



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

P

Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial Vol. 1

Autor:

Fraschina, Alicia Beatriz

Tutor:

Cicerchia, Ricardo

2006

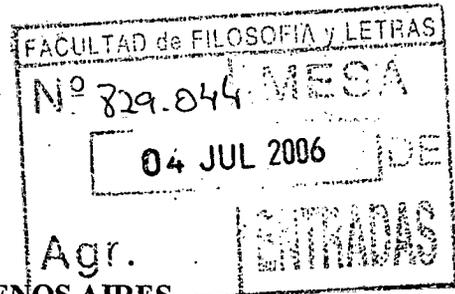
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ÁREA de HISTORIA

TESIS DE DOCTORADO

***MUJERES CONSAGRADAS
EN EL BUENOS AIRES COLONIAL***

Doctoranda: Alicia Beatriz Fraschina
Expediente: 806.208 / 02

Director de Tesis: Ricardo Cicerchia, Ph. D.
Codirectora de Tesis: Asunción Lavrin, Ph. D.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires, 2006

AGRADECIMIENTOS

¿Hasta dónde retroceder en los recuerdos y en los reconocimientos? En mi caso hasta el momento en que dominada la técnica de la lectura, mis padres me acercaron al placer de encontrar en los libros universos desconocidos y a la curiosidad por conocer nuestra Historia y crearon las condiciones necesarias que me permitieron concretizar ambas inquietudes. A ellos mi primer agradecimiento.

Son muchas las personas que me han ayudado en el trayecto que condujo a la concreción de esta Tesis. En primer lugar mi reconocimiento a Jaime Peire quien a lo largo de diversos seminarios sobre Historia de la Iglesia sugirió senderos que me llevaron a investigar el tema de las mujeres consagradas, me ayudó a formular las primeras cuestiones y me guió en los pasos iniciales de mi investigación. A Silvia Mallo, directora de mi Tesis de Licenciatura sobre los conventos de monjas de Buenos Aires, algunos de cuyos temas continúan vigentes en este trabajo, gracias por brindarme las herramientas fundamentales y alentarme en esa etapa inicial. A Carlos Mayo, jurado del tribunal de evaluación de dicha tesis y lector de algunos de mis trabajos, agradezco sus comentarios, apoyo y confianza en el primer tramo de mi tarea.

A Salvador Verón, sj., quien leyó mis investigaciones relacionadas con la Compañía de Jesús, me brindó una excelente bibliografía, me contactó con John O'Malley, sj., y abrió el camino a un corto pero fructífero encuentro en el Boston College de Massachussets con colegas especialistas en la Historia Cultural de la Compañía. Al Padre Guillermo Karcher, quien desde Roma y el Vaticano me envió un invaluable material bibliográfico y documental.

No menos importante ha sido el aporte que recibí en los seminarios dictados por Roger Chartier, Giovanni Levi, Susan Socolow, María Marta García Negroni, Beatriz Sarlo, Asunción Lavrin y Ricardo Cicerchia. Las lecturas siempre estimulantes, los cuestionamientos a veces provocadores y las sutiles sugerencias de todos ellos fueron un constante estímulo en mi trabajo.

A Rosalva Loreto López, Kathryn Burns y Nancy van Deusen por su generosidad en el intercambio y/o lectura crítica de algunas de nuestras respectivas publicaciones. En especial a Rosalva Loreto por su disponibilidad para el diálogo y sus valiosas recomendaciones en torno a mis presentaciones en Congresos, Jornadas y Coloquios que hemos compartido sobre el tema que nos nuclea.

Roberto Di Stefano, desde el grupo de estudio "Temas de Historia de la Iglesia", que nos convoca en el Instituto Ravignani desde hace nueve años, ofrece un ámbito propicio de intercambio de ideas y de discusión. Muchos de los que pertenecemos a él hemos expuesto y analizado allí versiones preliminares de algunos capítulos de nuestras respectivas Tesis. Mi gratitud a Roberto y a todos los integrantes del grupo por el entusiasmo, la disponibilidad y los comentarios siempre constructivos.

