiencias personales y de las de su grupo de pertenencia, los espacios distantes, convierten estas cartas en documentos invaluable para acercarnos a las distintas maneras de reaccionar frente a la expulsión de la Compañía, una nueva concepción del Estado, la necesidad de reformularse un proyecto de vida y fundamentalmente frente a la necesidad de la beata de construir para sí una nueva identidad.

El exjesuita Gaspar Juárez³² oriundo de Santiago del Estero –al igual que la beata– escribe desde la ciudad de Roma. No deja pasar correo marítimo –cada dos meses en tiempos de paz– sin comunicarse con América. Las cartas que él envía a Ambrosio Funes conforman dos volúmenes de trescientas páginas cada uno.³³ Las que envió a María Antonia de San José no se han conservado. Su tono es preciso y cauteloso, sabía que sus misivas podían ser abiertas. No obstante, la narración de los acontecimientos va siempre acompañada de su opinión particular. Ningún tema escapa a su observación: la situación de la disuelta Compañía, la relación entre la Silla Apostólica y el Estado, la vida cotidiana de los exjesuitas, la expansión de la Orden en Rusia y en las excolonias inglesas de América, las últimas obras publicadas.³⁴ Escribe desde una necesidad personal de comunicarse con ese mundo del que ha sido expulsado, con sus discípulos, con sus paisanos y también en respuesta al imperioso requerimiento de noticias desde

³⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 6 de enero de 1778.

³¹ A través del epistolario de la beata y la documentación que surge en torno a sus actividades he reconstruido las redes relacionales en las que participó: se comunicó con los obispos don Juan Manuel de Moscoso y Peralta y fray José Antonio de San Alberto, de la diócesis de Córdoba del Tucumán y fray Sebastián Malvar y Pinto de la de Buenos Aires; con los virreyes Cevallos, Vértiz y el Marqués de Loreto, del Río de la Plata; con el gobernador de Buenos Aires don Francisco de Paula Sanz; a través del padre Juárez –en Roma– con el Papa, los jesuitas expulsos del Virreinato del Río de la Plata, el Vicario de la Compañía en Rusia, con los jesuitas de Alemania; a través de A. Funes –en Córdoba– con las monjas teresas y las catalinas de los monasterios de esa ciudad; con presbíteros de la ciudad mediterránea y de La Rioja; en Santiago del Estero –su terruño– está en constante comunicación con los clérigos, varios vecinos y las beatas –sus antiguas compañeras–; en Buenos Aires contacta a algunos vecinos con los jesuitas instalados en Roma y en Faenza.

³² Guillermo Furlong, s.j., *Gaspar Juárez y sus "Noticias Fitológicas (1789)"*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1954. El padre Gaspar Juárez nació en Santiago del Estero el 11 de junio de 1731. Ingresó en la orden jesuítica en 1748 y desempeñó las cátedras de Filosofía, Teología y Derecho Canónico en la Universidad de Córdoba.

³³ Han sido recopiladas y publicadas por Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado.

³⁴ *Ibid.*, t. I, 165, 180. *Historia de los Abipones, Historia del Chaco*, dos recopilaciones: la *Biblioteca Exulum* y un *Catálogo de los libros escritos desde el destierro de Portugal y España*, un tomo en latín con las vidas de seis sujetos de la provincia de Paraguay, *Los proyectos de los incrédulos sobre la destrucción de los Regulares y sobre la invasión de los Bienes eclesiásticos, declarados en las Obras de Federico Rey de Prusia*.

América ante el tenor de los acontecimientos europeos: son los años de la Revolución Francesa, de las guerras napoleónicas. La lectura de las cartas no era todavía un acto privado, es así que muchas de sus epístolas fueron escritas para ser leídas por más de un destinatario, para circular entre Buenos Aires y Córdoba.

La relación entre los distintos estados borbónicos imbuidos de regalismo y el papado – relación que Juárez califica de “guerra espiritual”- merece su atención. Supo percibir lo que estaba en juego en el Sínodo de Pistoya: allí, en esa ciudad toscana, el sínodo convocado por el obispo Scipione Ricci fue un toque de alarma en el Viejo Continente. Un obispo imbuido del pensamiento de Quesnel –jansenismo- alzó bandera contra la Santa Sede sobre la base de la autonomía de su propio poder –episcopalismo- al servicio de la política cesaropapista del poder civil –regalismo-.³⁵ Se desató una guerra intelectual librada a través de publicaciones. Los considerados por Juárez “enemigos de la Iglesia” publicaron *Qué cosa es el Papa y Qué cosa es un apelante*, con la intención de despojar al pontífice de su autoridad y potestad universal y ampliar la de los concilios. Entre las obras publicadas en defensa de los derechos del papa figuraron las de los exjesuitas americanos Fuensalidas de Chile e Iturraga de México.³⁶ Juárez se sumó a los que refutaban este sínodo. En una “obrita” -según el apelativo usado por el mismo autor- sobre la Santísima Virgen atacó las *proposiciones escandalosas y doctrinas erróneas en materia de piedad y de culto a los santos* sustentadas en el sínodo y a la vez uno de los temas que enfrentaban a los jesuitas con los jansenistas. Su obra fue publicada en Madrid. La reunión en cuestión, manifestación de una corriente contraria al primado papal dentro de la misma Iglesia y apoyada por los Ilustrados de Europa, fue finalmente condenada por Roma. Mientras tanto, en medio de estos enfrentamientos en torno al regalismo borbónico, el padre Juárez escribió y publicó en Roma, en latín y en italiano, una obra sobre plantas exóticas de América. Esta también fue dada a conocer en Madrid, lo que le valió recibir de la corona el premio de doble pensión, es decir doscientos pesos anuales.³⁷ Planeaba escribir una *Historia natural del*

³⁵ De la Hera, *Iglesia y Corona*, ya citado, 463-468, explica que la alianza entre “jansenismo”: un movimiento religioso centrado en temas de teología moral, que defendía el probabiliorismo; “episcopalismo”: que auspiciaba la tesis democrática sobre la organización eclesiástica; y “regalismo” doctrina que consideró a los príncipes como detentadores de un poder de gobierno sobre las materias eclesiásticas no en virtud de concesiones pontificias, sino en base a su propia condición de soberanos, obedeció a la común enemistad contra la Iglesia romana y sobre todo contra el papado.

³⁶ Diego José Fuensalidas nació en Santiago de Chile en 1744, ingresó a la Compañía en 1759 y después de la expulsión se instaló en Imola, Italia. Escribió un análisis del Concilio Diocesano de Pistoya celebrado en setiembre de 1786 donde ataca los errores contra la fe contenidos en dicho concilio. También escribió sobre el jansenismo de Quesnel y sobre San Pedro y sus sucesores.

Emmanuel Mariano de Iturraga nació en Puebla de los Ángeles e ingresó a la Compañía en 1774. Enseñó retórica, filosofía y teología. Después de la expulsión vivió en Italia. Entre muchas otras obras en 1791 publicó su escrito sobre el Concilio Diocesano de Pistoya. *Biblioteque des écrivains de la Compagnie de Jésus, Notices Bibliographiques*, Liege, Grandmont-Donders, 1857, 7 volúmenes.

³⁷ Carta de Juárez a Funes, 11 de mayo de 1790, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t. I, 198-219.

Río de la Plata, con motivo de lo cual envió a Funes una “Instrucción para compilar materiales para la Historia natural del Virreinato de Buenos Aires”.³⁸ Dicha Instrucción –de veintidós páginas- nos permite conocer la magnitud del proyecto, que no fue publicado. El exjesuita, profesor de teología en la universidad de Córdoba –al igual que muchos otros expulsos- pudo, optó por, o fue obligado por las circunstancias, a dedicar gran parte de su tiempo al estudio de la naturaleza y de las ciencias exactas. La avidez de los europeos por conocer la flora y la fauna de América dio a algunos exiliados de la Compañía la posibilidad de desarrollar sus conocimientos científicos y a la vez mejorar su sustento económico. La misma corona que había producido la expulsión, premiaba económicamente la producción intelectual de los expulsos cuando ésta no atentaba contra el poder real.³⁹

El otro vértice de este triángulo epistolar que me propongo reconstruir lo constituyen las cartas de don Ambrosio Funes. Sus epístolas –contrariamente a lo que ocurre con las de Juárez- son muy espaciadas, puede pasar un año entre una y otra, las escribe por párrafos, con días y aún meses de intervalo. Los motivos de su correspondencia son varios: mantener y fomentar la amistad con su antiguo profesor del Colegio de Monserrat; dar información de lo que acontecía en el Río de la Plata, –fundamentalmente en Córdoba- a los jesuitas instalados en Roma y Faenza; participar de una red relacional que se extiende por gran parte del virreinato rioplatense, España e Italia; servir de nexo entre algunos vecinos cordobeses y los Estados Pontificios y constituirse en el principal vocero de la beata de la Compañía, María Antonia de San José. Sus cartas cubren el periodo 1780-1803,⁴⁰ aunque en Roma se han conservado sólo hasta las de 1789. Apela Funes a un estilo barroco, quejoso, casi de lamento: su salud con frecuencia quebrantada le impide responder las cartas que con regularidad le envía Juárez, su extensa familia –llega a tener ocho hijos y dieciocho personas a su cargo- lo tiene muy ocupado con frecuentes negocios y viajes. Los cargos públicos que desempeñó: procurador de la ciudad, diputado del Real Consulado, alcalde de primer voto, gobernador interino de Córdoba⁴¹ los obtuvo a partir de 1789, fecha de la última epístola que se conserva.

³⁸ Carta de Juárez a A. Funes, 1 de enero de 1791, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t. I, 231-245. Carta de Juárez a A. Funes, s/f posterior a una carta de 1787, “Instrucciones para compilar materiales para la Historia Natural del Nuevo Virreynato de Buenos Aires”, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado. t. I, 50-72.

³⁹ Sobre la producción literaria de los jesuitas expulsos en torno al tema de América se puede consultar de Miguel Batllori, s.j., *La cultura Hispano Italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, Hispanoamericanos, Filipinos. 1767-1814*, Madrid, Editorial Gredos, 1966, especialmente capítulo III, “Enciclopedia e Ilustración en la cultura Hispano-Italiana”, capítulo 29, “El interés americanista en la Italia del setecientos”.

⁴⁰ Así consta en las cartas que el padre Juárez enviara a A. Funes, y que se conservan en la compilación de Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citada.

⁴¹ Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial*, Buenos Aires, editorial Huarpes, 1965.

El tema predominante en su correspondencia⁴² son los cambios que se han ido operando en el espacio colonial desde la noche de la expulsión cuando él tenía quince años. Recuerda el tumulto de la gente de a pie y de a caballo, las amenazas, los claustros convertidos en cuarteles, las cocinas desalojadas, los aposentos, los almacenes y las bibliotecas forzadas, los libros y los vasos sagrados vendidos por las calles. Los alumnos habían creído que lo que acontecía era fruto de algún fervor pasajero y que cuando llegase a oídos del rey lo ocurrido, los jesuitas serían restituidos. La ignorancia de la política vigente los había hecho alimentar esta esperanza. Pero la realidad se impuso: la universidad fue entregada a los frailes franciscanos. Con ellos –sigue afirmando Funes– todo había perdido su antiguo esplendor: los estudios de latín, la gramática, las costumbres, la sencillez de la vestimenta. A veinte años de la expulsión percibe claramente los cambios que sobrevinieron: ve la escasez de los tratados de teología, moral pura y filosofía ortodoxa. La política, la química, el cálculo, el comercio, la historia natural son las materias con que *nuestros contemporáneos nos quiebran las cabezas*, se queja. Vislumbra los problemas en que se encuentran al querer conciliar las artes y las ciencias con la religión y la moral, y se sorprende que algunos antepongan el cálculo matemático a lo que dicta la moral.⁴³ En cierto sentido, la carta del 1 de enero de 1790 enviada por su antiguo profesor debe haber aumentado su confusión. En ella Juárez afirma: *Si como usted profetiza, volviéramos, qué diferente sistema de estudios se emprendería en las Ciencias Naturales y Sobrenaturales! Prefiriendo las más útiles y necesarias; pero sin alterar en lo sustancial y espiritual el Ratio Studiorum y Método Ignaciano.*⁴⁴ Una crítica irónica y mordaz a la posición fuertemente tradicional de su ex discípulo. Los frailes que –contrariamente a lo indicado en las órdenes reales-⁴⁵ han quedado a cargo de la universidad, son el principal objeto de la crítica de Funes.

La restitución de la Compañía es otro de los temas que se reiteran. Desde su concepción teísta acepta narraciones de prodigios como premoniciones de ese acontecimiento y ve señales divinas al respecto: sueños y edificios jesuíticos salvados del derrumbe en el terremoto de

⁴² ASR, En la carta de Funes a Juárez de 1 de noviembre de 1789 cubre casi todos los temas que lo ocupan y preocupan, ff. 275-298.

⁴³ Para comprender la lectura de la realidad que hace Funes cfr. Batia B. Siebzeher, *La Universidad Americana y la Ilustración*, Madrid, Mapfre, 1992.

⁴⁴ Carta de Juárez a Funes, 1 de enero de 1790, Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, 196.

El tema de Modernidad y Tradicionalismo en la cultura política rioplatense a fines del período colonial es desarrollado por José Carlos Chiaramonte en *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Argentina, Ariel Historia, 1997.

La Ratio es el sistema educativo propio de la Compañía de Jesús que data de 1599. Cfr. Carlos Vázquez Posadas, s.j., “La Ratio: sus inicios, desarrollo y proyección”, en *Congreso Internacional 400 años Jesuitas en Córdoba*, ya citado, t. 2, 445-466.

⁴⁵ Ernesto Maeder, “La administración de las Temporalidades Rioplatenses. Balance de una gestión”, *Congreso Internacional 400 años Jesuitas en Córdoba*, ya citado, t.2, 215-238. Los religiosos debían ser excluidos de la dirección de los seminarios, de los curatos, de los edificios. Pero la realidad rioplatense impuso a Bucarelli y a sus sucesores la necesidad de acudir más de una vez a los regulares, a quienes confiaron pese a todo la Universidad de Córdoba, las misiones guaraníes y la atención de las aulas.

Arequipa. La presencia de lo sobrenatural impregna y guía su pensamiento.

Juárez en Roma quiere datos sobre la América de sur y así Funes describe para él la creación del virreinato del Río de la Plata en 1776, que duda se pueda mantener debido a la escasez de la renta; la de la Audiencia de Buenos Aires –cuya severidad tiene consternado al pueblo–; la demarcación de la línea divisoria entre España y Portugal; la implantación de las Intendencias; la desolación de los indios; la decadencia de las misiones, en fin, la llegada de las Reformas Borbónicas. En medio de estos cambios que estaban dando lugar a un nuevo orden colonial, Ambrosio Funes sigue aferrado al pasado, al recuerdo de lo que había sido, soñando con la restitución de una parte de ese orden.

La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José

En setiembre de 1779 llega María Antonia de San José a Buenos Aires. La presencia del Estado Borbónico era aún más fuerte que en el interior del virreinato, de modo que se vio ante la necesidad de configurar alianzas para poder adaptarse a la nueva situación. A su arribo, tanto ella como las mujeres que la acompañaban –un pequeño grupo de santiagueñas⁴⁶ fueron insultadas, apedreadas, tratadas de brujas.⁴⁷ El virrey don Juan José de Vértiz rechazó su pedido de licencia para organizar los Ejercicios Espirituales, pues correctamente percibió que lo que proponía la beata *olía a cosa de jesuitas*.⁴⁸ Complejizando aún más la situación, las dos casas de Ejercicios que los jesuitas habían tenido en Buenos Aires hasta el momento de la expulsión, se hallaban destinadas –de acuerdo con la nueva racionalidad imperante– una a Casa Cuna y la otra a “mujeres mundanas custodiadas por la justicia”.⁴⁹

Desde este escenario propuesto por el nuevo pacto colonial María Antonia de San José escribió a Gaspar Juárez las veintitrés cartas objeto de mi análisis.⁵⁰ De inmediato tuvo clara conciencia de su situación de enunciación que describió en las dos primeras epístolas: la primera será *testimonio de [sus] aflicciones*, producto de *la Justicia del Señor: se me proponen –expresavarios impedimentos: el mundo está un poco alterado; los superiores no muy flexibles; los vecinos vacilando sobre mi misión; otros la reputan de fatua: en suma, cooperan a ello rumores*

⁴⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

⁴⁷ Carta de don Isidoro Lorea, vecino de Buenos Aires, al padre Diego Iribarren en Faenza, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 287-292.

⁴⁸ ASR, Carta de Ambrosio Funes a Juárez, Córdoba, 7 de octubre de 1784, ff. 117-128.

⁴⁹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

⁵⁰ ASR, ya citado. Se trata de un legajo de 312 folios que contiene las cartas que María Antonia de San José y Ambrosio Funes enviaron al padre Juárez y las que él recopiló en torno a la beata.

frívolos.⁵¹ En la segunda describe el gozo que le causa la consecución de [su] objetivo, la organización de los Ejercicios espirituales, logro que atribuye a *la misericordia del Altísimo*.⁵² Así, apelando al vocabulario y al binarismo jesuítico, presente en los Ejercicios⁵³ -aflicción/gozo, justicia/misericordia- describe la escena de crisis -crisis de crecimiento, de cambio de racionalidad- que se vive en el Buenos Aires borbónico, crisis necesaria para la retórica de la autofiguración -según afirma Staborinski-⁵⁴ y que ella usa para exponer su situación actual.

Escribe desde una imperiosa necesidad de justificación personal. Sus cartas son un acto de afirmación de su vida. Ante la excepcionalidad y la originalidad de su nueva situación⁵⁵ necesita dar respuesta a una pregunta sustancial: “¿Quién soy yo?” Lo necesita para sí misma y para obtener el aval del destinatario de sus epístolas. Su situación personal es casi un absurdo: “beata” de una orden disuelta cuyos integrantes han negado sistemáticamente la adhesión formal de las mujeres;⁵⁶ “mujer” empeñada en asumir un espacio de poder en una sociedad patriarcal y paternalista; “súbdita” del rey español que ha ordenado la expulsión de la Compañía cuya espiritualidad y presencia ella está decidida a mantener vigente. Desde esta peculiar situación social y personal María Antonia escribe a Gaspar Juárez pidiendo privilegios⁵⁷ y oraciones para operar con mayor libertad y optimizar su misión.⁵⁸

El análisis de las percepciones del “yo” que moldea sus cartas permite percibir un alto grado de autoconciencia, muy probablemente fruto de su condición de beata y del medio religioso donde ha transcurrido su juventud, que le dio la posibilidad -es más, le exigió- mirarse a sí misma en la cotidiana revisión de vida y en la práctica del discernimiento que debía llevarla a asumir la responsabilidad de su propia existencia.

María Antonia, al igual que tantos autobiógrafos describe la construcción de su “yo” en conexión con algo previo, con un polo de identificación. ¿A quién debió creer que se parecía

⁵¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, Buenos Aires, 7 de agosto de 1780, ff. 1-5.

⁵² ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 9 de octubre de 1780, ff. 19-22.

⁵³ Ver Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, [1971] 1997. “Loyola”, “El árbol”: *El lenguaje ignaciano incluye el esbozo de un sistema de oposiciones virtuales o paradigmáticas. Ignacio practica incansablemente esta forma exasperada de binarismo que es la antítesis: toda la segunda Semana de los Ejercicios está regida por la oposición de los dos reinados, las dos banderas, los dos campos, el de Jesucristo y el de Lucifer.* 71-72.

⁵⁴ Jean Staborinski, “The Style of Autobiography”, en James Olney, editor, *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, [1971] 1980, 73-83. Desarrolla la idea de “crisis” como instancia necesaria para la retórica de la autobiografía, 78.

⁵⁵ Sobre estos conceptos se puede ver Georges Gusdorf, “Condiciones y límites de la autobiografía” en *Anthropos*, 29, Monografías temáticas, Barcelona, diciembre 1991, 9-18.

⁵⁶ La controvertida participación de las mujeres en la Compañía de Jesús es analizada por John O’Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1993, 100-102.

⁵⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 2 de febrero de 1784, ff. 79-82: “En cuanto a mis pretensiones encargo encarecidamente que se me concedan todas aquellas omnimodas que tenían Vs. Ms. en sus santas misiones.”

⁵⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1780, ff. 1-5: “Vs. Ms. deben atender con sus ruegos y lágrimas incesantes la propia empresa, hasta que la veamos extendida con los mayores y más rápidos progresos.”

para escribir el retrato de su “yo” y ser legitimada? A Ignacio de Loyola, el fundador de “su” orden, o tal vez al ideal de jesuita que ella había construido en su imaginario. Y así, en el momento de narrar sus prácticas se constituye a sí misma como mujer concedora de su *habitat*: *yo que he recorrido los países referidos* [la diócesis de Córdoba del Tucumán] *y tengo conciencia de todo este reino, informo a Vs. Ms. de la notable falta de pasto espiritual;*⁵⁹ mujer de acción, apostólica y misionera: *seguiré no digo a España sino a la fin del mundo* [...] *caminaré sin el menor embarazo hasta finalizar mi corta vida;*⁶⁰ preocupada por el ánimo –el cuerpo y el alma– de su prójimo, recorre la campaña bonaerense durante meses pidiendo limosna para hacer frente a los gastos de la casa de Ejercicios;⁶¹ con una fuerte conciencia social que la mueve a alegrarse de los cambios que se van operando en Buenos Aires *fruto de los Ejercicios;*⁶² y heredera del espíritu de Ignacio en la organización de los mismos.⁶³

También se deja llevar por “el libro de los comienzos”, el de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. Su yo más íntimo se mostrará modelado por las convenciones ignacianas, pero cuando se construye a sí misma no tendrá modelo que la guíe. Tiene conciencia de que tanto su género, como la herencia “recibida”, hacen de ella un ser original y excepcional que necesita garantías, derechos también excepcionales y privilegios para que su ministerio y la figura por ella creada tengan continuidad.⁶⁴

Con la intención de construir la imagen de sí deseada y necesaria a sus fines, María Antonia apela a diversas estrategias textuales. La autobiografía es –según Gusdorf– uno de los medios de conocimiento de sí mismo, gracias a la reconstitución y al desciframiento de una vida en su conjunto; es una segunda lectura de la experiencia, es toma de conciencia. En ella, la narración le da sentido al acontecimiento y esta postulación del sentido determina los hechos que se eligen, los detalles que se resaltan o se descartan, de acuerdo con la exigencia de la inteligibilidad preconcebida.⁶⁵ María Antonia de San José se considera ante todo “jesuita”, por lo tanto se expresa dentro del molde retórico de la Compañía y reitera obstinadamente aquellos tópicos reveladores de la doble intención de sus epístolas: la afirmación de su “yo” original –jesuita y mujer– y su empeño por evitar la dispersión del grupo compuesto por los padres exiliados y sus feligreses. Para el logro de la primera, es decir, para que a pesar de su condición de mujer pueda ser reconocida como “jesuita”, hace suyo el lema de la Compañía que toma

⁵⁹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1780, ff. 1-5.

⁶⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 5 de septiembre de 1782, ff. 31-38.

⁶¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1787, ff. 237-238.

⁶² ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 4 de enero de 1786, ff. 157-162.

⁶³ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

⁶⁴ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 8 de julio de 1782, ff. 27-30. “Puede V. M. Pedir a Su Santidad que también pueda yo elegir capellán idóneo [...] y elegir una de mi sexo para que siga este ministerio.”

⁶⁵ Gusdorf, “Condiciones...”, ya citado, 13, 15.

como objetivo de su misión: *la mayor gloria de Dios y provecho de las almas*.⁶⁶ Los Ejercicios ignacianos que ella organiza y que constituyen el meollo de su narrativa *en nada discrepan de los que daban los Padres*,⁶⁷ el éxito la acompaña: miles de hombres y mujeres de la ciudad y de las zonas rurales, de todos los sectores sociales, los hacen anualmente.⁶⁸ La segunda intención de sus epístolas –evitar la dispersión del grupo– lleva, una vez más, la impronta de la Compañía, una orden –paradójicamente– creada para la dispersión. En la situación actual de dispersión impuesta por la autoridad real, las cartas serán –más que nunca– el vehículo de comunicación y cohesión.⁶⁹ Se fue creando una red cada vez más densa y abarcadora en la que la beata asume un rol protagónico como intercesora y mensajera: contacta Europa con Buenos Aires y con el interior del virreinato y mantiene la vigencia y cohesión del grupo a ambos lados del Atlántico.

Ella construye su “yo” dentro de esta red apelando al tropos de la familia, tropos de importante presencia en el imaginario vigente. Los exjesuitas serán sus “hermanos”; Gaspar Juárez, su “amado hermano”, su “venerado Padre en Jesucristo”; Ambrosio Funes su “hijo”; las beatas que la acompañan son todas “como hermanas de un parto”, “hijas de la misma Madre: la Compañía de Jesús”.⁷⁰ Ella, la “heredera” de la Compañía, asume el rol de Madre, adecuado a su género, a su personalidad y conveniente a sus fines.

Dentro de las estrategias textuales usadas por la beata, la referida a su estilo se hace insoslayable. En el relato autobiográfico la huella individual del estilo reviste una particular importancia. El estilo es la pista de la relación entre un escritor y su propio pasado, al mismo tiempo que descubre el proyecto, orientado hacia el futuro, de una manera específica de descubrirse al otro. La redundancia del estilo es individualizante, singulariza.⁷¹ María Antonia dicta sus cartas, se vale de amanuenses, de los cuales he identificado dos: Ambrosio Funes,⁷² el vecino cordobés y Ramona Ruiz,⁷³ su pariente y compañera más antigua. Esta situación complica el análisis ya que resulta difícil –aunque no imposible en el caso de Funes– percibir en qué medida los amanuenses dejaron su impronta en las epístolas firmadas por María Antonia. No obstante los diferentes estilos, a lo largo de su epistolario se dan algunas constantes que permiten detectar la persistencia de algunos rasgos: la adopción de estrategias defensivas, la

⁶⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 2 de febrero de 1784, ff. 79-82.

⁶⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 22 de agosto de 1785, ff. 147-152.

⁶⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 8 de julio de 1782, ff. 23-26.

⁶⁹ El intercambio epistolar fue usado en la Compañía de Jesús desde sus comienzos como un medio de conseguir la “unión de ánimos”, un medio para dar información y consejos. Las cartas tenían un fin edificante para los mismos jesuitas y para otros y con ese fin eran expurgadas en su misma fuente. Se copiaban para su distribución. O’Malley, *Los primeros jesuitas*, ya citado, 86-87.

⁷⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

⁷¹ Staborinski, “The Style of Autobiography”, ya citado, 74-75.

⁷² Grenón, *Los Funes...*, ya citado. Carta de Juárez a Funes donde le agradece haber sido amanuense de la beata, v. I, 7-12.

⁷³ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1787, ff. 237-238.

autovindicación del “yo”, un tono por momentos imperativo, demandante y una actitud que evita la nostalgia desviando la evocación hacia el presente de la enunciación.

El uso de las estrategias defensivas responde a un imperativo de su época, de su medio y de su condición de mujer. Teresa de Ávila lo había instalado en el siglo XVI al escribir su biografía y su obra en general, apelando a la retórica que la Reforma Católica y los destinatarios de su escritura esperaban de ella.⁷⁴ La beata rioplatense es una de las tantas herederas de esta tradición dentro del ámbito de la escritura religiosa hispanoamericana colonial.⁷⁵ En consecuencia, expresiones como *su pobrecilla sierva*,⁷⁶ *conociéndome el ser una de las más débiles y flacas*,⁷⁷ *siempre me hallo necesitada* [de sus sacrificios] *por mi mucha tibieza*,⁷⁸ son convenciones a las que apela para su autoconstrucción autobiográfica. Es más, consciente de lo que se espera de una mujer en el siglo XVIII –sumisión y recato-, a la autovindicación de su yo, a la narración de un logro personal importante, le sigue frecuentemente una justificación: *Jesucristo es quien dirige mis pasos para recoger la mies [...] y como ha tantos años que estaba abandonada, se recauda ahora (mediante la voluntad de Dios) con una abundancia prodigiosa*.⁷⁹

En tensión con este uso de la *diminutio*, transgrede las leyes de lo femenino. Por momentos su escritura adquiere un tono imperativo, de urgencia, -producto de las circunstancias- mediante el cual se afianza su imagen como única y exige lo inimaginable: *todos los privilegios que tenían Vs. Ms. en sus santas misiones*,⁸⁰ y prontitud en los trámites solicitados ya que –urge a su corresponsal- *nos pasa el tiempo*.⁸¹

Las epístolas de la beata son una obra de justificación personal, al contar su vida se busca a sí misma a través de su historia, de su propia experiencia extraordinaria. Por lo tanto no es la

⁷⁴ Ver Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Esta obra nos permite conocer la retórica a la que la avilense apeló para defender sus ideas cuando a las mujeres les estaba prohibido participar en la discusión teológica. Su peculiar uso de la retórica fue imitado por muchas mujeres del ámbito religioso. Este tema también es abordado por Kathryn Joy Mc Knight en *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997, 20-24.

⁷⁵ Sobre el tema se puede consultar: Asunción Lavrin, “La celda y el siglo: epístolas conventuales” en Mabel Moraña, editora, *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996, 139-159; A. Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia” en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, 49-75; Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, 2002; Kristine Ibsen, *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Florida, University Press of Florida, 1999; Kathleen Myers, Amanda Powel, *A Wild Country out in the Garden. The Spiritual Journal of a Colonial Mexican Nun*, Indiana University Press, 1999; Kathleen Myers, *Neither Saints nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁷⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1780, ff. 1-5.

⁷⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 28 de noviembre de 1781, ff. 23-26.

⁷⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 2 de febrero de 1784, ff. 79-82.

⁸¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

suya una escritura objetiva y desinteresada. No busca una simple recuperación del pasado. Su tema es el pasado inmediato y fundamentalmente el presente donde ella ha adquirido protagonismo. Todo esto determina los hechos que elige, los detalles que resalta o descarta, de acuerdo con el objetivo propuesto. Por lo tanto hay olvidos, lagunas, omisiones.⁸² Ni una mención sobre sus padres, su lugar preciso de nacimiento o su infancia, datos que tal vez ha considerado triviales o que necesita o decide no dar a conocer. Evoca el pasado en función del presente, por ello reactualiza sólo aquello que en el pasado conserva sentido y valor en el momento de escribir: sus prácticas a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús, razón por la cual tiende a registrar más que a evocar.

En la construcción narrativa de la experiencia cotidiana que la beata lleva a cabo se percibe su comprensión de la realidad, de las reglas culturales de fines del siglo XVIII en el Río de la Plata, y más concretamente dentro del ámbito de influencia de la disuelta Compañía. Ella es consciente de cuáles son los instrumentos eficaces y vigentes, las prácticas de que se debe valer -en el Buenos Aires borbónico en vías de secularización- para mantener vivo el espíritu ignaciano: los Ejercicios Espirituales y los rituales y ceremonias religiosas.

El texto de los Ejercicios escrito por Ignacio de Loyola⁸³ *para que Dios pese sobre la praxis* -según una aguda definición de Roland Barthes-,⁸⁴ es considerado por los miembros de la Compañía como el documento que dice a los jesuitas, al más profundo nivel, lo que son y lo que deben ser. Los Ejercicios configuran el modelo y los fines de todos los ministerios en los que está comprometida la Compañía.⁸⁵ En la construcción autobiográfica de María Antonia de San José dicho texto funciona como texto emblemático y valida el epistolario de la beata ante sus destinatarios. Si bien no hace referencia a la lectura del libro, las marcas de los Ejercicios Espirituales son una constante en su autofiguración. Muy probablemente su calidad de beata jesuítica en la Casa de Ejercicios Espirituales de Santiago del Estero le había permitido acceder a la práctica de los mismos durante muchos años, en la época anterior a la expulsión.

Los conceptos fundamentales de los Ejercicios aparecen recurrentemente en sus epístolas. En su autobiografía se presenta a sí misma como muy atenta a las “mociones del corazón” que le permiten practicar el “discernimiento de espíritus”, las manifestaciones divinas que - según Ignacio de Loyola- ayudan a encontrar el signo de Dios. La “indiferencia”, ese “no querer nada por sí mismo”, la disponibilidad total para llevar esa voluntad a la práctica. Esa es la

⁸² Concepto desarrollado por Gusdorf en “Condiciones...”, ya citado, 14-15.

⁸³ Los “Ejercicios Espirituales” se encuentran en San Ignacio de Loyola, *Obras. Edición manual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, 181-306. Ignacio de Loyola comenzó a escribir los Ejercicios Espirituales en Manresa, España, poco después de su conversión en 1521. En 1548 fueron publicados en Roma con autorización papal. Ver O’Malley, *Los primeros jesuitas*, ya citado, 21.

⁸⁴ Barthes, *Sade*, ... ya citado, 21.

⁸⁵ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, ya citado, 21.

finalidad de los Ejercicios Espirituales creados para *vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*.⁸⁶ Entiende su misión, la organización de los Ejercicios, su reinstalación en todo el virreinato, como *la voluntad de Dios* y está dispuesta, disponible, para *ir por todo el mundo, incluso hasta Flandes*, en lo que define como un intento de unir su voluntad al deseo divino.⁸⁷

Sabe también que la imagen es la constante de los Ejercicios, una imagen producto de la imaginación dirigida.⁸⁸ Cree en la posibilidad de una fuerte relación entre las imágenes y las personas, en la posibilidad de una “respuesta” por parte de los fieles, en la eficacia de antropomorfizar lo divino para hacerlo más accesible.⁸⁹ Sabe que la mediación propuesta por Ignacio para los Ejercicios consiste en una visualización no asistida ni generada por objeto real alguno, pero sí dependiente de los recuerdos de imágenes reales y del conocimiento almacenado de ellos. Por eso elige y destaca las imágenes en torno a las cuales organiza un culto: el Nazareno que coloca en el oratorio de su casa de Ejercicios y pasea por las calles de Buenos Aires los jueves santo, sabedora de que *produce pavor*,⁹⁰ un Cristo niño sobre la cruz –que mueve a ternura- su Manolito, que lleva colgando del cuello y al que los ejercitantes le atribuyen una capacidad milagrosa y reclaman para partos y enfermedades;⁹¹ la virgen de los Dolores,⁹² la madre presenciando la muerte de su hijo inocente. Imágenes capaces de producir la emoción empática que movería a los fieles a la imitación de la “indiferencia” y la “disponibilidad” extrema. Ante la prohibición real de rendir culto al fundador de la Compañía, María Antonia

⁸⁶ Ejercicios Espirituales, ya citados, número 21.

⁸⁷ Los conceptos “disponibilidad”, “indiferencia” y “discernimiento” están íntimamente vinculados en la espiritualidad jesuítica. Boguslaw Steczek lo explica de la siguiente manera: “En el centro de la existencia del hombre está Dios. La visión teocéntrica de toda la realidad y de la vida humana constituye un elemento básico de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. La relación auténtica con Dios supone de parte del hombre una disponibilidad total de transformar toda su vida según las exigencias dictadas por la naturaleza misma de esta relación divino-humana. Ignacio formula un postulado: “Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido” (Ejercicios Espirituales, 21). Es decir, ver la realidad sólo y únicamente a la luz de Dios como ordenada hacia Él. A través de los ejercicios, Ignacio se propone preparar al ejercitante para que sea capaz de discernir continuamente, a lo largo de su vida, la voluntad de Dios y elegir libremente “lo que más nos conduce para el fin que somos criados. (Ejercicios Espirituales, 23)”, “La indiferencia ignaciana como experiencia espiritual” en Juan García Lomas, editor, *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios*, Loyola, setiembre de 1991, Bilbao, Ediciones Mensajero, Sal Terra, 1992, 147-154.

⁸⁸ Barthes, *Sade...*, ya citado, 82.

⁸⁹ David Freeberg, en *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1989, estudia las respuestas activas y exteriorizadas de los espectadores con respecto a las imágenes. Una respuesta basada en la eficacia y efectividad de las imágenes, sea real o imputada.

⁹⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 4 de enero de 1786, ff. 157-162.

⁹¹ *Ibid.*

Santa Rosa de Lima también llevaba con ella una imagen del Niño Jesús a la que se le atribuían facultades curativas, a tal punto que se lo conocía como “médico”, o “doctorcito”, ver Frank Graciano, *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, New York, Oxford University Press, 2004, 108. En el oratorio de la beata Francisca de los Ángeles, de la ciudad de Querétaro, la única imagen que se veneraba era la de un Niño Jesús, ver Ellen Gunnarsdóttir, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Angeles, 1674-1744*, Lincoln, London, University of Nebraska Press, 2004, 147.

⁹² AGN, Licencia del obispo de Córdoba del Tucumán a la Beata María Antonia de San José, 1773, ya citado.

celebra se haya vestido la imagen de Estanislao de Kostka –un joven miembro de la Compañía que murió siendo novicio- con el hábito de peregrino,⁹³ vestimenta que tradicionalmente corresponde a Ignacio. Tal vez una forma sutil de provocar el recuerdo del fundador de la orden en la imaginación de los fieles y ayudar así a mantener la vigencia de la Compañía y de la imagen con la que ella se identifica.

¿Quiénes eran los destinatarios de sus epístolas? María Antonia de San José escribe a los exjesuitas instalados en los Estados Pontificios. El padre Gaspar Juárez fue el destinatario directamente interpelado. Casi todas sus cartas al Viejo Mundo fueron dirigidas a él. Pero hay también otros destinatarios secundarios: el padre Ventura Peralta su confesor en Santiago,⁹⁴ el padre Nicolás Aráoz, rector del Colegio de la Compañía en Santiago del Estero en el momento de la expulsión, su sobrino Juan José de Paz y otros exjesuitas expulsados del Río de la Plata.

Sylvia Molloy en su libro sobre la autobiografía en Hispanoamérica rehúsa incluir en su análisis textos del periodo colonial pues afirma que éstos *eran destinados ante todo a un lector privilegiado (el Rey, el Obispo, el tribunal de la Inquisición) que ejercían poder sobre el escritor y su texto; que el hecho de que la narración fuera menos un propósito que un medio para lograr ese propósito sea sólo tangencialmente autobiográfico [...] y que la escritura del yo era legitimada [en ese periodo] por el Otro institucional a quien se escribía.*⁹⁵ Pero, ¿eran los jesuitas “un lector privilegiado”? No podemos obviar que el nuevo pacto colonial que se había sellado entre los Borbones y la América Hispánica los había privado del poder temporal y espiritual, es más los había convertido en exiliados y que la posterior disolución de la orden les había quitado institucionalidad. Lejos estaban estos destinatarios de ser “lectores privilegiados” equivalentes al Rey, a un Obispo o al temido tribunal de la Inquisición en el sentido en que los presenta Molloy. No obstante, María Antonia de San José consideró a Juárez un interlocutor válido y potencial cooperador de ella en su inédito ministerio.

¿Qué influencia tuvieron estos destinatarios en la construcción autobiográfica de la beata, qué uso hace ella de la memoria y cómo reconstruye la actualidad teniendo en cuenta a sus lectores? Es la suya la historia no de un “yo” sino de un cohesivo “nosotros”, en la que si bien el “yo” - yo heredera de la Compañía- ocupa el centro del relato, es un centro que incorpora constantemente a otros, es un “yo” abarcativo que se va construyendo a instancias de ambas partes. En sus epístolas incorpora instrucciones e información brindada por sus interlocutores, información que no sólo retoma en citas, sino que le da pie a ampliar la percepción de su “yo”.

⁹³ ASR, Carta de María Antonia de San José a Juárez, 7 de agosto de 1780, ff. 1-5.

⁹⁴ María Antonia de San José escribió también a su antiguo confesor, el padre Ventura Peralta, pero ante la falta de respuesta, suspendió la correspondencia. ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 3 de febrero de 1784, ff. 83-84.

⁹⁵ Sylvia Molloy, *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, [1991] edición en español 1996, 13.

En 1783 escribe a Juárez: *Y así, si por Alemania y países que V. M. me expresa en su carta (donde todavía está diseminada la maldita cizaña de Lutero) han desertado más de catorce mil almas; aquí, por la bondad del Altísimo, con ésta solamente, han recibido el espíritu de Ignacio (que todavía se conserva dentro y fuera de sus ejercicios) más de veinticinco mil personas sus divinos sentimientos*.⁹⁶ Si por “aquí” entendemos en Buenos Aires, en el Río de la Plata, donde “ella” está organizando los Ejercicios Espirituales, vemos que ha tomado conciencia de la importancia de su empresa en un *locus* ampliado y que se ve a sí misma contrarrestando la obra de Lutero.

Es a instancias del Padre Nicolás Aráoz y de los Padres que han andado por estos países⁹⁷ que María Antonia apelará a la memoria. Aráoz –a través de Juárez- le hace preguntas precisas: cómo se inició en su empresa, cuándo, quiénes la acompañan, los lugares transitados, el nombre de los clérigos que daban las tandas. Y por darle el gusto al Padre Juan Nicolás la beata pone orden en su memoria y hace un inventario exhaustivo de los sitios, nombres de clérigos y mujeres que la siguen, muchas de ellas mujeres que visten la sotana jesuítica.⁹⁸

La condición de exiliados de los destinatarios también tiene su peso en la construcción autobiográfica de la beata ya que ella rescatará para los expulsos esa patria ahora inasible. Sus epístolas hacen mención a la vida cotidiana, a la salud, a nombramientos oficiales, defunciones, a los fallidos intentos de continuar con la conversión de los “infielos”,⁹⁹ la supresión de los Ejercicios Espirituales, el constante clamor porque ella retorne,¹⁰⁰ serán los temas elegidos para mantener mediante la escritura el aura de la experiencia vivida en Santiago del Estero, Córdoba, Tucumán, Salta. María Antonia es el testigo privilegiado del espacio ahora prohibido para los destinatarios de sus epístolas.