La pertenencia al Proyecto de Investigación del CONICET dirigido por Ana María Presta, "Experiencia, representación y género: modelos conceptuales e historia social de la mujer" (1999-2002), ofreció un espacio de reflexión y actualización, así como el aporte económico que me permitió la obtención de un indispensable material documental del Archivo General de Indias. Los comentarios y sugerencias de Ana María en torno a algunos de mis trabajos iniciales y la posibilidad de acceder a bibliografía difícil de encontrar en Buenos Aires fuera de su biblioteca, exceden sus obligaciones como Consejera de mi Tesis.

A mis colegas Carlos Birocco y Roberto Di Stefano, quienes reiteradamente han dado muestra de su generosidad al compartir algunas de sus fuentes documentales o darme a conocer aquéllas de mi interés, que iban encontrando en su infatigable labor de archivo.

También deseo expresar mi agradecimiento a quienes cooperaron conmigo en la búsqueda de bibliografía y fuentes: al personal del Archivo General de la Nación, y a los bibliotecarios de la Academia Nacional de la Historia, de la Biblioteca del Instituto Ravignani, de la Biblioteca del Colegio del Salvador y del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús.

Un recuerdo especial y mi total reconocimiento a la Madre María Silvia, Priora del Monasterio de Santa Catalina de Sena y a Sor Hilda, a cargo del archivo en el momento en que relevé las fuentes en dicho reservorio. También para la Hna. Catalina, encargada del archivo en el Monasterio de Santa Clara. Sin la disponibilidad, generosa entrega de su tiempo e interés por mi tarea por parte de estas monjas y sus respectivas comunidades, mi investigación no se habría concretado.

A Silvia Porzio, Cynthia Folquer y a la memoria de María Elena Cassiet, quienes desde New York, Barcelona y Providence me enviaron libros y diversas publicaciones necesarias para mi trabajo y muy difíciles de obtener por otros medios.

Un agradecimiento especial a Ricardo Cicerchia, mi director de Tesis, quien a lo largo de más de una década, de varios seminarios sobre familia, de diversas invitaciones a participar en grupos de estudio y simposios por él organizados, me aconsejó e impulsó a seguir adelante, inclusive cuando su condición de "viajero" lo llevó a sitios lejanos. Su actitud entusiasta y lectura impecable, no sólo de mi Tesis de Doctorado sino de toda mi producción, me permitió – en realidad me exigió- formularme interrogantes que serían esclarecedores y delinear senderos de investigación.

A Asunción Lavrin, codirectora de mi tesis, mi "maestra" en el tema de las mujeres consagradas aún antes de conocernos, quien siempre me alentó –en un diálogo ininterrumpido- y estimuló todos mis proyectos con su conocida capacidad y excepcional calidez humana. Lectora atenta de todos mis trabajos, me ha mantenido al tanto de las últimas novedades en torno al tema de mi Tesis, envió libros y artículos y me convocó a participar de grupos de trabajo con especialistas del tema, encuentros que siempre resultaron enriquecedores en mi tarea.

A mis seres queridos -amigos y familiares- en especial a Francisco Rocca, mi esposo y a mis hijas Laura, Florencia y Mercedes, quienes si bien nunca leyeron mis borradores ni discutieron ideas sobre mi Tesis, con infinita paciencia y generosidad escucharon durante años mis comentarios sobre mis logros y mis desasociados y siempre me alentaron a seguir adelante. Sin el incondicional apoyo de todos ellos este trabajo no habría sido posible.

A mis nietos Juan Martín, María Luján y Theo, gracias por su contagiosa alegría de vivir, sostén afectivo de mi tarea de investigación.

ÍNDICE

Introducción	5
Tesis a sostener / 5	
Pertinencia e implicancia del tema / 5	
Justificación de la organización de la Tesis / 6	
Contexto historiográfico en el que se inscribe / 7	
Fuentes y metodología / 7	
Presentación de cada capítulo / 11	
Estado de la cuestión / 16	

PRIMERA PARTE

Capítulo I

Tras un espacio propio: las primeras beatas de Buenos Aires (1640-1730)	36
Beguinas y beatas en Europa: ss. XII-XVI / 37	
Beatas y beaterios en Hispanoamérica / 41	
El caso de un puerto lejano / 46	
En pos de un espacio para las mujeres consagradas: el convento / 48	
Las beatas individuales / 51	
El primer recogimiento/beaterio / 56	