¿Cuál es el aporte de la beata a ese “yo más abarcativo” a que aspira? Participa en forma destacada en la red epistolar transatlántica, red de contactos siempre solidarios y a veces

⁹⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

⁹⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 6 de diciembre de 1783, ff. 55-58.

⁹⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138. “Primeramente en Santiago, al año de haber faltado Vuestras Mercedes, mi primer director fue fray Joaquín Nis de la Merced [...] después segundo director por algún tiempo en tres partes, Santiago, Jujuy y Tucumán, fue el difunto doctor don José Ignacio Villafañe; en el Tucumán el difunto cura Madrid; en Salta el Padre Toro; en el Valle [Catamarca] el padre fray Gregorio Argumosa y otro guardián fray Domingo Cardia; en La Rioja el doctor Morales, cura de Rioja y otro comendador de La Merced; en Córdoba también me dio [los Ejercicios] el doctor Pinto y mi padre Nis, que lo traje de capellán y el doctor Funes, cura, un Dominico llamado padre Castillo y otro Dominico más, el padre Rospillosi, hermano de don Ramón Rospillosi, los doctores don Domingo Ignacio Guarasa, don Juan Alberto Guarasa: éstos son de Córdoba. En Buenos Aires el primero fue el padre fray Diego Toro y el segundo un padre Benedicto, Prior de Lima, que lo puso el señor Obispo; y después siguió el padre fray Julián Perdriel, y actualmente como cosa de año o más está siguiendo el padre don Juan Nepomuceno Solá [...] y en estos días quieren entrar los señores clérigos a ejercicios [...] para lo cual he determinado los dará el doctor Ortega, cura de la parroquia de San Nicolás.”

ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1787, ff. 237-238. Da noticias de dieciséis mujeres que la acompañan, algunas beatas y otras que están por tomar la sotana.

⁹⁹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 6 de diciembre de 1783, ff. 55-58.

¹⁰⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

prestigiosos entre vecinos de varias ciudades del virreinato rioplatense y los exjesuitas. También apela a lo que podría ser leído como un “gesto seductor” en su intento por incorporar al otro y no sólo vincula recuerdos sino que, en lo espiritual, constituye a los exjesuitas en coautores de su misión otorgándoles un lugar de preeminencia, tan distinto a su situación en Europa: *las fervorosas oraciones de Vs. Ms. deben en algún modo ser preferidas del cielo, para que logre en estas fatigas de Jesucristo su mayor éxito y así Vs. Ms. no interrumpan jamás la acción de sus sacrificios y preces, para que así suplan con tales obras y deseos lo que falta a la práctica de su ministerio y lo que sea más propio para hacer fecundo y feliz el mío.*¹⁰¹

Consciente de que sus cartas son leídas no sólo por su destinatario directamente interpelado, sino por otros exjesuitas y por una comunidad más vasta de fieles de la Compañía en Europa, María Antonia apela a la autocensura. Hay dos temas que maneja con extrema discreción. Uno, su esperanza sobre la restitución de la Compañía y su eventual retorno a América, tema prohibido –silenciado– por orden real. Por ello usa eufemismos para referirse al que define como *el máximo de [sus] cuidados*¹⁰² o escribe *bajo de otras frases*¹⁰³ para pedirle a Juárez información sobre el estado de la orden en Europa. El otro tópico en torno al cual es reacia a escribir es sobre *las cosas particulares que le ocurren.*¹⁰⁴ No obstante, a lo largo de su epistolario ha ido narrando algunos de esos hechos “particulares” en los que se autoconstruye como *elegida de Dios* que la cura de sus enfermedades o hace que *se produzcan ruidos inexplicables en su ventana,*¹⁰⁵ que ella lee como prodigioso y como *señal premonitoria de la venida de los Padres.* Hacia 1788 el padre Juárez le pide le escriba sobre esas cosas particulares que le ocurren. *De estas –responde la beata– hay muchas que se pueden escribir, otras no, unas hay algo más antiguas que esta que le aviso a V.M., pero de mayor consuelo, las que iré participando poco a poco y separadas de las cartas, para que si no fuesen cosas que merezcan alguna atención, las eche al fuego. V.M. hará sus juicios sobre esto y me dirá lo que le parezca.*¹⁰⁶ Estos eufemismos compartidos y la propuesta de relatar en textos no públicos algunos aspectos de su experiencia, están expresando, de algún modo, la fuerte presencia de los destinatarios como lectores cómplices y como jueces, en el momento de la construcción autobiográfica.

¹⁰¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

¹⁰² ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 5 de septiembre de 1782, ff. 31-38.

¹⁰³ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 6 de diciembre de 1783, ff. 47-49.

¹⁰⁴ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 3 de julio de 1788, ff. 215-224.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

La *vita*

Las epístolas de María Antonia a Juárez no quedaron sepultadas en el olvido. Fueron el material primario –aunque no único- de una biografía o *vita* de la beata que se escribió en Europa en vida de ella. El intercambio epistolar entre Juárez y Funes permite reconstruir los pasos dados hasta llegar a la concreción de la misma.¹⁰⁷

La epístola de María Antonia a Juárez de 2 de febrero de 1784¹⁰⁸ parecería ser la disparadora de esta propuesta que –no obstante- ya había tenido antecedentes.¹⁰⁹ Dos párrafos permiten inferir esta conclusión. En uno la beata pide a Juárez le envíe un crucifijo –cuya base dibuja- de un Cristo niño desnudo, recostado sobre la cruz, ya que el que tiene y lleva colgando del cuello está desfigurado por el mucho uso, pues *siendo tierno el efecto que sacan las almas de los Santos ejercicios, por ilusión del demonio, se me postran a los pies, y yo confundida de mi indignidad los aparto de mí dándoles a besar mi Niño Dios*. Un reconocimiento público de que ella es objeto de veneración por parte de los ejercitantes. En el otro, comunica a su corresponsal que en esa misma carta adjunta un informe del obispo de Buenos Aires, fray Sebastián Malvar, sobre sus actividades en el Río de la Plata para que sea agregada a su solicitud de gracias y privilegios ante la Santa Sede. Este paso de la beata da a entender que su ministerio –la organización de los Ejercicios- en el virreinato americano, era de público conocimiento, aceptado y avalado en Roma.

Desde Córdoba, casi al mismo tiempo Funes reanuda –después de tres años de silencio- su correspondencia con Juárez.¹¹⁰ El objetivo principal de su extensa carta es *sacar a la luz pública nuestra Beata María Antonia de San José*. Protesta *no hablar sino lo verosímil y lo cierto*. Se constituye en testigo privilegiado pues –afirma- *Dios me ha constituido confidente secreto de esta Alma grande, [por ello] puedo más que muchos referir prodigios que ella me ha obligado a sigilar*. Tiene en su poder los materiales necesarios, pero consciente de sus limitaciones –su *escasez de talentos y plumas*-, eventualmente pedirá la realización de la misma

¹⁰⁷ El epistolario entre Juárez y Funes se conserva en ASR y en Grenón, *Los Funes...*, ya citados.

¹⁰⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 2 de febrero de 1784, ff. 79-82.

¹⁰⁹ Carta de Juárez a Funes, 15 de marzo de 1781, Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, v. I, 7-12. [...] “lo que todavía no he recibido es el diseño de la vida u operaciones de aquella que Vmd. me promete. No obstante le agradezco también desde ahora y me alegraría fuese una relación exacta desde cuándo comenzó su felicísima misión dicha Beata y en qué ocasión, con qué medios y auxilios de Dios y de los hombres; el número de Ejercicios que se han dado; y en qué partes; con qué fruto particular; o qué conversiones raras ha habido en dichos Ejercicios; qué contradicciones de los hombres y qué trabajos personales ha padecido ella, etc, etc, etc, para que de esta suerte se pudiese formar aquí una carta edificante de que resultaría grande gloria de Dios y honor de nuestras provincias Americanas; y de no poco crédito para en delante de dicha Señora para autorizar más sus misiones y si algunos de sus confesores o directores de conciencia enviase también por escrito un testimonio de algunas cosas particulares suyas, a que ella diese primero licencia, y declarase con humildad de espíritu y sinceridad de corazón, sería muy acertado y daría mayor realce para dicha carta edificante.” Esta propuesta quedó en el olvido durante cuatro años.

¹¹⁰ ASR, Carta de Funes a Juárez, 7 de octubre de 1784, ff. 117-128.

a un sujeto con talento para la escritura y el don de la persuasión, u ordenará sus documentos testimoniales a fin de que Vs. Ms. apliquen la última mano a este proyecto. Su “obrita” será una carta edificante cuyo plan se trazará en estos términos: *Ad Majorem Dei Gloriam. Carta edificante y precursora de la próxima restitución de los Jesuitas.*

Para construir su particular versión de la beata jesuítica Ambrosio Funes apela a figuras bíblicas, a los apóstoles y a los santos del ritual católico. En su representación ella será profetiza como Ana, rústica en su exterior como los primeros compañeros de Jesús y apostólica como Javier: *es el Javier de occidente, el Apóstol de nuestra India*, llega a afirmar. Sin embargo, recurrirá también al estereotipo de mujer vigente en su medio y en su época para caracterizarla como *mujer de edad avanzada, ignorada, pobre, sin poder, sin crédito, sin autoridad, sin talentos en apariencia y aún casi sin razón*. Para agregar, no obstante, que ella *es el imán, la veneración y aprecio de cuantos la oyen y miran pues en ella está el dedo de Dios* [subrayado en el original] *acreditando el imperio de los débiles*. Y entiende que el anhelo de la beata es *ver restituidos a su honor y exaltación a aquellos que profesaron por esencia de su Instituto la promoción y dilatación de la mayor honra y gloria de Dios*.

Semejante propuesta biográfica no podía no provocar una respuesta en la comunidad de los exiliados. Juárez, en Roma, escribió “su” versión de la epístola de Funes.¹¹¹ Usa un estilo más ágil, más preciso que el del cordobés. No hace referencia a la polémica y poco posible restitución de la orden, pero sí a la vigencia espiritual de la misma en la América meridional y a su completa vigencia en Rusia. Y ante la necesidad de justificar y legitimar ante los eventuales lectores el insólito rol misionero de María Antonia, y cooperar así con su misión, usa la carta de Funes para explicar que *el mismísimo Señor confirmaba y cooperaba con prodigios este nuevo y extraordinario modo de una mujer de girar por el mundo convirtiendo las almas con los Santos Ejercicios*. Quita su propio nombre del encabezamiento y reemplaza la firma de Funes por un prudente y despersonalizado N.N. Será la “Carta de un Ilustre Caballero Americano, natural de Córdoba del Tucumán, a un sujeto residente en Roma”.

¿Con qué objeto construyó Juárez esta segunda versión de la epístola de Funes? El exjesuita lo explica a su autor: *esa carta fue traducida al latín y enviada a Alemania y principalmente a la Rusia Blanca donde está en todo su vigor la Compañía, al francés para la Francia y al italiano para estas ciudades*.¹¹² De este modo una construcción biográfica de la beata de la Compañía realizada por Funes, expurgada por Juárez y traducida por exjesuitas a varios idiomas, comenzó a circular por el Viejo Continente.

¹¹¹ ASR, Carta de un Ilustre Caballero Americano natural de Córdoba del Tucumán a un sujeto residente en Roma, Córdoba, 7 de octubre de 1784, ff. 85-95.

¹¹² Carta de Juárez a Funes, 12 de julio de 1785, en Grenón, *Los Funes...*, ya citado, v. I, 12-18.

Durante cuatro años Juárez y Funes dedicaron parte de sus vidas a producir, encargar, recopilar, traducir y difundir testimonios en torno a María Antonia de San José. De las veintitrés cartas de María Antonia a Juárez que se conservan en el legajo con que estamos trabajando, quince fueron traducidas al italiano, en su mayoría –aparentemente- por el mismo Juárez. El exjesuita lee, selecciona, recorta, traduce las epístolas y conserva en ellas el nombre de la beata. Su actitud como traductor varía desde una traducción absolutamente respetuosa del original a versiones cada vez más libres. Cada periodo tiene su propia concepción de la escritura (auto)biográfica: en el siglo XVIII y en vista del objetivo que se ha propuesto, Juárez quita su nombre de los párrafos introductorios, los agradecimientos por los favores recibidos –especialmente los rescriptos papales-, las noticias de su patria –Santiago del Estero- o del Chaco, toda referencia al dinero y a las onzas de oro que se envían a los exjesuitas, los pedidos de indulgencias, los relatos en torno al Manolito y al Jesús Nazareno, los nombres de las dieciséis beatas que acompañan a María Antonia, la solicitud de autorización –por parte de la beata- para nombrar director de la Casa de Ejercicios y el derecho a elegir su heredera. Tal vez lo guíe en este recorte una doble intención: sacar todo aquello que en una carta que iba a circular públicamente podía ser considerado una “trivialidad” y “proteger” a la autobiografía.

Ambrosio Funes envió nueve extensísimas epístolas a Gaspar Juárez. Los pasajes referidos a María Antonia de seis de esas cartas también fueron traducidos al italiano.¹¹³ En las epístolas originales Funes entretiene la biografía de la beata con su propia vida. Se autodesigna testigo privilegiado, registra por escrito sus anhelos más íntimos y apela a las propias reminiscencias. En las últimas, se queja de que su contacto epistolar con María Antonia es casi nulo, pues ella no le escribe. Esto lo mueve a consultar con testigos oculares provenientes de Buenos Aires,¹¹⁴ a compilar memoriales, documentos públicos que envía a Roma.¹¹⁵ Funes está exultante de que sus cartas circulen por Europa, sin embargo al mismo tiempo teme la censura, especialmente la de España. Pero Juárez lo tranquiliza: no se publican sus cartas tal cual llegan. Él las traduce al italiano, resume lo concerniente a la beata y este resumen –que contiene solamente noticias públicas sobre sus Ejercicios y su ministerio- es el que se comunica a algunos jesuitas de su satisfacción. Las noticias particulares sobre su *raro espíritu*, que sean relativas a la Compañía –le informa- *no las he comunicado sino a personas de gran secreto que las sepultan en el fondo de su interior.*¹¹⁶

¹¹³ Todas ellas se encuentran en el legajo del ASR ya citado.

¹¹⁴ ASR, Carta de Funes a Juárez, 5 de diciembre de 1786, ff. 207-210.

¹¹⁵ Carta de Juárez a Funes, 11 de mayo de 1790, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, volumen I, 198-219.

¹¹⁶ Carta de Juárez a Funes, 8 de mayo de 1788, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, volumen I, 73-89. Sobre la construcción colectiva y la re-escritura de un texto se puede consultar respectivamente: Rosalva Loreto

Además de las cartas de la beata y de su “devoto” cordobés, Juárez, conociendo la utilidad, el valor didáctico y el mérito documental de ciertos testimonios, recopiló y tradujo al italiano una serie de ellos, de los cuales se conservan: Lettera d’un Sacerdote Spano Americano ad’un suo Amico,¹¹⁷ traduzione del Informe del Obispo Malvar de Buenos Aires,¹¹⁸ Lettera della Mre. Piora di Santa Catherina ad un exGesuita venduto in Genova,¹¹⁹ Lettera del Sig. D. Pietro Francesco de Uriarte, Sacerdote Giacobolitano nella America ad un suo Patrioto sacerdote residente in Roma.¹²⁰ También recoge la versión latina de la Carta de Hermandad¹²¹ que el Vicario General de la Compañía envió para la beata desde la Rusia Blanca¹²² y otra en la misma lengua, del jesuita Ignacio Rhomberg desde Alemania.¹²³ En los testimonios provenientes de América –testimonios de autoridad en el ámbito eclesial- se relata fundamentalmente el éxito de los Ejercicios espirituales que la beata organiza. Todos los que escriben destacan que “la han conocido” y ven en ella la encarnación del espíritu jesuítico. Un aporte por demás importante de estos testimonios –silenciado por la beata-¹²⁴ es la descripción de su vestimenta:

anda descalza, va vestida –en la campaña y en la ciudad- con una sotana o vestido talar con mangas y con una capa larga, todo al modo como vestían los jesuitas, y una cruz larga en la mano que le hace de bastón como lo usan los misioneros,¹²⁵ y lleva un crucifijo colgando del cuello como lo llevaban ustedes [los jesuitas] en las misiones.¹²⁶

En la construcción de esa identidad necesaria a su rol novedoso María Antonia ha tenido en cuenta cada detalle de su ropa y atributos exteriores. Sabe que la sotana y capa jesuítica, así

López, “Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del Padre Miguel Godínez, ca. 1630”, y Elia Armacanqui-Tipacti, “La propia escritura y la re-escritura de un transcriptor en Vida de la Madre María Manuela de la Ascensión Ripa”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI y XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 2006, 154-200 y 226-260.

¹¹⁷ ASR, 8 de septiembre de 1784, ff. 59-62.

¹¹⁸ ASR, 13 de febrero de 1784, ff. 75-78.

¹¹⁹ ASR, 29 de diciembre de 1785, ff. 105-106.

¹²⁰ ASR, 7 de septiembre de 1786, ff. 187-190.

¹²¹ La “carta de hermandad” puede ser otorgada por el Padre General de la Compañía a los bienhechores y amigos de la Compañía de Jesús, por las que les concede participar en las oraciones, buenas obras y sufragios.

¹²² ASR, 18 de abril de 1786, f. 163. Después del breve de Clemente XIV suprimiendo la Compañía de Jesús, Gabriel Lenkiewicz sj., apoyó los esfuerzos del viceprovincial en Rusia Blanca para preservar las casas de la Compañía en territorio ruso. En 1785 fue nombrado Vicario General, cargo desde el que mantenía y reforzaba los lazos de los jesuitas en Rusia Blanca con los exjesuitas del extranjero, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 volúmenes.

¹²³ ASR, 18 de abril de 1786, ff. 164-166. Ignacio Rhomberg, sj., fue profesor, superior y vicario de la Compañía de Jesús. Siendo Provincial en la provincia de Alemania fue llamado a Roma como asistente de dicha Provincia y se mantuvo en el cargo hasta la supresión de la orden. En 1773 fue detenido. Tres años más tarde será nombrado Vicario General. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, ya citado.

¹²⁴ María Antonia de San José sólo hará referencia a su vestimenta en su testamento, AGN, RE 2, 1799, Testamento de la Beata María Antonia de San José, ff. 579-583, “mi cuerpo [...] amortajado con el propio traje que públicamente visto de Beata profesas”.

¹²⁵ ASR, Lettera d’un sacerdote, 8 de septiembre de 1784, ff. 59-62.

¹²⁶ ASR, Lettera della Madre Piora, 29 de diciembre de 1785, ff. 105-106. En ese momento era Piora Sor Teresa de Jesús Ortega y Esquivel.

como el bastón y la cruz, son signos fundamentales del personaje que está construyendo, y sus testigos lo reconocen, y perciben claramente el objetivo perseguido: parecer un jesuita, acercarse cuanto sea posible a su modelo.

La Carta de Hermandad enviada desde Rusia y la de Ignacio Rhomberg desde Alemania hablan tanto del reconocimiento público e internacional de los jesuitas por la figura de María Antonia, como de la fuerza de la red solidaria cuyo fuerte entramado intentaba acrecentar la solidaridad del grupo tan violentamente amenazado.

Al cabo de seis años de esfuerzo por obtener datos y testimonios que acreditaran sus epístolas, de dudas en cuanto a sus conocimientos teológicos y a sus condiciones literarias, y de sucesivas insinuaciones de renunciar al proyecto, Funes comunicó al padre Juárez haber concluido la relación de la vida de la beata,¹²⁷ texto que no ha llegado hasta nosotros.

Durante el verano de 1791 el exjesuita escribe una vez más a su antiguo discípulo sobre los temas que los venían ocupando desde hacía años. En un último párrafo le hace saber a su destinatario que con *retazos de sus cartas y con los de la Beata se ha impreso en francés un libro sobre María Antonia y los ejercicios cuyo título es El Estandarte de la Mujer Fuerte.*¹²⁸

En verdad no se trataba de un libro sino de un opúsculo de quince páginas,¹²⁹ una “carta edificante”, modalidad de comunicación que los jesuitas usaban con frecuencia¹³⁰ para dar a conocer la vida de aquellos que, teniendo alguna conexión con la Compañía de Jesús, podían servir como figura modélica y ejemplar. No se sabe quién escribió *El Estandarte*. Juárez afirma que no es un jesuita.¹³¹ La lectura del mismo nos permite inferir que, de ser cierta esta afirmación, debió haber sido -por lo menos- alguien muy cercano a la Compañía.

El autor es consciente de que su texto puede generar controversias. Por ello, desde el primer párrafo expresa la ortodoxia de su obra: *no diré nada que no sea conocido en Roma* y para validarla invoca las fuentes utilizadas: *las cartas de esta heroína y otras que yo he extraído, y si se duda -agrega- estoy pronto a ponerlas a la luz, tales como han sido escritas.*

En realidad se ha valido de la versión de las cartas de María Antonia de San José y de tantos otros documentos ya mencionados que el exjesuita Gaspar Juárez encargó, recibió,

¹²⁷ Carta de Gaspar Juárez a Ambrosio Funes, 6 de julio de 1790, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, volumen I, 219-229.

¹²⁸ Carta de Juárez a Funes, 12 de julio de 1791, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, volumen I, 279-289.

¹²⁹ *El Estandarte de la Mujer Fuerte*, de autor desconocido, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 421-436.

¹³⁰ El mismo Gaspar Juárez escribió dos “cartas edificantes” durante su estadía en Roma: la vida de Clemente Baigorri, un novicio de la Compañía nacido en Buenos Aires, y otra sobre la madre de Ambrosio Funes. Hace referencia a ambas en su correspondencia a Funes: Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado volumen I, 19 y volumen II, 191, respectivamente.

¹³¹ Carta de Juárez a Funes, 10 de julio de 1792, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, volumen I, 298-307.

recortó, tradujo y difundió. Es decir una versión de los testimonios ya pasada por el tamiz masculino, de autoridad y jesuítico.

Es una biografía de la beata rioplatense escrita con el objetivo de dar a conocer a los exjesuitas expulsos en Europa y a sus adeptos las “señales divinas” sobre la restitución de la Compañía, encarnadas en la América meridional en la persona de María Antonia de San José. El tono es hagiográfico y crea una imagen de la beata jesuítica destinada a proteger al grupo contra su dispersión. El autor intenta seguir el esquema del género hagiográfico,¹³² y si bien destaca lo ejemplar, no descuida la reconstrucción de las prácticas de su heroína. Selecciona de entre la veintena de documentos testimoniales con que –muy probablemente- cuenta, todo aquello que ayude a que este texto cumpla su función: anunciar al mundo que por medio de una mujer excepcional, la historia se ha abierto “al poder de Dios”, y el espíritu ignaciano está vigente.

En el primer párrafo –casi único de su autoría- el biógrafo construye el contexto en el cual el accionar de María Antonia adquiere sentido, o mejor aún, puede llegar a ser legitimado: nuevamente una situación de crisis. Presenta una visión pesimista de la Iglesia, una Iglesia que en sus mismas entrañas ha sido autora del gran escándalo del anticristianismo, primero por culpa de los monjes –en clara alusión a Lutero- y luego por la envidiosa cábala de los malos sacerdotes. En ese contexto Ignacio de Loyola ha sido como *un designio de Dios contra estos males*. Pero –acota- en el momento de redactarse esta obra, la Compañía de Jesús se encuentra reducida a un pequeño rincón de Europa. Sin embargo *el estandarte de Ignacio está siendo defendido por una mujer ilustre que le hará reaparecer con mayor esplendor del norte al mediodía del Nuevo Mundo*. Así introduce el autor a la que llama “su heroína” y a quien presenta como *la grande maravilla de nuestros días*, dando a conocer desde esta argumentación inicial la construcción biográfica a la que apelará para alcanzar el objetivo de su obra.

El resto del texto es de un tono en general sosegado, influenciado por las fuentes en que se basa. Comienza, como corresponde al género elegido, por el nacimiento de la beata *en una de las más considerables ciudades del Tucumán y de una de sus principales familias*.¹³³ Continúa su construcción biográfica mediante una polifonía de voces que va seleccionando según convenga a su objetivo: resume algunos párrafos de los testimonios, cita textualmente otros, sólo unos pocos llevan la referencia a su autor: los de la propia María Antonia, los de un americano

¹³² Ver Michel de Certau, *La escritura de la Historia*, [1978], México, Universidad Iberoamericana, 2a. edición, 1993, Capítulo VII: “Una variante: la edificación hagio-gráfica”, 257-269. “El texto hagiográfico al mostrar cómo gracias a un santo (una excepción) la historia se abre al “poder de Dios”, crea un lugar donde lo mismo y lo agradable se reúnen. Este lugar excepcional abre a cada lector la posibilidad de un sentido que es a la vez lo otro y lo inmutable. Lo extraordinario y lo posible se apoyan uno al otro para construir la ficción que se pone al servicio de la ejemplaridad [...] es una poética del sentido, no se la puede reducir a una exactitud de hechos o de doctrina sin destruir el género mismo que anuncia.”

¹³³ El biógrafo se vio obligado a usar esta afirmación un tanto general ya que no se sabía, ni se sabe, quiénes fueron los padres de la beata, ni su lugar exacto de nacimiento.

[Ambrosio Funes] y los pertenecientes a la Reverenda Madre del Convento de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires. El Informe del obispo Malvar –documento público de la máxima autoridad eclesiástica del virreinato del Río de la Plata- merece una transcripción textual y completa. Otras voces –las del capellán Uriarte y la de un sacerdote americano- permanecen anónimas, aunque fácilmente reconocibles para los que hemos accedido a las fuentes. Selección de fuentes y por ende de voces que muestra a quiénes recurrieron Juárez y el autor de esta biografía, para construir y validar la figura de María Antonia de San José. Y una sutil elección de las diversas formas de introducir esas voces en el texto, elección reveladora de una cultura donde la voz masculina de autoridad eclesial ocupará el lugar más alto –superior aún al de la propia protagonista- en la escala valorativa que el autor hace de los testigos.

Ante la necesidad de resolver la tensión existente entre la autfiguración de María Antonia como mujer capaz tanto de asumir un rol protagónico como de crear para sí una identidad novedosa y la construcción biográfica estereotipada que de ella hace Ambrosio Funes, el autor de esta *vita* adhiere a la explicación que le dictan las reglas culturales vigentes en su medio: *su vida es un milagro continuo, es la grande maravilla de nuestros días, la mujer fuerte –una evocación de las mujeres fuertes de la Biblia- que mantiene en alto el estandarte de Ignacio, el espíritu jesuítico, en la América Meridional.*

El mismo autor explica qué hizo posible que las epístolas de la beata y de Funes, que habían circulado clandestinamente entre los jesuitas, salieran a la luz pública: *a los jesuitas de Italia a quienes [María Antonia] escribía y que la habían conocido, de pronto les costaba concebir su admirable empresa y la tuvieron secreta, no hablando jamás, sino entre sí y con grandes precauciones. Sólo después que la cosa se hizo pública en Roma –percepción que coincide con la del padre Juárez-¹³⁴ se permitieron publicar sus cartas y las de sus otros corresponsales.* El reconocimiento y aceptación del accionar de María Antonia en la sede de la máxima autoridad eclesial, le permitió al autor de *El Estandarte* concebir y publicar su *vita* de la beata.

El análisis del epistolario de la beata jesuítica María Antonia de San José me ha permitido acercarme a sus percepciones del “yo”, a la imagen que tiene de sí y a la que desea proyectar. Si bien la finalidad primaria de estos textos no es sólo autobiográfica, creo que se puede incluir este epistolario entre los textos autobiográficos de Hispanoamérica porque

¹³⁴ Carta de Juárez a Funes, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, volumen I, 198-219. “Confíesole que al ver en Roma estos memoriales que mandó usted firmados jurídicamente por esos señores Prebendados, y al saber lo que obra la Beata han quedado admirados no sólo los exjesuitas de todas las Provincias, sino también desde el Papa hasta los demás Cardenales y Prelados.”

responde a la pregunta sustancial “¿Quién soy yo?”.

La recuperación de las voces –tan distintas por cierto- de los tres actores sociales que protagonizan el triángulo epistolar que he reconstruido, y la representación que han dejado de sus respectivos espacios y trayectorias, me permite afirmar que si bien el Real Decreto de Expulsión de la Compañía tuvo un alto grado de acatamiento con respecto a lo que se había propuesto –la expulsión de los jesuitas de las tierras americanas, la confiscación de todos sus bienes para destinarlos a fines útiles al Estado, el traspaso de las casas de estudio y de las misiones al clero secular o a otras órdenes religiosas- no logró la total ausencia de la orden jesuítica en el extremo meridional del Imperio Español.

CAPÍTULO X

LIMITANDO LOS ALCANCES DEL REAL DECRETO

Al mismo tiempo que comienza a circular por Europa *El Estandarte de la Mujer Fuerte* y cuando todo permitía suponer que la beata María Antonia de San José daba por cumplido su objetivo de mantener vigente la espiritualidad ignaciana y por ende la presencia jesuítica, una vez más una circunstancia ajena a su voluntad la llevaría a recorrer nuevos senderos, a asumir nuevas responsabilidades. Senderos y responsabilidades que ella venía construyendo –o por lo menos a los que aspiraba– desde hacía una década: llevar los Ejercicios Espirituales a Montevideo, para lo cual había pedido las licencias correspondientes en 1784,¹ y construir una Casa de Ejercicios y Beaterio en Buenos Aires. Este segundo objetivo lo expresó a su llegada a la capital virreinal, allá por 1780 en carta al padre Gaspar Juárez:

*La administración de bienes espirituales que Dios prepara por mis manos [...] me hacen inferir que Su Divina Majestad tal vez me conceda terminar mi carrera en la práctica de algún proyecto que produzca utilidades permanentes.*²

María Antonia organiza los Ejercicios en casas que alquila con ese fin. Hacia 1788 un tema la desvela: la vivienda que ocupa desde hace cinco años está en venta. Hay ofertas para comprarla y repararla.³ Sin embargo, la donación de unos terrenos⁴ cambia el rumbo de las negociaciones: en adelante todas las energías se pondrán en cumplir la voluntad de la beata: *construir una obra grande como de Dios y para Dios.*⁵ Pero dicha donación –en ese momento– no se concretó.

Aprovechando el intervalo producido en Buenos Aires por la falta de un espacio donde

¹ Archivo General de la Nación, Buenos Aires, (en adelante AGN), Sala IX, 31.3.1., expediente 45, 1784. Doña María Antonia de San José solicitando permiso [al Virrey] para pasar a la otra Banda a dar Ejercicios Espirituales. Licencia del Provisor 29 de marzo de 1784

² Archivio di Stato di Roma, Amministrazione Camerale del Patrimonio exgesuitico. Buste 7-8. Corrispondenza riguardante l'esecuzione del breve di soppressione (1773-1775), en adelante ARS, Carta de María Antonia a Gaspar Juárez, 7 de agosto de 1780, ff. 1-5.

³ Carta de don Isidoro Lorea, vecino de Buenos Aires, al padre Diego Iribarren en Faenza. 1 de octubre de 1788, en José María Blanco, s.j., *Vida documentada de la Sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa fundadora de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires*, Buenos Aires, Amorrortu, 1942, 291. La Beata desea comprar la casa que ha sido tasada en 12.000 pesos. Don Isidoro Lorea le ofrece un retablo valuado en 1.000 pesos y cuanto pueda para la reedificación.

⁴ AGN, IX, 31.5.4, año 1788. La Madre Beata Sor María Antonia de San José solicitando permiso [al Virrey] para admitir la oferta de un sitio por parte de un devoto.

AGN, Registro de Escribano 4, 1784-88, 26 de noviembre de 1788, Donación de terrenos a la Madre Beata María Antonia de San José por don Antonio Alberti y doña Juana Agustina Marín.

Ibid, 1 de diciembre de 1788, por don Pedro Pablo Pabón y doña Benedicta Ortega.

Ibid, 10 de diciembre de 1788, por don Alfonso Rodríguez y doña Francisca Jirado. En esta escritura consta la oferta del sitio que “un devoto” había hecho a la beata.

⁵ Carta de María Antonia a Ambrosio Funes, 27 de agosto de 1792, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 317-318.

organizar los Ejercicios, la beata cruzó el Río de la Plata y cumplió con su deseo tantas veces postergado: organizar los Ejercicios en Colonia del Sacramento y en Montevideo. El viaje a la otra Banda se hizo a costa del rey. El virrey le dio *todo su poder sobre militares y civiles, en cuanto necesitase*. En Colonia llegó a dar diez tandas,⁶ en Montevideo su casa se pobló de ejercitantes provenientes de la propia ciudad y de las tripulaciones y pasajeros que en viaje desde España, se dirigían a Buenos Aires. El reconocimiento de los vecinos por su labor fue tal, que llegaron a donarle un terreno en la ciudad para levantar en él una casa de Ejercicios Espirituales donde organizar tandas durante todo el año.⁷ Pero su “disponibilidad” es puesta a prueba nuevamente. El obispo de Buenos Aires la convoca con urgencia.

Fundación de la Casa de Ejercicios y Beaterio de Buenos Aires

A su llegada a la ciudad porteña escribe exultante al padre Juárez. Su carta de 21 de noviembre de 1792⁸ gira en torno a tres temas. El primero, la pronta restitución de la orden jesuítica. A través de su corresponsal sabe que ya se habla en Europa del posible retorno de los “expulsos” a sus lugares de origen, aunque en calidad de curas del clero secular. Sin embargo ella aspira a más, los quiere *en sus propias sotanas y en sus propios colegios*. No más eufemismos para expresar su eterna y hasta ahora encubierta aspiración. El segundo tema es el éxito de los Ejercicios en Colonia y Montevideo. Y por último el motivo de la convocatoria a retornar a Buenos Aires: la posibilidad de edificar una Casa de Ejercicios en la capital del virreinato. Cuenta con el beneplácito de la máximas autoridades civiles y religiosas y con la ayuda económica de dos importantes vecinos: don Manuel Rodríguez de la Vega,⁹ y don Isidoro

⁶ Estos datos son aportados por la propia María Antonia en carta a Juárez en una epístola que no se ha conservado. Son retomados en una carta de Faenza de 16 de noviembre de 1791, citada por Blanco, *Vida documentada*, op. cit., 316. El padre Juárez también hace referencia a esta carta de María Antonia escrita en Montevideo, Carta de Gaspar Juárez a Funes, Roma, 14 de septiembre de 1791, en P. Grenón, s.j., *Los Funes y el P. Juárez*, Córdoba, la Guttenberg, 1920, 2 volúmenes, t. I, 292. Carta de María Antonia a Funes, 27 de agosto de 1792, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 317-318.

⁷ Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, (en adelante ARSI), Carta de María Antonia a Juárez, 21 de noviembre de 1792. Sólo se ha conservado una versión en italiano.

⁸ Ibid. Esta carta ha sido ubicada recientemente en Roma. Agradezco su envío al padre Guillermo Karcher.

⁹ Manuel Rodríguez de la Vega, comerciante y benefactor. Nació en Santander, España. En Buenos Aires se dedicó al comercio e hizo fortuna. Se distinguió por su generosidad: ayudó con abundantes limosnas a la Casa de Expositos, el Hospital de mujeres y el de hombres, a la Hermandad de la Caridad –de la que fue tesorero–, a los pobres de la cárcel y a la Casa de Ejercicios. Fue terciario de la orden de Santo Domingo y en ese carácter sostuvo el culto del templo de esa advocación. Murió en agosto de 1799. En su testamento de 29 de marzo de 1791, deja una importante renta “para que se distribuya y gaste permanentemente en alojar y sustentar a los fieles cristianos de ambos sexos que entren a tomar Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en esta ciudad bajo o en las disciplinas y gobierno de la Madre Beata y de quienes la sucedan en este ministerio, y al efecto se les entregue anualmente para hospedaje y sustento de los ejercitantes.” En la Casa de Ejercicios se conserva un óleo original que lo presenta en traje de etiqueta donde se lo recuerda como “insigne benefactor”. Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires, editorial Huarpes, 1945.

Lorea.¹⁰ Para ellos pide a Juárez obtenga indulgencias plenarias que les dará a modo de agradecimiento y recompensa.

En mayo de 1793 se otorgaron las escrituras de donación y venta de los terrenos donde se levantaría, por fin, la Casa de Ejercicios Espirituales y Beaterio.¹¹ Se anularon las realizadas en 1788 por incumplimiento de don Alfonso Rodríguez, una de las partes, y las de 1792¹² por “cambio de términos”. A través de las nuevas escrituras, don Antonio Alberti otorgó a la Madre Beata unos terrenos ubicados en la traza de la ciudad *inmediatos a la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Concepción, frente al costado derecho*.

Comienza así un tiempo de concreciones, de trabajo arduo y sin pausa. En sus cartas a Funes, María Antonia se excusa: *aunque yo no le conteste me puede disculpar, porque ya estoy vieja y desmemoriada y llena de negocios*.¹³ El mismo día que escribió estas líneas –26 de setiembre de 1793– solicita licencia al virrey para *acopiar la limosna de materiales y comenzar la obra*.¹⁴ En febrero de 1794 pide al cabildo la mensura del terreno y presenta el plano de la obra proyectada.¹⁵

Aspiraba, tal como le había anticipado a Funes, a *una obra grande* en la que cada espacio había sido pensado y resuelto en vista de las múltiples y diferentes necesidades de su ministerio. El proyecto comprendía la casa del capellán –el custodio espiritual de la institución– con su zaguán y cocina; una vivienda para la portera; veinticuatro celdas altas y bajas y los patios interiores para los ejercitantes; un área de servicio que comprendía un amplio refectorio, la despensa, el cuarto de amasar, la cocina, los hornos y un patio para las sirvientas de los ejercitantes; un área para uso exclusivo de la beatas con veintisiete celdas, despensa y refectorio, dos patios y un coro bajo; las enfermerías para las sirvientas y las beatas; un coro bajo –lugar de

¹⁰ Isidro Lorea nació en Villa Franca, Navarra, España. Cursó estudios de arquitectura y de tallista en su patria. Llegó a Buenos Aires hacia 1760, dedicándose a los negocios con los que obtuvo fortuna. En 1785 ejecutó el altar mayor de la catedral de Buenos Aires y otros altares, púlpitos y confesonarios que existen aún hoy. En 1790 comenzó a edificar la iglesia de las monjas capuchinas. Intervino en las invasiones inglesas, durante las cuales fue herido, muriendo el 9 de julio de 1807 a consecuencia de ello. Vicente Osvaldo Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino, 1750-1930*, Buenos Aires, Editorial Elche, 1978.

¹¹ AGN, RE 2, 1793, Venta y donación de Don Antonio Alberti a favor de la Madre Beata María Antonia de San José, 6 de mayo de 1793, ff. 91v a 94v.

¹² AGN, RE 2, 1792, Venta y donación de Don Antonio Alberti a favor de la Madre Beata Sor María Antonia de San José, 25 de octubre de 1792, ff. 305 a 307. Ibid, Venta y donación de Don Pedro Pablo Pabón a favor de la Madre Beata Sor María Antonia de San José, 25 de octubre de 1792, ff. 308 a 311. Ibid, Venta y donación de Don Antonio Alberti a favor de la Madre Beata Sor María Antonia de San José, 6 de noviembre de 1792, ff. 328 a 330v. Ibid, Venta y donación de Don Pedro Pablo Pabón a favor de la Madre Beata Sor María Antonia de San José, 6 de noviembre de 1792, ff. 330v a 332.

¹³ Carta de María Antonia a Funes, 26 de septiembre de 1793, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 329.

¹⁴ AGN, IX, 31.6.5 expediente 394, 26 de septiembre de 1793. Testimonio del expediente promovido por Doña María Antonia de San José sobre permiso para edificar una Casa y Beaterio de Ejercicios.

¹⁵ El plano, reproducido por Blanco, *Vida documentada*, op. cit. 56, se encontraba en la mapoteca del AGN, II-14-6. No consta más en dicho repositorio. Fue entregado a la Curia de la ciudad de Buenos Aires, edificio que fue incendiado en 1955.

oración para las beatas, que se comunicaría mediante una reja con la iglesia-, un locutorio –¿se aspiraba tal vez a una vida de clausura?-, la portería y la iglesia.

El 30 de setiembre de 1794 el procurador de la ciudad, don Miguel de Azcuénaga, dio su dictamen ante el Cabildo.¹⁶ En modo alguno se oponía a la construcción, pero puso una serie de reparos: *el Beaterio y recogimiento de mujeres requieren una más seria meditación para su permiso*. Era necesario pensar en su manutención *ya que el público está muy exigido*. Cabe recordar que las beatas -a diferencia de las monjas- no llevaban dote al ingresar y se mantenían con su trabajo y la limosna de los fieles. Sugiere entonces el síndico la creación de una escuela de niñas donde las beatas trabajarían en calidad de maestras; y preocupado por el orden que debía existir en la nueva fundación, exigía *no se admitan en el beaterio mujeres que no sean de una vida moderada y edificativa*. Sugerencia totalmente relevante si recordamos que los recogimientos -en Europa y en distintas regiones de Hispanoamérica- eran un espacio de reclusión de mujeres “de mala vida”, divorciadas o “depositadas” por sus maridos por diversas causas. Exigió también la presentación de las Reglas o Constituciones por las que se regirían las mujeres consagradas por votos simples y se determinara el número de éstas y de las sirvientas, pues, expresa: *la muchedumbre es el origen de la confusión y el desorden*. Un tema muy vigente ya que pocos años antes había provocado gravísimos enfrentamientos entre las monjas de clausura y las autoridades eclesiásticas, especialmente en Puebla y en la ciudad de México.¹⁷ Asimismo la autoridad citadina sugiere a la fundadora obtener la licencia real.

Una vez meditado el asunto, el Cabildo envió su informe al virrey.¹⁸ Comienza justificando la aceptación de la obra:

las casas destinadas por los expatriados –única forma permitida de nombrar a los exjesuitas- para dar los ejercicios estaban ocupadas y los RRPP Recoletos Franciscanos eran los únicos que anualmente los daban a los hombres, no habiendo quien los diera a las mujeres, por falta de medios hasta la llegada de la Madre Beata, quien los ha proporcionado para ambos, llegando en ocasiones a 300 ó 400 personas.

El tema económico, -continúan argumentando- que tanto preocupaba a las autoridades, había sido siempre solucionado por la beata quien, mediante la limosna de los vecinos, conseguía alimentos para los ejercitantes y lo necesario para el alquiler. Por lo tanto, teniendo en cuenta *los buenos efectos [que los Ejercicios] han causado al público, el cabildo –se decide- no puede menos que adherir a la solicitud.*

Sin embargo lo propuesto no es aceptado en su totalidad: se acepta la construcción de lo

¹⁶ AGN, IX, 31.6.5, expediente 934, f. 9v. Dictamen del procurador Don Miguel de Azcuénaga.

¹⁷ Ver Asunción Lavrin, “Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the XVIII Century”, *The Americas*, v. XXII, 2, 1965, 182-203. Isabel Arenas Frutos, *Dos Arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León, 2004.

¹⁸ AGN, IX, 31.6.5, expediente 794. Informe del Cabildo de Buenos Aires al Virrey.

presentado en el plano, excepto la iglesia pública y la casa de enseñanza, pues ésta –según opinión del cuerpo capitular– se halla en San Miguel y en sitio más proporcionado.¹⁹ Y a la excepción siguió la exigencia: teniendo en cuenta que hay espacio, se admite la construcción de lo propuesto *con la condición de que se hayan de recibir las mujeres que necesitan de corrección que remitan las justicias, separadas de las que entren a ejercicios voluntariamente*. Los jueces se han visto obligados a *disimular muchos escándalos por no tener casa donde poner varias mujeres que sin temor de Dios ni de su honor, no sólo se abandonan a una vida escandalosa, sino que procuran pervertir a otras con su mal ejemplo*. En realidad Buenos Aires tenía su cárcel para mujeres,²⁰ pero el estilo de vida en su interior era de tal tenor que no sólo los jueces, sino también el obispo, se niegan a enviar allí a las mujeres *necesitadas de reclusión, como las divorciadas o aquellas de cuyos procedimientos se quejaban los maridos*. Situación que el obispo ya le había comunicado oportunamente al rey.²¹

La siguiente objeción del cabildo es de orden económico: *recela justamente este cabildo que faltando la Madre pretendiente, cese el fruto que por su dirección se espera*. Y propone la solución acostumbrada para estos casos: la fundación de algunas propiedades que produzcan una renta. También se comprometía a promover la cobranza de unos 70.000 pesos *que debía haber en Córdoba y en Buenos Aires*. Esa importante suma de dinero era la que aún quedaba de la estancia de San Ignacio de Calamuchita, en Córdoba, de donde había salido todo el dinero necesario para mantener las casas de Ejercicios Espirituales antes de la expulsión de la Compañía. En este momento ese dinero estaba en manos de la Junta de Temporalidades, entidad encargada de administrar los bienes confiscados a los jesuitas expulsos.²² El compromiso del cabildo, de obtener dicha suma, era coherente con la Real Cédula del 14 de agosto de 1768 donde se establecía la necesidad de *aplicar las temporalidades a la educación de la juventud, la*

¹⁹ El Colegio de Huérfanas de San Miguel fue fundado en 1755 por la Hermandad de la Caridad. Ver, Constantina Bacas, “Antecedentes de la creación y desenvolvimiento del Colegio de Huérfanas en Buenos Aires”, *Estudios*, t. 76, 414, Buenos Aires, 1946, 445-467. El 17 de mayo de 1777 el rey había destinado para el Colegio de Huérfanas “la estancia de las Vacas, según y como la poseían los regulares de la extinguida religión de la Compañía y la Botica”, bienes que estaban siendo administrados por la Junta de Temporalidades. Ver Vicente Quesada, “Fundación del Colegio de Huérfanas de Buenos Aires”, *La Revista de Buenos Aires*, t. II, 1863, 184-199.

²⁰ Ver Adriana Porta, “La Residencia: un ejemplo de reclusión femenina en el período tardo-colonial rioplatense (1777-1805)”, Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, Julio de 2006.

²¹ Carta a Su Majestad del Obispo de Buenos Aires representando no tener familia armada ni cárcel. “De los Regulares Expulsos quedó un Colegio en la ciudad de Buenos Aires nombrado la Residencia. Esta casa se destinó para recolección de mujeres libertinas o que no hicieron vida maridable con sus consortes. Actualmente está al comando de Vuestro Virrey sin que el Obispo sea árbitro en poder mandar allí mujer alguna, sin exponerse a una denegación [...] aún cuando pudiera no lo haría [...] porque suele malearse más.” En *Documentos y Planos relativos al Período edilicio Colonial de la ciudad de Buenos Aires*, t. II, Casa Capitular y Cárcel, Régimen policial, Oficios, Obras Públicas, Buenos Aires, Peuser, 1910, 83.

En 1788 Ambrosio Funes informó al padre Juárez que está realizando trámites para que se “restituyan los fondos de ejercicios que pasan de 90.000 pesos”, ASR, Funes a Juárez, Córdoba, 1788, ff. 261-264.

²² Joaquín Gracia, *Los jesuitas en Córdoba*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1940, 534-535.

*erección de seminarios, de misiones, de casas de pensión o enseñanza, para estudios comunes y útiles al Estado y otros de educación de niñas, hospicios, hospitales y casas de misericordia.*²³

Esta disposición real deja ver que los bienes confiscados a los jesuitas debían convertirse en instituciones útiles al Estado: colegios, seminarios –donde se formaría un clero regalista- y espacios de contención de los marginados. El Informe del Cabildo concluye con un pedido al virrey: *Debe V.E. dar la licencia que se solicita en justicia para bien temporal y espiritual del público.*

Y el virrey Arredondo accedió al pedido. El 17 de diciembre de 1794 concedió la licencia para la edificación de la Casa, para el sólo fin de dar los Ejercicios Espirituales al público. Él también recorta lo propuesto excluyendo la iglesia pública.²⁴ Decisión que toma en virtud del vicepatronato que le corresponde en cuanto virrey.

La Casa de Ejercicios Espirituales de Buenos Aires se construyó en gran parte de acuerdo con lo planificado. No obstante, las incertidumbres y dificultades también tuvieron su espacio en esta obra. Fray Sebastián Malvar, el obispo de Buenos Aires que tanto había apoyado el accionar de la beata durante su prelación porteña –1778-1784-,²⁵ había prometido cooperar con 18.000 pesos para la fundación del Beaterio y Casa de Ejercicios. En el momento en que se hizo necesaria la concreción de su ofrecimiento –siendo Malvar arzobispo de Santiago de Compostela, en Galicia- negó toda cooperación. Es más, llegó a reprobar los 1.400 pesos que ya había entregado pues *en la obra que [María Antonia de San José] ha emprendido, ni en las licencias que para ello solicitó, suena su nombre [el del obispo].*²⁶ Sin embargo, no es esta la única situación adversa. En carta a este mismo obispo, tal vez convencida de que cuenta aún con su confianza, ella le expresa dolida: *No se puede fiar a la pluma de los modos y personas que se han valido para quitar los ejercicios y la obra de dicha Casa.*²⁷

A pesar de estas contrariedades, se dio inicio a la obra. La Casa de Ejercicios se fue

²³ Ernesto Maeder, “La administración de las Temporalidades Rioplatenses” *Congreso Internacional, Jesuitas, 400 años en Córdoba*, 21 al 24 de setiembre de 1999, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 4 tomos, t. 2, 216.

²⁴ AGN, sala IX, expediente 934, 17 de diciembre de 1794. Licencia del Virrey para la edificación de la Casa de Ejercicios.

²⁵ El obispo fray Sebastián Malvar llegó a Buenos Aires el 31 de octubre de 1779. La beata María Antonia de San José lo había hecho un mes antes.

²⁶ Carta de don Cornelio Saavedra a la Señora María Antonia, Buenos Aires, 10 de noviembre de 1795. Casa de Ejercicios de Buenos Aires. Citado por Blanco, *Vida documentada*, op. cit., 352. Los documentos existentes en la Casa de Ejercicios fueron enviados a la Curia de Buenos Aires, que fue incendiada en 1955. Algunos de esos documentos habían sido recopilados y publicados por Blanco con anterioridad a dicha fecha.

²⁷ Carta de María Antonia al obispo fray Sebastián Malvar, exobispo de Buenos Aires, 12 de noviembre de 1795, Blanco, 353.

levantando con la limosna de los vecinos.²⁸ Se contó con una red de ayuda compuesta fundamentalmente por los habitantes de Buenos Aires, red que se extendió hasta Córdoba²⁹ y el lejano Paraguay –importante bastión jesuítico- desde donde se mandaron unos pocos pesos y abundantes troncos de palmera y tirantes, tan escasos en la capital.³⁰ Si bien consta en el testamento de la beata que se llevaron las cuentas de la obra,³¹ éstas no se han conservado. Por ello desconocemos el monto de lo invertido y el nombre de los que contribuyeron en la construcción material de la Casa.

El análisis de las condiciones expuestas por el procurador de la ciudad y por los miembros del cabildo nos deja ver que el resultado exitoso fue fruto de una importante negociación. El hecho de que se dieran los Ejercicios ignacianos a pesar del decreto de expulsión de la Compañía, de la creciente secularización, del avance de la Ilustración, no parece preocupar a las autoridades. Los reparos presentados fueron de orden económico: en ambos informes se hace referencia a la necesidad de la autosuficiencia económica de la fundación.

Otro tema que recorre ambos informes es el del orden. En la sociedad rioplatense del siglo XVIII el lugar para la mujer era –lo sabemos- el hogar o el convento de clausura, las que no tuvieran allí un espacio podían producir inestabilidad. Una de las funciones de los beaterios tanto en Europa como en Hispanoamérica había sido y seguía siendo recoger, dar albergue, encerrar a las mujeres públicas y a aquéllas que “necesitaran corrección”. Esta es la propuesta del Cabildo. Una sugerencia que se contradice con la del procurador, quien especialmente pide no se admitan mujeres que no sean de vida moderada y edificante. Muy probablemente uno está velando por el orden en el espacio público, el otro por el orden dentro de la institución que se está por crear.

La convicción de los regidores del Cabildo en cuanto a que el tema económico estaba solucionado *mientras viviera la Madre*, nos lleva a interrogarnos sobre qué hizo posible que María Antonia de San José obtuviera de limosna el equivalente a 30.000 pesos que costaba anualmente mantener a los ejercitantes, las beatas, las sirvientas, las niñas huérfanas y la casa,³² más lo necesario para continuar con la construcción. ¿Cómo fue posible que se movilizaran tanto

²⁸ Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, en adelante AHPBA, Real Audiencia, Recursos de fuerza, Legajo 1, expediente 11. Recurso de fuerza presentado por la sucesora de la Beata María Antonia de San José donde consta que la Casa de Ejercicios se construyó con la limosna de los vecinos. Auto del Provisor.

²⁹ Carta de María Antonia a Funes, s/f, 1792. Incluye carta para el Gobernador de Córdoba, Blanco, *Vida documentada*, 321-322.

³⁰ Archivo Nacional de Asunción, Paraguay, v. 19, no. 2-10, año 1787, Sección Histórica, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 355.

³¹ AGN, RE 2, 1799, Testamento de la Beata María Antonia de San José, 4 de marzo de 1799, ff. 579-583, Item 6.

³² Carta del Abad don Juan del Prado citando a don Juan de Arduz, excoadjutor de la Compañía, quien le escribe desde Buenos Aires, Génova, 8 de abril de 1786, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 260. Si bien la cifra se refiere a la época en que la beata organizaba los Ejercicios en una casa alquilada, puede servir como referencia para los gastos en la Casa propia.

dinero y donaciones de alimentos y materiales para la concreción de un espacio con una fuerte impronta espiritual, en una ciudad donde las ideas Ilustradas van encontrando adeptos, el Estado borbónico avanza sobre el espacio eclesial, las limosnas escasean en los dos conventos de monjas,³³ y algunos miembros del cabildo han presentado un “Plan de reformas del clero regular” pues éste –según opinión de los regidores- grava a la población pidiendo limosna y *no es útil ni al público ni a la religión?*³⁴

La vida cotidiana en las casas de Ejercicios

Tal vez se pueda ensayar una respuesta a estos interrogantes recorriendo las casas de Ejercicios que María Antonia de San José regenteó, observando quiénes circulaban en su interior, qué prácticas ocupaban sus días, cuáles fueron las necesidades personales que encontraron respuesta en ese *habitat* y cuál era su utilidad pública.

Durante su estancia en Buenos Aires –1779-1799- la beata organizó los Ejercicios Espirituales sucesivamente en dos casas alquiladas y en “su” Casa de Ejercicios y Beaterio. Las primeras fueron residencias particulares que intentó adaptar a sus necesidades: incómodas y de capacidad limitada. La última –según el plano- debía contar con espacios perfectamente definidos para cada uno de los grupos que conformaban su entorno. Tres sectores para tres grupos claramente distintos: los ejercitantes, las beatas y las sirvientas. Las celdas de las recogidas fueron incluidas en el patio de estas últimas.

Estos tres sectores –claramente identificables en el plano-³⁵ serían transitados a diario por habitantes permanentes o cuasi-permanentes: las beatas, las sirvientas, las huérfanas y los esclavos; por los ejercitantes: grupos de hombres y mujeres que se renovaban cada diez días; y las “recogidas” que permanecerían el tiempo estipulado por los jueces.

Algunas mujeres han acompañado a María Antonia desde Santiago del Estero: Ramona Ruiz -su sobrina-, Manuela Villanueva, también pariente, aunque algo más lejana y Casilda Aducto.³⁶ En sucesivas cartas la Madre Beata va presentando sus “hijas” al padre Juárez: Gregoria del Rosario, que dice ser “la fundadora” –tal vez la primera beata que se incorporó al grupo en Buenos Aires-, Margarita de San Ignacio, Petrona de San Ignacio, quien *tomó la*

³³ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, Títulos del Monasterio, Carta de la Abadesa al Rey, 1769. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena, Carta de la Priora al síndico, 8 de agosto de 1778.

³⁴ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. V, años 1774 a 1776, Buenos Aires, 1928, 454-471, Capítulos de reformas que urge efectuar en las órdenes monásticas a que se aluden en los acuerdos de 19 y 25 de agosto [1775].

³⁵ Ver Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 56.

³⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

sotana el día de san Luis Gonzaga. En 1786 ya eran muchas las que *estaban clamando por tomarla*, pero María Antonia –en lo que podríamos leer como un gesto de prudencia pero muy especialmente de autoridad- decide *dárselas poco a poco*.³⁷ Un año más tarde agrega ocho beatas a la lista, que –hace saber- no es exhaustiva. Y menciona seis aspirantes: María Anastasia, que la cuida constantemente y “quiere ser” del Corazón de Jesús, Josefa Perfecta, que quiere ser de la Santísima Trinidad, Juana Pastora, de San Cayetano, María Dominga que ha optado por llamarse de la Pasión de Cristo y María Ignacia quien aspira a ser de San Francisco Javier.³⁸ Datos que si bien no nos permiten conocer quiénes eran, a qué sector social pertenecían y si – como había ocurrido con las beatas del siglo XVII formaban parte de una red relacional-, son reveladores de ciertos gestos: la completa adhesión a la Compañía de Jesús que se percibe en los nombres adoptados y los pasos por los que adquieren la condición de beata. María Antonia de San José decide quién accede a esa condición y cuál es el momento adecuado. No hay reglas ni plazos preestablecidos. Tampoco menciona la ceremonia –el rito de pasaje- en que ello ocurre: cada beata *toma la sotana*. Parecería que no hay “entrega o imposición” de la vestimenta característica de los jesuitas por parte de ninguna autoridad eclesial. Tal vez la “daba” la Madre Beata o –en un acto de autonomía- literalmente la “tomaba” cada aspirante.

También la acompañan algunas criadas – mestizas y mulatas-³⁹ y varias huérfanas. A estas últimas les da el apellido de San José –el propio- *cuando es necesario*,⁴⁰ es decir cuando ninguno de sus progenitores le ha otorgado el suyo. Sin embargo no es éste un ámbito exclusivamente femenino: en sus pedidos de indulgencia –en carta a Juárez- nombra algún criado y dos hombres que llevan el apellido de “San Ignacio”. ¿Serían beatos tal vez?⁴¹

Por lo menos cuatro esclavos habitaron la Casa: Simón, Domingo Ignacio y María, *ya viejos e inútiles* en los últimos años de la beata, y Pascual, sobre quien recaían las tareas más pesadas.⁴²

Los ejercitantes son hombres y mujeres de todos los sectores socioeconómicos, de la ciudad y de las zonas rurales aledañas, seculares y clérigos. En las tandas de mujeres *las señoras principales no rehusan mezclarse con las pobrecitas domésticas negras y pardas que [la beata admite] con ellas*.⁴³ Enterados de la organización de los Ejercicios *se han conmovido personas muy ajenas en toda su vida de practicar semejante acto y algunas caminan muchas leguas para*

³⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 4 de enero de 1786, ff. 157-162.

³⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1787, ff. 237-238. Estas fojas están muy deterioradas en el original. Se puede ver Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 269-272.

³⁹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138. La beata usa la expresión “tanto blancas como criadas”, lo que permite inferir que las criadas eran mestizas, mulatas, negras y nativas.

⁴⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de diciembre de 1784, ff. 101-104.

⁴¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 14 de diciembre de 1786, ff. 199-200.

⁴² AGN, Testamento de la beata María Antonia de San José, ya citado.

⁴³ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 9 de octubre de 1780, ff. 19-22.

*hacerlos. Entre los vecinos de la ciudad concurren los sacerdotes, doctores y demás presbíteros, quienes con sus particulares ejemplos han estimulado a los más principales seculares de carácter distinguido [...] y éstos a sus mujeres e hijos y demás familia.*⁴⁴ Ha llegado a organizar datas exclusivamente para clérigos a las que concurrieron veinticuatro de la ciudad y otros de la campaña.⁴⁵ Se reúnen entre doscientos a quinientos ejercitantes por tanda, y así, en sólo los tres primeros años, 25.000 personas pasaron por sus casas. En ocasiones debió organizar dos oratorios y ha llegado a rechazar ejercitantes.⁴⁶

¿Cómo explicar esta multitudinaria concurrencia jamás lograda por los propios jesuitas? Los Ejercicios organizados por María Antonia duraban diez días. Se daban por separado a hombres y mujeres. La comida –que se obtenía de limosna- era abundante y sabrosa. No sólo se lograba satisfacer a todos los que participaban de los mismos⁴⁷ sino que también se repartía entre los presos de la cárcel y se convidaba a los mendigos que se acercaban a la Casa.⁴⁸ Pero el alojamiento en las residencias alquiladas era sumamente incómodo. En ocasiones hasta se prohibió que los ejercitantes llevaran catres y cujas debiendo dormir tirados en el suelo sobre estereras, chuces y colchones.⁴⁹ El ritmo de los Ejercicios: agotador. La jornada comenzaba a las cuatro y media de la madrugada.

De las cinco a las cinco y cuarto : Lección Espiritual

De las cinco y cuarto hasta los tres cuartos: Oración Mental

De las seis hasta la media: Oír Misa

Después hasta las siete horas se retirarán los ejercitantes a desayunarse

De las siete a las ocho: Lección de Historia Sagrada y examen de conciencia

De las ocho a las nueve: Recogidos en sus cuartos

De las nueve a las diez: Lección Espiritual y Oración Mental

De las diez a las once será la plática sobre los Novisimos⁵⁰ y Doctrina Cristiana

De las once a la media, recogidos en sus cuartos y hasta las doce, se comerá y se les dará cuatro platos

Después de la comida se retirarán a sus cuartos a descansar hasta las dos y media

Y desde esta hora hasta las tres y media: Lección Espiritual y examen de conciencia

De las tres y media a las cuatro: En sus cuartos a tomar el mate

De las cuatro a las cinco: Lección Espiritual y Oración Mental

⁴⁴ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 28 de noviembre de 1781, ff. 23-26.

⁴⁵ Carta de María Antonia a Ambrosio Funes, 17 de agosto de 1785, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 230-231. ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 22 de agosto de 1785, ff. 147-152. “En la primera semana entró el Cura de la Catedral, doctor Arroyo; el doctor Ortega, Cura de San Nicolás; el Cura de la Concepción, doctor don Alonso Ríos; el Cura de La Piedad, doctor Zamudio; el Cura de Luján, doctor don Cayetano Ros; el doctor Rojas, Cura de Tarija; y por último, por no alargarme en nombrarlos, fueron veinte y cuatro; y ahora en esta semana están puros clérigos y lo mismo la antecedente; casi no hay clérigos que no hayan entrado con el común en otras ocasiones, y ahora sé que el Señor provisor está por despachar licencia para que vengan todos los curas de afuera a entrar a ejercicios.”

⁴⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

⁴⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 9 de octubre de 1780, ff. 19-22.

⁴⁸ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 28 de noviembre de 1781, ff. 23-26.

⁴⁹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 9 de octubre de 1780, ff. 19-22.

⁵⁰ Novisimos: cada una de las cuatro postrimerías del hombre: muerte, juicio, infierno y gloria.

De las cinco a las seis: En sus cuartos

De las seis a las siete: Lección espiritual y Oración

De las siete a las ocho: Plática y Ejercicios de Disciplina y rezar el Rosario

De las ocho a las nueve: Cenar, y después recogerse a sus cuartos a acostarse⁵¹

Para ayudar a la meditación se entonaban saetas,⁵² suavísimas, con una voz triste y sonora. Por este medio se recordaba la celebración de alguna fiesta o se reforzaba el misterio sobre el que se estaba meditando: el infierno, la gloria, la encarnación.

Mientras los ejercitantes “tomaban la disciplina” se entonaba con mucha pausa y gravedad el Miserere:

*Ten compasión de mí, oh Dios,
Según tu gran misericordia
Según la multitud de tus piedades
Borra mi iniquidad
Lávame enteramente de mi culpa
De mi pecado purifícame.*

Y mediante una saeta penetrante se ponía fin a la disciplina.

A la mortificación seguía el festejo. El día de la adoración del Niño en el pesebre era motivo de regocijo interior y exterior. Una práctica que movía a ternura, en especial *a las gentes del campo y a los pobres de todas las edades y formas*.⁵³

La presencia de la Madre Beata y las prácticas que despliega a lo largo de dos décadas son decisivas en el funcionamiento de las Casas de Ejercicios. Ella personalmente elige los clérigos que dan las pláticas. Un hecho excepcional que los obispos permiten porque reconocen su capacidad para percibir quiénes eran aptos para ese ministerio.⁵⁴ Los sucesivos directores asumen esa función con sólo la licencia verbal de la autoridad eclesiástica –obispo o provisor-licencia que otorgan *a propuesta de la beata*.⁵⁵

Organiza funciones en su oratorio al que engalana con *una hermosísima custodia en la*

⁵¹ AGN, IX, 6.7.5. Obispado de Buenos Aires. Método y arreglo que ha entablado la Madre Beata en la capital de Buenos Aires y se dieron en esta misma ciudad de Montevideo los años pasados. Distribución de horas de los ejercicios.

⁵² La saeta es una copla breve y devota que se cantaba en la iglesia y en las calles durante ciertas solemnidades religiosas. Jaculatoria.

⁵³ Nota de Ambrosio Funes. “Método de Ejercicios”, en Blanco, *Vida documentada*, op. cit. 408.

⁵⁴ Archivo General de Indias, (en adelante AGI) Audiencia de Buenos Aires 298. Casa de Ejercicios de Buenos Aires.

⁵⁵ AHPBA, Real Audiencia, Recurso de Fuerza por la Rectora de la Casa de Ejercicios Espirituales, Legajo 1, Expediente 11.

que tiene a Su Majestad manifiesto.⁵⁶ Un medio de promover la adoración del Señor sacramentado y tal vez de aminorar el *Misterium Tremendum* que producía la invisibilidad de Dios. Solicita y obtiene de los obispos porteños la licencia para que se celebre misa en ese ámbito.⁵⁷ Y organiza misas cantadas en honor de san Ignacio y san Estanislao –santos de la Compañía-, de san Cayetano –de quien es devota- y de san José –una de las devociones privilegiadas de lo jesuitas-, misas que, en ocasiones, celebra el mismo obispo con enorme asistencia de fieles.⁵⁸ Pide con insistencia al padre Juárez tramite privilegios y gracias ante la Santa Sede. En consecuencia los ejercitantes gozan de indulgencias plenarias⁵⁹ que le son concedidas por un Rescripto pontificio.⁶⁰ Decenas de benefactores desde el criado José hasta don Isidro Lorea reciben indulgencias particulares que ella solicita a su corresponsal en Roma en numerosas cartas. Sabiendo que muchos de sus fieles de los sectores desposeídos viven sin haber sacralizado su unión matrimonial, pide sacerdotes *para los pobres que entrando a los ejercicios tuviesen que contraer matrimonio, precisamente para asegurar su salvación.*⁶¹ Y por último, requiere de la Santa Sede otorgue a los confesores de su Casa *facultades para casos reservados.*

Pero el *habitat* de la beata no era el ámbito estrecho de su Casa, sino la ciudad y sus alrededores. Por ello *a fin de dar buen ejemplo y atraer a otros a los Ejercicios* se ocupa personalmente de que el último día de cada tanda los ejercitantes *visiten al Señor patente en la iglesia donde estuviere expuesto y vayan todos por las calles en honesta procesión, cantando las letanías de los Santos.*⁶² Algunas de las prácticas alentadas por María Antonia en el interior de la Casa traspasan el muro y se instalan en diferentes iglesias: se organizan misas en honor a san Ignacio “*en la Compañía*”, San Nicolás, la Piedad y Santo Domingo.⁶³ Durante la Navidad de 1786 en varios templos porteños comenzó la costumbre –tal como se practicaba durante los Ejercicios- de exponer al Niño Dios en los brazos de un sacerdote para su pública adoración.⁶⁴

⁵⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 26 de mayo de 1785, ff. 133-138.

⁵⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

⁵⁸ Cartas de María Antonia a A. Funes: 28 de noviembre de 1780, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 128; *ibid*, Blanco, 230. ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 5 de septiembre de 1782, ff. 31-38. *Ibid*, 22 de agosto de 1785, ff. 147-152.

⁵⁹ Indulgencia: remisión que hace la Iglesia de las penas debidas por los pecados. El perdón que ante Dios concede la autoridad eclesiástica de la pena temporal debida por los pecados perdonados en cuanto a la culpa. San Ignacio de Loyola las consideró cual piedras preciosas para la salvación del alma. Sólo el Romano Pontífice puede, sin restricción, conceder indulgencias. Fuera de él, aquellos a quienes por derecho común les fue concedido. Las indulgencias pueden ser *plenarias*: son aquellas en que se perdona toda pena temporal [...] *personales*: las que se conceden inmediatamente a las personas. *Diccionario Espasa Calpe*.

⁶⁰ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 22 de agosto de 1785, ff. 147-152. María Antonia agradece al padre Juárez el envío del Rescripto pontificio con la indulgencia plenaria concedida por Su Santidad por quince años para todos los hombres y mujeres que entrasen a los Ejercicios. Debido a que es sólo por tres veces al año pide se extienda esta concesión para que todos los ejercitantes puedan disfrutarla.

⁶¹ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 5 de setiembre de 1782, ff. 31-38.

⁶² ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 28 de noviembre de 1781, ff. 23-26.

⁶³ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de agosto de 1787, ff. 237-238.

⁶⁴ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 4 de enero de 1786, ff. 157-162.

En la iglesia que había sido de la Compañía se crea una Escuela de Cristo, un centro de perseverancia para lograr que los frutos de los Ejercicios continuaran vivos. Pronto se abren otras similares en la Piedad, Monserrat, la Concepción y San Nicolás.⁶⁵ Y se funda la Congregación de la Buena Muerte⁶⁶ cuyo objetivo era preparar a los hombres y mujeres para ese último paso inevitable.

María Antonia necesita saber si todas estas prácticas son válidas, si dan “frutos”. Cree tanto en el poder redentor y salvífico como en la fuerza moral positiva de la religión. Los sacerdotes que la ayudan y que están en contacto con los vecinos porteños y los habitantes de las zonas rurales, le informan que *se advierte reforma en la ciudad y sus contornos*.⁶⁷ El obispo Malvar, en su Informe sobre la beata -que envía a la Santa Sede-, corrobora esta percepción.⁶⁸

Y como una muestra extrema de reconocimiento a su labor, algunos destacados vecinos la eligen madrina de bautismo de su hijos.⁶⁹

Los últimos gestos de la beata

Consciente de la proximidad de su muerte, en marzo de 1799, María Antonia de San José decidió cumplir con su último gesto, un gesto dictado por antiguas costumbres, un gesto ritual que debía hacerse antes de morir: otorgó su testamento. El 5 de ese mes, ante la gravedad de su estado, mandó llamar al escribano don Juan José de Rocha. A su arribo a la Casa de Ejercicios, la Madre Beata recibía el viático en presencia de los siete testigos que había convocado: los presbíteros Felipe Antonio de Iriarte, Manuel Alberti, Juan Napomuceno Solá, y los vecinos don Isidro Lorea, don Francisco García, don Lucas José de Isla Valdés, don José Antonio de Echenagucía y doña María Cabrera.⁷⁰ Ante ellos, mostró la beata al escribano un pliego cerrado y sellado con varias nemas de oblea colorada y teniéndolo en sus manos expresó *que lo que*

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ *El Estandarte de la Mujer Fuerte*, en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 425.

⁶⁷ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 29 de marzo de 1785, ff. 129-132.

⁶⁸ AGN, IX, 31.3.1. Expediente 45, Informe del Obispo Malvar.

⁶⁹ Varios de los más poderosos comerciantes, como Francisco Ugarte y Antonio José Escalada, así como los comerciantes del grupo medio, como Bernardo Pereda, demostraron su apoyo a la Beata nombrándola madrina de sus hijos. Iglesia de la Merced, Libro de Bautismos, tomo 15, f. 312v; t. 16, f. 94; t. 15, f. 103v; t. 15, f. 268v; t. 15, f. 258v. En Susan Socolow, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, [1978], Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1991, 115 y 125.

⁷⁰ Juan Napomuceno Solá, sacerdote. Nació en Buenos Aires. En 1776 fue nombrado Provisor y Vicario del obispado y párroco interino de la iglesia de San Nicolás de Bari. En 1791 ganó la parroquia de Monserrat. Participó del Cabildo Abierto de 22 de mayo de 1810. Entre 1802-1812 fue Provisor del obispo Lué; José Antonio de Echenagucía: nació en la Guipúzcoa, España. En Buenos Aires abrió tienda de mercaderías. Fue alcalde de barrio; María Cabrera: esposa de don Martín José de Altolaguirre, agrónomo, quien desempeñó también algunos cargos públicos. Fue Contador Mayor del Real Tribunal de Cuentas del Virreinato, Comisario de Guerra, Ministro del Tesoro Real. Fue también hermano Mayor de la Santa Caridad de Jesús; Manuel Alberti, ver cita 104; Isidro Lorea, ver cita 10; Felipe Antonio Iriarte, Francisco García y Lucas José de Islas Valdés, no he encontrado datos.

*dentro de él estaba escrito era su testamento y última voluntad.*⁷¹ Los testigos colocaron su firma sobre el pliego.

El día 7, entre las dos y las tres de la tarde, murió María Antonia de San José. El cura castrense don Juan León Ferragut estaba a cargo de los Ejercicios. A sugerencia del Provisor, la data no fue interrumpida.⁷² Una o dos horas después de su muerte, la triste nueva fue comunicada al alcalde ordinario don Francisco Antonio de Escalada, quien, enterado de que la beata había otorgado testamento cerrado, ordenó los pasos a seguir.

El escribano Rocha –junto con el alcalde- se hizo presente una vez más en la Casa de Ejercicios y labró un acta:

*Habiendo pasado en la tarde de este día, en consorcio del Señor Alcalde de primer voto, a la Casa de los Santos Ejercicios, estando en una de sus viviendas, vi en medio de ella, un cadáver puesto sobre un catre de cuero, rodeado con cuatro velas de cera que le alumbraban, y acercándome a él conocí que era el de la Madre beata María Antonia de San José, y que por lo yerto de su rostro estaba naturalmente muerta. [...]*⁷³

Los siete testigos –convocados una vez más- reconocieron el pliego con sus firmas.

Entre las siete y las ocho de la noche, ante el cadáver de María Antonia de San José, finalizado el interrogatorio y reconocimiento de firmas de los testigos -en su presencia y la de otras varias personas que *concurrieron a la novedad-*, después de haber exhibido el pliego, el escribano retiró las nemas que aseguraban sus extremos y extrajo de él el testamento. Estaba escrito en cuatro fojas incompletas de papel común. Se leyó con reserva y viendo que no contenía cosa alguna de las que en estos casos no deben publicarse, mandó Su Merced, se notariase y leyese.⁷⁴

¿Por qué tantos testigos –elegidos y autoconvocados-, la presencia de un notario y de un alcalde, los sellos de cera garantizando la inviolabilidad del documento, la premura por conocer su contenido? Es que desde el siglo XIII hasta el XVIII el testamento fue el medio mediante el cual cada uno expresaba – *a menudo de manera muy personal-* según Philippe Aries, sus pensamientos más íntimos, su fe religiosa, su apego a las cosas y seres que amaba y a Dios, así como las decisiones adoptadas para garantizar la salvación de su alma y el descanso de su cuerpo. El testamento era entonces, el medio que cada persona tenía de afirmar sus pensamientos más profundos, y sus convicciones, mucho más que un acto de derecho privado para transmitir

⁷¹ AGN, RE 2, 1799, ff. 562-583. Testamento de la Madre Beata María Antonia de San José y los demás documentos con él relacionados.

⁷² AHPBA, Sección Real Audiencia, Recurso de Fuerza, legajo 1, expediente 11, ya citado.

⁷³ Ibid, Fe de muerte, f. 562 v.

⁷⁴ Ibid, Apertura.

una herencia.⁷⁵ Para Ricardo Cicerchia, el testamento como práctica, instrumento jurídico e incluso como género literario es *un simple simulacro de individualismo*, la última voluntad de una sola persona. Un instrumento mágico que hacía retroceder los confines de la muerte.⁷⁶ Un *pasaporte al cielo* –según eligió definirlo Jacques Le Goff- pero también un *salvoconducto sobre la tierra*.⁷⁷

De hecho el testamento manifestaba una “desconfianza” respecto de los herederos. A través de un acto –firmado por testigos- el testador forzaba la voluntad de su entorno, lo cual significaba que, de otro modo, habría temido no ser escuchado ni obedecido.⁷⁸

No hay contradicción en estas distintas miradas, simplemente matices diversos que tomados en conjunto nos pueden guiar en la comprensión del mensaje que María Antonia de San José intentó dejar en su última voluntad. Un testamento que Victoria Cohen Imach agudamente ha caracterizado como *revisión, pero también programa*.⁷⁹ Cuyo doble objetivo –espiritual y material- percibe y expresa la propia otorgante: *teniendo a la vista la muerte [lo otorga] en descargo de mi conciencia y para evitar cualquier trastorno y confusión que pudiera originarse después de mis días*.⁸⁰ ¿Es que acaso intuye futuros conflictos?

La última voluntad de María Antonia de San José sigue escrupulosamente los pasos que eran habituales en los testamentos bonaerenses del siglo XVIII.⁸¹ Comienza con una de las invocaciones iniciales más usadas: *En el nombre de Dios Todopoderoso, Amén*. Sin duda la expresión más impersonal del documento, que sin embargo resalta el sentido religioso adjudicado al acto de testar. A ello le sigue su nombre: *María Antonia de San José*, el suyo propio. Ni una mención a su apellido familiar, ni a su filiación, a los que había renunciado hacía más de medio siglo. Y otra particularidad: su ocupación –dato prácticamente inexistente en los testamentos de mujeres-: *Beata profesora*. Y continúa el párrafo siguiendo los pasos habituales: *natural de Santiago del Estero...*, el estado de salud: *hallándome en cama, pero en mi sano juicio, memoria y entendimiento*, condiciones –estas últimas- imprescindibles para la validez del acto.

A esta introducción sigue el exordio espiritual compuesto de tres partes: la protesta de la

⁷⁵ Philippe Aries, *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta la actualidad*, [1978], Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2000, 58.

⁷⁶ Ricardo Cicerchia, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Troquel, 1998, 145 y 227.

⁷⁷ Jacques le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, París, Arthaud, 1964, 240.

⁷⁸ Aries, *Morir en Occidente*, ya citado, 58.

⁷⁹ Victoria Cohen Imach, “Indigna pecadora. El testamento de María Antonia de Paz y Figueroa”, en Carmen Perilli, compiladora, *Las colonias del Nuevo Mundo. Discursos imperiales*, Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1999, 267-279, 269.

⁸⁰ AGN, Testamento de la Madre Beata, ya citado. También consultamos la versión que consta en Blanco, *Vida documentada*, ya citado, “copia del original”.

⁸¹ En el análisis del testamento sigo a María Isabel Seoane, *Forma y contenido de los testamentos bonaerenses del siglo XVIII. Estudio historiográfico*, Buenos Aires, 1995, Capítulo III, “El contenido de los testamentos”, 25-57.

fe católica, la apelación a los intercesores celestiales y la encomendación del alma a Dios. La primera y la tercera responden a las fórmulas de la época, pero en el momento de nombrar a sus intercesores, luego de invocar a los habituales: *María Santísima, su esposo San José y su Ángel de la Guarda*, introduce novedades individualizantes: *el Gran patriarca San Ignacio, los Bienaventurados Santos San Francisco Javier, San Francisco de Borja, San Cayetano, San Estanislao y San Luis Gonzaga*. El panteón jesuítico y San Cayetano. A ellos ruega *alcancen de Nuestro Señor Jesucristo que por los merecimientos de su Pasión y muerte sean perdonadas mis culpas y conducida misericordiosamente mi pobrecita Alma a la Bienaventuranza eterna, único fin preferente de toda criatura racional*.

Y así, *teniendo a la vista el formidable momento de su muerte*, luego de esta introducción, ordena su testamento.

La tercera parte comprende el ritual de las exequias, el *tempus mortis*. Los vecinos porteños dejaban expresado en este apartado los pasos que se debían seguir durante las pompas funerales: la mortaja, -los más encumbrados miembros de la elite porteña prefirieron el hábito de San Francisco, el de Santo Domingo o el de la Merced-⁸² el velatorio, la cantidad de cirios – símbolo de la esperanza y marca de *status* según su número-, las plegarias, las misas de los nueve días siguientes a la muerte, las de los aniversarios, el cortejo –cuya constitución informaba a los presentes acerca del lugar que había ocupado el difunto en la escala social- y el lugar de enterramiento -cuando se podía exigir- un espacio destacado en una de las iglesias principales.⁸³ La opción de la beata lleva la marca de su temprana elección por la pobreza y su rechazo de la jerarquización social vigente.

Encomiendo mi alma a Dios [...] y mi cuerpo a la tierra de que fue formado,⁸⁴ el cual amortajado con el propio traje que públicamente visto de Beata profesa mando sea enterrado en el campo santo de la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora de la Piedad de esta ciudad con entierro menor rezado y sin el menor aparato de solemnidad [...] pido a los Señores Curas ejerciten esta obra de caridad con el cadáver de una indigna Pecadora en atención a mi notoria pobreza [...] Pido que desde esta Casa de Ejercicios donde me hallo enferma, y donde es regular falezca, se conduzca mi cadáver, en una hora silenciosa, por cuatro peones de los que actualmente están trabajando en la obra.

Ante la necesidad de presentar su estado patrimonial toma el tema de la Casa de Ejercicios, núcleo central de su vida, y por ende de su última voluntad. Un espacio que ella ha fundado *a la mayor honra y gloria de Dios* –lema de la Compañía-; que espera *sea duradero* –su

⁸² Seoane, *Forma y contenido de los testamentos bonaerenses*, ya citado, 41-42.

⁸³ Ibid, "El Lugar de sepultura". Las iglesias de Buenos Aires que contaban con mayor adhesión eran : San Francisco, Santo Domingo y La Merced, 36-41.

⁸⁴ En el testimonio del testamento que se conserva en el AGN falta una línea "y mi cuerpo a la tierra de que fue formado" que tomo de la versión en Blanco, *Vida documentada*, ya citado.

experiencia le dicta invocar este deseo-;⁸⁵ que se ha levantado *con limosnas* –lo que le otorgaba autonomía económica-. Recomienda a los jueces y magistrados protejan su obra con su autoridad y a la piedad de los fieles la sostengan con su caridad. Una serie de generalidades esperables.