Capítulo II

Los conventos de Buenos Aires: las fundaciones (1745, 1749)	68
El monacato femenino en Hispanoamérica / 68	
Los conventos de monjas de Buenos Aires / 80	
Monasterio de Santa Catalina de Sena / 80	
Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza / 91	

SEGUNDA PARTE

Capítulo III

Requisitos para el ingreso al convento	100
-----------------------------------------------	-----

Construcción de los requisitos / 100	
Vocación y libre albedrío / 101	
Legitimidad de nacimiento / 103	
Limpieza de sangre / 106	
La dote / 107	
La dote y el ámbito conventual / 107	
Dote y familia / 113	
Dote y espacio público / 120	
Capítulo IV	
El ingreso al convento	125
Implicancias y consecuencias / 125	
El ingreso: pasos y toma de hábito / 126	
El noviciado: prueba y formación / 130	
La profesión: estado religioso e incorporación a la orden / 132	
Las obligaciones / 136	
Los votos / 137	
Capítulo V	
La conformación social de los conventos	152
Las monjas: datos personales / 153	
Construcción de la comunidad conventual: ritmo y lazos de parentesco / 159	
Configuración de la familia de origen de las profesas / 162	
Tamaño y estructura de la familia de origen de las monjas / 163	
Extracción social / 170	
Capítulo VI	
La comunidad conventual	190
Jerarquización en el convento: velo negro y velo blanco / 190	
Relación velo-oficio-sector social / 195	
Otros integrantes y auxiliares de la comunidad conventual / 201	
Miembros del clero: obispos, confesores, capellanes / 202	
Auxiliares domésticos: donadas, esclavas/os, hermanos legos / 205	
Salud y economía: médicos, sangradores, síndicos / 209	

Niñas educandas y seglares / 211

Capítulo VII

La vida cotidiana en la clausura 214

El espacio / 215

El tiempo / 227

La fiesta / 236

La muerte / 238

Las lecturas / 241

Capítulo VIII

La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad 246

El conflicto / 246

Dar voto no es cuestión de arbitrio sino de justicia / 247

Tenemos a Vuestra Católica Majestad por Padre después de Dios / 253

Los barro siempre guardan el olor de los primeros licores / 261

Reparando las ruinas / 265

TERCERA PARTE

Capítulo IX

La expulsión no fue ausencia: Ma. Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús 270

Expulsión de la Compañía de Jesús / 270

Triángulo epistolar / 275

La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José / 280

La *vita* / 290

Capítulo X

Limitando los alcances del Real Decreto 298

Fundación de la Casa de Ejercicios y Beaterio de Buenos Aires / 299

La vida cotidiana en las casas de Ejercicios / 305

Los últimos gestos de la beata / 310

El adiós / 315

Conclusiones	331
Bibliografía	341
Apéndices	388
Apéndice I / 388	
Apéndice II / 389	
Apéndice III / 396	

INTRODUCCIÓN

Tesis a sostener

Pertinencia e implicancia del tema

La historiografía argentina sólo recientemente ha abordado el tema de la historia de las mujeres como objeto de estudio capaz de develar la participación de las mismas en el proyecto de construcción social en la región. Mi propuesta de abocarme al estudio de las mujeres consagradas –monjas y beatas– en el Buenos Aires colonial, parte de entender a las mismas como actores sociales, con una presencia visible y reconocida por sus contemporáneos y comprometidas con su medio.

Durante el período colonial en América latina y de acuerdo con el ideal patriarcal vigente, a las mujeres les cabía un rol subordinado y una actitud pudorosa, silenciosa y casta. La ley y los imperativos culturales de la época les ofrecían tres alternativas: el matrimonio, la vida religiosa en un convento o beaterio y la soltería. La primera era la que contaba con mayor aceptación. En el hogar la mujer estaba “a salvo” y se esperaba de ella que desde ese ámbito contribuyera al mantenimiento del orden social.