Desde el ítem 4 el tono se hace más demandante. Tal vez, consciente de que no ha dado las constituciones u ordenanzas necesarias, prescribe en este acto lo que V. Cohen ha llamado las “constituciones informales.”⁸⁶

*Declaro que del gobierno de la casa se haga cargo precisamente una mujer. En cláusula distinta se hará su nombramiento. Su principal objeto se dirigirá a la vigilancia exacta de los santos ejercicios en lo económico, al interés espiritual y temporal de las demás mujeres que estén a su cargo. Un tema que la había obsesionado y que por lo tanto había planteado repetidas veces al padre Gaspar Juárez en busca de la necesaria autorización en la Santa Sede.*⁸⁷

Manda se conserven en la Casa todas las mujeres que se encuentran en ella, unas por su *utilidad* y otras por motivos de *caridad*, a las que *-declara- siempre he tratado como a hijas de mi corazón*. Y a ellas, sus compañeras, con las que ha compartido una opción de vida, larguísima viajes, desvelos y alegrías, les propone un pacto: *me encomienden a Dios y rueguen por mi alma; yo lo haré por ellas, si como espero de la infinita piedad merezco lograr la Bienaventuranza eterna*. No necesitó pedir misas cantadas, ni novenarios, ni cirios encendidos, ni repique de campanas, ni lugar destacado de enterramiento. Sólo las oraciones de un grupo de mujeres.

El tema del patrimonio incluía también declarar las sumas a que se era acreedor y el reconocimiento de las deudas. Las primeras incluyen los más de 16.000 pesos que le quedó adeudando el Arzobispo de Galicia y exobispo de Buenos Aires, fray Sebastián Malvar y Pinto. Las segundas se refieren a la Casa que *-declara- está gravada en algunas dependencias pasivas, cuyos acreedores y cantidades constan en mis apuntes*.

Encarga se haga un inventario judicial de los bienes muebles y raíces que hay en la Casa.

Reconoce que habiendo vivido de la Providencia no tiene bienes. Si los tuviera por alguna limosna, ordena un real para cada una de las mandas forzosas y declara heredera a las benditas almas del purgatorio. Dentro de las mandas pías voluntarias, la libertad de los esclavos fue de uso frecuente. María Antonia también apeló a ello: decidió que tres esclavos viejos e inútiles se mantendrían en la Casa, en tanto a un negro mozo, le concede la libertad con la

⁸⁵ Recordemos que las Casas de Ejercicios de los jesuitas se habían destinado a otros fines. En Buenos Aires las convirtieron en Casa Cuna y en cárcel de mujeres.

⁸⁶ Cohen Imach, “Indigna pecadora. El testamento de María Antonia de Paz y Figueroa” ya citado, 276.

⁸⁷ ASR, Cartas de María Antonia a Juárez, 8 de julio de 1782, ff. 27-30; 5 de septiembre de 1782, ff. 31-38; 6 de diciembre de 1783, ff. 47-49.

condición de que durante su vida continúe sirviendo en las datas de Ejercicios en las tareas que acostumbra.

La herencia que le preocupa no es la de sus bienes materiales –inexistentes por otro lado– sino quién y en qué condiciones será la heredera de su obra:

11, Item declaro y nombro por mi sucesora a Doña Margarita Melgarejo, quien cuidará principalmente de solicitar un Director y Capellán que corran con el gobierno y Dirección espiritual de los Ejercitantes, y en la parte que puedo prevengo que en lo sucesivo se transmita esta elección en los mismos términos.

Y anuncia lo que aspira para su Casa: *paz, tranquilidad y religiosa unión para las que quedan; recato, moderación y silencio para la Casa de Ejercicios.*

Por último designa a sus albaceas: las señoras doña María Cabrera, da. Florentina Gómez, da. Margarita Melgarejo, da. Mercedes Guillota, da. María Josefa Pérez.⁸⁸ Y pide al presbítero Sr. Dr. Don Felipe Antonio Martínez de Iriarte firme por ella. *En la muy noble y muy leal ciudad de la Santísima Trinidad, Puerto de Santa María de Buenos Aires, a cuatro⁸⁹ días del mes de marzo de mil setecientos noventa y nueve.*

El adiós

Es muy probable que la voluntad de María Antonia en torno a su *hora mortis* fuera respetada. En efecto, fue sepultada en el campo santo de la parroquia de la Piedad, con entierro menor de cruz baja, vigilia y misa de cuerpo presente.⁹⁰ Pero a los cuatro meses de su muerte, los vecinos porteños le rindieron su tributo.

Se organizaron *las suntuosas y bien merecidas honras de la Madre Beata* en la iglesia de Santo Domingo, en el convento de los frailes dominicos. El 12 de julio se preparó el escenario. Don Francisco Antonio de Letamendi –un importante comerciante porteño– lo describió en carta a Ambrosio Funes: *se pusieron un túmulo de consideración, muchas velas y su retrato⁹¹ en medio, y el Padre Prior Perdriel pronunció una oración fúnebre de hora y media.⁹²*

⁸⁸ Margarita Melgarejo, ver nota 101 ; María Cabrera, ver nota 69 ; sobre las restantes no he obtenido datos.

⁸⁹ En el testamento transcrito en Blanco, ya citado, figura “seis” de marzo. En la versión del AGN, “cuatro”, visiblemente enmendado.

⁹⁰ Partida de defunción de la Beata Doña María Antonia de San José. Consta en el Libro de Defunciones de la parroquia de la Piedad de Buenos Aires, Años 1769 a 1823, f. 252. Por error figura el día 8 de marzo como el de su muerte, cuando en realidad fue el de su enterramiento. Nota de Blanco, En Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 374.

⁹¹ El retrato de María Antonia de San José fue realizado por el pintor madrileño José de Salas y se encuentra en la Casa de Ejercicios de Buenos Aires, *Historia General del Arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1983, t. II, *Desde los comienzos hasta fines del siglo XVIII*, “Pintura”, Héctor H. Schenone, 70-72.

⁹² Carta de don Francisco Antonio de Letamendi a A. Funes, Buenos Aires, 26 de julio de 1799, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 400.

Durante ese tiempo el texto y la imagen, el discurso y la representación iconográfica, lucharían por acercar las distancias entre lo visible y lo decible, entre los mensajes de José de Salas –el pintor- y Julián Perdriel –el orador-. Durante hora y media los registros se cruzaron, se vincularon, se respondieron, pero nunca se confundieron. La imagen hizo presente a la beata muerta, mostró lo que la palabra no podía enunciar,⁹³ otorgando mayor dramatismo al evento. Una representación que la muestra vestida con la sotana negra de los jesuitas y toca –signo de su calidad de beata- y portando otros dos atributos de la orden: el libro de los Ejercicios y la cruz alta.

El sermón de honras, el discurso, esa otra forma de representación, fue escrito y pronunciado por Julián Perdriel,⁹⁴ fraile dominico que había dado las tandas en la Casa de Ejercicios,⁹⁵ y había gozado de la confianza y la amistad de María Antonia.⁹⁶ Adoptó el tono hagiográfico que correspondía a la ocasión. Se cumplen en esta pieza oratoria todas las características del género, en especial su función didáctica. En él, los hechos son más bien significantes al servicio de una verdad que construye su organización “edificando” su manifestación. Cuando conviene a los objetivos del autor, Perdriel se aparta de lo que aconteció, para construir lo que es ejemplar. Y así da forma a la vida de María Antonia de San José como un sistema que organiza una manifestación, gracias a una combinación de virtudes. Muestra -una vez más- que lo extraordinario y lo posible se apoyan uno al otro para construir la ficción que se pone al servicio de la ejemplaridad.⁹⁷

Conoce y maneja con habilidad la retórica dominicana: un discurso directo a través del cual hace participar a su audiencia, invitándola a opinar en silencio, a pensar, a crear y convocar imágenes. Una audiencia a la que constituye en su alocución por sectores socioeconómicos y por

⁹³ Para el tema del discurso y la imagen sigo el trabajo de Roger Chartier, *Escribir las prácticas*, Buenos Aires, Manantial, 1996, “Poderes y límites de la representación. Marin: el discurso y la imagen”, 73-99.

⁹⁴ “Oración Fúnebre pronunciada por el R.P. Fray Julián Perdriel, Prior del convento de Predicadores de Buenos Aires, en las solemnes exequias que se celebraron en la iglesia de Santo Domingo por el alma de la Señora Beata Doña María Antonia de la Paz, el día 12 de julio de 1799”, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 380-399.

Julián Perdriel nació en Buenos Aires en 1751. Profesó en la Orden de Predicadores de la que fue lector, prior, predicador, catedrático y provincial. Fue director de la Casa de Ejercicios, Calificador del Santo Oficio de la Inquisición, Revisor y censor de libros y demás escritos. En 1810 se plegó a la revolución de Mayo. El 1 de julio de 1812 el primer Triunvirato le encargó que escribiera “La historia filosófica de la Revolución de Mayo”. En 1814 el gobierno ordenó la suspensión de dicha obra, que quedó inconclusa. Murió en 1819. Fr. Jacinto Carrasco, o.p., *Ensayo histórico sobre la Orden Dominica Argentina. Actas Capitulares 1724-1824*, Buenos Aires, ed. Coni, 1924.

⁹⁵ ASR, Carta de María Antonia Juárez, 22 de agosto de 1785, ff. 147-152.

⁹⁶ ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 7 de diciembre de 1784, ff. 101-104. La beata pide a Juárez interceda “por Julián Perdriel, el dominico de quien le hablé para que viese si conseguía de su general los grados, por su virtud, mérito y ciencia.”

⁹⁷ Los conceptos sobre hagiografía los he tomado de Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, Tercera parte, Capítulo VII, “Una variante: la edificación hagio-gráfica”, 257-269. Sobre la relación entre santidad y ejemplaridad cfr. Gillian T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996, Chapter 6, “Teresa la Santa: Alone of All Her Sex?”, 145-166.

género, de modo que cada uno de los destinatarios pueda sentirse interlocutor directo de sus palabras. Un discurso construido en torno a un esquema que se deja percibir, con divisiones y subdivisiones, cada una con objetivos claros. Apela a la alegoría, cita abundantes ejemplos y apoya sus afirmaciones fundamentalmente en pasajes y personajes de la Sagrada Escritura: Judith, Ruth, Abraham, Tobías, David, y de los Santos Padres: Ambrosio, Jerónimo, Crisóstomo, modelos sobre los que va dando forma al accionar de la beata rioplatense. La figura de Judith se destaca especialmente. Con una cita inicial⁹⁸ y luego reiterada, introduce en su alocución esta figura bíblica femenina que acepta ser instrumento de Dios y producir –en consecuencia– la muerte de Holofernes, un hecho inimaginable dentro de la lógica racional.

Desde los primeros párrafos explica el objetivo de este sermón: no sólo elogiar las virtudes de la beata sino “enseñar” los caminos por donde ella se condujo, con la clara intención de que cada oyente piense en sí mismo y vea, a través de la “reflexión”, *quiénes debemos ser*. Dos actitudes –enseñar y hacer reflexionar– que llevan la impronta del fundador de su orden, Domingo de Guzmán.⁹⁹

El tema de la “santificación”, la propia y la del prójimo, invade su discurso. Perdiel describe a María Antonia como digna de ser considerada “santa”, e invita *a los eclesiásticos, sabios, virtuosos y prudentes examinadores de su espíritu, a que divisen en ella, cuando menos, el bosquejo de las Catalinas de Sena y de las Teresas de Jesús*, repitiendo un lugar común de la época en la elección de estos modelos femeninos, curiosamente, tan contradictorios como la propia beata rioplatense.¹⁰⁰

María Antonia de San José ya ha muerto. Este hecho autoriza al orador a convertirla en la heroína de su discurso, a desplegar la retórica de los sermones sobre santos. La define desde los primeros párrafos como mujer heroica, piadosa, de espíritu útil, necesaria y apostólica y apelando a la categoría de género –opción que reitera más de una vez–, repitiendo estereotipos, la presenta como *superior a su sexo, émula y aún vencedora del varonil*. Su objetivo estará puesto en hacer comprender a sus oyentes que la beata logró dichos atributos a partir del *temor de Dios*. En torno a este concepto estructura el sermón fúnebre en dos partes.

⁹⁸ “Y esta era por todos los títulos famosísima, porque temía mucho al Señor”, *Sagrada Biblia*, Judith, 8,8.

⁹⁹ Cfr. J. Mattoso, osb., “Espiritualidad monástica medieval”, Los dominicos, en Baldomero Jiménez Luque, *et al.*, *Historia de la espiritualidad*, 2 volúmenes, Barcelona, Juan Flors Editor, 1969, t. I, 913-922.

¹⁰⁰ Con respecto a la elección de estos modelos, ver Kathleen Myers and Amanda Powell, *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journal of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, “Gender, Tradition and Autobiographical Spiritual Writings”, 299-340. Sobre Teresa de Avila, ver Gillian Ahlgren, *Teresa of Avila*, ya citado; Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Sobre Catalina de Siena, Karen Scott, “*Io Catarina: Ecclesiastical Politics and Oral Culture in the Letters of Catherine of Siena*”, en Karen Cherewatuk, Ulrike Wiethaus, eds., *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, 87-121.

En la primera explicará cómo el *temor santo de Dios*¹⁰¹ es el camino para lograr la propia santificación. Perdriel, a través de su predicación enseña doctrina, hace reflexionar a sus fieles, explicita la fuente de su alocución: su angélico Doctor santo Tomás. La sustentación de todo su pensamiento será el tema –tan caro al aquinense- de la reverencia debida a Dios como Padre, la necesidad de subordinar la voluntad individual a la divina, reconocerlo como creador y no aspirar a engrandecerse por los bienes exteriores. De todo ello, María Antonia es, a juicio del orador, un ejemplo práctico. El desprecio de sí misma y de los honores que suelen traer aparejadas las riquezas, serán la consecuencia del santo temor de Dios, los cimientos que le dieron la base para edificar su santidad.

En torno a este razonamiento y apelando al esquema hagiográfico, el dominico brinda una imagen idealizada de la beata en la que destaca la virtud de la humildad. Describirá la hermosura de su alma, la modestia de su cuerpo, el temprano conocimiento de que se trata de una niña destinada a grandes empresas, su huída del mundo, sus lecturas piadosas, su oración frecuente. Los hechos cotidianos van salpicando una narración que insiste fundamentalmente en la presentación de sus prácticas ascéticas. Tomó el Eclesiastés como columna vertebradora de su pensamiento –tal vez parte de su audiencia recordó en ese momento sus líneas iniciales: *Vanidad de vanidades, y todo vanidad. ¿Qué saca el hombre de todo el trabajo con que se afana debajo del sol?*- y describió la guerra obstinada que la beata mantuvo contra sí misma y contra los honores que se le tributaban. El cuerpo de María Antonia aparecerá –en el discurso del dominico- ceñido con cuerdas, aniquilado con ayunos, sostenido apenas con manjares insípidos. A pesar de que *el estado sublime la trata con acatamiento, el medio la venera, y el bajo casi la adora* –representación que refleja acertadamente la recepción que encontraba la beata en los distintos sectores sociales- ella, sin embargo, considerándose *un vil gusanillo, el oprobio de los hombres, el menosprecio de los pueblos*, despreciará estas merecidas honras. Un desprendimiento extremo de sus joyas, sus adornos, sus muebles, sus esclavos, la renuncia a bodas ventajosas, la llevaron al “heroísmo” de amar no sólo la pobreza sino la indigencia. Y para que no queden dudas del grado heroico de sus virtudes, que acaba de “construir” –pues no se tienen datos sobre la infancia y primera juventud de la beata- se dirige a su audiencia a la que obliga a reconstruir hechos recientes, concretos: *vosotros la visteis pobre en su lecho, en su vestido, en su habitación, aún en su aspecto y en sus modales, su féretro, el modelo más perfecto*

¹⁰¹ Ermanno Arcilli, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987. El “temor de Dios” comporta modalidades distintas que concurren cada una a su nivel, a conducir al hombre hacia una fe más profunda. Se trata del temor reverencial y filial que nos hace temer toda ofensa contra Dios. El don del temor perfecciona al mismo tiempo las virtudes de la esperanza y la templanza. Puede definirse como un don que inclina la voluntad al respeto filial de Dios, nos aleja del pecado porque le desagradaba a Él y nos hace esperar en su ayuda poderosa. El Nuevo Testamento lo entiende en el sentido profundo que convierte el temor en una virtud esencial.

de la más rígida pobreza. Todos ellos –explica a modo de síntesis didáctica- medios de su santificación, operación divina del santo temor de Dios.

En la segunda parte de su sermón, Perdriel se propuso hacer reflexionar a los fieles sobre el temor de Dios, que, convertido en caridad, lleva a buscar la santificación del prójimo. Para introducir a María Antonia como modelo de amor al prójimo construye una escala de perfección y de espacios. Hace referencia al Salvador como portador del amor; los Apóstoles como encargados de diseminarlo por el mundo; los Ferreres en Europa, los Javieres en Asia, los Beltranes en América; santa Rosa de Lima plena en deseos de santificar a sus prójimos, y en el último peldaño –pero dentro de esta escala de santidad- la Señora Beata María Antonia de San José, cuyo pensamiento heroico, ejecución feliz y obra inmortal fue la santificación de su prójimo *en estas partes de nuestra América Austral.* En un solo párrafo equipara a la beata rioplatense con los grandes apóstoles del cristianismo y con la primera santa americana, creando tal vez en los destinatarios de su mensaje la imagen de una María Antonia “apóstol” y “primera santa de su terruño”, dos facetas extraordinarias. Él se ocupará de reconstruir la primera paso a paso y sugerirá la segunda.

Describirá –exagerando y tergiversando los datos cuando sea conveniente a su objetivo- los impedimentos y las contradicciones que enfrentó la beata en su tarea apostólica: la debilidad de su sexo, su calidad de laica, la escasez de sus luces, su flojedad, su ignorancia. Sin embargo, todo ello –una vez más- será ocasión de que se repita el prodigio de que *lo más débil confunda lo que el mundo tiene por fuerte y sabio.* Brindará una representación de la beata como instrumento de la misericordia de Dios, y los Ejercicios y su Casa como instrumentos -a su vez-, de la salvación de los hombres.

La Casa de Ejercicios y Beaterio es el *huerto cerrado, el cenáculo de Jerusalén, el asilo* no sólo de los vecinos de Buenos Aires, contemporáneos de María Antonia sino también de sus sucesores. En este momento, en el que una muerte es el episodio convocante, el orador resalta que la empresa de la beata lleva la marca de la inmortalidad. Sobre el final del sermón, Perdriel asocia a la audiencia al proyecto de María Antonia de San José, reconoce públicamente que la Casa de Ejercicios ha sido construida *con la piedad de los vecinos de Buenos Aires,* sus interlocutores. Fiel a su objetivo didáctico cierra su mensaje con el mismo tema con que lo inició: *el santo temor de Dios,* origen de la *celebridad* de María Antonia, celebridad que, al igual que la de Judith, no podrán destruir ni los siglos, ni la muerte.

A diferencia de los otros textos analizados, Perdriel no hace mención al objetivo movilizador de la beata: mantener vigente la espiritualidad jesuítica hasta la restitución de la Compañía de Jesús. Elige reconstruir la santidad de esta mujer rioplatense a partir del santo

temor de Dios, brindándonos una representación en la que la presenta como una posible Santa Rosa de Lima, primera santa americana, terciaria –laica consagrada al igual que María Antonia– y miembro de la orden dominicana –al igual que él–.

La herencia inmaterial: conflictos y reconocimientos

Pasado el tiempo de las honras se dieron los pasos para ir convirtiendo el testamento en realidad. Margarita Melgarejo¹⁰² asumió como Rectora de la Casa de Ejercicios y Beaterio. En vida de la Madre Beata la institución había marchado por los cauces que, tanto las autoridades religiosas como seculares, percibían eran los correctos. De algún modo se cumplieron las expectativas desplegadas en el momento de la fundación y por lo tanto la vigilancia del poder se había mantenido a prudencial distancia. Pero muerta la fundadora, el Provisor don Francisco Tubau y Sala¹⁰³ –máxima autoridad eclesiástica por sede vacante del obispado– redactó e intentó imponer las reglas de la institución. Obedeció la ley y lo hizo en concordancia con el Virrey.¹⁰⁴ Según expresa el Provisor en dicho acordado, lo movió la necesidad de *velar por el buen orden, así espiritual como temporal de que pende la conservación de la Santa Casa de Ejercicios*. Ordenó la distribución de tareas entre la Rectora y el Director:

El Director debe ser como un Padre de familias que cuida de la educación de sus hijos; y la Rectora como una Madre de familias que cuida del aseo, limpieza y sustento de sus hijos y familia: pero equivocarse estas distintas funciones es entrometerse en ajenas facultades de las que le corresponden.

También ordenó la división de los espacios destinados a los hombres y las mujeres, y limitó el número de ejercitantes para *evitar la multitud que causa confusión*. Unas reglas construidas a partir de una representación de la sociedad colonial basada en las ideas de jerarquización y de roles familiares entendidos en clave de las relaciones de género.

Pero este intento por *poner la Casa en orden* no hizo más que agudizar el enfrentamiento

¹⁰² Margarita Melgarejo nació en Córdoba del Tucumán. Viuda de Manuel Andrade, en 1777 se casó con Francisco Moreno de Tejada. Fue terciaria franciscana. En 1795 fue elegida Abadesa de la Venerable Orden de San Francisco. Viuda de sus segundas nupcias entró en la Casa de Ejercicios. Agradezco estos datos a Nora Siegrist.

¹⁰³ Don Francisco Tubau y Sala nació en Tarragona. Se graduó de bachiller y estudió teología en Barcelona. Pasó a América como párroco castrense de un barco. En setiembre de 1792 se hizo cargo de una canonjía en la catedral de Buenos Aires. Siendo ya anciano y con su salud quebrantada, a la muerte del obispo Azamor y Ramírez –2 de octubre de 1796– el Cabildo eclesiástico lo eligió Provisor y Vicario General en sede vacante. Murió en mayo de 1803, Francisco Avella Cháfer, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, Buenos Aires, Don Bosco, 1982, 2 tomos.

¹⁰⁴ AHPBA, Audiencia, Recursos de Fuerza, 7,5,11,11, Legajo 1, expediente 11. Recurso de Fuerza por la Rectora de la Casa de Ejercicios Espirituales de las providencias expedidas por el Discreto Provisor sobre la elección de Director Eclesiástico. Auto del Provisor, 4 de octubre de 1800. Agradezco a Silvia Mallo haberme dado a conocer este legajo.

entre la Rectora –por un lado- y el Provisor y el Director, el presbítero don Manuel Alberti¹⁰⁵ – por el otro-. Desde el comienzo del conflicto se estableció una clara alianza entre el poder eclesiástico y el *pater*.

Durante meses se libró entre la Rectora y el Provisor una tenaz lucha –verbal al principio y judicial luego- por el derecho a nombrar el Director de la Casa de Ejercicios, derecho que ambos reclamaban como propio. Un lacónico *no ha lugar* y la sugerencia de que *buscara derecho donde mejor le pareciese*,¹⁰⁶ por parte del Provisor –en su calidad de juez eclesiástico-, lejos de amedrentar a Margarita Melgarejo, la impulsó a cambiar de fuero. Sustrajo su causa del fuero eclesiástico y la llevó al civil. Reclamó ante la Real Audiencia lo que consideraba eran sus derechos: interpuso un recurso de fuerza contra el Provisor de Buenos Aires.¹⁰⁷ La situación de la Casa de Ejercicios, calificada como de *desorden y escándalo público* por Tubau y Sala debido a los constantes enfrentamientos entre Margarita Melgarejo y Alberti, quedó expuesta. Ella fue una más de las mujeres que sintiendo sus prerrogativas agraviadas vio en la justicia un ámbito de resarcimiento de lo que percibía eran sus derechos.¹⁰⁸ Sin duda estuvo bien asesorada, ya que el recurso de fuerza al que acudió era un “recurso protectorio” contra los jueces eclesiásticos: a él se podían acoger, por vía de protección real, los que entendían haber sido agraviados por una decisión injusta o violenta de un juez eclesiástico.¹⁰⁹

La Audiencia fue terminante en su decisión. Se expidió a favor de la Rectora, reconociendo que *el Provisor hace fuerza en el modo de no haber acordado el nombramiento de Director Eclesiástico de la Casa de Ejercicios en el doctor Don Manuel Alberti*.¹¹⁰ Esta no era la respuesta esperada por la máxima autoridad eclesiástica de Buenos Aires, quien inmediatamente intentó impugnar la decisión del tribunal civil. Pero la respuesta fue aún peor: el Provisor fue

¹⁰⁵ El presbítero Manuel Alberti había nacido en Buenos Aires. Estudió en la Universidad de Córdoba. Fue teniente cura de la Concepción, cura vicario interino del partido de Magdalena, Director de la Casa de Ejercicios durante tres años, cura de San Fernando de Maldonado en la Banda Oriental y en 1808 cura de San Benito de Palermo. Participó en la Revolución de Mayo de 1810. Fue nombrado vocal de la Primera Junta de Gobierno. Formó parte de la redacción de la *Gazeta de Buenos Aires* y tuvo una activa participación política hasta su muerte en 1811. Vicente Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, Buenos Aires, Elche, 1968, 6 volúmenes.

¹⁰⁶ AGI, Buenos Aires 298. Decreto del Provisor Tubau y Sala, 2 de septiembre de 1801.

¹⁰⁷ AHPBA, Audiencia, Recurso de fuerza por la Rectora de la Casa de Ejercicios Espirituales, ya citado, 5 de septiembre de 1801.

¹⁰⁸ La idea de que algunas mujeres de Buenos Aires encontraron en la justicia un ámbito de resarcimiento de sus derechos lo desarrolla R. Cicerchia, en *Historia de la vida privada en la Argentina*, ya citado, 55-91.

¹⁰⁹ Sobre el tema se puede ver Abelardo Levaggi, “Los recursos de fuerza en el Derecho Indiano. Con especial referencia a las doctrinas del oidor Manuel Silvestre Martínez y del obispo Manuel Azamor y Ramírez” *Revista de Historia del Derecho R. Levene*, 31, Buenos Aires, 1, 1995, 175-194. El recurso de fuerza era un instrumento que el “Estado organizador” heredó de siglos anteriores, pero que redefinió en el siglo XVIII a partir de la premisa de que los reyes “debían” controlar el poder eclesiástico constituyéndose en “protectores” de sus súbditos contra los abusos de la jerarquía eclesiástica. También Silvia Mallo, “Justicia eclesiástica y justicia real: los recursos de fuerza en el Río de la Plata, 1785-1857”, *Trabajos y Comunicaciones*, (2ª. Época), 25, 1998-1999, 267-292.

¹¹⁰ AHPBA, Audiencia, Recurso de Fuerza, ya citado. Visto de la Audiencia de Buenos Aires, 23 de octubre de 1801.

obligado a deponer a Alberti y a concordar –en ese momento- con la Rectora, el nombramiento del Director. En el futuro, debería hacerlo concordando con el Virrey. Esta decisión de la Audiencia cerraba las puertas a toda negociación.

El Provisor apeló al Rey: el 18 de enero de 1802 escribió al Real Patrono. En su calidad de vasallo agradecido –había recibido del Rey una canonjía de merced- organiza su estrategia asumiendo la defensa de los derechos del Real Patronato. Intenta construir una red solidaria con el Rey y con Alberti, y pasa a denunciar: los miembros de la Audiencia, con su sentencia han agraviado los derechos del Real Patronato, las leyes de Indias, al Provisor, al Dr. Alberti y a la autoridad eclesial en su conjunto. Para informar al Rey se le enviaron cinco documentos relacionados con la causa.¹¹¹

Tubau y Sala articula su defensa atacando a los ministros de la Real Audiencia quienes –según entiende- han obviado tres asuntos fundamentales al dictar sentencia. En primer lugar *la nulidad del testamento de María Antonia de San José*, instrumento que invocaba Margarita Melgarejo como la fuente de legitimidad de su accionar, ya que en el ítem 11 la fundadora de la Casa la había nombrado su sucesora. Desde la percepción del Provisor, el testamento es nulo porque habiéndose construido la Casa con *limosnas del público*, ésta había quedado bajo dos autoridades: la real protección y la potestad eclesiástica. El segundo punto es que dicho espacio había sido fundado *sin la licencia real*, -que según entiende el Provisor- se exige en la ley 2 del Real Patronato.¹¹² Solamente se contó con la autorización del Virrey y del Obispo, y hasta sospecha que en el caso de este último se trató de *mera tolerancia*.

En tercer lugar pregunta qué derecho se le reconoce a la Rectora para obligarlo a él, a *concordar* con ella el Director de la Casa. Con esa mujer a la que los miembros de la Audiencia dan el título de *Madre Beata, que ni ha sido Madre ni es Beata, sino una mujer del siglo que vestida de un saco de San Francisco, y con una cruz larga en la mano, y un Niño Jesús en el pecho, conforme al estilo de la que verdaderamente lo era, quiere parecer lo que no es*. Margarita Melgarejo está transgrediendo la condición que le correspondía en el tejido social, usurpando los signos visibles de una identidad construida por su antecesora. Sin embargo, en vida de la fundadora él mismo había acordado con María Antonia el nombramiento de los Directores. Por lo tanto se hacía necesario justificar esta actitud. Al fin de cuentas él también

¹¹¹ AGI, Buenos Aires 298, Auto del Provisor a la Audiencia explicando su accionar, 18 de noviembre de 1801. Provisor impugnando la sentencia de la Real Audiencia, 5 de noviembre de 1801. Oficio de la Real Audiencia al provisor, 23 de diciembre de 1801. Informe del presbítero Alberti al Virrey, s/f. Informe de Alberti al provisor, 3 de diciembre de 1801.

¹¹² *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943, Tomo I, 37. Libro I, Título IV, Del Patronazgo Real de la Indias, Ley II: “Mandamos que no se erija, instituya, funde, ni constituya Iglesia catedral ni Parroquial, Monasterio, Hospital, Iglesia votiva, ni otro lugar religioso sin licencia expresa nuestra, según está proveído por la ley I, título 2, y la ley I, título 3 de este libro, sin embargo de cualquier permisión que se hubiere dado a nuestros Virreyes.”

había obrado obviando la legislación vigente. Es así que debe explicar su accionar: en tiempos de la Beata, ella le pedía determinados Directores y él se los concedía

porque conocía su mérito y su virtud, su conocimiento práctico en conocer los que eran aptos para el ministerio [...] jamás llegó a juicio porque jamás tuvo la menor diferencia, antes se granjeó veneración y respeto [...] y arreglada tenía la Casa y sus Cuentas. Pero ahora la Real Audiencia le imponía acordar con la Rectora exponiéndolo al desaire de sujetar su voluntad a la autoridad de una mujer [...] sugerida de unos, empeñada de otros.

Es que esta mujer –entiende el Provisor- actuaba convencida de que por medio del recurso de fuerza *allanaría la autoridad de [su] empleo*, protegida por la autoridad real. Una lectura acertada de lo que estaba aconteciendo. No se trataba sólo de una lucha por intereses irreconciliables entre la Rectora y el Provisor, sino que era un enfrentamiento más de los muchos que estaban ocurriendo en la sociedad colonial¹¹³ como consecuencia de las reglas del juego instaladas a partir del nuevo orden colonial, entre las cuales se destaca el mayor control a las instituciones.

Y de la acusación pasa a la súplica. Viendo cómo su espacio era acotado y sus prerrogativas vulneradas, pide al rey se otorgue a los prelados la posibilidad de apelar los recursos de fuerza y no se los someta *a ver su voluntad y arbitrio atada a la de mujer alguna*. Pide autorización para lo que cree son sus derechos: realizar la visita de inspección de la Casa de Ejercicios y Beaterio, exigir las cuentas de las limosnas, nombrar administrador de las mismas en concordancia con el Virrey y redactar los estatutos. En su carta al rey adjuntó un memorial del presbítero don Manuel Alberti.

El exdirector de la Casa de Ejercicios era en ese momento, cura de la ciudad de San Fernando del Maldonado. En su memorial, fechado el 15 de agosto de 1802, Alberti también denuncia y suplica. En las denuncias acompaña las del Provisor: ve atropelladas las Leyes de Indias tanto en el testamento de María Antonia de San José y en las pretensiones de su sucesora, como en la decisión de la Real Audiencia. Se queja de los Ministros Reales –los oidores de la Audiencia porteña- que lo han separado de su cargo de Director, *con ruina de su honor y buen nombre*. Y formula un doble pedido: se restablezca el cumplimiento de las leyes que han sido *atropelladas por la fundación furtiva de la casa de Ejercicios*, por la falta de la real licencia y se le dé la *satisfacción correspondiente al desaire que ha sufrido*. Una licencia real y un reconocimiento de sus méritos reconstruirían el orden perdido, un orden que él se encarga de describir.

¹¹³ Sobre el tema se puede ver Cayetano Bruno, SDB, *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, 1993, donde el autor describe numerosos enfrentamientos entre los obispos, los virreyes, los miembros de ambos cabildos –secular y eclesiástico- y la Audiencia, en la ciudad de Buenos Aires, en el periodo que nos ocupa.

La Casa había sido fundada por la *beata profesa* de los exjesuitas, María Antonia de San José, sobre *un terreno donado por su padre*, don Antonio Alberti, con *licencia del virrey*, para que en ella, tanto hombres como mujeres, *alternando*, hicieran los Ejercicios durante ocho días. Y nos permite recorrer el espacio en cuestión.

A la muerte de la fundadora la Casa –que aún estaba en obra- constaba de dos patios con cuartos para los ejercitantes, además de otro para sacerdotes y los hombres sirvientes, y un cuarto para las sirvientas. Éstas eran mujeres arrepentidas en los ejercicios, que, aunque sin votos, viven en comunidad sujetas a un horario que dividían entre rezos, oración mental y servicio a los ejercitantes, en clausura y sujetas a una superiora. También habitaban en ella 43 beatas entre las que había casadas separadas de sus maridos, viudas y solteras, unas blancas y otras indias, mulatas y negras. Entre los hombres 10 eran sirvientes estables, y muchos otros trabajaban en condición de tales por corto plazo según su devoción y promesas. De modo que este lugar pío y religioso era casa de ejercicios espirituales para hombres y mujeres y beaterio para unos y otros.

Este espacio, donde, –afirma el exdirector- había reinado el orden, podía y debía, por su utilidad pública, ser recuperado. ¿Cómo construye Alberti este orden? La Casa había sido fundada por una *beata profesa*, es decir por una mujer ligada a la Iglesia por los votos simples de pobreza y castidad; con *licencia* de la máxima autoridad civil del virreinato; una casa donde los hombres y mujeres vivían *en espacios separados*; donde las mujeres, aún las sirvientas, vivían *en comunidad, en clausura*, sujetas a un horario y a la *obediencia de una superiora*. El desorden producido por haber permitido que la institución porteña funcionara sin la licencia real, podía ser subsanado: que el Real Patrono la emitiera. El otro tema causante del desorden había sido la decisión de la Audiencia de separar de su cargo al Director. Su *honor y buen nombre* atacados, exigían una reparación. Tal vez estaba en juego el futuro de su carrera eclesiástica que había iniciado hacía poco tiempo. Sin embargo, al reclamar, exige se *le dé la satisfacción correspondiente al desaire que ha sufrido*. ¿A qué se refiere concretamente? Entendemos que a ser reintegrado a su cargo de Director. Acaso el haber sido su padre el donante del terreno sobre el que se había edificado la casa, le daba –según su representación de lo que acontecía- algún derecho a esta pretensión. Con lo que una vez más el tema económico emerge entre las variables en juego, y el *pater* lo expone como uno de sus atributos para permanecer en calidad de Director.

Sobre la base de la documentación enviada a la Metrópoli, lejos del lugar de los hechos, no involucrado en el espacio doméstico del conflicto, ajeno a las distintas influencias de la sociedad porteña, el Fiscal del Consejo de Indias retoma las demandas, analiza los acontecimientos y construye su particular representación de los mismos.¹¹⁴ En tanto transcurre

¹¹⁴ AGI, Audiencia de Buenos Aires 298, Dictamen del Fiscal del Consejo, 29 de mayo de 1805.

su reconstrucción y análisis se va formulando una serie de preguntas.

Ya en su primera afirmación resulta evidente desde dónde va a intentar reconstruir la situación: en su calidad de Fiscal del Consejo del Estado borbónico ve *ofendidas las regalías del Real Patronato*. Critica la calidad de la fundación y el gobierno del establecimiento, *hecho por mujeres, con una independencia que repugna tanto a las leyes como a la sana razón*. Critica la actitud de las máximas autoridades porteñas –el Virrey, la Audiencia y el Provisor eclesiástico– por no haber denunciado los *vicios y nulidades*. Y deja en claro que, de no haber sido por la *disonancia* entre la Audiencia, y el Provisor y Alberti, semejante situación no habría salido a la luz. Es decir que ya en el párrafo introductorio entrelaza cuestiones de género, una excesiva autonomía –¿complicidad tal vez?– de las autoridades porteñas, y la justicia como medio e instrumento para restituir el orden.

Desde su mirada transatlántica *todo es singular en esta fundación*. Comienza denunciando la calidad de la fundadora y la rectora. Con respecto a la primera, de quien afirma: *se dice beata*, pone en duda en primer lugar su estado de beata. Se pregunta cómo puede ser beata de la orden jesuita, orden que ha sido expulsada de España y de América por el rey y luego disuelta desde Roma. Quiere saber en manos de quién y con qué autoridad ha hecho su profesión. En cuanto a Margarita Melgarejo su acusación es aún más fuerte: no entiende cómo siendo *una mujer del siglo se ha puesto el hábito de San Francisco*, eligiendo este traje *a su arbitrio*, así como *la cruz alta y el niño Jesús* que usaba su antecesora. Necesita conocer con qué facultad lo ha hecho y *a qué efecto*.

También enumera las *singularidades* de la Casa. Comienza por el conglomerado social que en ella habita: esclavos, sirvientas que “a la vez” son beatas, siendo estas últimas de calidades tan distintas como casadas, separadas de sus maridos, viudas y solteras, y no cabe en su asombro al recalcar que son blancas, indias, mulatas y mestizas. Un grupo social absolutamente heterogéneo, que además excede el número permitido según la normativa dada por el provisor y el Virrey. No concibe que las beatas, mujeres arrepentidas –aunque no han hecho votos– viven en comunidad, distribuyendo sus horas entre rezos, oración mental y clausura, al mismo tiempo estén al servicio de los ejercitantes con tal desorden que el Provisor debió prohibir la entrada de las mujeres al patio de los hombres. Pero el desorden no es sólo social, llega también a lo económico: las limosnas –que según se afirma son cuantiosas– son recogidas sin autorización competente, invertidas arbitrariamente, sin que se rinda cuenta de ellas. El edificio ha sido levantado sin la licencia real, que él cree indispensable en estos casos. La fundación ha sido hecha mediante un testamento por quien no era dueña de las limosnas, y por lo tanto carecía de facultad para fundar y para nombrar sucesora de un cargo que ella

tampoco pudo tener. Semejante situación, que el Fiscal define como de *mezcla, no puede dar frutos, sino sólo producir daños espirituales y temporales.*

Teniendo en cuenta que se ha obrado contra las leyes del Real Patronato, el Fiscal encuentra motivo para que se hagan las reconvenções al Virrey, a la Audiencia y al Obispo – Benito de Lué y Riega ya ha sido nombrado obispo del Río de la Plata-¹¹⁵ por su *tolerancia y silencio* en el tema de la licencia real; se demuela el edificio, pues ordena la ley:

si de hecho o disimulación se hicieran o comenzaran a hacer algunos de estos edificios sin preceder la dicha calidad, los Virreyes, Audiencias, o Gobernadores los hagan demoler y todo lo reduzcan al estado que antes tenían sin admitir excusa ni dilación [subrayado en el original] y sea capítulo de residencia o visita para dichos Ministros;¹¹⁶

se restituya cada una de las beatas al destino u ocupación que antes tenían; se destinen los fondos recaudados por medio de limosna a un fin análogo a la intención de los donantes, o se restituyan éstos a sus dueños o herederos.

Pero como el establecimiento *puede hacerse útil, si se arregla*, tema del que se está ocupando el virrey -según le han informado- *lo que por ahora conviene es:* que se envíen cédulas al Virrey, a la Audiencia y al Obispo donde se exprese lo extrañó del hecho de que estas autoridades no hayan dado parte a Su Majestad de tan notable fundación; el Virrey informe acerca de la licencia y limosnas; se nombre un administrador secular que administre los caudales; se guarde la debida separación entre hombres y mujeres; sólo se mantengan mujeres con verdadero espíritu de penitencia que se retiren del siglo, haciendo que las demás y las que estén separadas de sus maridos se restituyan a sus respectivos destinos; el número de ejercitantes deberá estar de acuerdo con lo dispuesto por el Provisor; que alternen en los Ejercicios los hombres y las mujeres; que la que se titula Rectora, Margarita Melgarejo, se ocupe del gobierno económico de las beatas, sin entrometerse en la dirección de los Ejercicios, ni en el manejo y la distribución de las rentas; que se tomen las resoluciones necesarias de acuerdo con las circunstancias locales; se forme expediente sobre la utilidad, perjuicio o inconveniente del establecimiento, oyendo al Obispo, al Fiscal de lo civil, y al Acuerdo por voto consultivo, se determine lo que requiera una pronta solución y se eleven testimonios para la resolución que sea del Real agrado. Con respecto a las Casas de Ejercicios que se habían fundado en Montevideo y Córdoba del Tucumán,¹¹⁷ de las cuales se había notificado al Fiscal, pide se informe por

¹¹⁵ Don Benito de Lué y Riega llegó a su diócesis de Buenos Aires el 22 de abril de 1803.

¹¹⁶ El Fiscal invoca la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*, Libro 1, título 3, ley 1: “Que se funden Monasterios de religiosos y religiosas precediendo la licencia del Rey”.

¹¹⁷ El expediente correspondiente a la fundación de la Casa de Ejercicios de Montevideo se encuentra en AGN, IX, 6.7.5. Obispado de Buenos Aires, 12 de febrero de 1799. Don Jayme Mont, vecino de Buenos Aires y don Antonio Plata, de Montevideo, piden licencia para fundar Casa de Ejercicios en Montevideo según método y arreglo usado por la beata María Antonia en dicha ciudad en los años 1791-1792.

separado.

El 29 de mayo de 1805 el Fiscal expuso su dictamen al Consejo. Un mes y medio más tarde se envió una Real Cédula a la Audiencia de Buenos Aires¹¹⁸ en la que se pide un informe sobre el estado y fundación de la Casa de Ejercicios, cédula que fue recibida el 6 de febrero de 1806.¹¹⁹

En abril moría Margarita Melgarejo,¹²⁰ pero ya hacía años que había sido reemplazada en su cargo de Rectora por Mercedes Yoto,¹²¹ terciaria de la orden de la Merced. Según se guarda memoria en la institución, Melgarejo es la única rectora que no se mantuvo en el cargo hasta su muerte. Ningún documento nos permite conocer la causa de este hecho inusual, pero se puede inferir que tuvo relación con el conflicto que nos ocupa. En junio de ese mismo año una flota inglesa se encontraba frente al Río de la Plata decidida a atacar el territorio. Esta invasión encontró al presbítero Manuel Alberti al frente de la parroquia de Maldonado en la Banda Oriental, donde sufrió el ataque a su persona y a su templo.¹²² Durante ese año y el siguiente la capital del virreinato sufrió la invasión y ocupación por parte de las tropas inglesas. Es muy probable que las autoridades porteñas, ante la magnitud de los acontecimientos, no hayan dado respuesta al pedido de informe ordenado por la Real Cédula en torno al tema de la Casa de Ejercicios.

La falta de respuesta oficial a los cuestionamientos y dudas del Fiscal del Consejo me mueven a intentar hoy una explicación. En efecto, María Antonia de San José era “beata profesa” de una orden expulsa, disuelta y que no reconoce rama femenina. No hay documentación que nos permita conocer en manos de quién profesó. Según fray Julián Perdriel, lo hizo “frente a los altares”, es decir una promesa hecha directamente a Dios, sin intermediación alguna. Su experiencia de beata jesuítica en Santiago del Estero –antes de la expulsión de la Compañía- queda comprobada en cartas de la beata a sus compatriotas exiliados. Estamos sólo ante un caso más producido por la ambigüedad jurídica y la “tolerancia” a la que

Con respecto a Córdoba, en 1792 se está intentando restablecer la Casa de Ejercicios. AGN, Casa de Ejercicios. Los eclesiásticos Don Juan Gualberto Coarasas y Miguel del Moral solicitan se destine a Casa de Ejercicios lo que fue el noviciado de los jesuitas. Fray Pedro Guittian en nombre del Real Colegio de Monserrat, alega derechos. Año 1792. Justicia, legajo 28, expediente 831. En una carta que María Antonia de San José envía a A. Funes desde Colonia del Sacramento en 1791 hace mención a que el padre Miguel del Moral está dando los Ejercicios en la ciudad de Córdoba, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 310-312

¹¹⁸ AHPBA, RA, Reales Cédulas, 7.4. 477, Fundación de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires. El rey pide informe, 8 de julio de 1805.

¹¹⁹ AGI, Buenos Aires 298, La Audiencia de Buenos Aires anuncia el recibo de la Real Cédula para informar sobre el estado y fundación de la Casa de Ejercicios de esta Capital.

¹²⁰ Archivo Parroquial de la Concepción, Libro 2 de Defunciones, f. 386. Margarita Melgarejo falleció en Buenos Aires el 24 de abril de 1806.

¹²¹ Santa Casa de Ejercicios de Buenos Aires, Placa con el nombre de las Rectoras de la Casa y años que estuvieron en el cargo: Margarita Melgarejo 1799-1800; Mercedes Yoto 1800-1828.

¹²² Carlos María Gelly Obes, *Manuel Alberti. El Presbítero de la Revolución. Con apéndice documental*, Buenos Aires, s/ed., 1960.

ha acudido la Iglesia en torno al tema de las beatas a lo largo de la historia.

Margarita Melgarejo era efectivamente una seglar. No era beata profesa, pero sí terciaria franciscana. En 1795 había ocupado el cargo de Abadesa de la Tercera orden de San Francisco en Buenos Aires.¹²³ Su calidad de terciaria la habilitaba a usar el hábito y la cuerda de Francisco. En cuanto a la portación de la cruz alta y el Niño Jesús, no cabe duda que fue un acto de emulación en un intento por perpetuar el poder espiritual detentado por su predecesora. El éxito de María Antonia la condicionó. Margarita Melgarejo necesitó reforzar y exhibir constantemente una identidad que no poseyó o por lo menos, no le fue reconocida. De modo que el uso externo de esos atributos no fue suficiente para legitimar su identidad.

La actitud patriarcal del Fiscal frente a los gestos de independencia protagonizados por mujeres, gestos que “repugnaban” a la ley y a la razón, creo que -por reiterativa- no necesita ser interpretada.

La absoluta autonomía económica lograda por la fundadora es inadmisibles y provoca –en la lectura que hace la autoridad metropolitana- un desmoronamiento de todo lo actuado. Las sumas de dinero han sido obtenidas de limosna: la Casa así fundada corresponde, por ende, al Real Patrono. Lo que el Fiscal no puede evaluar es que esas limosnas fueron ofrecidas por los “devotos”, admiradores y ejercitantes de la Madre Beata, como respuesta a sus prácticas, hecho que sí habían evaluado y reconocido las autoridades porteñas.

La licencia real no se había pedido porque sólo se había “sugerido” que se cumpliera con este paso. Clara demostración –una vez más- de la ambigüedad legislativa sobre la fundación de beaterios. De hecho, numerosos beaterios en Hispanoamérica, sólo solicitaron la licencia real al intentar convertirse en conventos de monjas.

El conglomerado social, tan heterogéneo y numeroso que merece un rechazo total desde la Metrópoli, no preocupó a los súbditos porteños. La Casa de Ejercicios fue percibida por ellos como un lugar de contención. Además, el Fiscal malinterpreta la descripción de Alberti: las sirvientas no son “a la vez” “beatas”. Había una clara distinción entre ambos grupos de mujeres, distribución que tanto el Director en su informe, como la beata en sus cartas, se encargan de subrayar.

El análisis e interpretación de este conflicto nos ha permitido comprobar el papel activo de los actores en la construcción de los lazos sociales y los usos imaginativos desplegados al crear espacios propios con características peculiares. También percibimos la brecha existente entre la normativa y las prácticas desplegadas por los vecinos y autoridades porteñas, quienes -

¹²³ Enrique Udaondo, *Crónica histórica de la Venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, Amorrortu, 1920, 137.

apelando al sentido común, a la utilidad y a la necesidad- obviaron o acudieron a la ley. Y la actitud de un Fiscal metropolitano que invocando el lema del orden social hizo de la justicia un espacio de negociación.

Las cuestiones de género atravesaron el conflicto en las representaciones de las autoridades eclesiásticas y civiles. En el discurso creado desde sus respectivos imaginarios intentaron restituir a la mujer al espacio que el modelo vigente señalaba. Sin embargo, las prácticas nos mostraron un grupo de mujeres que lograron construir un espacio propio transitando los intersticios de libertad que el mismo sistema hacía posible.

Si bien la muerte de María Antonia de San José trajo aparejado un serio conflicto, también alentó otros gestos. Las cartas escritas en Europa y en América continuaron atravesando el Atlántico, aunque –debido a las guerras napoleónicas- cada vez con mayor dificultad. Los jesuitas vivieron momentos de esperanza y de zozobra en torno a la posibilidad de retornar a sus lugares de origen y a la restitución de la Compañía.

Muerta la Madre Beata, Ambrosio Funes envió al padre Juárez una copia del testamento de María Antonia¹²⁴ y al padre Diego León Villafañe –un exjesuita que había regresado a su tierra natal, la ciudad del Tucumán- una versión del sermón de honras.¹²⁵

Juárez decidió continuar con la recopilación de datos sobre la beata para dar a conocer una versión definitiva de su experiencia. Pidió a Funes aquellos que nunca había obtenido y los de su última etapa: el lugar exacto, día y año de su nacimiento, el nombre de sus padres, particularidades de su infancia y juventud hasta que “se hizo beata o se vistió la sotana”, el origen de su vocación por organizar los Ejercicios, hechos prodigiosos durante los mismos,¹²⁶ sucesos posteriores a su muerte y el estado de la Casa de Ejercicios y del Conservatorio de niñas.¹²⁷

En ese momento su vida atravesaba cambios largamente anhelados que relata a su interlocutor: buscó y logró ser recibido en la Compañía de Jesús. Un jesuita de Rusia -que hacía en Roma las veces de Vicario General- le comunicó los privilegios y facultades necesarios para ejercer todos los ministerios. También obtuvo un Rescripto Pontificio de la Congregación *Propaganda Fide* por el que se lo nombraba Misionero Apostólico para cualquier parte del mundo con todas las facultades de predicar, confesar, comunicar indulgencias y llevar altar portátil. ¿Cuáles eran sus planes? ¿Qué intentaba emprender a los setenta años? Simplemente

¹²⁴ Carta de Juárez a Funes, 30 de julio de 1800, en Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t. 1, 233-240.

¹²⁵ Ambrosio Funes escribió una “Relación de la llegada del exjesuita Don Diego León Villafañe a esta ciudad de Córdoba, el día 14 de diciembre de 1799” donde consta que le entregó copia del sermón, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 402.

¹²⁶ Carta de Juárez a Funes, 30 de julio de 1800, Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t.2, 233-240.

¹²⁷ Carta de Juárez a Funes, 10 de diciembre de 1801, Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t. 2, 253-260.

“pasar a las Indias”. Esta última aspiración fracasó, pues tres días antes de embarcar una enfermedad le impidió abandonar el exilio.¹²⁸ Sin embargo las cartas de esta época trasuntan optimismo. Es que hay claros indicios de la restitución de la Compañía.

Esta situación lo invitó a convocar recuerdos. En enero de 1803 escribió una vez más a Funes:

Yo me acuerdo que apenas extinta la Compañía me escribió usted que la difunta beata María Antonia de San José le comunicó que no estaba del todo extinta; que se conservaba una pequeña parte de ella en un ángulo de la tierra, desde donde después se propagaría al resto del mundo; habiéndose figurado ella (o quizás habiéndole manifestado el Señor en su imaginación) al modo que en un gran templo apagadas todas sus luces se reservase solamente una muy pequeña en un ángulo suyo, por lo que realmente quedaría casi todo el templo como a oscuras; pero que de esta pequeña luz que quedó encendida, mas como escondida, se volviesen a encender todas las demás luces y aún otras de nuevo, por misterio de los Ángeles, entonces todo el templo quedaría iluminado, aún más que antes. Lo cual parece figura de lo que en realidad sucedería de la Compañía, como se está experimentando. Por lo que he querido ahora significarle para que reflexione sobre ello; y principalmente que se uniforma puntualmente aún en sus términos con lo que comunicaron a otros jesuitas desde muchos años antes y aún desde la expulsión y abolición algunas almas de Dios de México y aún de Europa.¹²⁹

Gaspar Juárez murió el 3 de enero de 1804.¹³⁰ Diego Villafañe –el exjesuita tucumano- le comunicó a Funes su agonía, es más pudo imaginar el siguiente paso donde María Antonia de San José adquiriría nuevamente un fuerte protagonismo: *su paisana, la venerable Beata le habrá salido al encuentro para conducirlo a las mansiones eternas donde piadosamente lo contemplo ya.*¹³¹

El deseo de María Antonia de San José, ya convertido en profecía, se cumplió en 1814 cuando Pío VII restituyó la Compañía de Jesús. Dos años más tarde Villafañe –tal como lo hiciera el padre Juárez- reconoció su don de profeta: *verdaderamente se ha verificado lo que la Madre Beata pronosticó y lo habían anunciado otras almas santas.*¹³²

¹²⁸ Carta de Juárez a Funes, 30 de julio de 1800, Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t. 2, 233-240.

¹²⁹ Carta de Juárez a Funes, 15 de enero de 1803, Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, t. 2, 293-303.

Sobre las demostraciones que surgieron como consecuencia de la expulsión de los jesuitas y las profecías y revelaciones en torno a su regreso –llamativamente similares- que se produjeron desde Guatemala y Veracruz hasta la ciudad de México, entre las cuales se destaca “la de las lámparas”, se puede consultar, Fernando Saúl Alanís Enciso, “Todos herejes: expresiones de descontento en la Nueva España ante la expulsión de la Compañía de Jesús, 1767-1768,” *Colonial Latin American Historical Review*, Spring 2000, 209-242.

¹³⁰ Grenón, *Los Funes y el Padre Juárez*, ya citado, “Nota final”. El padre Joaquín Camaño, s.j., anuncia la muerte de G. Juárez a Funes, t. 2, 321.

¹³¹ *Ibid.*, Carta de Villafañe a Funes, mayo de 1804, 320.

¹³² Carta de Villafañe a Funes, Tucumán, 20 de febrero de 1816, Blanco, *Vida documentada*, ya citado, 420.

CONCLUSIONES

Reconstruir y hacer inteligibles el universo espiritual y las prácticas de las mujeres consagradas a Dios, así como sus discursos y aquellos elaborados en torno a ellas en la ciudad de Buenos Aires, me exigió reflexionar y me permitió vislumbrar cómo surgen y se van construyendo espacios de religiosidad femenina en esta urbe que, en la segunda mitad del siglo XVII y primeras décadas del XVIII se caracteriza por su escasa población, su pobreza y situación marginal, en la cual la misión religiosa asumida por la Corona española -y por ende la presencia de la Iglesia- tiene un lugar destacado.

Se gestan dos modos de existencia diversos en torno a las mujeres que consagran su vida a Dios: dos formas de concebir la religiosidad, las relaciones tanto con el poder como con la normativa y las posibilidades de diseñar trayectorias personales y comunitarias.

A partir de la confluencia de la iniciativa privada y del apoyo del gobernador, del obispo y del cuerpo capitular, desde mediados del siglo XVII los miembros de la elite se movilizaron en pos de la fundación de un convento de clausura de monjas carmelitas. Un claro signo de que la elite española había echado raíz e intentaba sobrevivir, reproducirse y construir una identidad propia. Sin embargo, la pobreza de la ciudad, que no permitió reunir la suma de dinero necesaria, lo reducido de la población y del grupo de vecinos interesados en la fundación de un espacio de clausura para sus hijas, la actitud renuente de la Corona y particulares situaciones locales e internacionales, condenaron los primeros emprendimientos al fracaso.

Paralelamente a este proyecto, surge un grupo de mujeres que en calidad de beatas asume la decisión de vivir una vida consagrada a Dios, construida en términos propios, a través de prácticas y espacios alternativos a los propuestos desde el poder. Pude comprobar y comprender cómo las beatas se apropiaron a su manera de los códigos y los lugares que les eran impuestos por la legislación vigente y la cultura de su época: actitudes de subordinación y sumisión, el hogar o el convento, una minuciosa y precisa normativa. Construyeron refugios privados propios, hogares sin la mirada vigilante de la presencia masculina, sin encierro impuesto, sin el sostén económico del *pater*. Adoptaron gestos inéditos en este extremo meridional del Imperio español. Gestos que muestran una fuerte autonomía y un deseo de construir sus vidas a partir de una peculiar manera de alcanzar la perfección cristiana. Adhirieron a los consejos evangélicos mediante el voto simple o sólo una promesa de castidad. Hicieron de la pobreza un estilo de vida que mostraron públicamente en su vestimenta y en los espacios de recogimiento o en las pequeñas comunidades que formaron.

En una sociedad, en la que el viajero capta su fuerte estratificación, las beatas -criollas de distinta condición económica- ignorando, ¿repudiando tal vez?, el orden social existente,

brindaron refugio, alimentaron, cuidaron en sus enfermedades y amortajaron a esclavas, a nativas y a españolas de los sectores más carenciados. Participaron activamente en el proyecto de construcción social desarrollando tareas educativas y expandiendo la fe cristiana por medio de un apostolado activo que asumieron a través de las obras de misericordia.

El rito por el cual se convertían en mujeres seculares consagradas a Dios, mediante la profesión del voto simple de castidad o una simple promesa y la adopción del hábito, no ha quedado registrado y la normativa en torno al “estado o condición de beata” permanece oscura. Una prueba de la posición ambivalente de la Iglesia con respecto a estas mujeres que construyeron sus vidas sacando ventaja de las contradicciones en la normativa eclesial en torno a su condición o apelando a la actitud de “tolerancia” desarrollada por algunos miembros de la Iglesia.

Entrelazando ambas realidades –conventual/beateril- se conformó en este primer período una extensa red familiar cuya reconstrucción y análisis nos permiten comprender las prácticas endogámicas desarrolladas por un sector de la elite para asegurar su acceso a las instancias de decisión y de poder económico y, a partir de ellas, tener la posibilidad de construir espacios de religión para las mujeres de su sector social.

A pesar de los primeros intentos fallidos, Buenos Aires contó, por fin, con dos conventos de clausura durante el período colonial. Dos fundaciones tardías que se concretizan recién a mediados del siglo XVIII, paradójicamente cuando comienzan a implementarse en Hispanoamérica las reformas borbónicas, de neto corte secularizante. Dos hechos ajenos al acontecer cotidiano de la ciudad fueron los disparadores de estas fundaciones: la firme decisión y capacidad económica de un hijo de Buenos Aires –miembro de la red familiar citada- que había desarrollado su carrera eclesiástica lejos de su patria y la voluntad de las monjas capuchinas de Madrid y Santiago de Chile de expandir su orden. El aumento de la población, que en 1744 ascendía a casi 12.000 habitantes, fue una variable de peso en este logro.

Los conventos –inaugurados prácticamente al mismo tiempo- conforman dos realidades diferentes. El Monasterio de Santa Catalina de Sena, de monjas dominicas, pertenece al grupo de los “conventos grandes” o “de calzadas”; se funda con el caudal de un solo individuo para las mujeres “nobles” de la ciudad; exige el aporte de una dote para el ingreso; cuenta con propiedades inmuebles –donadas por el fundador- cuya renta percibe y puede admitir hasta cuarenta monjas. Durante la etapa fundacional se dispone de una importante suma de dinero que permite la construcción de un edificio *ad hoc*, “como los mejores de España”, según la evaluación de un contemporáneo.

El Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, de monjas capuchinas, pertenece a la

categoría de los “conventos recoletos” o de “monjas descalzas”; se funda a partir de donaciones hechas por los vecinos para las mujeres “nobles pobres”; no tiene permitido exigir dote alguna para el ingreso; no posee bienes raíces, ni rentas; las monjas deben mantenerse sólo de limosnas; el edificio primitivo se constituye a partir de la donación de una iglesia y unos cuartos construidos con otros fines, sin los espacios indispensables para la vida en la clausura.

No obstante estas diferencias, comparten situaciones similares. Ambos cuentan con el decisivo apoyo de las autoridades porteñas desde las primeras instancias y de las metropolitanas, una vez que se asegura la cuestión económica; son construidos en barrios periféricos de la ciudad; quedan sujetos a la jurisdicción del diocesano y no responden a la secuencia beaterio-convento tan común tanto en España como en América. También comparten una serie de motivaciones invocadas para la fundación: serían espacios de oración, refugio de las mujeres con vocación religiosa, consuelo de las familias ante las dificultades de casar medianamente bien a sus hijas y honor y prestigio de la ciudad.

Y por último, la expulsión de la Compañía de Jesús de las tierras americanas crea las condiciones que impulsan a una beata jesuítica a autodefinirse heredera de la orden y asumir una de las tareas características de los expulsos: la organización de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en el vasto territorio del Río de la Plata. Partiendo de una posición subordinada, supeditada a las órdenes masculinas, limitada a desempeñar tareas de índole doméstica, en un espacio privado absolutamente acotado, supo diseñar y desarrollar un rol protagónico, que asume conscientemente. Se insertó en una red relacional que se expande desde Córdoba y Buenos Aires –en el virreinato del Río de la Plata- hasta la Rusia Blanca, pasando por Roma y Madrid. Una red epistolar que fue sostén espiritual y económico de los jesuitas expulsos del virreinato austral. La fundación del Beaterio y Casa de Ejercicios de Buenos Aires fue el resultado de sus metas claras, de su capacidad negociadora y de la autonomía económica –producto de la limosna de los vecinos- que pudo esgrimir ante las autoridades civiles. Al asumir la doble función de fundadora y organizadora de la institución, la beata María Antonia de San José diseñó y llevó a la práctica un rol diferente a lo practicado con anterioridad en la ciudad porteña.

Todo lo logró en medio de una sociedad fuertemente patriarcal. Se pusieron en duda tanto su capacidad como sus intenciones, se le negó el dinero necesario para la fundación y se la obligó a negociar un espacio para recoger a las mujeres que le enviara la justicia. La biografía de la beata –que circuló por Europa durante su vida- fue redactada sobre la base de sus propias cartas y otros testimonios contemporáneos, pero re-escrita por los que, en su afán por “protegerla” la presentaron como pobre, ignorada, sin poder. Sus logros, interpretados y

explicados por sus contemporáneos desde la óptica de la fe, la definen como una elegida de Dios”, el “Javier de occidente”, cuyos milagros y prodigios se hacía necesario silenciar. Sin embargo, sus prácticas habían logrado su cometido: mantener vigente la espiritualidad jesuítica hasta la eventual restitución de la Orden y sostener la cohesión del grupo tan fuertemente amenazado a partir del Real Decreto de Expulsión de la Compañía de Jesús.

Es decir que los vecinos de la elite porteña y las propias mujeres crearon espacios de religiosidad para aquellas que optaban o eran impulsadas por sus respectivas familias o por sus particulares situaciones, a consagrar su vida a Dios. Para las que elegían este camino se abrieron dos posibilidades, dos trayectorias diferentes: podían ser monjas o beatas y participar de espacios con muy distintos *ethos* comunitarios.

Las que elegían o eran “llamadas” a transitar el primero de estos senderos se convertían en Esposas de Cristo, mujeres consagradas a Dios mediante los votos solemnes de castidad, pobreza y obediencia y debían vivir en absoluta clausura buscando la perfección cristiana, la salvación de su alma y cumpliendo un rol modélico e intercesor ante la sociedad. Acceder al espacio sacro, al huerto cerrado, lugar de privilegio y otorgador de prestigio, suponía cumplir con un sin fin de requisitos elaborados por la Iglesia a partir de criterios tanto religiosos como seculares. La vocación, determinada edad, una vida guiada por los valores cristianos, cierto nivel de cultura, legitimidad de nacimiento, limpieza de sangre y el aporte de la dote –entre las catalinas- fueron los establecidos al diseñar las políticas de admisión al convento. Sin embargo, algunos de ellos se obviaron cuando al grupo social al que estaba destinado el convento así le convenía. La limpieza de sangre, en cambio, fue una condición indeclinable, es más, se constituyó en el disparador –aunque no el motivo sustancial- de un conflicto que involucró a uno de los conventos y a la sociedad porteña en su conjunto. Requisitos y flexibilidad que aparecen como indicadores de las prácticas endogámicas que el sector de los “nobles” o “gente de razón” desarrolla en torno a esta institución religiosa para proteger su grupo de pertenencia.

El ingreso al convento en calidad de monja profesa era un acontecimiento con un profundo significado y enormes consecuencias tanto para la aspirante al hábito, para el ámbito al cual se incorporaba y para aquél al que renunciaba. Por la profesión religiosa la postulante ingresaba al huerto cerrado, cambiaba de estado y se convertía en “mujer consagrada”. Un acontecimiento tan cargado de misterio que se hacía necesario expresar mediante un espectacular rito de transición cargado de acciones simbólicas. La profesión de los votos solemnes –públicos y perpetuos- rubricaba jurídicamente la muerte al mundo. Las profesas pasaban a ser *vere religiosas*, miembros del estado regular y quedaban obligadas a construir su existencia siguiendo la regla y constituciones de su respectiva orden segunda.

La vida conventual supuso para ellas transitar sus días en un espacio donde lo espiritual y lo cotidiano, la comunicación con Dios, el acceso a su conocimiento mediante la oración y la lectura, y las pequeñeces de la vida diaria, se enlazaron en un espacio y un tiempo “sacro”, en los que cada práctica, aún la aparentemente más trivial, debía estar impregnada de un fuerte sentido de trascendencia. Un espacio cuya reconstrucción mostró lugares estratificados, sutilmente imbricados, contruidos en torno a un foco: el templo, la casa del Dios hecho hombre –modelo a imitar- hacia el que convergían las oraciones, los cánticos, las miradas y los gestos de adoración y sumisión. Un espacio jerárquicamente organizado en el que las monjas de velo negro tienen un lugar preferencial. Una práctica que nos permite comprender el orden imperante en el convento, que las monjas mostraban a los vecinos corriendo el velo del coro bajo en cada ceremonia de ingreso.

Las monjas que pueblan los conventos porteños pertenecen a los sectores “nobles” y “nobles pobres” de la sociedad colonial. Son criollas, descendientes de españoles. Un número no muy amplio de ellas es miembro de la elite socioeconómica; la mayoría proviene de los sectores alto y medio alto y un grupo menor, de las familias caracterizadas como “nobles pobres”. Las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Sena pertenecen a un sector más alto –más cercano a la cima de la pirámide social- que las de Nuestra Señora del Pilar. En general, las monjas porteñas provienen de familias numerosas en las que la pertenencia de otros hijos al clero –secular y regular- y la filiación de los progenitores a alguna de las terceras órdenes laicales, sus limosnas y la fundación de capellanías, está indicando los valores culturales –impregnados de religiosidad- que defienden, construyen y por lo tanto, seguramente inculcaban a su prole. Características demográficas y prácticas culturales que sin duda influyeron en la opción –individual o familiar- por el estado religioso de las monjas.

Si bien desde la normativa de cada orden se exige a las mujeres desprenderse de títulos y riquezas y no hacer acepción de personas, comprobamos que los criterios sociales de estratificación y jerarquización traspasaron los muros. En ambos conventos las religiosas se dividían en monjas de velo negro o coristas cuya principal ocupación era el rezo del Oficio Divino en el coro, buscando la unión con Dios por medio de la oración vocal y mental y monjas de velo blanco, legas o serviciales, que se ocupaban fundamentalmente de los “oficios corporales” y participaban de sólo algunos de los momentos de oración. Una distinción que supuso también privilegios u obligaciones exclusivamente para el primer grupo –en términos generales, ya que en el convento de las capuchinas se produjeron cambios sustanciales-: el acceso a los oficios de poder y la posibilidad de participar en las más importantes decisiones de la comunidad. La reconstrucción de la familia de origen y de la trayectoria de las monjas en el

Monasterio de Nuestra Señora del Pilar permite comprobar que en este convento no se dio una correspondencia entre el velo, el oficio y el sector social al que pertenecía la familia de origen de cada religiosa. Ello nos permite inferir que las capuchinas fueron capaces de construir un espacio propio, alejado de los criterios de estratificación que imponía la sociedad colonial. El acceso al voto secreto daba a las monjas de ambos conventos la posibilidad de elegir a sus propias autoridades periódicamente. En realidad una obligación, que se ejerció cada tres años con rasgos diferentes en cada convento. En el de Santa Catalina de Sena la antigüedad en la orden era un requisito para acceder al voto y el poder estaba concentrado en la Priora y su Consejo, una forma de elección y de gobierno vertical. Entre las capuchinas el mecanismo de elección fue más amplio tanto en relación con el número de las que votaban como con la cantidad de oficios que se elegía directamente por votación secreta.

La reconstrucción de la trayectoria de las beatas y de los beaterios porteños mostró un universo muy distinto. Se trata de pequeños espacios individuales o pequeñas comunidades durante la primera época, y amplios, atiborrados en la segunda mitad del siglo XVIII. La condición jurídica de las beatas porteñas es, por lo menos, opaca. El acceso al estado de beata no se rige por ninguna normativa estable y homogénea. Los ámbitos por o para ellas creados –salvo la Casa de Ejercicios- fueron espacios de vida efímera. Al igual que las monjas, las beatas buscan la perfección cristiana. Pero el camino elegido es el retiro en un ámbito propio o un apostolado activo en medio de los más carenciados y la organización de los Ejercicios Espirituales. Su rol también es modélico y mediador, sin embargo, lejos de aspirar a mostrar una sociedad jerárquicamente ordenada –como lo querían los valores culturales de la época- su modelo será el Cristo del Evangelio, que al decir de las propias beatas, “no hace acepción de personas”. Dedicaron su vida a la *caritas*, a las obras de misericordia y crearon ámbitos de religiosidad -las Casas de Ejercicios- con espacio para los habitantes de la ciudad y de las zonas rurales aledañas, provenientes de los distintos sectores socioeconómicos y del ámbito eclesial y secular. Las niñas abandonadas, las mujeres de todas las condiciones y grupos étnicos tuvieron allí su espacio en calidad de beatas, criadas, huérfanas o depositadas. La ausencia de registros o libros de ingreso y la referencia a las beatas sólo por su nombre de pila no nos permite saber quiénes fueron las laicas consagradas del período posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús.

Los conventos porteños compartieron algunos rasgos con los del resto de Hispanoamérica. Hubo en la urbe meridional conventos de calzadas y de descalzas, fueron auspiciados por miembros de la elite, al interior de los mismos se dieron fuertes lazos de

parentesco, sus comunidades crecieron a buen ritmo y una vez fundados gozaron de estabilidad.

La situación periférica de Buenos Aires, en el extremo sur del Imperio español, determinó que los espacios de religiosidad creados por y para las mujeres consagradas a Dios tuvieran, también, algunas características particulares.

Las más tempranas manifestaciones de vida religiosa femenina fueron concretizadas por “beatas individuales”. Los primeros intentos de crear espacios institucionalizados de vida religiosa femenina –recogimientos y conventos- no tuvieron éxito. Los conventos de esta urbe meridional fueron fundaciones muy tardías que se concretizaron cuando en el resto de Hispanoamérica comenzaba a disminuir el número de ingresantes. No se dio la habitual secuencia beaterio-convento. Desde el momento de su fundación, en ambos monasterios se optó por la “vida común y del común”, aún en el de las monjas dominicas perteneciente al grupo de los conventos de calzadas. Un espacio en el que, a diferencia de sus equivalentes de las otras ciudades americanas, no se conoció la riqueza, el lujo, ni la abundancia de sirvientas. El número de monjas se ajustó siempre a lo que la normativa exigía y a pesar de estar autorizado a recibir niñas educandas y mujeres seculares, no lo hizo: las monjas invocaron inconvenientes económicos y priorizaron la vida de silencio y oración. La fundación de ambos conventos cuando la nueva racionalidad ilustrada impulsada desde la dinastía borbónica se iba imponiendo, tal vez influyó en la ausencia de escritos biográficos y de relatos milagrosos tal como se había desarrollado en el siglo anterior en diversos espacios americanos.

El Beaterio y Casa de Ejercicios Espirituales de mayor envergadura y trascendencia en la ciudad de Buenos Aires –de inspiración jesuítica- lo funda y construye una mujer, también a fines del período colonial. La expulsión de la Compañía de Jesús crea un vacío de poder que ella asume y es secundada por un vasto sector de la cosmopolita ciudad portuaria. Una ciudad en la que, no obstante los avances de un Estado secularizado –o acaso como una reacción a ello o a que la mentalidad popular y la fe seguían cauces apegados a la tradición y no iluministas- un grupo de vecinos continúa adhiriendo a la espiritualidad jesuítica. María Antonia de San José, “mujer” en una sociedad patriarcal, “beata” de una orden expulsa y disuelta, intentando revitalizar la religiosidad en pleno período iluminista podría ser caracterizada como un absurdo. Sin embargo, a pesar de estas contradicciones, logró su peculiar cometido: luego de recorrer el extenso territorio de la actual Argentina –desde Jujuy hasta Buenos Aires- reabriendo las Casas de Ejercicios clausuradas desde la expulsión, creó una Casa de Ejercicios para hombres y mujeres, nucleó en las mismas tandas a mujeres de los distintos sectores sociales, dio espacio a beatas y beatos –tal vez sirvientes-, recogió huérfanas y acogió mujeres en “depósito”. Fue consciente de su peculiar situación y de la originalidad de su experiencia, que supo plasmar en

su epistolario.

Tanto las beatas como las monjas participaron como sujetos activos en la construcción de la sociedad colonial porteña. Crearon espacios de convivencia y de realización personal que no fueron un mero reflejo de la sociedad secular. Cuando se lo propusieron, lograron constituir una jerarquización interna distinta a la existente en el siglo y ante el avance de las reformas borbónicas –que suponían un mayor control de las instituciones religiosas por parte del obispo– defendieron sus espacios de lo que consideraron una impertinente intromisión, apelando al rey y a la justicia civil mediante el recurso de fuerza. Construyeron redes solidarias para defender los espacios construidos. Unas redes que atravesaron el Atlántico en busca de apoyo y reconocimiento. Y cuando lo creyeron conveniente cooperaron con las autoridades eclesiásticas en la consecución de un objetivo común.

Tanto las religiosas como las beatas fueron mujeres que ante situaciones extremas lograron expresar el sentido de su vida. Tuvieron conciencia de su identidad y de su rol como modelo de la sociedad secular, mediadoras entre Dios y los hombres y herederas de la orden expulsa y disuelta.

La sociedad porteña las reconoció como tales. Nombró a Santa Clara patrona de la ciudad, cooperó en la construcción y pervivencia de los conventos otorgando su apoyo económico a través de las dotes, las limosnas y los esclavos, la información necesaria sobre las aspirantes al hábito, la asistencia a las distintas ceremonias en la iglesia conventual, pero fundamentalmente brindando a sus hijas. Consideró a los conventos espacios privilegiados donde ellas podrían transitar su existencia, y a la vez otorgadores de prestigio para su grupo familiar. Un reconocimiento que –no obstante– no fue unánime. Desde un sector de la misma sociedad se elaboró el Plan de Reforma de Regulares –1775– mediante el cual se intentó establecer la obligación de restituir el monto de la dote a la respectiva familia una vez muerta la monja. Un claro indicador de que a fines del siglo XVIII un sector de la sociedad porteña ya no veía la dote canónica como una inversión redituable en términos económicos y de prestigio social.

En el caso de las beatas, no obstante la actitud vacilante y ambigua de las autoridades instaladas en la Metrópolis y en Roma, los vecinos de Buenos Aires las reconocieron públicamente, ofrecieron ayuda –aún del erario público en la primera etapa–, las convocaron para ponerse al frente del Recogimiento –1699–, aceptaron y hasta recomendaron la fundación del Beaterio y Casa de Ejercicios –1795– y siempre admitieron la “utilidad pública” de las tareas espirituales y sociales emprendidas por ellas.

La reconstrucción, análisis e interpretación de las prácticas –ordinarias y ritualizadas– de

las mujeres consagradas a Dios en la ciudad de Buenos Aires y de los espacios por o para ellas creados –a partir de las situaciones vividas, las estrategias singulares que lograron desplegar y las redes que conformaron- me ha permitido restaurar el papel de las mujeres en la construcción de los lazos sociales. El análisis biográfico y el de los conflictos y negociaciones me dio pie para verificar la libertad intersticial de que dispusieron las mujeres y las comunidades religiosas y observar cómo funcionaban concretamente los sistemas normativos, no exentos de contradicciones. Pude comprobar que no obstante el despliegue de estrategias por parte de las familias –con la intención de reforzar su esfera de prestigio- las monjas y beatas, individualmente, tuvieron protagonismo. La incorporación de dimensiones subjetivas –fundamentalmente en el caso de una beata- me permitió acercarme a las posibilidades de las mujeres consagradas a Dios de construir sus trayectorias y sus espacios, de desplegar sus capacidades inventivas dentro y aún en los márgenes de las coacciones, las normas y las convenciones que las limitaban.

Los dos conventos de clausura y la Casa de Ejercicios siguen funcionando. Las monjas de Santa Catalina de Sena, en el año 1974 se mudaron a un nuevo convento, el Monasterio de las Monjas Dominicanas, en San Justo, Provincia de Buenos Aires. En el antiguo edificio que “el progreso” no logró destruir, funciona hoy el Centro de atención espiritual Santa Catalina de Siena. Su iglesia, su claustro y sus celdas siguen convocando al encuentro, la meditación y la oración, ahora de los laicos del microcentro porteño. El templo fue declarado Monumento Histórico Nacional en 1942, y el monasterio en el mismo año que las monjas se trasladaron a San Justo. El barrio, hasta la costa del río, es conocido por el nombre de las que desde la vida en la clausura impusieron su presencia: “las Catalinas”.

Las monjas del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar eligieron otro camino. En 1934, reunidas en capítulo, decidieron por votación secreta adoptar las Constituciones clarisas. Un grupo mayoritario de monjas capuchinas pasó a ser “clarisas de la primera observancia”. Aquellas que optaron por continuar bajo las normativas de las monjas capuchinas, en 1936 fundaron un nuevo monasterio en la ciudad de Montevideo. En 1980 las clarisas se mudaron a Moreno, en la provincia de Buenos Aires, donde fundaron el Monasterio de Santa Clara. Desde Montevideo, un grupo de capuchinas pasó a la Provincia de Buenos Aires en 1959, instalándose en Villa Elisa. El antiguo convento porteño ha sido prácticamente demolido. Se conserva el coro y el antecoro, este último transformado en sala de conferencias del hotel que se construyó en el predio que ocupaba la institución colonial. La iglesia de San Juan Bautista fue declarada Monumento Histórico Nacional en 1942.

La Santa Casa de Ejercicios, como se la conoce actualmente, está en pie y sigue en funciones. Aún se pueden recorrer sus patios interiores, sus capillas, las celdas de los ejercitantes y aquella donde vivió y murió la Madre Beata. Las hermanas de la Sociedad Hijas del Divino Salvador la tienen a su cargo desde 1860. Tres o cuatro veces por mes acuden grupos de católicos a realizar los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes inéditas: repositorios consultados

Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena, Buenos Aires, Argentina
Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, Buenos Aires, Argentina
Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina
Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Real Audiencia, La Plata, Argentina
Archivo del Convento de la Merced, Córdoba, Argentina
Archivo General de Indias, Sevilla, España
Archivio di Stato di Roma, Roma, Italia
Archivum Romanum Societatis Jesu, Roma
Biblioteca del Colegio del Salvador, Buenos Aires, Argentina

II. Fuentes editas e inéditas

Acarette du Biscay, *Relación de un viaje al Río de la Plata y de allí por tierra al Perú* [1658], Buenos Aires, Alfer y Vays, 1943.

Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, tomos consultados IX a Serie III, tomo IX, 1640-1800, Archivo General de la Nación, 1912-1928.

Aguirre, Juan Francisco, "Diario de Aguirre", en Paul Groussac, director, *Anales de la Biblioteca*, tomo IV, Buenos Aires, 1905.

Ambrosio, Agustín, Gregorio de Nisa, *Virginidad sagrada*, Teodoro H. Martín, editor, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

Apolant, Juan A., *Padrones olvidados de Montevideo del siglo XVIII*, Tomos I y II, Montevideo, Imprenta Letras, 1966.

Arcilli, Ernanno, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987.

Avella Cháfer, Francisco, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, Buenos Aires, Don Bosco, 1982.

Ayala, Manuel Josef de, *Diccionario de gobierno y legislación en Indias*, Madrid, Editorial de Cultura Hispánica, 1988.

Bandos de los Virreyes y Gobernadores del Río de la Plata (1741-1809). Catálogo cronológico y temático, Graciela Swiderski, Buenos Aires, 1997.

Calvo, Carlos, *Nobiliario del Antiguo Virreynato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Librería y Editorial "La Facultad", 1943.

Campos, R., *Protocolos Notariales*, Buenos Aires, Siglos XVIII-XIX, manuscrito, s/f., 4 tomos.

Capua, Raimundo de, *Vida de Santa Catalina de Siena*, escrita por su confesor el Bienaventurado San Francisco de Capua, [1511] Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1681-1692, volumen II, 1650-1700, Biblioteca del

Colegio del Salvador, Buenos Aires.

Catalina de Siena, *El Diálogo, Oraciones y Soliloquios*, Introducciones y traducción por José Salvador y Conde, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª. Edición 1991.

Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española, Traducida al castellano con notas e ilustraciones por Don Juan Tejeda y Ramiro, Parte segunda. Concilios del siglo XV en adelante. Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1853. Tomo VI, Concilio de Trento.

Concolorcorvo, Carrió de la Vandera, Alonso, *El Lazarillo de Ciegos Caminantes*, [1773], Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1985.

Constituciones de las Religiosas Dominicanas de la Segunda Orden, Barcelona, Imprenta de la Librería Religiosa, 1884.

Cutolo, Vicente, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, Buenos Aires, Elche, 1968, 6 volúmenes.

Dellaferrera, Nelson C. Y **Martini**, Mónica P., *Temática de las Constituciones Sinodales Indianas, (ss. XVI-XVIII) Arquidiócesis de La Plata*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2002.

Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático, Roma-Madrid, Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 volúmenes.

Documentos Escritos. Fondo Documental Bando de Virreyes y gobernadores del Río de la Plata (1741-1809), Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

Documentos y Planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires, director Enrique Peña, 5 tomos, tomo III, "Aduana, Tabacos, Hospital", Buenos Aires, Peuser, 1910.

Documentos y Planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires, director Enrique Peña, 5 tomos, tomo IV, "Catedral", "Fundaciones Religiosas", Buenos Aires, Peuser, 1910.

Escruche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, París, Eugenio Maillefert y Cía., 1863.

Espejo, Juan, *Nobiliario de la Capitanía General de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1967.

Facultad de Filosofía y Letras, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, *Documentos para la Historia Argentina*, volumen X, Padrones de la ciudad y la campaña de Buenos Aires, (1726-1810), Buenos Aires, Peuser, 1920-1955.

Facultad de Filosofía y Letras, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, *Documentos para la Historia Argentina*, volumen XI, Territorio y población: Padrón de la ciudad de Buenos Aires, (1778), Buenos Aires, Peuser, 1919.

Fernández de Burzaco, Hugo, "La venerable Orden Tercera de Santo Domingo en Buenos

Aires”, Buenos Aires, *Historia*, 31, abril-junio 1963, 120-144.

....., *Aportes biogenealógicos para un Padrón de habitantes del Río de la Plata*, 6 volúmenes, Buenos Aires, s/ editorial, 1986-1991.

Francisco de Sales, San, *Práctica del amor de Dios*, Madrid, Imprenta de Don Ramiro de Sancha, 1775.

Galmez, Lorenzo, op., y **Gómez**, Vito, op., directores, *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, España, Editorial Ciudad Nueva, 1995.

Grenón, Pedro, sj., *Los Funes y el Padre Juárez*, Córdoba, La Guttenberg, dos tomos, 1920.

Hombres de Mayo, Genealogía, Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas, Buenos Aires, 1961.

Ignacio de Loyola, *Obras*, Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, sj., Cándido Dalmases, sj., del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (Roma) y Manuel Ruiz Jurado sj., de la Universidad Gregoriana (Roma), 6ª. Edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

Juana Inés de la Cruz, Sor, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Prólogo Grupo feminista de cultura, México, Fontamara, 1994.

La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, Traducidas de nuevo al castellano e ilustradas respectivamente con notas y comentarios, a los cuales se han adjuntado el Directorio de las Oficialas de la misma Orden y un Apéndice importante por el Rdo. Pdre. Fr. Domingo Aracena de la Recolección Dominica, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863.

Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el X, con las variantes de más interés y con la glosa del Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de Su Majestad, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1884.

Lezcano Colodrero, Arturo, *Linajes de la Gobernación de Tucumán. Los de Córdoba*, Córdoba, 1936.

Libro de las Constituciones de las Monjas de la Orden de los Predicadores, Federaciones de España, Aragón y Bética, Valencia, 1987.

Los Códigos Españoles concordados y anotados. Tomo IX. Novísima Recopilación de las leyes de España, Tomo III que contiene los Libros octavo, noveno, décimo y undécimo, Madrid, Imprenta de La Publicidad, 1850.

Los secretos de la vida religiosa descubiertos y declarados a una devota novicia por su Padre Espiritual. Escritos primeramente en Francés, después traducido en Toscano y finalmente del Toscano al Castellano por el Confesor del Monasterio de Santa Clara de Gandía para el provecho de sus Religiosas, 1784. Manuscrito.

Luis de Granada, *Guía de pecadores*, Buenos Aires, Editorial Tor, s/f.

di Lullo, Orestes, *Antecedentes biográficos santiagueños*, Santiago del Estero, República Argentina, 1948.

Marín, Miguel Ángel, *La perfecta religiosa, obra igualmente útil a todas las personas que aspiran a la perfección*, Imprenta de Margín Canals, mercader de libros, 1781.

Memoria de las Religiosas del Monasterio de Dominicas de Santa Catalina de Sena desde su fundación año de 1745, Buenos Aires, Sor Cecilia de Santa Rosa María Calderón, Manuscrito.

Memoria de los Virreyes del Río de la Plata, Buenos Aires, Biblioteca Histórica Colonial, Editorial Bajel, 1945.

Molina, Raúl, *Diccionario biográfico de Buenos Aires, 1580-1720*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2000.

Mujica, Juan, *Linajes españoles, nobleza colonial de Chile*, Santiago, Editorial Samorano y Caperan, 1980.

Nava y Saavedra, Jerónima, *Autobiografía de una monja venerable (1664-1727)*, Ángela Inés Robledo, editora, Cali, Colombia, Universidad del Valle, 1994.

Pinamonti, Juan Pedro, de la Compañía de Jesús, *La religiosa en soledad, obra en que se expone a las religiosas el modo de emplearse con fruto en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: y puede también servir a qualquier persona que desee reformar con este medio su propio espíritu*, Madrid, 1723.

Recopilación de leyes de los Reinos de Indias, tomo I, Consejo de Hispanidad, 1943.

Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santísimo Sacramento de Roma, Reconocidas y reformadas por el Padre General de los Capuchinos, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904.

Regla y Testamento de Santa Clara. Constituciones de las Monjas Clarisas Capuchinas, Roma, Curia General de los Hermanos Menores Capuchinos, Roma, 1986.

Reglas y Constituciones Generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara, Roma, Curia General de la Orden de los Frailes Menores, Oficina Pro Monialibus, 1988.

Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires. Sacado de apuntes antiguos que se conservan en el archivo del mismo convento, 1920. Manuscrito.

Rodríguez de Campomanes, Pedro, *Dictamen fiscal de los jesuitas de España (1766-1776)*, Madrid, editorial Cejuda y Teófanos, 1977.

Sigüenza y Góngora, Carlos, [1683], *Parayso occidental: Plantado y cultivado por la muy benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*. Facsímil de la primera edición 1684, Presentación de Manuel Ramos, Introducción de Margo Glantz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CONDUMEX, 1995.

Sosa de Newton, Lily, *Diccionario biográfico de mujeres argentinas*, Buenos Aires, Plus Ultra, 2ª. edición, 1980.

Suárez, Úrsula, (1666-1749), *Relación autobiográfica*, Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá. Estudio preliminar de Armando de Ramón, Chile, Universidad de Concepción, Academia Chilena de la Historia, 1984.

Teresa de Jesús, *Camino de perfección* [1583], Madrid Espasa-Calpe, 1942.

....., *El libro de la vida* [1588], Madrid, Editorial de espiritualidad, 4ª. Edición, 1987.

....., *El libro de las fundaciones* [1610] Introducción de José María Aguado, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, 2 volúmenes.

....., *Las moradas* [1578] Edición, introducción y notas de Tomás Navarro, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

Tomás de Jesús, fray, *Suma y compendio de los grados de oración por donde sube un alma a la perfección y contemplación. Sacado de las obras que compuso la Santa Madre Teresa de Jesús fundadora de la reforma de carmelitas Descalzas, recogido por el Padre fray Tomás de Jesús, religioso de la misma orden*, Madrid.

Torre Revello, José, "Noticia de los vecinos más acaudalados de Buenos Aires en 1776. Primer gobierno de Pedro de Cevallos, en el Archivo General de Indias, Sevilla, España," *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 1928, volumen VI, 198-499.

Udaondo, Enrique, *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1945.

Un Religioso Carmelita Descalzo, *La Religiosa instruida y dirigida en todos los estados de la vida, con diálogos familiares*, Madrid, Imprenta Ruiz, 1805.

Vallbona, Rima de, editora, *Vida i sucesos de la Monja Alférez. Autobiografía atribuida a Doña Catalina de Erauso*, Tempe, Arizona, Center of Latin American Studies, Arizona State University, 1992.

Vargas Ugarte, Rubén, introducción y notas, "Viaje de cinco religiosas capuchinas desde su convento de Madrid hasta la ciudad de Lima donde fueron a fundar pasando por Buenos Aires y Santiago. Sucesos del mismo. Origen del Observante Monasterio de Jesús, María y José. 1710-1722", en *Relaciones de viajes (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Lima, Biblioteca Histórica Peruana, tomo 5, 1947, 209-381.

III. Libros y artículos

AAVV, *Nueva Historia Argentina*, coordinador general, Juan Suriano, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000-2005, 10 volúmenes. Sobre el período colonial, Tomo 2, dirección del

tomo, Enrique Tandeter, *La sociedad colonial*, 2000.

AAVV, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, coordinación editorial, Miguel Ángel de Marco, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1999-2003, 10 volúmenes. Sobre el período colonial, Tomos 2 y 3, *Período español (1600-1810). La Argentina en los siglos XVII y XVIII*, 1999.

Acevedo, Edberto Oscar, 1995-1996, "Las memorias de una monja y el barroco americano", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Buenos Aires, Argentina, 68-69, 107-113.

Actas del IV Congreso Internacional , Santa Fe de Bogotá, Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XVIII y XIX, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

Ahlgren, Gillian T. W., 1993, "Visions and Rhetorical Strategy in the Letters of Hildegard of Bingen", en Karen Cherewatuk, Ulrike Wiethaus, eds., *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Gender*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 46-63.

..... 1996, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Alanis Enciso, Fernando Saúl, 2000, "Todos herejes: expresiones de descontento en la Nueva España ante la expulsión de la Compañía de Jesús, 1767-1768", *Colonial Latin American Review*, Spring, 209-242.

Alberro, Solange, 1985, "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII", en Sergio Ortega, editor, *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 219-237.

....., [1987] 1992, "Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos, et al., *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 79-84.

Aldea, Quintín, editor, 1991, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI, Congreso Internacional de Historia*, Madrid, 19-21 de octubre de 1991, Bilbao, Ediciones Mensajero.

Alen Lascano, Luis, 1967, "Historia de la Compañía de Jesús en Santiago del Estero, capital del Tucumán, Siglos XVI-XVIII", *Archivum*, tomo IX, Buenos Aires, 123-190.

Alfonso María de Ligorio, San, 1933, *La verdadera esposa de Jesucristo, o sea la Religiosa santificada por la práctica de las virtudes*, Madrid, El perpetuo socorro.

Alvarez Nogal, Carlos, 1993, "El beaterio de Santa Catalina en Manila", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, tomo I, 521-529.

Amelang, James S., 2005, "Autobiografías femeninas", en Isabel Morant, *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, Volumen II, *El mundo moderno*, Madrid, Crítica, 155-168.

Amerlinck de Corsio, Concepción y **Ramos Medina**, Manuel, 1995, *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*, México, CONDUMEX.

Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith, 1992, *Historia de las mujeres: una historia propia*, volumen I, Barcelona, Editorial Crítica.

Anderson, Michael, [1980] 1988, *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, España, Siglo XXI.

Andrés, Domingo, cmf., 1983, *El Derecho de los Religiosos*, Comentario al Código, Madrid, Publicaciones Claretianas.

Andrews, George Reid, [1980] 1989, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Argentina, Ediciones La Flor.

Annino, Antonio, Castro Leiva, L., Guerra, F.X., 1994, *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, España-iber-Caja.

Arana, María José, 1992, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Universidad de Deuste, Ediciones Mensajero.

Araya Espinosa, Alejandra; Azúa Ríos, Ximena; Invernizzi, Lucía, 2006, "El epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla, 264-327.

Arenal, Electa y Schlau, Stacey, 1989, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*, Albuquerque, University of Mexico Press.

....., 1990, "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent", *Tulsa Studies of Women Literature*, vol. 9, 1, Spring, 25-42.

Arenas Frutos, Isabel, 1995, "Innovaciones educativas en el mundo conventual femenino, Nueva España, siglo XVIII: el Colegio de niñas de Jesús María", en Manuel Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 443-454.

....., 2004, *Dos Arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León.

Ariés, Philippe, [1975], 2000, *Morir en Occidente, desde la Edad Media hasta la actualidad*, Argentina, Adriana Hidalgo editora.

Ariés, Philippe y Duby, Georges, directores, [1985] 1992, *Historia de la vida privada*, volumen 5, *El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*, Madrid, Taurus.

Armacanqui-Tipacti, Elia, 1999, *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresiana peruana*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

....., 2006, "La propia escritura y la re-escritura de un transcriptor en Vida de la Madre María Manuela Ripa", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla, 226-260.

- Arrom**, Silvia Marina, 1985, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, California, Stanford University Press.
-, 1991, "Perspectivas sobre historia de la familia en México", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias Novohispanas. Siglo XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.
- Assadourian**, Carlos Sempat, **Beato**, Guillermo, **Chiaromonte**, José Carlos, 1986, *Argentina: de la conquista a la independencia*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Astrain**, Antonio, sj., 1920, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 6 volúmenes.
- Bacas**, Constantina, 1946, "Antecedentes de la creación y desenvolvimiento del Colegio de Huérfanas de Buenos Aires", *Estudios*, 76: 414, 445-467.
- Bailey**, Gauvin Alexander, 1999, "Le style jésuite néxiste pas : Jesuit Corporate and the Visual Arts", en John O'Malley et al., *The Jesuits, Cultures, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 38-211.
-, 2001, "Just Like the Gesù: Sebastiano Serlio, Giacomo Vignola, and Jesuit Architecture in South America", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXX, fasc. 140, July-Dec. 233-264.
- Balmori**, Diana; **Voss**, Stuart; **Wortman**, Miles, 1984, *Notable Family Networks in Latin America*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Barnadas**, Josep M., [1984] 1990, "La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial", en Leslie Bethell, editor, *Historia de América Latina*, tomo 2, *América latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Barcelona, Crítica, 185-207.
- Barrado Barquilla**, José, op., editor, 1995, *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII-XIX*, Actas del IV Congreso Internacional. Santa Fe de Bogotá, 6-10 de septiembre 1993, Salamanca, Editorial San Esteban.
- Barral**, María Elena, 1998, "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones : la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera serie, 18, 2º semestre, 7-33.
- Barthes**, Roland, [1971], 1997, *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, Teorema.
- Bataillon**, Marcel, [1937] 1986, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Batllo**, Miguel, sj., 1966, *La cultura Hispano-Italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos, 1767-1814*, Madrid, Editorial Gredos.
- Bauer**, Arnold, 1983, "The Church in the Economy of Spanish America", *Hispanic American Historical Review*, 63:4, 707-733.
- Beer**, Frances, [1992] 1995, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Great Britain,

The Boydell Press.

Beguiriztain, Justo, sj., 1933, *Apuntes biográficos, cartas y otros documentos referentes a la sierva de Dios María Antonia de Paz y Figueroa*, 2ª edición, ampliada y corregida, Buenos Aires, Talleres Gráficos Baiocco y Cía.

....., 1942, "Disquisiciones y aclaraciones sobre patria, linaje y fecha de nacimiento de la Beata de los Ejercicios", *Estudios*, 68, 220-229.

....., 1943 a, "Dos nuevos documentos inéditos de la Beata de los Ejercicios", *Estudios*, 70, 128-135.

....., 1943 b, "Devoción de la Beata de los Ejercicios a San Ignacio", *Estudios*, 380, separata, 1-29.

Bénassy-Berlin, Marie-Cécile, 1995 a, "La mitificación de Sor Juana Inés de la Cruz en el Mundo Hispánico (finales del siglo XVII- principios del siglo XVIII)", *Revista de Indias*, 5: 205, 541-550.

....., 1995 b, "Sor Juana frente al mundo infernal", en *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento Novohispano*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 17-27.

....., 2000, "Actualidad del sorjuanismo (1994-1999)", *Colonial Latin American Review*, 9:2, 277-292.

Benítez, Fernando, [1985], 3ª edición 1989, *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Ediciones Era.

Benvenuti Papi, Anna, 1996, "Mendicant Friars and Female Pinzochere in Tuscany: From Social Marginality to Models of Sanctity", en D. Bornstein and R. Rusconi, editors, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 84-103.

Besio Moreno, Nicolás, 1939, *Buenos Aires, puerto del Río de la Plata, capital de la Argentina. Estudio crítico de su población*, Buenos Aires, Talleres Tuduri.

Bestard Camps, Joan, 1992, "La estrechez del lugar: reflexiones en torno a las estrategias matrimoniales cercanas", en Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco, editores, *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*, Barcelona, Anthropos, 107-156.

Bilinkoff, Jodi, [1989] 1992, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Birocco, Carlos María, 2000, "La primera Casa de Recogimiento de huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1702)", en José Luis Moreno, compilador, *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Buenos Aires, Trama editorial, Prometeo libros, 21-46.

....., 2003, "Alcaldes, capitanes de navío y huérfanas. El comercio de cueros y

la beneficencia pública en Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII”, Ponencia presentada en las *Terceras Jornadas Uruguayas y primeras Rioplatenses de Historia Económica*, Montevideo, Uruguay, 9 al 11 de julio de 2003.

Blanco, José María, sj., 1942, *Vida documentada de María Antonia de la Paz y Figueroa*, Buenos Aires, Amorrortu.

Blanco, Lourdes, 1999, “Género y santidad: el caso de una monja y su confesor en el siglo XVII”, en Margarita Zegarra, editora, *Mujeres y género en la Historia del Perú*, Lima, Cendoc-mujer.

Borges, Pedro, 1992, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, MAPFRE.

Bornstein, Daniel; **Rusconi**, Roberto, 1996, editors, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press.

Burkholder, Mark, [1986] 1993, “Burócratas”, en Louisa Hoberman y Susan Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 105-140.

Bourdieu, Pierre, [1980] 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Braccio, Gabriela, 1995, *Las Catalinas: un mundo de mujeres. El Monasterio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Inédita.

....., 1998, “Un inaudito atrevimiento”, *Revista Andina*, 32:16, diciembre de 1998, 267-304.

....., 1999 a, “Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja”, en Fernando Devoto y Marta Madero, *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Buenos Aires, Taurus, 225-250.

....., 1999 b, “La voz de la conciencia: monjas y confesores”, *Congreso Internacional Jesuitas 400 años en Córdoba*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, tomo IV, 85-98.

....., 2000 a, “Una gavilla indisoluble. Las teresas en Córdoba (siglo XVIII)”, en Fernanda Gil Lozano, et al, directoras, *Historia de las mujeres en la Argentina*, tomo I, *Colonia y siglo XIX*, Buenos Aires, Taurus, 153-172.

....., 2000 b, “Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires”, *Colonial Latin American Review*, 9;2, 187-211.

Brading, David, 1993, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.

....., 1994 a, “La monarquía católica”, en Antonio Annino, et al, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, España, Iber-Caja, 19-43.

....., 1994 b, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica.

Brown, Peter, 1981, *The Cult of the Saints*, Chicago, University of Chicago Press.

Brunet, José, fray, 1991, "Misioneros, mártires y laicos en la Provincia Mercedaria de Santa Bárbara del Tucumán", *Analecta Mercedaria*, Roma, tomo X, 125-213.

Bruno, Cayetano, sdb, 1966-1981, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 12 volúmenes, Buenos Aires, Editorial Don Bosco.

....., 1993, *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Buenos Aires, Centro Salesiano de estudios "San Juan Bosco".

Burke, Peter, editor, [1991], 1994, *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza editorial.

Burns, Kathryn, 1991, "Apuntes sobre la economía conventual: El Monasterio de Santa Clara del Cuzco", *Allpanchis*, 38, segundo semestre de 1991, 67-95.

....., 1993 a, "Los monasterios del Cuzco colonial: orígenes y desarrollo", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, 2 tomos, I, León, España, Universidad de León, 425-432.

....., 1993 b, *Convents, Culture and Society in Cuzco, Peru, 1550-1865*, Thesis presented to the Department of History, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

....., 1995 a, "Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco", en Manuel Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 311-318.

....., 1995 b, "Convents and the Spiritual Economy of Seventeenth-Century Cuzco, Peru", Ponencia, Davis Center Seminar.

....., 1998, "Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru", *Hispanic American Historical Review*, 78:1, 5-43.

....., 1999, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press.

....., 2005, "Notaries, Truth and Consequences", *The American Historical Review*, 10:2, 350-379.

Buschiazzo, Mario, 1982, "La arquitectura colonial", en *Historia General del Arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 105-210.

Burucúa, José Emilio, director, 1999, *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Büschges, Christian y **Schröter**, Bernard, 1999, "Las capas altas urbanas en la América hispánica colonial. Reflexiones sobre un tema y una conferencia", en Bernard Schröter y Christian Büschges, editores, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras*

sociales de las capas altas urbanas en América hispánica, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 299-315.

Bynum, Caroline Walker, [1987] 1988, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California, University of California Press.

Cahill, David, 1996, "Popular Religion and Appropriation. The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco", *Latin American Research Review*, 31;2, 67-110.

Caldwell Ames, Christine, 2005, "Does Inquisition Belong to Religious History?", *The American Historical Review*, 110:1, February, 11-37.

Callahan, William, [1984] 1989, *Iglesia, poder y sociedad en España*, Madrid, Editorial Nerea.

Calvi, Giulia, editora, [1992] 1995, *La mujer barroca*, Madrid, Alianza Editorial.

Calvo, Thomas, 1992, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVIII*, México, Ayuntamiento de Guadalajara.

Campos y Fernández de Sevilla, Javier, osa., 2004, "El monacato femenino de la España de la Ilustración en cifras", *La clausura femenina en España, Actas del Simposium 1-4 setiembre 2004*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, número 20, 1-82.

Canabal Rodríguez, Laura, 1993, "Constituciones de una comunidad concepcionista. El Monasterio de la Concepción de Toledo", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, Universidad de León, 2 tomos, I, 203-211.

Carbia, Rómulo D., 1914, *Historia eclesiástica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Editorial Alfa y Omega.

Carrasco, Jacinto, op., 1924, *Ensayo histórico sobre la Orden Dominica Argentina. Actas Capitulares 1724-1824*, Buenos Aires, editorial Coni.

Carrasco, Ligarda, 2001, "La comunicación verbal de Rosa de Santa María", *Consensus*, Revista de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, Perú, Centro de Investigación, 5:5, 55-70.

Castañeda, Carmen, 1995, "Relaciones entre beaterios, colegios y conventos femeninos en Guadalajara, época colonial", en Ramos Medina, coordinador, *El monacato femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 455-478.

Catelli, Nora, 1991, *El espacio autobiográfico*, Barcelona, Editorial Lumen.

Caulfield, Sueann, 2001, "The History of Gender in the Historiography of Latin America", *Hispanic American Historical Review*, 81:3, 449-490.

Cerrada Jiménez, Ana Isabel y **Arribas**, Josemi Lorenzo, 1998, *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, Madrid, Asociación Al-Mudayna.

Certau, Michel de, [1978], 2ª edición 1993, *La escritura de la Historia*, México, Universidad

Iberoamericana.

....., [1982], 1993, *La Fábula Mística, siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana.

....., [1990], 1996, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

....., **Giard, Luce, Mayol, Pierre**, [1994], 1999, *La invención de lo cotidiano. 2 Habitar, cocinar*, México, Universidad Iberoamericana.

Cervantes, Fernando, 1994, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press.

....., 2002, "Introduction", *The Americas*, 59-2, 153-159.

Cervantes Bello, Francisco Javier, 1993, "Los capitales de los conventos de mujeres en la Puebla de los Ángeles durante el siglo XVIII y principios del XIX", *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, t. I, 187-200.

....., 2005, "Las fundaciones piadosas del convento de Santa Teresa en Puebla de los Ángeles", en I. Viforcós Marinas y Ma. D. Sánchez Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, León, Universidad de León, 539-548.

Cevallos-Candau, Francisco Javier, et al, 1994, *Coded Encounters. Writing Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press.

Chacón Jiménez, Francisco y Hernández Franco, Juan, editores, 1992, *Poder, familia y consaguinidad en la España del Antiguo Régimen*, Barcelona, Anthropos.

Chartier, Roger, [1992], 1995, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.

....., 1996, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certau, Marin*, Buenos Aires, Manantial.

....., 1996, "La historiografía hoy en día: dudas, desafíos, propuestas", en Ignacio Olábarri y Francisco Capistegui, *La Nueva Historia Cultural: la influencia del post-estructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 19-33.

Cherewatuk, Karen; Wiethaus, Ulrike, 1993, *Dear Sister, Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Chiaromonte, José Carlos, 1979, *Pensamiento de la Ilustración. Educación y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

....., 1989, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Argentina, Puntosur Editores.

Chinchilla Pawling, Perla, 2003, "Sobre la retórica sacra en la era barroca", *Estudios de Historia Novohispana*, 29, julio-diciembre, 97-122.

Chowning, Margaret, 2005 a, "Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth Century New Spain: The View from the Nunnery", *Hispanic American Historical Review*, 85:1, February 2005, 1-37.

....., 2005 b, *Rebellious Nuns. The Troubled History of a Mexican Convent. 1752-1863*, New York, Oxford University Press.

Cicerchia, Ricardo, 1990, "Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ª serie, 2, 1er. semestre, 91-109.

....., 1998, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Troquel, 259-262.

....., 2000, "Formas y estrategias familiares en la sociedad colonial", en *Nueva Historia Argentina*, tomo 2, director Enrique Tandeter, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 333-352.

....., 2002, "El Orbe Americano: una historia social de la ciudad latinoamericana", en Silvia Alderoqui y Pompei Penchansky, compiladores, *Ciudad y ciudadanos*, Buenos Aires, Piados.

Cirlot, Victoria y **Gari**, Blanca, 1999, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

Clerissac, Humberto, op., 1977, *El espíritu de Santo Domingo*, Tucumán, Editado por la Secretaría de Prensa y Publicaciones de la Provincia Dominicana Argentina.

Clune, John James, 2001, "A Cuban Convent in the Age of Enlightened Reform: the Observant Franciscan Community of Santa Clara of Havana, 1786-1808", *The Americas*, 57:3, January, IV, 309-327.

Cohen Imach, Victoria, 1999 a, "Relecturas: epístolas oficiales y conventos femeninos", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28, 1335-1352.

....., 1999 b, "Indigna pecadora. El testamento de María Antonia de la Paz y Figueroa" en Carmen Perilli, compiladora, *Las colonias del Nuevo Mundo. Discursos Imperiales*, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 267-279.

....., 2002, "Las cartas de María Antonia de la Paz y Figueroa: autonomía, subordinación, extrañamiento", en Enriqueta Morillas Ventura, editora, *España y Argentina en sus relaciones literarias*, Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos, Universidad Nacional del Comahue (Argentina), Universidad de Lleida, 37-48.

....., 2004, *Redes de papel. Epístolas conventuales*, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Colahan, Clark, 1994, *The Visions of Sor Maria de Agreda: Writing Knowledge and Power*,

Tucson, University of Arizona Press.

Cole, Jeffrey A., editor, 1984, *The Church and Society in Latin America*, The Center for Latin America Studies, Tulane University.

Colombás, García, osb., 1969, "La espiritualidad del monacato primitivo", en B. Jiménez Duque, *et al*, *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors Editorial, 2 volúmenes, I, 500-602.

....., 1998, *El monacato primitivo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992, 1993, Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, coordinadores, León, Universidad de León, 2 tomos.

Congreso Internacional, Jesuitas 400 años en Córdoba, 1999-2000, 21 al 24 de setiembre de 1999, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 4 volúmenes.

Cordero, Héctor Adolfo, 1980, *Cómo era Buenos Aires. Desde su fundación hasta fines del Siglo XVIII*, Buenos Aires, Editorial Pus Ultra.

Corona Baratech, Carlos E., 1951, "Notas para un estudio de la sociedad en el Río de la Plata, durante el Virreinato", *Anuarios de Estudios Americanos*, Sevilla, tomo VIII, 59-109.

Couturier, Edith, 1978, "Women in a Noble Family: the Mexican Counts of Regla, 1750-1830", en Asunción Lavrin, comp., *Latin American Women, Historical Perspectives*, Westport, Greenwood Press, 129-149.

....., 1985, "Women and the Family in Eighteenth-Century Mexico: Law and Practice", *Journal of Family History*, Fall, 294-304.

Cuadra, Cristina y **Muñoz**, Ángela, 1998, "Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidad religiosa femenina", en A. I. Cerrada Jiménez y J. Arribas, *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 285-316.

Cuneen, Sally, 1996, *In Search of Mary. The Woman and the Symbol*, New York, Ballantine Books.

Davis, Natalie Zemon, [1965], 1993, *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*, Barcelona, Crítica.

....., 1995, *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge-London, Harvard University Press.

Decloux, Simon, "Libertad para elegir", en Juan M. García Lomas, editor, *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Congreso Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de setiembre 1991), Bilbao, Ediciones Mensajero- Sal Terra, 125-137.

Devoto, Fernando y **Madero**, Marta, directores, 1999, *Historia de la vida privada en la*

- Argentina, Argentina, Taurus, 3 tomos, tomo 1, País antiguo. De la colonia a 1870.*
- Dhont, René Charles**, 1979, *Clara de Asís. Su proyecto de vida evangélica*, Valencia, Editorial Asís.
- Di Stefano, Roberto**, 1997, "Magistri clericum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines de la época colonial", *Anuario IEHS*, 12, 177-195.
-, 2000 a, "Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ª. serie, 22, 2º. semestre, 7-32.
-, 2000 b, "De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en Historia religiosa de los siglos XVIII y XIX", *Andes, Antropología e Historia*, Salta, Argentina, 11, 83-113.
-, 2000 c, "Entre Dios y el César: el clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia", *Latin American Research Review*, 35:2, 130-159.
-, 2004, *El púlpito y la plaza. Clero sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina.
- y **Zanatta, Loris**, 2000, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.
- Duby, Georges; Perrot, Michelle**, dirs., 1993, *Historia de las mujeres*, tomo 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Arlette Farge y Natalie Davies, directoras, Madrid, Taurus.
- Egaña, Antonio de**, sj., 1966, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Eich, Jennifer**, 2004, *The Other Mexican Muse, or María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, New Orleans, University Press of the South.
- Eliade, Mircea**, [1957] 1994, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Editorial Labor.
- Elias, Norbert**, [1969] 1996, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Epinney-Burgard, Georgette; Zum Brunn, Emilie**, [1988] 1998, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, Piadós.
- Escalada Yriondo, Jorge**, 1945, "Últimos días de la Beata santiagueña", *Archivum*, 3:1, 145-167.
- Esponera Cerdán, Alonso**, op., 1992, "Las monjas dominicas en el Nuevo Mundo. Sentido de una presencia en la evangelización de América", Valencia, España, Monasterio de Santa Catalina de Sena.
- Ezcurrea, Marcos**, 1947, *Vida de Sor María Antonia de la Paz*, Buenos Aires, Amorrortu.

Fernández y Fernández, Amaya, Guerra Martiniere, Margarita, Leiva Viacava, Lourdes, Martínez Alcalde, Lidia, 1997, *La mujer en la conquista y la evangelización del Perú (Lima 1550-1650)*, Lima, Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

Ferrazzi, Cecilia, 1996, *Autobiography of an Aspiring Saint*, Transcribed, translated and edited by Anne Jacobson Schutte, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Ferrerres, P. Juan B., 1920, *Las Religiosas según la disciplina vigente*, Madrid, Administración de Razón y Fe.

Figueira, Ricardo, 1983, "La ciudad física. Del barro al ladrillo", en José Luis Romero y Luis Alberto Romero, directores, *Buenos Aires: Historia de cuatro siglos*, Buenos Aires, Editorial Abril.

Fiorito, M. A., sj., 1989, *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico a los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 2 volúmenes.

Flandrin, Jean Louis, [1976] 1979, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Editorial Crítica.

Fogelman, Patricia, 2000, "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial", *Andes, Antropología e Historia* 11, 179-207.

....., en prensa, "Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial", *FAROL, Artes, Arquitectura, Design*, 4, Vitória-ES, Brasil.

Foucault, Michel, [1981] 1990, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Ediciones Piadós.

Foz y Foz, Pilar, 1990, *El Convento de la Enseñanza de México, Ambivalencias de una joya colonial*, Bogotá, CELAM.

....., 1993, "Los Monasterios de la Enseñanza y la educación de la mujer en España e Iberoamérica, 1754-1820", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, tomo I, 67-83.

....., 1995, "Hipótesis de un proceso paralelo: La Enseñanza de Zaragoza y la Enseñanza Nueva de México", en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, CONDUMEX, 63-82.

....., 1997, *Mujer y educación en Colombia, siglos XVI-XIX: aportaciones del Colegio de La Enseñanza, 1783-1900*, Santa Fe de Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

Franco, Jean, [1989], 1994, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, México Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.

Fraschina, Alicia, 1995, "Los conventos de monjas en Buenos Aires", *Todo es Historia*, 340, 9-25.

....., 1996, *Los conventos de monjas y la sociedad en el Buenos Aires*

tardocolonial, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján, Argentina, Inédita.

....., 1999 a, “Despreciando el mundo y sus vanidades. Los conventos de monjas en el Buenos Aires colonial”, *Cuadernos de Historia Regional*, 20,21, Universidad Nacional de Luján, 71-101.

....., 1999 b, “La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía, 1730-1799”, *Congreso Internacional Jesuitas 400 años en Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, tomo IV, 193-213.

....., 2000 a, “Comían de la mesa del Señor: el espíritu de pobreza en el Monasterio de las Monjas Capuchinas de Buenos Aires (1749-1810)”, *Archivo Ibero-Americano*, 60, 69-86.

....., 2000 b, “La clausura monacal: hierofanía y espejo de la sociedad”, *Andes, Antropología e Historia*, Universidad Nacional de Salta, 11, 209-236.

....., 2000 c, “La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810”, *Colonial Latin American Historical Review*, 9:1, 62-102.

....., 2003, “El Monasterio de Santa Catalina de Sena durante el período colonial”, *Primeras Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en la Argentina*, Instituto de Investigaciones Históricas Profesor Manuel García Soriano, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 177-197.

....., 2005, “La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús, 1730-1799”, en M. I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez-Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 705-728.

....., 2006 a, “A Jesuit Beata at the Time of the Suppression in the Viceroyalty of Rio de la Plata”, en John O’Malley *et al*, eds., *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1549-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 758-771.

....., 2006 b, “La espiritualidad jesuítica en manos femeninas: María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata, 1730-1799”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla, 328-361.

Freedberg, David, [1989] 1992, *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra.

Frías, Susana, 1999, “La expansión de la población”, en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, tomo II, *Período Español (1600-1810)*, Segunda parte. La Argentina en los siglos XVI y XVII, Buenos Aires, Planeta, 89-126.

Frugoni, Chiara, [1990] 1992, “La mujer en las imágenes, la mujer imaginada”, en G. Duby, M. Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo 2, *Edad Media*, C. Klapisch-Zuber, dir.,

Madrid, Taurus, 420-467.

....., 1996, "Female Mystics, Visions and Iconography", en D. Bornstein; R. Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 130-164.

....., 1999, *Francis of Assisi: A Life*, New York, Continuum.

Furlong, Guillermo, sj., 1929 a, "Cartas inéditas de María Antonia de San José", 1ª. Parte, *Estudios*, 38, 124-133.

....., 1929 b, "Cartas inéditas de María Antonia de San José", 2da. Parte, *Estudios*, 39, 232-242.

....., 1944, *Historia del Colegio del Salvador, 1617-1841*, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 2 volúmenes.

....., 1945, "La Casa de Ejercicios en Buenos Aires", *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*, Buenos Aires, 7:7, 95-116.

....., 1945, "La Casa de Ejercicios de Buenos Aires", *Archivum*, 3:1, 96-11.

....., 1946, *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Editorial Huarpes.

....., 1947, "Un valioso documento sobre la Madre Antula", *Estudios*, 420, 363-378.

....., 1951, *La cultura femenina en la época colonial*, Buenos Aires, Kapelusz.

....., 1963, *Cartografía Histórica Argentina. Mapas, planos y diseños que se conservan en el Archivo General de la Nación*, Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

....., 1969, *Historia Social y cultural del Río de la Plata*, Buenos Aires, TEA, 3 volúmenes.

Gallagher, Ann Miriam, rsm., 1972, *The Family Background of the Nuns of Two Monasterios in Colonial México: Santa Clara, Querétaro and Corpus Christi, México City, (1724-1822)*, Diss., The Catholic University of America, Washington D. C.

....., 1978, "The Indian Nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christy, 1724-1821", en A. Lavrin, *Latin American Women. Historical Perspectives*, Westport, Greenwood Press, 150-172.

Galméz Más, Lorenzo, op, 1992, "Carisma fundacional de Domingo de Guzmán. Las monjas de clausura en la mente de Domingo", Conferencia con motivo del V centenario del Monasterio de Santa Catalina de Siena, Valencia, España.

Ganster, Paul, [1986] 1993, "Religiosos", en Louisa Hoberman y Susan Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

Garavaglia, Juan Carlos, 1996 "El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado Colonial", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 14, 2º. semestre, 7-30.

García Ayluardo, Clara y **Ramos Medina**, Manuel, coordinadores, [1994], 1997, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Lomas, Juan M., editor, 1992, *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, Congreso Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de setiembre 1991), Bilbao, Ediciones Mensajero.

Garrigou-Lagrange, R., op., 1944, 4ª. edición, *Las tres edades de la vida interior*, Argentina, Editorial Desclee, de Brouwer.

Geertz, Clifford, [1973] 1996, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Gelly Obes, Carlos María, 1960, *Manuel Alberti. El Presbítero de la Revolución*. Con apéndice documental, Buenos Aires, s/ editorial.

Gennaro, Clara, 1996, "Clare, Agnes, and their Earliest Followers: From the Poor Ladies of San Damiano to the Poor Clares", en D. Bornstein; R. Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Ghirardi, M. Mónica, 2004, *Matrimonios y familias en Córdoba 1700-1850*, Argentina, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

Gibbs, Donald, 1989, "The Economic Activities of Nuns, Friars and their Convents in Mid-Colonial Cuzco", *The Americas*, 45:3, enero, 343-362.

Gil Lozano, Fernanda, **Pita**, Valeria, **Ini**, María Gabriela, 2000, *Historia de las mujeres en la Argentina*, 2 tomos, I, *Colonia y siglo XIX*, Buenos Aires, Taurus.

Giordano, María Laura, 1998, "Entre experiencia subjetiva y creación de un modelo: el caso de dos *Beatas* en España entre los siglos XVI y XVII", en A. Cerrada Jiménez y J. Arribas, *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 317-334.

Glantz, Margo, 1992, *Borrones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (Ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*, México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, Universidad Autónoma de México.

....., 1995, *Sor Juana Inés de la Cruz: Hagiografía o autobiografía?* México, Grijalbo, Universidad Autónoma de México.

Glave, Luis Miguel, 1997, "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", en C. García Ayluardo y M Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH, CONDUMEX, UIA.

Goldberg, Marta, 1994, "La mujer negra rioplatense (1750-1840)", en L. Necker, M. Panaia,

compiladoras, *La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Goldman, Noemí y **Archuf**, Leonor, 1994, "Historia y prácticas culturales. Entrevista a Roger Chartier", *Entre pasados, Revista de Historia*, IV: 7, 133-148.

Gómez Navarro, Soledad, 2005, "Por esos caminos de Dios: asentamiento y expansión del monacato femenino en la Córdoba Moderna", en I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez-Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, León, Universidad de León, 191-212.

Gómez Nieto, Leonor, 1991, "Actitudes femeninas ante la muerte en la Edad Media castellana", en A. Muñoz y M. Graña, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 61-71.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, [1987 a] 1992, "Tradicción y ruptura en la educación femenina del siglo XVI", En C. Ramos Escandón, et al., *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 33-59.

....., 1987 b, *Las mujeres en la Nueva España, educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México.

....., [1990] 1995, *Historia de la educación en la época colonial: La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.

....., 1993, *Historia de la familia*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.

....., [1994], 1997, "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en C. García Ayluardo y M. Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

....., 1995, "Reffugium Virginum. Beneficencia y educación en los colegios y conventos novohispanos", en M. Ramos Medina, coordinador, *El monacato femenino en el Imperio Español*, México, CONDUMEX.

....., 1996, "Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España", en P. Gonzalbo Aizpuru y C. Rabell Romero, coordinadoras, *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 207-226.

....., 1998, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México.

.....y **Rabell Romero**, Cecilia, coordinadoras, 1996, *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

González Castaño, Juan, **Muñoz Clares**, Manuel, 1993, *Historia del Real Monasterio de la Encarnación de Religiosas clarisas de la ciudad de Mula (Murcia)*, Murcia, Real Monasterio de la Encarnación, Real Academia Alfonso X el Sabio.

- González Lebrero**, Rodolfo E., 2002, *La pequeña aldea. Sociedad y economía en Buenos Aires (1580-1640)*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Goody**, Jack, 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goyret**, José Teófilo, "Hueste, milicias y ejército regular" en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, 2, *Período español, (1600-1810)*, Buenos Aires, Planeta, 351-382.
- Gracia**, Joaquín, sj., 1940, *Los jesuitas en Córdoba*, Argentina, Espasa-Calpe.
- Graña Cid**, María del Mar, editora, 1994, *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna.
-, editora, 1995, *Las sabias mujeres II, (siglos III-XVI)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Graziano**, Frank, 2004, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, New York, Oxford University Press.
- Greenleaf**, Richard, editor, 1966, *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America*, Tulane University, The Colonial Press Inc. Clinton, Massachusetts.
- Greenow**, Linda, 1985, "Microgeographic Analysis as an Index to Family Structure and Networks", *Journal of Family History*, 10:3, 272-283.
- Greer**, Allan and **Bilinkof**, Jodi, editors, 2003, *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, New York, Routledge.
- Grenón**, Pedro, sj., 1919, *María Antonia de la Paz. Noticia de sus cartas y escritos*, Córdoba, La Guttenberg.
-, 1920 a, *María Antonia de la Paz*, tomo 2, *Documentos de sus contemporáneos*, Córdoba, La Guttenberg.
- Guerra**, Francois-Xavier; **Lemperiére**, Annick, et al, 1998, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII- XIX*, México, Fondo de Cultura Económico, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Gunnarsdóttir**, Ellen, 2001, "The Convent of Santa Clara, the Elite and Social Change in Eighteenth Century Querétaro", *Journal of Latin American Studies*, 21, 257-290.
-, 2002, "Una visión barroca de la Provincia Mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)", en A. Lavrin y R. Loreto López, *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglo XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, 205-262.
-, 2004, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Angeles, 1674-1744*, Lincoln, London, University of Nebraska Press.

....., 2006, "Una monja barroca en el México Ilustrado: María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Querétaro", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla, 382-383.

Gusdorf, Géorges, [1956] 1991, "Condiciones y límites de la autobiografía", *Anthropos*, 29, La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental, 9-18.

Halperin Donghi, Tulio, [1972] 1994, *Revolución y Guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*, Argentina, Siglo XXI.

....., [1986] 1994, *Historia contemporánea de América Latina*, Argentina, Alianza Editorial.

Hampe Martínez, Teodoro, 1996, "Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial", *Revista de Historia de América*, 121, enero-diciembre, 7-26.

....., 1998, *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

....., 2001, "Imagen y participación de las mujeres en la cultura del Perú virreinal: una aproximación bibliográfica", *Consensus*, Revista de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, Perú, Centro de Investigación, 5:5, 164-177.

Harline, Craig, [1994] 2000, *The Burdens of Sister Margaret. Inside a Seventeenth Century Convent*, New Haven and London, Yale University Press.

Heilbrun, Carolyn G., [1988] 1994, *Escribir la vida de una mujer. La autobiografía*, Madrid, Megazul.

Hera, Alberto de la, 1974, "Notas para el estudio del regalismo español en el siglo XVIII", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, XXXI, 409-440.

....., 1992, *Iglesia y Corona en la América Española*, Madrid, MAPFRE.

Hernández, Pablo, sj., 1908, *El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Hoberman, Louisa y Socolow, Susan, compiladoras, [1986] 1993, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Holler, Jacqueline, 1993, "Elena de la Cruz: Heresy and Gender in México City, 1568", *Journal of Canadian Association*, 4, 143-160.

....., 1997, "More Sins than the Queen of England: Marina de San Miguel Before the Mexican Inquisition", en Mary Giles, ed., *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, Baltimore, John Hopkins University Press, 209-228.

....., 2000, "The Spiritual and Physical Ecstasies of a Sixteenth-Century Beata: Marina de San Miguel Confesses Before the Mexican Inquisition", en Richard Boyer and Geoffry Spurling, eds., *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850*, new York, Oxford University Press, 77-100.

Howe, Elizabeth Teresa, 2004, *The Visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Critical edition and introduction by Howe, Great Britain, Tamesis.

Hunefeldt, Christine, 1996, "Las dotes en manos limeñas", en P. Gonzalbo Aizpuru y C. Rabell Romero, coordinadoras, *Familia y vida privada en la Historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 255-287.

Ibsen, Kristine, 1998, "The Hiding Places of my Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America", *Colonial Latin American Review*, 7:2, 250-269.

....., 1999, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida.

Iparraguirre, Juan, sj., 1969, "Nuevas formas de vivir el ideal religioso. Siglos XV y XVI", en Jiménez Duque, et al., *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors Editorial, 2 volúmenes, II, 143-206.

Iriarte, Lázaro, ofm., 1979, *Historia franciscana*, Valencia, Editorial Asís.

....., 1994, *Letra y espíritu de la Regla de Santa Clara*, Nueva edición revisada y completada de las nuevas constituciones de las clarisas, Valencia, Editorial Asís.

Iturburu, Fernando, 2006, "La perla mística. Gertrudis de San Idelfonso", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., editoras, *Diálogos espirituales. La escritura femenina hispanoamericana. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, 202-224.

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

....., 1994, "Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, LI:1, 47-65.

Jaffary, Nora E., 2006, "María Josefa de la Peña y la defensa de la legitimidad mística", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 118-150.

....., (en prensa), *Deviant Orthodoxy: A History of False Mysticism in Colonial Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Jansen, Catherine Lugwig, 2000, *The Making of the Magdalen, Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Jijena, Lucrecia, 2003, "La Tercera Orden de Santo Domingo en Buenos Aires, 1726-1810. Los

priores y su protagonismo”, *Primeras Jornadas de la Historia de la Orden Dominicana en la Argentina*, Actas, agosto de 2003, 231-244.

....., 2004, “La Tercera Orden de Santo Domingo en Buenos Aires: inserción y participación social durante el siglo XVIII”, *Congreso Internacional de la Orden Dominicana en América, Los cuatrocientos años de la Orden de Santo Domingo en Córdoba*, Córdoba, 5 al 7 de agosto de 2004, 73-87.

....., 2005, *La tercera Orden Dominicana de Buenos Aires, 1726-1810. Identidad de sus miembros y protagonismo en la sociedad porteña del siglo XVIII*, Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Luján, Inédita.

Jiménez Duque, Baldomero y **Sala Balust**, Luis, directores, 1969, *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors Editor, 2 volúmenes.

Johnson, Lyman, 1976, “The Silversmiths of Buenos Aires: A Case Study in the Failure of Corporate Social Organization”, *Journal of Latin American Studies*, 8:2, 181-213.

..... 1979, “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744-1778-1810”, *Desarrollo Económico*, 73, 107-119.

..... [1986] 1993, “Artesanos”, en Louisa Hoberman y Susan Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 225-285.

..... y **Socolow**, Susan, 1980, “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII”, *Desarrollo Económico*, 20: 79, 329-349.

..... y **Tandeter**, Enrique, compiladores, [1990] 1992, *Economías coloniales. Precios y salarios en América latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

....., **Lipsett-Rivera**, Sonia, 1998, *The Facets of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Jouve Martín, José Ramón, 2004, “En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII”, *Colonial Latin American Review*, 13:2, December, 181-198.

Kienzle, Beverly Mayne ; **Walker**, Pamela J., 1998, *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity*, Berkeley, University of California Press.

Kirk, Pamela, 1998, *Sor Juana Inés de la Cruz: Religion, Art, and Feminism*, New York, Continuum.

Koorn, Florence, [1992], 1995, “Elisabeth Strouven, la mujer religiosa”, en Giulia Calvi, editora, *La mujer barroca*, Madrid, Alianza Editorial, 135-156.

Korth, Eugene H., **Flusche**, Della, 1987, “Dowry and Inheritance in Colonial Spanish America: Peninsular Law and Chilean Practice”, *The Americas*, 43:4, April, 395-410.

Kusnesof, Elizabeth Ann, 1995, “Ethnic and Gender Influences on Spanish Creole Society in Colonial Spanish America”, *Colonial Latin American Review*, 4:1, 153-201.

- Labarge**, Margaret Wade, [1986] 1989, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea.
- Lafuente Machaín**, Raúl de, 1929, "Los Saavedra en Buenos Aires durante la colonia", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo LXI, Santiago de Chile, 335-350.
-, 1946, *Buenos Aires en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, Secretaría de Cultura.
- Lahitou**, Luis Alberto, 2000, "La espiritualidad de una mujer fuerte: María Antonia de la Paz y Figueroa", *Archivum*, XIX, 293-306.
- Larkin**, Brian, 1999, "The Splendor of Worship: Baroque Catholicism, Religious Reform, and Last Wills and Testaments in Eighteenth Century Mexico City", *Colonial Latin American Colonial Review*, Fall, 405-442.
-, 2004, "Liturgy, Devotion, and Religious Reform in Eighteenth-Century Mexico City", *The Americas*, 60:4, April, 493-518.
- Laserna Gaitán**, Antonio Ignacio, 1995, "EL último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775", *Anuario de Estudios Americanos*, LII:2, 263-287.
- Laslett**, Peter, 1993, "La historia de la familia", en Pilar Gonzalbo, compiladora, *Historia de la familia*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 43-70.
- Lavrin**, Asunción, 1963, *Religious Life of Mexican Women in the Seventeenth Century*, Ph. Dissertation, Harvard University.
- 1965, "Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the Eighteenth Century", *The Americas*, XXII:2, 182-203.
-, 1966 a, "The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain Eighteenth Century", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 4, nov., 371-393.
-, 1966 b, "The Church as an Economic Institution", en Richard Greenleaf, *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America*, Tulane University, The Colonial Press Inc. Clinton, Massachusetts.
-, 1971, "Problems and Policies in the Administration of Nunneries en México, 1800-1835", *The Americas*, 1, 57-77.
-, 1972 a, "Mexican Nunneries from 1835 to 1865: Their Administrative Policies and Relations with the State", *The Americas*, 28, 289-310.
-, 1972 b, "Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial Mexico", *Catholic Historical Review*, 58, October, 367-387.
-, 1973, "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cashiers des Ameriques Latine*, (Paris), 8, 91-122.

-, 1975, "El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII", *Historia Mexicana*, XXV, Julio-septiembre, 1, 76-117.
-, 1978, compiladora, *Latin American Women. Historical Perspectives*, Westport, Greenwood Press.
-, 1980, "La Cóngrégación de San Pedro, una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730", *Historia Mexicana*, XXIX:4, 561-601.
-, 1983, "Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico", *University of Dayton Review*, 16, 75-92.
-, 1984 a, "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana", en Leslie Bethell, ed., *Historia de América latina*, volumen 4, Barcelona, Crítica, 109-137.
-, 1984 b, "Worlds in Contrasts: Rural and Urban Confraternities in Mexico at the End of the Eighteenth Century", en Jeffrey Cole, ed., *The Church and Society in Latin America*, Tulane University, 99-124.
-, [1986 a] 1993, "Religiosas", en L. Hoberman y S. Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedades en Latinoamérica colonial*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 175-213.
-, 1986 b, "El capital eclesiástico y las elites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII", en Enrique Florescano, coordinador, *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América latina, 1700-1955*, México, Editorial Nueva Imagen, 33-72.
-, [1989 a] 1991, coordinadora, *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI y XVII*, México, Grijalbo.
-, 1989 b, "Misión de la Historia e historiografía de la Iglesia en el período colonial americano", *Escuela de Estudios Hispano-americanos*, Sevilla, 11-54.
-, 1993, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía de Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review*, 2: 1-2, 27-51.
-, 1994, "Lo femenino: Women in Colonial Historical Sources", en F. J. Cevallos Condau, et al, *Coded Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 153-176.
-, 1995 a, "Sor Juana, Nuns and Nunneries in Baroque Mexico", Conferencia Internacional Sor Juana y la teatralidad barroca, Los Angeles, University of California, mayo 17-19.
-, 1995 b, "Espiritualidad en el claustro Novohispano del siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, 4:2, 155-179.
-, 1995 c, "Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana: siglo XVII", *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 203-219.

-, 1995 d, "De su puño y letra: epístolas conventuales", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, CONDUMEX, 43-62.
-, 1996, "La celda y el siglo: epístolas conventuales", en Mabel Moraña, editora, *Mujer y cultura en la colonia Hispanoamericana*, Pittsburg, Biblioteca de América, 139-160.
-, 1999, "Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain", *Mexican Studies/Estudios mexicanos*, 15:2, 225-260.
-, 2000 a, "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", *Estudios de Historia Novohispana*, 22, 50-75.
-, 2000 b, "La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, 185-206.
-, 2002 a, "La celda y el convento: una perspectiva femenina", en Raquel Chang-Rodríguez, coordinadora, *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, volumen 2, *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México DF, Siglo XXI, 372-410.
-, 2002 b, "Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII", en A. Lavrin y R. Loreto López, editoras, *Monjas y beatas en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, 111-160.
-, 2005 a, "La madre María Magdalena Lorravaquío y su mundo visionario", *Signos Históricos*, 7:13, enero-junio, 22-41.
-, 2005 b, "Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica", en Isabel Morant, (Dir.) *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 667-693.
-, 2006, "María Marcela Soria: una capuchina queretana", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla, 74-116.
-; **Couturier**, Edith, 1979, "Dowries and Wills. A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, 59:2, 280-304.
-; **Loreto López**, Rosalva, editoras, 2002 c, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación.
-; **Loreto López**, Rosalva, 2005, "La escritura femenina hispanoamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas", en M. I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez-Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 515-537.

....., editoras, 2006, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla.

Ledesma Casares, Dolores, 2000, "Estudio sobre las capuchinas de Buenos Aires", Junta de Historia Eclesiástica, *Archivum*, XX, 107-118.

Leiva Viacava, Lourdes, 1995, "En torno del primer monasterio limeño en el virreinato del Perú, 1550-1650", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 319-329.

Leonhardt, Carlos, sj., 1926 "Ensayo histórico sobre las Casas de Ejercicios en la Argentina y apostolado de la Venerable Madre Sor María Antonia de la Paz", *Estudios*, 31, 215-224; 361-367; 452-455.

.....1927, "Ensayo histórico sobre las Casas de Ejercicios en la Argentina y apostolado de la Venerable Madre Sor María Antonia de la Paz", *Estudios*, 32, 53-57.

Lerner, Gerda, 1993, *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to the Eighteenth Century*, New York-Oxford, Oxford University Press.

Levaggi, Abelardo, 1995, "Los recursos de fuerza en el Derecho Indiano. Con especial referencia a las doctrinas del oidor Manuel Silvestre Martínez y del obispo Manuel Azamor y Ramírez", *Revista de Historia del Derecho Dr. Ricardo Levene*, 31, Buenos Aires, 175-194.

Levene, Ricardo, 1945, "El Presbítero Manuel Alberti, director espiritual de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires", *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*, Buenos Aires, VII:7, 161-191.

....., 1962, "Aspecto económico de la creación del Virreinato del Río de la Plata" en R. Levene, *Obras de Ricardo Levene*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, volumen II, 267-275.

Levi, Giovanni, [1991] 1994, "Sobre microhistoria", en Peter Burke, editor, *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Editorial, 119-143.

Lockhart, James; **Schwartz**, Stuart, [1983] 1992, *América latina en la Edad Moderna, Una historia de la América española y del Brasil coloniales*, Madrid, Editorial Akal.

Lopetegui, León sj., **Zubillaga**, Félix, sj., 1965, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, México, América Central, Antillas, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Loreto López, Rosalva, 1990, "Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas: los cambios del siglo XVIII", *Anuario del IEHS*, V, Tandil, 31-50.

....., 1991, "La fundación del convento de la Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)", en P. Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX*, Seminario de Historia de la familia. Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 163-178.

-, 1993, "Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla (1765-1773), *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, 201-216.
-, [1994] 1997, "La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas: Puebla (1619-1636)", en Clara García Ayuardo, Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 233-252.
-, 1995, "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII", en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español; Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 541-556.
-, 1997 a, "Familial Religiosity and Images in the Home: Eighteenth-Century Puebla de los Angeles, Mexico", *Journal of Family History*, 22:1, 26-49.
-, 1997 b, *El convento de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles. Baluarte del criollismo novohispano*, Puebla, Colección la ciudad y sus monumentos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
-, 2000 a, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, 23, 67-95.
-, 2000 b, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México.
-, 2002 a, "The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents", *The Americas*, 59:2, 181-199.
-, 2002 b, "Escrito por ella misma. Vida de la Madre Francisca de la Natividad (1630)", en A. Lavrin y R. Loreto, editoras, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, 24-66.
-, 2006, "Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del Padre Miguel Godínez, ca. 1630", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, 154-200.
- y **Asunción Lavrin**, editoras, 2002 c, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla, Archivo General de la Nación.
-, 2005, "La escritura femenina Hispanoamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas", en M. I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, León, Universidad de León, 515-538.
-, 2006, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-

Universidad de las Américas.

Loureiro, Ángel G., coordinador, 1991, *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental, Anthropos*, 29, Monografías temáticas, Barcelona.

Llamera, Marceliano, op., 1974, *Valor apostólico de la vida contemplativa*, Valencia, Cruzada del Rosario, Pouet de Sant Vicent, 1.

Maeder, Ernesto, 1992, *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Madrid, MAPFRE.

Makowski, Elizabeth, 1997, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its Commentators, 1298-1545*, Washington DC, The Catholic University of America Press.

Mallo, Silvia, 1989, "Pobreza y forma de subsistencia en el Virreinato del Río de la Plata a fines del siglo XVIII", en *Frontera, sociedad y justicia coloniales*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, 12-53.

....., 1990, "Las mujeres rioplatenses a fines del siglo XVIII", *Anuario del IEHS*, 5, Tandil, 117-132.

....., 1998-1999, "Justicia eclesiástica y justicia real: los recursos de fuerza en el Río de la Plata, 1785-1857", *Trabajos y Comunicaciones*, (2ª época), 25, 267-292.

Manchado López, Marta María, 1999, "El proyecto de convento para mestizas de Santa Rosa de Lima, en Filipinas", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, LVI:2, Julio-diciembre, 485-512.

Mannarelli, María Emma, 1994, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Perú, Ediciones Flora Tristán.

....., 1998, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú.

Marchena Fernández, Juan, 1992, *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, Mapfre.

Margadant, Guillermo, 1991, "La familia en el Derecho Novohispano", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias novohispanas. Siglos XVI a XIX*, México, El Colegio de México, 27-56.

Mariluz Urquijo, José María, 1964, *El virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés, (1799-1801)*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

....., 1988, "El horizonte femenino porteño a mediados del setecientos", *Investigaciones y Ensayos*, 36, Academia Nacional de la Historia, 57-9.

Martín, Luis, 1983, *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Martínez Burgoz, Palma, [1990]1992, "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la

España Moderna”, en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 571-595.

Martínez I Alvarez, Patricia, 2000, “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas”, *Revista Complutense de Historia de América*, 26, 27-56.

....., 2002, “La participación de la Iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglos XVI y XVII”, en Gabriela Dalla Corte, Pilar García Jordán y otros, coordinadores, *Conflicto y violencia en América*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 75-88.

Martini, Mónica, “La vida cotidiana en el convento de Capuchinas porteñas (1749-1810)”, *Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Archivum*, XIX, 51-70.

Masoliver, Alejandro, [1981] 1994, *Historia del monacato cristiano*, volumen III, *Siglos XIX y XX. El monacato oriental. El monacato femenino*, Madrid, Encuentro ediciones.

Mattoso, José, osb., 1969, “La espiritualidad monástica durante la Edad Media”, en B. Jiménez Duque, *et al.*, *Historia de la Espiritualidad*, 2 volúmenes, Barcelona, Juan Flors editorial, Volumen I, 833-937.

Mayo, Carlos, 1991 a, *Los betlehemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Sevilla, Publicaciones de la Diputación Provincial de Sevilla.

....., 1991 b, “Landed but not Powerful. The Colonial Estancieros of Buenos Aires (1750-1810)”, *Hispanic American Historical Review*, 71:4, 761-779.

..... y **Peire**, Jaime, 1991, “Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)”, *Revista de Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, julio-diciembre, 11-157.

Mc Knight, Kathryn Joy, 1997, *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1641-1742*, Amherst, University of Massachusetts Press.

Mc Namara, Jo Ann Kay, 1996, *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millennia*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Merrim, Stephanie, editor, 1991, *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press.

....., 1994, “Catalina de Erauso: From Anomaly to Icon”, en Francisco J, Cevallos-Candau, *et al.*, *Coded Encounters. Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 177-205.

....., 1999, *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*, Nashville, Vanderbilt University Press.

Miglioranza, Contardo, fray, 1989, *María Antonia de Paz y Figueroa. La beata de los ejercicios*, Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales.

Millé, Andrés, 1955, *El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires, Evocación del siglo XVIII*, Buenos Aires, Pellegrini impresores, 2 tomos.

Miura Andrades, José María, 1991, "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval", en Ángela Muñoz y María del Mar Graña, editoras, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 139-164.

Molina, Raúl Alejandro, 1956, "La educación de la mujer en el siglo XVII y comienzos del siguiente. La influencia de la beata española Da. Marina de Escobar", Buenos Aires, *Historia*, 5, 11-32.

Molloy, Silvia, [1991] 1996, *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

Montero, Alma, 1999, *Monjas coronadas*, México, Ediciones Corunda.

Morant, Isabel, (Dir.), 2005, *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Volumen II, *El mundo moderno*, coordinado por Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó, Madrid, Cátedra.

Moreno, José Luis, 1965, "La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778", *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, Rosario, 8, 153-170.

....., 2000, compilador, *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

....., 2004, *Historia de la familia en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

..... y Gutiérrez, Leandro; 1971, "La estructura social de la Iglesia porteña", en *Historia Integral Argentina*, tomo 1, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 206-224.

Moreno Cebrián, Alfredo, 2003, "El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII", *Revista de Indias*, 63:227, 223-274.

Moutoukias, Zacarías, 1988, *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

....., 2000, "Familia patriarcal y redes sociales: balance de una imagen de la estratificación social", *Anuario IEHS*, 15, 133-151.

Mujeres del Absoluto. El Monacato femenino: historia, instituciones, actualidad. XX Semana de estudios monásticos, 1986, Burgos, España, Abadía de Silos.

Mujica Pinilla, Ramón, [1992] 1996, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, Perú, Fondo de Cultura Económica.

....., 2001, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA, Fondo de Cultura Económica.

Muñoz Fernández, Ángela, 1994 a, "La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbre de la "auctoritas" en las primeras místicas y visionarias castellanas", en María del Mar Graña Cid, editora, *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría, (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al Mudayna, 295-318.

....., 1994 b, *Beatas y santas neocastellanas. Ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

....., 1996, "Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI", en Cristina Segura Graño, editora, *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: libertad o subordinación?*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 99-122.

....., 1998, "Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano (siglos XII-XVI)", *Arenal*, 5:1, enero-junio, 47-67.

.....y **Graña, María**, editoras, 1991, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al Mudayna.

Muraro, Luisa, 1997, *Guillerma y Maifreda, Historia de una herejía feminista*, Barcelona, Ediciones Omega.

Muriel, Josefina, 1946, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago.

....., 1974, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

....., [1982] 1994, *Cultura femenina Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

....., 1991, "La transmisión cultural en la familia criolla novohispana", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias novohispanas, Siglo XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 109-122.

....., 1992, *Las mujeres de Hispanoamérica, época colonial*, Madrid, MAPFRE.

....., 1995 a, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, México, Universidad Autónoma de México.

....., 1995 b, "Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, CONDUMEX, 19-32.

....., 1995 c, "La vida conventual femenina de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII", en *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 285-293.

Myers, Kathleen Ann, 1986, *Becoming a Nun in Seventeenth Century Mexico: An Edition of the Spiritual Biography of María de San José*, Ph. Dissertation, Brown University.

-, 1993, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press.
-, 1997, "The Mystic Triad in Colonial Mexican Nuns' Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator", *Colonial Latin American Historical Review*, 6:4, fall, 479-524.
-, 2000, "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America", *Colonial Latin America Review*, 9:2, 151-165.
-, 2002, "Fundadora, cronista y mística, Juana Palacios Berruecos/ Madre María de San José, (1676-1719)", en A. Lavrin y R. Loreto, editoras, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, 67-110.
-, 2003, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford New York, Oxford University Press.
-, **Powell**, Amanda, 1999, *A Wild Country out in the Garden: The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Nazzari**, Muriel, 1991, *Disappearance of the Dowry. Women, Families, and Social Change in Sao Paulo, Brazil (1600-1900)*, Stanford, Stanford University Press.
- Newman**, Barbara, 1995, *From Virile Women to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Omaechevarría**, Ignacio, ofm., 1970, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
-, 1972, *Las clarisas a través de los siglos*, Madrid, Editorial Cisneros.
- O'Malley**, John, sj, 1993, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero, Sal Terra.
-, [2000] 2002, *Trent and all That, Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
- ; **Bailey**, Gauvin Alexander; **Harris**, Steven; **Kennedy**, Frank, eds., 1999, *The Jesuits: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press.
- Onetto**, Carlos, 1983, *Santa Casa de Ejercicios Espirituales*, Argentina, Fundación Banco de Boston.
- Optiz**, Claudia, [1990]1992, "Vida cotidiana de las mujeres en la baja Edad Media (1250-1500)", en Georges Duby y Michelle Perrot, directores, *Historia de las Mujeres*, tomo 2, *La Edad Media*, bajo la dirección de Christiane Klapisch-Zuber, Madrid, Taurus, 321-395.
- Ortega**, Sergio, 1985, *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo.

- Otero**, Pacífico, fray, 1902, *Sor María. Vida de la fundadora de la Casa de Ejercicios*, Buenos Aires.
- Panedas**, Pablo, 1993, "Comunidades seculares en el Valladolid del XVII", *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, tomo II, 321-337.
- Paniagua Pérez**, Jesús, 1993, "El monacato femenino en la Audiencia de Santa Fe", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, I, 299-314.
-, 1995, "El monacato femenino en la Audiencia de Quito", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, 273-288.
- y **Viforcós Marinas**, María Isabel, 1996, *Claustros leoneses olvidados. Aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León.
- Paz**, Octavio, 1979, "Juana Ramírez (Sor Juana Inés de la Cruz)", *Signs*, Autumn, 80-97.
-, [1982] 1991, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Peire**, Jaime, 1993, "La manipulación de los Capítulos Provinciales. Las élites y el imaginario socio-político colonial tardío", *Anuario de Estudios Americanos*, I:5, 13-54.
-, 2000, *El taller de los espejos. La Iglesia en el imaginario colonial, 1767-1815*, Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Penyak**, Lee M., 1999, "Safe Harbors and Compulsory Custody: Casas de Depósito in Mexico, 1750-1865", *Hispanic American Historical Review*, 79:1, 83-99.
- Pérez Baltasar**, María Dolores, 1995, "Beaterios y recogimientos para la mujer marginada en el Madrid del siglo XVIII", en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 381-394.
- Pérez del Viso**, Ignacio, sj., 1992, "María Antonia de Paz y Figueroa y la Nueva Evangelización", *Cuadernos Monásticos*, 102, 310-324.
- Perry**, Mary Elizabeth, 1990, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Petroff**, Elizabeth Alvilda, 1994, *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Pico**, José María, 1987, "Testamentos y codicilos porteños de los siglos XVII y XVIII", *Genealogía*, Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas, 22, 159-376.
- Pietschmann**, Horst, [1980] 1984, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española en América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Poole**, Sttaford C. M., 1981, "Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain", *Hispanic American Historical Review*, 61:4, 637-650.

Porta, Adriana, 2006, "La Residencia: un ejemplo de reclusión femenina en el período tardo-colonial rioplatense (1777-1805)", Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, Julio de 2006.

Punta, Ana Inés, 1997, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempos de reformas (1750-1800)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Quesada, Vicente Gregorio, 1863, "Noticias históricas sobre la fundación y edificación del convento de Monjas Catalinas en Buenos Aires", *La Revista de Buenos Aires*, bajo la dirección de Miguel Navarro Viola y Vicente Quesada, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, tomo III, 38-84.

....., 1863, "Noticia histórica sobre la fundación del convento de Monjas capuchinas en Buenos Aires", *La Revista de Buenos Aires*, bajo la dirección de Miguel Navarro Viola y Vicente Quesada, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, tomo III, 201-219.

Rahner, Hugo, 1956, *Saint Ignatius, Letters to Women*, Germany, Herder and Herder.

Raitt, Jill, editor, 1987, *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, New York, Crossroad.

Ramírez, Susan, [1986] 1993, "Grandes terratenientes", en Louisa Hoberman y Susan Socolow, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 29-65.

Ramírez Martín, Susana, 1993, "Génesis de la orden Bethlemítica", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, I, 57-66.

Ramírez Montes, Mina, 1995, "Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 565-572.

Ramis Miquel, Gabriel, 1986, "La consagración de la mujer en las liturgias Occidentales", en *Mujeres del Absoluto. El monacato femenino: historia, instituciones, actualidad. XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, Abadía de Silos, 21-44.

Ramos Escandón, Carmen, compiladora, [1987] 1992, *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México.

....., compiladora, 1992, *Género e Historia. La historiografía sobre la mujer*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramos Medina, Manuel, 1990, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana.

....., [1994] 1997, 2ª edición corregida, "Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII", en Clara Ayuardo y Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 167-178.

....., coordinador, 1995, *Memoria del II Congreso Internacional del Monacato*

Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios, México, CONDUMEX.

....., 1997, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas de la Nueva España*, México, CONDUMEX.

Ranft, Patricia, 2000, *A Woman's Way. The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, New York, Palgrave.

Rapley, Elizabeth, 1990, *The Dévotes in Seventeenth Century France*, Montreal and Kingston, Canada, Mc Gill Queen's University Press.

Régnier-Bohler, Danielle, 1992, "Voces literarias, voces místicas", en G. Duby; M. Perrot, *Historia de las Mujeres*, Madrid, Taurus, volumen 2, *Edad Media*, bajo la dirección de C. Klapish-Zuber, 473-543.

Revel, Jacques, 2005, *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial.

Richards, Marie, 1995, "Community and Poverty in the Reformed Order of Saint Clare in the Fifteenth Century", *Journal of Religious History*, 19:1, 10-25.

Río, Nela, (en prensa), "Me hizo pensar cosa no pensada. La poesía de Sor Leonor de Ovando (1548?-1612?)", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., editoras, *Diálogos espirituales. La escritura femenina Hispanoamericana. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla- Universidad de las Américas.

Ripodas Ardanaz, Daisy, 1977, *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

....., 1892, *El Obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Colección IV centenario de Buenos Aires.

Rivera Garretas, María Milagros, 1989, *Textos y espacios de mujeres. (Europa siglos IV-XV)*, Barcelona, Icaria.

....., [1994] 1998, *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria.

....., 1995, "Sobre la decibilidad de la experiencia", en María de Mar Graña Cid, *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 51-58.

Rizo-Patrón Boylán, Paul, 1989, "La familia noble en la Lima borbónica: patronos matrimoniales y dotales", *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 16, Pontificia Universidad Católica del Perú, 265-302.

Robledo, Ángela, editora, 1994, *Jerónima Nava y Saavedra. Autobiografía de una monja venerable (1664-1727)*, Cali, Colombia, Universidad del Valle.

....., 1995, "La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino", en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, CONDUMEX, 557-564.

Rodríguez Cruz, Águeda Marie, 1992, *La Universidad en la América Hispánica*, Madrid, MAPFRE.

Romero, José Luis, [1976] 1986, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

.....y **Romero, Luis Alberto**, directores, 1983, *Buenos Aires: Historia de cuatro siglos*, Buenos Aires, Editorial Abril.

Ross, Katheleen, 1993, *The Baroque Narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora: A New World Paradise*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rowland, Robert, 1993, "Población, familia y sociedad", en Pilar Gonzalbo, *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto, Mora, 31-42.

Royo Marin, Antonio, op., 1965, *La vida religiosa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Rubial García, Antonio, [1994] 1997, "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España", en C. García Ayuardo y M. Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, CONDUMEX, 51-87.

....., 1998, "Monjas y mercaderes: comercio y construcciones conventuales en la ciudad de México durante el siglo XVII", *Colonial Latin American Historical Review*, Fall, 361-385.

....., [1999] 2001, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica.

....., 2002, "Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios. Escritura, oralidad y gestualidad de una visionaria del siglo XVII novohispano", en A. Lavrin y R. Loreto, editoras, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, 161-204.

Ruiz Rafael y Theodoro Da Silva, Janice, 2003, "La Carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica", *Estudios de Historia Novohispana*, 29, julio-diciembre, 77-95.

Rusconi, Roberto, [1992] 1996, "Women Religious in Late Medieval Italy: New Sources and Directions", en D. Bornstein; R. Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Russell-Wood, A. J. R., 1989, "Prestige, Power, and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador", *Hispanic American Historical Review*, 69:1, 61-89.

Sabat de Rivers, Georgina, 1998, *En busca de Sor Juana*, México, Universidad Autónoma de México.

....., 2005, "Compañía para Sor Marcela de San Félix y Sor Juana Inés de la Cruz, escritoras de allá y de acá", en Isabel Morant, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, volumen II, *El mundo moderno*, Madrid, Crítica, 695-726.

Sáenz Quesada de Sáenz, Lucrecia, 1941, *María Antonia de Paz y Figueroa*, Buenos Aires, Cepia.

Salazar Simarro, Nuria, 2005, "Los monasterios femeninos", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, directora, *Historia de la vida cotidiana en México, II La ciudad barroca*, Antonio Rubial García, director, México, Fondo de Cultura Económica, 221-260.

Salinas, Cristina, 1994, *Las chilenas de la colonia. Virtud sumisa, amor rebelde*, Santiago de Chile, Lom Edición.

Sánchez Bella, Ismael, 1990, *Iglesia y Estado en la América Española*, Pamplona, Editorial Universidad de Navarra.

Sánchez Hernández, María Leticia, 1998, "Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII", *Arenal*, Revista de historia de las mujeres, 69-105.

Sánchez Lora, José Luis, 1988, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

....., 2005, "Mujeres en religión", en Isabel Morant, (Dir.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 131-152.

Santos, Ángel, 1992, *Los jesuitas en América*, Madrid, MAPFRE.

Santos Morales, María de Cristo, sor; **Arroyo González**, Esteban o.p., 1991, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Puebla, Editorial Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México.

Sampson Vera Tudela, Elisa, 2000, *Colonial Angels: Narrative of Gender and Spirituality in México, 1580-1750*, Austin, University of Texas Press.

Sarabia Viejo, María Justina, 1993, "Monacato femenino y problemática indígena en la Nueva España del siglo XVIII", *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, I, 173-185.

....., 1995, "Controversias sobre la vida común ante la reforma monacal femenina en México", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, 583-592.

....., [1994] 1997, "La Concepción y Corpus Christi. Raza y vida conventual femenina en México del siglo XVIII", en C. García Ayluardo y M. Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 179-1792.

....., 2005, "Vientos de reforma (1768-1770): el trabajo femenino en los conventos de calzadas de Puebla de los Ángeles", en M. I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez-Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, León, Universidad de León, 549-571.

Sarrailh, Jean, 1981, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sastre Santos, Eutimio, cmf., 1997, "La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos 1139-1917", *Antología Anua*, 43, Roma, Edizione singolare, Instituto Español, Monografía, 40, 287-586.

Scattigno, Anna, [1992], 1995, "Juana de Chantal, la fundadora", en Giulia Calvi, editora, *La mujer barroca*, Madrid, Editorial Alianza, 157-188.

Schávelzon, Daniel, 2000, *Historias del comer y del beber en Buenos Aires. Arqueología histórica de la vajilla de mesa*, Buenos Aires, Aguilar.

Schenone, Héctor, 1982, "Retablos y púlpitos. Imaginería", en *Historia General del Arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 10 tomos, tomo I, 211-345.

....., 1983, "Pintura. Lo producido en nuestro territorio", en *Historia del Arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, tomo II, 47-92.

Schröter, Bernard y **Büschges**, Christian, editores, 1999, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, Madrid, Vervuert-Iberoamericana.

Schultz van Kessel, Elisja, [1990] 1992, "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna", en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, volumen III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, bajo la dirección de Arlette Farge y Natalie Zemon Davis, Madrid, Taurus, 167-209.

Schutte, Ann Jacobson, 2001, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

Scott, Joan, [1986] 1990, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en J. S. Amelang y M. Nash, editoras, *Historia y género. Las mujeres en la Edad Moderna y Contemporánea*, Valencia, Ediciones Alfonso el Magnánimo, 23-56. 1ª versión de este artículo en *American Historical Review*, 91, 1986, 1053-1075.

....., 1992, "Experience", en Judith Butler; Joan Scott, editors, *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 22-40.

....., [1991] 1994, "Historia de las mujeres", en Peter Burke, editor, *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 59-88.

Scott, Nina, 1994, "La gran turba de las que merecieron nombres: Sor Juana's Foremothes in 'La respuesta a Sor Filotea'", en F. J. Cevallos Candau, et al., *Coded Encounters. Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 206-223.

Seed, Patricia, 1988, *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico, Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, California, Stanford University Press.

Segalen, Martine, [1981] 1992, *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus.

Segura Graiño, Cristina, 1991, "Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las

mujeres”, en Ángela Muñoz y María del Mar Graña, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 11-20.

....., editora, 1992, *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres, (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna.

....., editora, 1993, *La voz del silencio II. Historia de las mujeres: compromiso y método*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna.

....., editora, 1996, *De leer y escribir, I, La educación de las mujeres: libertad o subordinación?*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna.

Sensi, Mario, “Anchoresses and Penitents in Thirteenth and Fourteenth-Century Umbria”, en D. Bornstein; R. Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 56-83.

Seoane, María Isabel, 1982, *Historia de la dote en el derecho argentino*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

....., 1995, *Forma y contenido de los testamentos bonaerenses del siglo XVIII. Estudio iushistoriográfico*, Buenos Aires.

Siebzehner, Batia B., 1992, *La universidad americana y la Ilustración: autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata*, Madrid, MAPFRE.

Siegrist de Gentile, Nora, 1998, “Disposiciones religiosas en testamentos de españoles y sus descendientes. La filiación y su vinculación cercana como terciarios de la Orden de San Francisco: 1730-1870”, *Junta de Historia Eclesiástica, Archivum, Jornadas 1996*, 9-34.

....., 1999, “D. Manuel Alfonso de San Ginés (1731-1785). Su ascendencia paterna y materna en Vizcaya y su nombre en Buenos Aires. Algunas vinculaciones religiosas de su familia”, *Genealogía, Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, 30, 229-249.

....., 2001, “Familias de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires. Identidad de sus miembros y relaciones con España en los siglos XVIII y XIX”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, México, El Colegio de México, 57-80.

..... y **Jijena, Lucrecia**, 2004, “Dos órdenes terciarias en épocas de la colonia, San Francisco y Santo Domingo. Conformación, reglas, indulgencias y enterramientos”, *Archivum*, 149-165.

Sobel, Dova, 1999, *La hija de Galileo. Una nueva visión de la vida y obra de Galileo*, Madrid, Editorial Debate.

Socolow, Susan, 1975, “Economic Activities of the Porteño Merchants: The Viceregal Period”, *Hispanic American Historical Review*, 55:1, 1-24.

....., 1976, “Religious Participation of the Porteño Merchants: 1778-1810”, *The Americas*, 32:3, January, 372-400.

....., [1978] 1991, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, Buenos Aires, Editorial La Flor.

....., 1980, "Marriage, Birth and Inheritance. The Merchants of Eighteenth Century Buenos Aires", *Hispanic American Historical Review*, 60:3, 387-406.

....., 1987, *The Bureaucrats of Buenos Aires: amor al real servicio, 1769-1810*, Durham, Duke University Press.

....., 1991, "Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina colonial: 1778-1810", en A. Lavrin, coordinadora, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, México, Grijalbo, 229-270.

....., 1999, "The Buenos Aires Colonial Elite... and Other Random Thoughts", en Bernd Schröter y Christian Büschges, editors, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, Vervuert, Iberoamericana, 125-131.

....., 2000, *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.

Soeiro, Susan A., 1974 a, *A Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of a Colonial Convent: Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahía, 1677-1800*, Tesis de Doctorado, New York University.

....., 1974 b, "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahía, 1677-1800", *Hispanic American Historical Review*, 54:2, 209-232.

....., [1978], 1985, "Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas, 1677-1800", en A. Lavrin, compiladora, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 202-228.

....., 1981, "Catarina de Monte Sinai: Nun and Entrepreneur", en Sweet and Nash, *Struggle and Survival in Colonial America*, 247-256.

Solórzano y Pereyra, Juan de, 1972, *Política Indiana*, Madrid, Lope de Vega.

Sonnet, Martine, 1992, "La educación de una joven" en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, volumen 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, bajo la dirección de Arlette Farge y Natalie Zemon Davis, 129-167.

Sperling, Jutta Gisela, 1999, *Convents and the Body Politic in the Late Renaissance Venice*, Chicago/London, The University of Chicago Press.

Staborinski, Jean, 1980, "The Style of Autobiography", en James Olney, editor, *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 73-83.

Steczek, Boguslaw, 1992, "La indiferencia ignaciana como experiencia espiritual", en Juan García Lomas, editor, *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, Bilbao, Ediciones Mensajero, Sal Terra, 147-154.

- Stolley, Karen**, 2000, "Llegando a la primera mujer: Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del siglo XVIII", *Colonial Latin American Review*, 9:2, 167-185.
- Stone, Lawrence**, 1979, "The Revival of Narrative. Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 85, 3-24.
- Storni, Hugo**, 1967, "Jesuitas argentinos exiliados por Carlos III en 1767", *Archivum*, 9, 39-56.
- Suárez Fernández, Luis**, 1990, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Madrid, Ediciones Rialp.
- Surtz, Ronald**, 1995, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Tabera Aráoz, Arturo**, et al, 1989, *Derecho de los Religiosos. Manual teórico práctico*, Madrid, Cocolsa.
- Tau Anzoátegui, Victor**, 1999, "La Monarquía. Poder central y poderes locales", en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Planeta, Tomo 2, Segunda Parte, 211-250.
- Taylor, William B.**, 1996, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- Tibesar, Antoine**, 1971, "The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and Studies as Taken from their Autobiographies", *The Americas*, 1, 39-56.
-, 1950 "El Hospital de San Martín y de Nuestra Señora de Copacabana hasta el arribo de la Orden Hospitalaria de Nuestra Señora de Bethlem (1580-1748)", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 23, 353-383.
-, 1955, "Festividades religiosas en el Buenos Aires antiguo", *Archivum*, 4, 15-38.
-, 1970, *La sociedad virreinal*, Buenos Aires, Ediciones Pannedille.
- Torres Sánchez, Concha**, 1991, *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII, dominicas y carmelitas descalzas*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Traslosheros, Jorge**, 1998, "Los motivos de una monja: Sor Feliciano de San Francisco. Valladolid de Michoacán, 1632-1655", *Historia Mexicana*, 47:4, 735-763.
- Triviño, María Victoria**, 1992, *Pan y hermosura. Clara de Asís*, Madrid, Ediciones Paulinas.
- Truman Dicken, E. W.**, 1981, *La mística carmelitana. La doctrina de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Barcelona, Editorial Herder.
- Tugwell, Simon**, 1987, "The Mendicants. The Spirituality of the Dominicans", en Jill Raitt, *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reform*, New York, Crossroad, 15-31.

Twinam, Ann, 1998, "The Negotiation of Honor. Elites, Sexuality and Illegitimacy in Eighteenth-Century Spanish America", en Lyman Johnson; Sonia Lispett-Rivera, editors, *The Faces of Honor. Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 68-102.

....., 1999, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press.

Udaondo, Enrique, 1920, *Crónica histórica de la Venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, Amorrortu.

....., 1945, *Reseña histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena, de Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial San Pablo.

....., 1949, *Antecedentes históricos del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de monjas Clarisas. Anexo al templo de San Juan Bautista de Buenos Aires, (1749-1949)*, Buenos Aires, Editorial San Pablo.

Vallarta, Luz del Carmen, 1995, "Tiempo de muerte en tiempo de vida", en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, 573-582.

Van der Meer, Pieter, 1955, *Benito de Nursia*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

van Deusen, Nancy E. 1990, "Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580", *Allpanchis*, 36/36, 1er. y 2º. Trimestre, 249-291.

....., [1994] 1997, "Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 207-230.

....., 1995, "La Casa de Divorciadas, la Casa de la Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660", en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 395-402.

....., 1997, "Defining the Sacred and the Worldly: Beatas and Recogidas in Late Seventeenth-Century Lima", *Colonial Latin American Historical Review*, 6:4, Fall, 441-477.

....., 1999 a, "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII; las beatas de Lima", *Histórica*, 33;1, Julio, 47-78.

....., 1999 b, "Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII", en Margarita Zegarra, editora, *Mujeres y género en la Historia del Perú*, Perú, Cendoc-Mujer.

....., 2001, *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford, California, Stanford University Press.

....., 2004, *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*, Translated, Edited and with an Introduction by N. van Deusen, Albuquerque, University of New Mexico Press.

....., 2006, "Las Mercedes recibidas de Dios: la autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643), Mística limeña", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla, 40-72.

Venarde, Bruce L., 1997, *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Vera de Flachs, María Cristina, 1999, *Finanzas, saberes y vida cotidiana en el Colegio Monserrat. Del Antiguo al Nuevo Régimen*, Córdoba, Editorial Copiar.

Viforcós Marinas, María Isabel, 1993 a, "Los recogimientos de centros de integración a cárceles privadas: Santa María de Quito", *Anuario de Estudios Americanos*, 50:2, 59-92.

....., 1993 b, "El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformación en convento (1730-1758)", *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, León, Universidad de León, I, 357-365.

....., 1995, "Las reformas disciplinarias de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal", en Ramos Medina, coordinador, *El monacato Femenino en el Imperio español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, 523-540.

....., 2005, "Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las Iglesias del Virreinato peruano durante la época colonial", en M. I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez-Bordona, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 673-703.

....., 2006, "Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas", Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España.

.....y **Paniagua Pérez, Jesús**, coordinadores, 1993, *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, Universidad de León, 2 tomos.

.....y **Campos Sánchez-Bordona, María Dolores**, coordinadoras, 2005, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León.

Vigil, Mariló, 1986, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, España, Siglo XXI.

....., 1991, "Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos del siglo XVI y XVII", en Ángela Muñoz y María del Carmen Graña, editoras, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al Mudayna, 165-185.

Vilar, María José, 2004, "Las hermanas serviciales o legas en los conventos femeninos de clausura. Un colectivo marginado?", en *La clausura femenina en España, Actas del Simposium 1-*

4 setiembre de 2004, I, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, España, 100-118.

Vizmanos, Francisco, sj., 1959, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Estudio histórico ideológico seguido de una Antología de tratados patristicos sobre la virginidad, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Wayne Hellman, J. A., 1987, "The Mendicants. The Spirituality of the Franciscans", en Jill Raitt, editor, *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, New York, Crossroad, 31-50.

Weber, Alison, 1990, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

....., 2005, "Teresa de Ávila. La mística femenina", en Isabel Morant (Dir.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 107-129.

Weinstein, Donald; **Bell**, Rudolph M., 1982, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Whitaker, Arthur, editor, 1942, *Latin America and the Enlightenment*, New York, Appleton-Century Co.

Wilde, Guillermo, 2001, "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas", *Revista Complutense de Historia de América*, 27, 69-109.

Yancke-Leutzsh, Gabi, 1995, "Clara Staigner, la priora", en Giulia Calvi, *La mujer barroca*, Madrid, Alianza Editorial, 109-133.

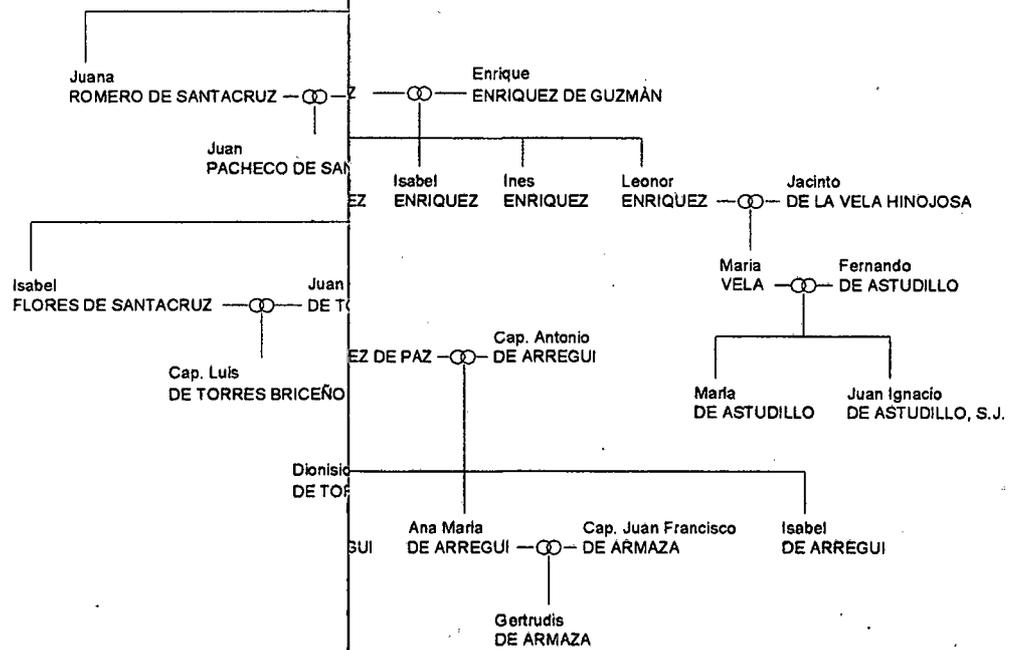
Zahino-Peñaafort, Luisa, 1995, "La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca", en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 331-337.

Zarri, Gabriela, 1996, "Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century", en D. Bornstein: R. Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 219-303.

Zegarra Flores, Margarita, compiladora, 1999, *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima, Cendoc Mujer.

Zuretti, Juan Carlos, 1972, *Nueva historia eclesiástica argentina: del Concilio de Trento al Vaticano II*, Buenos Aires, Itinerarium.

1730



- Beatas
- Monjas
- Otros Protagonistas

Fuentes: AGN, Escribanías Antiguas

**APENDICE II
MONASTERIO DE SANTA CATALINA DE SENA**

apellido	nombre	MONJAS				PROGENITORES		procedencia	PADRE ocupación/cargos	FAMILIA DE ORIGEN		
		profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes			n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
ACOSTA	Sor Antonia de la Paz	1809	31	negro	Bs. As.	Acosta Sereno, Juan Rodríguez Flores, Ma.Rosa	La Merced	Portugal	artesano carpintero	14	6	1 fraile mercd. 1 presbítero
AGUILAR	Sor Teresa de la Sma. Trinidad	1783	25	negro	Bs. As.	Aguilar, Gerardo Siniestra, Petrona		Bs. As.		9	1	1 fraile dom.
ALONSO	Sor Ma. Josefa de Jesús	1771		negro	Bs. As.	Alonso, Francisco Escobar, Manuela	San Francisco	Valladolid	pulpero	9	4	3 presbíteros 1 fraile recol. 1 monja
ALONSO	Sor Serafina del Smo. Sacramento	1785	38	negro	Bs. As.	Alonso, Francisco Escobar, Manuela	San Francisco	Valladolid	pulpero	9	4	3 presbíteros 1 fraile 1 monja
ALVAREZ	Sor Tomasa de las Mercedes	1806	23	negro	Montevideo	Alvarez, Saturnino José Perdriel, Ana María	San Francisco	Burgos	Capitán Regidor Tesorero del Consulado	18	4	1 presbítero 1 monja
ALVAREZ	Sor Vicenta de la Espectación	1802	21	negro	Montevideo	Alvarez, Saturnino José Perdriel, Ana María	San Francisco	Burgos	Capitán Regidor Tesorero del Consulado	18	4	1 presbítero 1 monja
ANCHORIS	Sor Inocencia del Smo. Sacramento	1797	22	negro	Bs. As.	Anchoris, Ramón de Solá, Ma. Magdalena	Sto. Domingo	Pamplona	comerciante	6	3	
AOIZ	Sor Ignacia del Smo. Sacramento	1753	21	negro	Bs. As.	Aoiz de la Torre, Pablo Madre española	Sto. Domingo	Navarra	Gral. Rles. Ejércitos Regidor comerciante	5	3	
ARGERICH	Sor Ma. Antonia de la Sma. Trinidad	1800	28	negro	Bs. As.	Argerich, Francisco del Castillo, Ma. Josefa	San Francisco	Cataluña	médico	14	7	1 presbítero 1 fraile
ARROYO	Sor Tadea de la Sma. Trinidad	1751	27	negro	Bs. As.	Arroyo y Esquivel, Tomás Matos y Flores, Juana	San Francisco	Bs. As.	Capitán Alcalde Cabildo Alde. Hermandad prop. casas/tierras	5	10	
ARZAC	Sor Ma. Luisa de Jesús	1800	31	negro	Bs. As.	Arzac y Goyeneche, Vicente Correa de Saa, Petronila	Sto. Domingo	Pamplona	Cap. de Infantería Regidor	8		
BANEGAS	Sor Margarita del Corazón de Jesús	1753	22	negro	Bs. As.	Banegas, Francisco Avila, María		Bs. As.	pulpero	3	2	
BARAÑO	Sor Catalina Vitala del Corazón de Js.	1795	37	negro	Bs. As.	Baraño, Domingo Lucas Sequeira, Ma. Fi. Cayetana	San Francisco	Zaragoza	platero	6		

apellido	nombre	MONJAS				PROGENITORES			procedencia	PADRE ocupación/cargos	FAMILIA DE ORIGEN		
		profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes	procedencia			n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
BASAVILBASO	Sor Martina Magdalena de San José	1803	27	negro	Bs. As.	Basavilbaso, Francisco Antonio Ross y Pozo, Ma, Aurelia	San Francisco	Bs. As.	notario Regidor Alcalde comerciante	15	8		
BENÍTEZ	Sor Juana de Sto. Domingo	1751		blanco	Bs. As.	Benítez, Santiago Bermúdez, Lucía	La Merced	Bs. As.		10			
BERMÚDEZ	Sor Ma. Josefa de la Cruz	1790		blanco	Bs. As.	Bermúdez, Bartolomé Puebla, Clara		Bs. As.		3			
CABRAL de MELO	Sor Antonia del Czón de Jesús	1751	28	negro	Bs. As.	Cabral de Melo, Cristóbal Illescas, Juana	San Francisco	Bs. As.	Mariscal de Campo	2	3		
CALVO	Sor Rosario de San Vicente	1801		negro	Bs. As.	Calvo, Thomás Arze, Ma. Ignacia		Bs. As.		1			
CARVAJAL	Sor Juana Petrona del Czón. de Jesús	1799		negro	Bs. As.	Carvajal, Francisco Javier		Bs. As.					
CARDENAS	Sor Ignacia Catalina de San José	1752	20	negro	Bs. As.	Cárdenas, Francisco Rendón, Catalina		Andalucía	Cap. de Dragones	8	5		
CASTILLO	Sor Brígida de San José	1750	29	negro	Bs. As.	Castillo, Estaban José del Pabón, Lucía	La Merced	Bs. As.	Tte. de Dragones Alférez	10	2	1 fraile fr. 1 fraile merced.	
(LA)COIZQUETA	Sor Petrona de San Luis	1769	33	negro	Santa Fe	Coizqueta, Joseph de la Marques Montiel, Juana		Santa Fe	Mtre. de Campo	4			
CRUZ	Sor María Francisca	1749		negro	Bs. As.	Cruz, Joaquín Gago, María de	San Francisco	Cataluña		5		1 presbítero 1 jesuita	
CUELI	Sor Martina de la Cruz	1753	18	negro	Bs. As.	Cuelli, Juan Agustín Escobar, María Jacinta	La Merced	Bs. As.	comerciante	10	2	1 fraile fr.	
ENRIQUEZ de la PEÑA	Sor Ma. Magdalena	1793	25	negro	Bs. As.	Enríquez de la Peña, Isidro Goguenola, Ma. Manuela	San Francisco	Huelva, Sevilla	comerciante	8	5	1 presbítero 1 monja	
ENRIQUEZ de la PEÑA	Sor Ma. de la Ascención	1801	21	negro	Bs. As.	Enríquez de la Peña, Isidro Goguenola, Ma. Manuela	San Francisco	Huelva, Sevilla	comerciante	8	5	1 presbítero 1 monja	
ESCURRECHEA	Sor Josefa de las Mercedes	1767	19	negro	Bs. As.	Escurrechea, Joseph de Salinas, Catalina de		Bs. As.	Cap. de Dragones				
ESPINOSA	Sor Francisca del Espíritu Sto.	1801		negro	Bs. As.	Espinosa, Xavier Serafin, Ma. Josepha		Antequera				1 monja cap.	
FERNÁNDEZ de THERÁN	Sor Petrona del Czón de Ma.	1766		negro	Sta Fe	Fernández de Therán, Manuel Lacoizqueta, Ignacia		Burgos/S. Fe	Alcalde Regidor				

MONASTERIO SANTA CATALINA DE SENA

apellido	nombre	MONJAS				PROGENITORES		procedencia	PADRE ocupación/cargos	FAMILIA DE ORIGEN		
		profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes			n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
FERVOR	Sor Lorenza del Smo. Sacramento	1780	23	blanco	Bs. As.	Fervor, Joseph Balbaz, Ignacia		Bs. As.				1 monja
FERVOR	Sor Tomasa del Rosario	1780		negro	Bs. As.	Fervor, Joseph Balbaz, Ignacia		Bs. As.				1 monja
FUENTES	Sor Ma. del Corazón de Jesús	1755		negro	Bs. As.	Fuentes, Pedro de Montes de Oca, Ana		Bs. As.		6		
GAINZA	Sor Eusebia del Smo. Sacramento	1795	22	negro	Bs. As.	Gainza, José Blas de Eguía y San Martín, Ma. Ter.	San Francisco San Francisco	San Sebastián	Comerciante Regidor Alcalde Oficial Inquisición Capitán milicia	6	8	1 presbítero
GARAYO	Sor Agustina del Czón. de Jesús	1798		negro	Bs. As.	Garayo, Manuel Serrato, Francisca Antonia	San Francisco	Valladolid	Tte.Cnel.Dragones	5	3	
GARCÍA de ECHABURU	Sor Dorotea del Czón. de Jesús	1797	24	negro	Bs. As.	García de Echaburu, José Molas, Ma. Josefa de	San Francisco	Sevilla	Escribano	13	7	1 presbítero
GARFIAS	Sor Mercedes de San José	1755		negro	Bs. As.	Garfias, Agustín Madre española		Bs. As.	comerciante	11		
GAYOSO	Sor Ma. Isabel de la Concepción	1794		negro	Rosario	Gayoso, Agustín Montenegro, Elena		Rosario		3		
GOMEZ	Sor María de Jesús	1748		negro	Bs. As.	Gómez de Saravia, Jacinto Cabral y Alpoin, Mariana		Bs. As.	Sargento presidio	4		
GONZÁLEZ CARBAJAL	Sor Gabriel del Smo. Sacramento	1747	24	negro	Bs. As.	González Carbajal, Jn. Bautista Montenegro, Antonia Rosa	San Francisco	Andalucía	comerciante miembro Cabildo Capitán presidio	9	6	1 fraile fr. 1 monja
GONZALEZ CARBAJAL	Sor Hilaria de Jesús	1747	22	blanco	Bs. As.	González Carbajal, Jn. Bautista Montenegro, Antonia Rosa	San Francisco	Andalucía	comerciante miembro Cabildo Capitán presidio	9	6	1 fraile fr. 1 monja
GONZALEZ	Sor Josefa Canuta de Sto. Domingo	1803	25	blanco	Bs. As.	González Carvajal, Gregorio Vega, Luisa de la		Bs. As.		5	2	
GUERRA	Sor. Ma. Pascuala de San Dositeo	1785	26	negro	Bs. As.	Guerra, José Antonio Cuenca, Juana		Bs. As.	Alcalde Hermand.	6	1	1 monja cat. 1 monja cap. 1 presbítero
GUERRA	Sor Micaela Dorotea de Sta. Catalina	1793	30	negro	Bs. As.	Guerra, José Antonio Cuenca, Juana		Bs. As.	Alcalde Hermand.	6	1	1 monja cat. 1 monja cap. 1 presbítero

MONASTERIO SANTA CATALINA DE SENA

MONJAS							PROGENITORES			PADRE		FAMILIA DE ORIGEN		
apellido	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes	procedencia	ocupación/cargos	n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas		
GUTIERREZ de PAZ	Sor Josefa del Czón. de Jesús	1746	24	negro	Bs. As.	Gutiérrez de Paz, Juan Báez de Alpoin, Beatriz	San Francisco San Francisco	Bs. As.	Comerciante Procurador ciudad Regidor hacendado Capitán propietario tierras	4	13			
HIDALGO	Sor Isabel del Niño Jesús	1792	26	negro	Bs. As.	Hidalgo, Domingo García, Juana Rosa		Bs. As.	pulpero	12	3			
IGARZÁBAL	Sor Teodora de San Luis	1753	22	negro	Bs. As.	Igarzabal, Miguel Soto, Rosa María	San Francisco	Bs. As.	comerciante Alcalde Regidor Procurador interino	9	10			
IRAOLA	Sor Micaela de San José	1800		negro	Bs. As.	Iraola, Andrés Casares, Paula		Esp./Montev.		6				
IRRAZABAL	Sor Juana Paula de Santa Bárbara	1795		negro	Luján	Irrazabal. Juan Pablo Rodríguez Flores, Michaela		Luján	cabildante	7		1 fr. Merced.		
LEA	Sor Ma. Martina de la Santísima Trinidad	1767		negro	Bs. As.	sin datos								
LIGERO	Sor Antonia de Jesús María y José	1797		negro	Bs. As.	Ligero, Domingo Lezica/Lescano?, Fca. Luisa		Bs. As.						
LÓPEZ	Sor Faustina Jfa. de San Pedro Nolasco	1751	32	negro	Bs. As.	López de Osornio, Francisco Garniz, María		Bs. As.	estanciero Capitán	11		1 fr. Merced.		
MARIN	Sor Isabel del Santísimo Sacramento	1784	33	negro	Bs. As.	Marin, Joaquín Calleros, Isabel		Bs. As.		2				
MARTÍNEZ	Sor Manuela del Corazón de Jesús	1779	24	negro	Bs. As.	Martínez/Mulloney, Jn. Mauricio Garfias, Francisca de	La Merced	Irlanda		3	2			
MATHEOS Y GAETE	Sor Antonia de la Sma. Trinidad	1746	17	negro	Bs. As.	Matheos, Juan Toribio Gaete, Juana	San Francisco	Bs. As.	Teniente	1	2			
MAURE	Sor. Ma. del Rosario de Js. Sacramentado	1800		negro	Tucumán	sin datos sin datos								
MENA	Sor Ma. Lorenza de las Mercedes	1754	36	negro	Bs. As.	Mena y Mascarua, Jn. Martín Meléndez de Figueroa, Ma.		Bilbao	Cap. Infant. Presidio Regidor Perpetuo Alcalde Síndico Monast.	13	3	1 presbítero 2 fr. recoletos 1 fr. Merced. 1 monja		
MENA	Sor Teresa de la Asunción	1749	33	negro	Bs. As.	Mena y Mascarua, Jn. Martín Meléndez de Figueroa, ma. Josefa		Bilbao	Cap. Infant. Presidio Regidor Perpetuo Alcalde Síndico Monast.	13	3	1 presbítero 2 fr. recoletos 1 fr. Merced. 1 monja		

MONASTERIO DE SANTA CATALINA DE SENA

MONJAS						PROGENITORES		PADRE		FAMILIA DE ORIGEN		
apellido	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes	procedencia	ocupación/cargos	n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
MERLOS	Sor Ignacia de Santa Ana	1755	22	negro	Bs. As.	Merlo, Miguel Antonio de Saz y Guerrero, Teresa		Bs. As.	Mtre. de Campo Gobernador Procdor. Gral. cd.	15	15	1 presbítero 2 frailes 1 monja cat.
MERLOS	Sor Juana Josefa de la Purificación	1755	17	negro	Bs. As.	Merlo, Miguel Antonio de Saz y Guerrero, Teresa		Bs. As.	Mtre. de Campo Gobernador Procdor. Gral. cd.	15	15	1 monja cap. 1 presbítero 2 frailes 1 monja cat.
MILER(T)	Sor Carmen de San José	1799	24	blanco	Bs. As.	Milert, Pedro José Alagón, Fca. Xra.		Bs. As.	militar	2		1 monja cap.
MOLINA	Sor Margarita del Czón. de Jesús	1802	35	negro	Bs. As.	Molina, Francisco Ballesteros, Fca. Xra.				4		
MORALES	Sor Ma. Dominga del Czón. de Js.	1773		blanco	S.Nic.Arroyos	Morales y Bravo, Josph Ant. Sanabria, Gregoria		S.Nic.Arroyos				
MOREIRA	Sor Josefa de la Sma. Trinidad	1749		blanco	Bs. As.	Moreira, Joseph Abalos y Mendoza, Juana		Bs. As.	Capitán	6		
NAVARRO	Sor Josefa de Jesús María	1748		negro	Bs. As.	Navarro, Pedro García de Meneses, Agustina	San Francisco	España	Capitán	9		
NAVARRO	Sor María Ignacia de Jesús	1749		negro	Bs. As.	Navarro, Luis Antonio García de Meneses, Petronila	San Francisco San Francisco	España	Cap. del Presidio	8	13	1 presbítero
NAVARRO	Sor Polonia de Jesús	1756		blanco	Sta. Fe	Navarro, Polonio Vera, Sabrina de		Sta. Fe		5		
OJEDA	Sor Josefa de las Nieves	1747	45	negro	Bs. As.	Ojeda, Juan Manuel Gusmán, Tomasa		Bs. As.	Capitán	2		
ORTEGA	Sor Teresa de Jesús	1751	21	negro	Bs. As.	Ortega, Isidro Esquivel, Juana Isabel	San Francisco San Francisco	Paraguay	Platero	12	4	1 presbítero 1 fraile fr.
PALMA, de la	Sor Antonia del Czón. De Jesús	1747	31	negro	Bs. As.	Palma Lobatón, Juan José Gaete, Paula		Bs. As.	Capitán Regidor	15	10	2presbíteros 5 monjas
PALMA, de la	Sor Isabel de Jesús María	1747	24	negro	Bs. As.	Palma Lobatón, Juan José Gaete, Paula		Bs. As.	Capitán Regidor	15	10	2 presbíteros 5 monjas
PALMA, de la	Sor Martina del Czón. de Jesús	1747	22	blanco	Bs. As.	Palma Lobatón, Juan José Gaete, Paula		Bs. As.	Capitán Regidor	15	10	2 presbíteros 5 monjas
PALMA, de la	Sor Paula del Smo. Sacramento	1747	26	negro	Bs. As.	Palma Lobatón, Juan José Gaete, Paula		Bs. As.	Capitán Regidor	15	10	2 presbíteros 5 monjas

MONASTERIO DE SANTA CATALINA DE SENA

MONJAS							PROGENITORES		PADRE	FAMILIA DE ORIGEN		
apellido	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes	procedencia		ocupación/cargos	n° hijos	esclavos
PALMA, de la	Sor Petrona de la Encarnación	1755	22	negro	Bs. As.	Palma Lobatón, Juan José Gaete, Paula		Bs. As.	Capitán Regidor	15	10	2 presbíteros 5 monjas
PALMA, de la	Sor Teresa de Jesús	1747	28	negro	Bs. As.	Palma Lobatón, Juan José Gaete, Paula		Bs. As.	Capitán Regidor	15	10	2 presbíteros 5 monjas
PEREDA	Sor Basilia de la Sma. Trinidad	1798		negro	San Nicolás	Pereda, Manuel Sosa, Gregoria		Andalucía		4	1	
PÉREZ	Sor Ana Josefa del Czón. de Jesús	1780		blanco	Bs. As.	Pérez, Francisco García, Francisca		Bs. As.		3		
PINTOS	Sor María Basilia del Smo. Sacramento	1796	21	negro	Bs. As.	Pintos de los Ríos, Joaquín Lobo, Ma. Rita Antonia	San Francisco San Francisco	Santander	Comerciante Regidor	12	6	2 monjas
PINTOS	Sor Ma. Rosa de San Joseph	1796	25	negro	Bs. As.	Pintos de los Ríos, Joaquín Lobo, Ma. Rita Antonia	San Francisco San Francisco	Santander	Comerciante Regidor	12	6	2 monjas
PINTOS	Sor Ma. del Rosario de la Victoria	1809		negro	Bs. As.	Pintos de los Ríos, Joaquín Lobo, Ma. Rita Antonia	San Francisco San Francisco	Santander	Comerciante Regidor	12	6	2 monjas
RAMOS MEXÍA	Sor Antonia Modesta de San José	1803	27	negro	Bs. As.	Ramos Mexía, Gregorio Ross y del Pozo, Cristina	San Francisco	Sevilla	Comerciante Regidor decano Alférez real Alcalde Capitán de milicia	14	1	
RIVAROLA	Sor Dominga de la Sma. Trinidad	1748		negro	Bs. As.	Rivarola, Pedro Flores y Cepeda, Ana		Bs. As.		2		
RODRÍGUEZ PESTAÑA	Sor Nicolasa de la Purísima Concepción	1795		negro	Bs. As.	Rodríguez de Luz, Amaro Pestaña, Ana		Lisboa	Comerciante	4		
RUIZ	Sor Jerónima de la Sma. Trinidad	1748		negro	Bs. As.	Ruiz, Miguel Gerónimo Carrera, Leocadia		Bs. As.	Maestre de Campo	8		
RUIZ de OCAÑA	Sor Josefa de Jesús	1752	39	negro	Bs. As.	Ruiz de Ocaña, Agustín Puente, de la, Ana		Bs. As.	Capitán	3		1 fraile
SALCÉS	Sor Josefa del Carmen	1801		negro	Bs. As.	Salcés, Pedro Martínez, N. Petrona		Burgos		11		
SÁNCHEZ	Sor Tadea de la Sma. Trinidad	1784	35	negro	Bs. As.	Sánchez, Francisco Balbaz, Rosa		Bs. As.	Alférez Reformado	3		
SAN MARTIN	Sor Antonia de las Llagas	1747	33	blanco	Bs. As.	sin datos						
SEBICOS	Sor Teresa de San Marcos	1746	22	negro	Bs. As.	Sebicos y Velazco, Juan Rodríguez de Figueroa, Josefa		Bs. As.	Capitán	7	2	1 fraile

MONASTERIO SANTA CATALINA DE SENA

MONJAS					PROGENITORES		PADRE		FAMILIA DE ORIGEN			
apellido	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes	procedencia	ocupación/cargos	n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
TEJERINA	Sor Javiera del Buen Pastor	1801		negro	Tucumán	Tejerina, Fermín Dominguez, Theresa		Tucumán				1 monja
TEJERINA	Sor Theresa del Niño Jesús	1801		negro	Tucumán	Tejerina, Martín Dominguez, Theresa		Tucumán				1 monja
TOCORNAL	Sor María Josefa del Salvador	1792	27	negro	Bs. As.	Tocornal, Manuel Joaquín Villa, Josefa		Vila.deLaredo	Regidor Perpetuo Alférez Real	5	6	
TOSCANO	Sor Tomasa de San Rafael	1804	29	negro	Bs. As.	Toscano, Luis Mansilla, Bernardina		Francia	Marino	6		
URÍZAR	Sor Ma. Luisa del Czón. de Jesús	1756	24	negro	Santa Fe	Urizar, Pedro Vera Mujica, Ma. Agust.		Santa Fe	Alférez Real	2		
URQUIZÚ	Sor María Luisa de Santa Ana	1748	28	negro	Bs. As.	Urquizú, Francisco, de Monroy, María		Bs. As.	Sargento Presidio Propietario tierras	6		2 frailes frs.
VITORIA	Sor Juana Ignés de Bethlén	1754	22	negro	Bs. As.	Vitoria, Ricardo Mansilla, Juana		Bs. As.				
WARNES	Sor Isabel de Jesús	1751	18	negro	Bs. As.	Warnes, Adrián Pedro Sorarte, Sabina	San Francisco San Francisco	Cádiz	Mercader Regidor Capitán de milicias Propietario tierras	10	5	1 presbitero
YANSE	Sor Andrea de San José	1750	28	negro	Bs. As.	Yansi, Francisco Laciar, Gregoria de		Bs. As.		2		

**APENDICE III
MONASTERIO NUESTRA SEÑORA DEL PILAR**

MONJAS						PROGENITORES		PADRE ocupación/cargos	FAMILIA DE ORIGEN		
apellido	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes		procedencia	n° hijos	esclavos
ACOSTA	Ana Sor María Ignacia	1750	25	blanco	Valparaíso	Acosta, Andrés de Valdivia, Isabel Baldomera		Valparaíso	1		
ALBERRO, de	Ma. Isabel Sor María Isabel	1792	22	negro	Córdoba	Alberro, Juan Hernández, Ma. Del Pilar		Córdoba			
ARIAS MONTIEL	María Dominga Sor Ma. Dga. Gerónima	1770	23	negro	Arroyo del Medio	Arias Montiel, Manuel Morales, Petrona		Santa Fe	6		
ARROYO Y ESQUIVEL	Gregoria Sor Ma. Theresa	1751	34	negro	Bs. As.	Arroyo y Arteaga, Tomás Esquivel Gutiérrez, Ana Ma	San Fco San Fco.	Bs. As.	6	8	Capitán
BARRAGÁN	Gerónima Sor Ma. Coleta	1757	25	negro	Bs. As.	Barragán, Pedro Colares, Ma. Josefa	San Fco.	Magdalena	7	3	Capitán Estanciero
BOTT	María Ilaria Sor Ma. Martina	1792	27	negro	Bs. As.	Bott, Tomás Garfias, Ma. Antonia		Bs. As.	3		1 presbítero
BROLET	Ma. Tomasa Sor María Thomasa	1757	18	blanco	Bs. As.	Brolet, Juan Tomás Molina, Catalina	San Fco.	Francia	9		
CÁCERES	Francisca Sor Ana María	1754	28	negro	Córdoba	Cáceres, Francisco Baigorri, Leonarda					
CASTILLO, del	Tomasa Sor María Juana	1766	20	negro	Bs. As.	del Castillo, Matheo Burgues, María Antonia		Bs. As.	7		1 fraile recoleto
DOMÍNGUEZ de ACOSTA	Sebastiana Sor Ma. Thadea	1768	28	negro	Bs. As.	Domínguez de Acosta, Ml. Cruz y Cabral de Melo, Jfa.R.	San Fco.	Portugal	8	6	Tendero 1 presbítero
DUARTE	Francisca Javiera Sor María Antonia	1773	32	negro	Bs. As.	Duarte, Antonio Guerra, Ma. De las Nieves			4		
DUCLÓ	Luisa Sor María Rosa	1800	31	negro	Bs. As.	Ducló, Diego Francisco Ferreyra, Luisa		Lisboa			
ECHEBERRÍA	María del Carmen Sor Ma. Francisca	1750	16	negro	Sgo. de Chile	Echeberría, Bernardo Aragón, Isabel		Sevilla/ Chile	16		Encomendero Alcalde Corregidor 4 presbíteros 1 fraile fr. 1 monja clar.
ESCALANTE	Rita Sor Ma. Buenaventura	1760	22	blanco	Mendoza	Escalante, Domingo sin datos		Mendoza			
ESCOBAR y LILLO	Ma. Rosa Sor Ma. Rosa	1750	26	negro	Sgo. de Chile	Escobar y Lillo, Juan Ginés Galleguillos, Agustina		Sgo de Chle	1		

MONASTERIO NUESTRA SEÑORA DEL PILAR

apellido	MONJAS					PROGENITORES		PADRE		FAMILIA DE ORIGEN		
	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes	procedencia	ocupación/cargos	n° hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
ESPINOSA	Angela Sor Serafina	1797	24	negro	Bs. As.	Espinosa, Xristóbal Serafin, Ma. Josefa	San Fco. San Fco.	Antequera		7		1 monja cat.
FERNÁNDEZ	Gregoria Victoria Sor Ma. Stanislada	1773	20	blanco	Bs. As.	Fernández, Tomás Cuenca, Josepha		Bs. As.				
FERREYRA	Ma. Brígida Sor Ma. Rosalía	1772	23	negro	Santa Fe	Ferreya Braga de Couto, Man Morales Arias Montiel, Felic.	San Fco.	Braga/Sta. Fe	Estanciero	3		1 monja cap.
FERREYRA	Ma. Josefa Sor Ma. Agustina	1791	36	negro	Santa Fe	Ferreya Braga de Couto, Man Morales, Feliciana	San Fco.	Braga/Sta. Fe	Estanciero	3		1 monja
GAZCÓN y ARCE	Gertrudis Sor Ma. Josepha	1790	32	negro	Bs. As.	Gascón, Blas Arce y Baez, Thomasa	San Fco.	Castellón	Capitán de Artillería Of. Reale Cjas. Oruro Sec. Comisión límites	8	6	
GONZÁLEZ	Ilaria Sor Ma. Ighes	1806	24	negro	Bs. As.	González, Juan Yedmundo, Juana de la Trin.		Andalucía		3		
GONZÁLEZ de la O	Ma. Antonia Sor Ma. Angela	1771	28	negro	Bs. As.	González, Manuel/ Pedro de la O, Isabel		Bs. As.	Sastre			
GOYTIA	Francisca Sor Ma. Joaquina	1798	22	negro	Bs. As.	Goytia, Francisco Duarte, Michaela			Herrero	2	1	
GUERRA	Juana Josepha Sor Ma. Catalina	1772	22	negro	Bs. As.	Guerra, José Antonio Cuenca, Juana de		Bs. As.		6	1	1 presbítero 2 mjas. Cat.
GUIDO	Ma. de la Concepción Sor Coleta	1801	24	negro	Cádiz	Guido, Pedro Fontá, Josefa		Barcelona	Comerciante	10		
GUTIÉRREZ	Juana Manuela Sor Ma. Dominga	1791	21	negro	Bs. As.	Gutiérrez Mantilla, Manuel de la Vega, Paula		Burgos		4	2	
GUTIÉRREZ	Leocadia Sor Ma. Bernarda	1751	23	negro	Bs. As.	Gutiérrez, Joseph Aberasturi, Ana	San Fco.	Bs. As.	Capitán Reformado Mercader	12	4	1 monja
GUTIÉRREZ	Francisca Sor María del Carmen	1757	28	negro	Bs. As.	Gutiérrez, Joseph Aberasturi, Ana	San Fco.	Bs. As.	Capitán Reformado Mercader	12	4	1 monja
GUTIÉRREZ	Ma. Francisca Sor Ma. Francisca	1791	33	negro	Bs. As.	Gutiérrez, Joseph de la Vega, María		Burgos				
HERNÁNDEZ	Ma. Fructuosa Sor Ma. Bernarda	1770	29	negro	Santa Fe	Hernández, Pedro Pantaleón Ventura Alvarez, Antonia		Santa Fe				

MONASTERIO NUESTRA SEÑORA DEL PILAR

apellido	MONJAS					PROGENITORES		procedencia	PADRE ocupación/cargos	FAMILIA DE ORIGEN		
	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes			nº hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
ILLESCAS	María Josefa Sor Ma. Gertrudis	1774	17	negro	Bs. As.	Illescas, Joseph Martín González, Isabel	San Fco.	Bs. As.		6		1 fraile
LEGUIZAMÓN	Juana Rosa Sor Ma. Catalina	1808	29	negro	Bs. As.	Leguizamóm, Juan Thomás Gaete, Lucía		Bs. As.		2		
LEZICA	Josefa Sor Ma. Clara	1803	21	negro	Bs. As.	Lezica, Juan José Vera MujicayPintado, Petrona		Alto Perú	Comerciante Alferez Real Regidor Defensor de pobres Alcalde Capitán de Milicia	14	6	
LINDE, de la	Ma. Felipa Sor Ma. Magdalena	1798	26	negro	Bs. As.	de la Linde, Bernardino Ant. Gutiérrez de Paz, Ma. Anta.		Bs. As.	Sargento Mayor Alcalde Hermandad	3	2	
LINDE, de la	Ma. Josepha Sor Ma. de las Mercedes	1757	22	negro	Bs. As.	de la Linde, Julián Gamiz, M. Theresa		Bs. As.		4		1 fraile mer.
LÓPEZ y CÁRDENAS	Tiburcia Sor Ma. Manuela	1791	40	negro	Bs. As.	López Escribano, Gabino Cárdenas, Martina		Bs. As.	Of. Rles Cajas Mont.	1		
LÓPEZ y ZEVALLOS	Petrona Sor Ma. Clara	1750	30	negro	Bs. As.	López Ferreira, Francisco Zevallos, Juana	San Fco.	Bs. As.		6		
MARTÍNEZ de CARMONA	Manuela Sor Ma. Theresa	1796	26	negro	Bs. As.	MartínezdeCarmona, Marcos de la Cuesta, María		Bs. As.	Estanciero	9	5	
MELGAREJO	Basilia Sor María Joaquina	1756	21	blanco	sin datos	Melgarejo, Agustín Gómez de Mercado, María		sin datos				
MERLOS	Ma. Josepha Sor Ma. Josepha	1757	26	negro	Bs. As.	Mertos, Miguel Antonio de Saz y Guerrero, Ma. Teresa		Bs. As.	Maestre de Campo Gobernador Procurador del Cabildo	15	12	1 presbítero 2 frailes 2 monjas cat.
NAVARRO	Juana Sor María Antonia	1751	25	blanco	Bs. As.	Navarro, Marcos Pablo Machado, María		Bs. As.		1		
OROMÍ	Cayetana Sor Ma. del Rosario	1808	20	negro	Bs. As.	Oromí y Martiller, Ramón LasalayFdez. Larrazabal, Ag.		Málaga	Mtro, Tribunal Ctas. Director Tabacos	11		
ORTUNA	María Eusebia Sor Ma. Rafaela	1791	22	negro	Bs. As.	Ortuna, Felipe Cañete, Juana Luisa		Cataluña	Mercader	9	5	1 fraile
PINTOS	Josepha Ignes Sor María Antonia	1767	23	blanco	Bs. As.	Pinto, Francisco		Bs. As.				

MONASTERIO NUESTRA SEÑORA DEL PILAR

apellido	MONJAS					PROGENITORES		procedencia	PADRE ocupación/cargos	FAMILIA DE ORIGEN		
	nombre	profesión	edad	velo	procedencia	apellido y nombre	3as. Órdenes			nº hijos	esclavos	hnos. clero/monjas
QUIROGA	Ma. Inocencia Sor Ma. Inocencia	1790	31	negro	Bs. As.	Quiroga y Salinas, Bernardo Ibarrola, Francisca Bruna de	San Fco.	San Juan	Teniente Coronel	20	4	
RIVAROLA	Cayetana Sor Ma. Cayetana	1792	33	negro	Bs. As.	Rivarola, Juan Joseph de Villa, Cayetana		San Isidro		5		1 presbítero
RODRÍGUEZ ACOSTA	Ma. Josepha Sor Ma. del Pilar	1763	26	negro	Bs. As.	Rodríguez y Naranjo, Joseph Acosta Frías, Petrona		Bs. As.				
ROSALES	Ma. Andrea Sor Ma. Ignacia	1798	22	negro	Bs. As.	Rosales, Manuel Catalán, Ma. del Tránsito	San Fco. San Fco.	Galicia		15	1	
SALCEDO	Joaquina Sor Ma. Gregoria	1771	23	negro	Bs. As.	Salcedo, Juan Félix Garrido, Juana María		Bs. As.				
SANTELICES	Petronila Sor Ma. Magdalena	1757	29	negro	Sgo. de Chile	Santelices, Juan Corvalán, Ana		Sgo. Chile				
SILVA	Jacova Sor Ma. Nicolasa	1750	24	blanco	Mendoza	Silva, Juan de Palma, Josepha		Mendoza		2		
VEGA, de la	Ana María Sor Ana María	1792	21	negro	Río Grande	de la Vega, Fabián Canosa Pereyra, Isabel		Río Grande		3		
VILLALBA	Ma. de las Nieves Sor Ma. Michaela	1791	16	negro	Bs. As.	Villalba, Juan Luis Ventura Juárez, Juana		España		3		
YAQUES	María Sor Ma. Luisa	1768	31	negro	Santa Fe	Yaques, Gerónimo García, Antonia		Santa Fe				
ZAMUDIO	Gregoria Sor Ma. Gabriela	1792	25	negro	Bs. As.	Zamudio, Francisco Rocha, Ma. Magdalena		Bs. As.	Sargento Mayor	2		
ZAPIAÍN	Ma. Josepha Sor Ma. Luisa	1809	29	negro	Bs. As.	Zapiaín, Miguel Fernández, Leonor		Bs. As.		2		
										2		