En mi investigación me centro en la segunda alternativa, que por motivaciones tanto religiosas como culturales, contó también con una significativa adhesión. Las mujeres que optaban o eran compelidas por sus respectivas familias o por particulares situaciones personales a ingresar al estado religioso tenían a su vez dos opciones: podían ser *monjas*, es decir, mujeres consagradas a Dios que debían profesar votos solemnes de castidad, pobreza y obediencia y vivir en absoluta clausura en calidad de “esposas de Cristo”, o bien *beatas*, un estado de vida que por el contrario sólo exigía emitir una promesa o votos simples, realizados muchas veces “ante los altares”, lo que les otorgaba una libertad muy peculiar pues no quedaban sujetas “por voto” a ninguna autoridad eclesiástica, ni a las obligaciones familiares propias del estado de mujer casada. Sus actividades solidarias hacia los sectores más desposeídos de la sociedad, sus voces a veces solitarias, convirtieron a las beatas en objeto de sospecha por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles y de la sociedad en general, pero también de admiración y reconocimiento cuando transitaban sus vidas dentro de los cánones establecidos. Dos estados religiosos tan diversos dieron origen a trayectorias individuales muy dispares y a instituciones con muy distintos *ethos* comunitarios.

En mi investigación reconstruyo y analizo tanto las trayectorias individuales y comunitarias de las mujeres consagradas como los ámbitos de religiosidad femenina en el

período colonial, en la ciudad de Buenos Aires: la primera Casa de Recogimiento/Beaterio – 1699-, el Monasterio de Santa Catalina de Sena de monjas dominicas -1745-, el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de monjas capuchinas -1749-, y la casa de Ejercicios y Beaterio fundado por María Antonia de San José –1795-.

Desde la perspectiva de la Historia Social y Cultural y de los estudios de género y de familia me propongo develar a partir de qué objetivos individuales y comunitarios, mediante qué prácticas cotidianas, de acuerdo con qué lógica eclesial y social, las mujeres consagradas del Buenos Aires colonial, desde sus peculiares espacios individuales o en pequeñas comunidades, en los beaterios y en los conventos, participaron como sujetos en la construcción social o reprodujeron los patrones vigentes; construyeron espacios diferenciados de la sociedad secular o meros reflejos de la misma; lograron concretizar los objetivos, las ilusiones, con que habían ingresado a la vida religiosa; pudieron hacer oír su voz mediante diversas expresiones o si –por el contrario- su palabra fue mediatizada por la voz masculina; defendieron sus ámbitos de realización personal y comunitaria frente a la actitud avasallante de las autoridades eclesiásticas, consecuencia -en gran medida- de la implementación de las Reformas Borbónicas en América; y/o cooperaron con las autoridades masculinas en la consecución de un objetivo común. Acepto el desafío que supone reconstruir y analizar de qué forma las mujeres consagradas de este puerto lejano del Imperio Español consideraron el sentido de sus vidas, qué conciencia tuvieron de sus identidades y hasta qué punto crearon una visión propia de la religión como “pasión” de su existencia.

El desarrollo de la tesis que sustento pretende ser un aporte no sólo a la Historia de las mujeres en la Argentina, sino también a la comprensión de la experiencia social y cultural. El amplio desarrollo de la problemática de las mujeres consagradas en el resto de Hispanoamérica – muy especialmente en México y Perú- hace necesaria la investigación que aporto ya que, al establecer las peculiaridades y semejanzas de mi ámbito de investigación en contraste con estos espacios más amplios, estaré contribuyendo también al conocimiento de la pluralidad de pasados en el subcontinente.

Justificación de la organización de la tesis

Desarrollo mi Tesis en tres partes que organizo a lo largo de diez capítulos. Una organización que intenta reflejar el acontecer histórico que recupero y analizo, en el que se entrelazan dos realidades –la vida beateril y la conventual- que conocen una instancia inicial por momentos confluyente para seguir luego derroteros claramente definidos y divergentes.

En la Primera parte –capítulos I y II- reconstruyo y analizo los primeros pasos –tentativos, frágiles en ocasiones, contundentes a veces- dados en Buenos Aires por y en torno a las mujeres consagradas –fundamentalmente las primeras beatas- hasta que se logra, después de un siglo, la fundación de los dos primeros conventos de clausura, máxima aspiración de un sector de la elite porteña.

La Segunda parte –capítulos III a VIII- es una reflexión sobre los dos conventos de monjas: los requisitos necesarios para el ingreso, las ceremonias de ingreso y profesión, la composición social de dichos ámbitos, la vida cotidiana y los conflictos.

El estudio de caso de una beata jesuítica y el mundo beateril que logra crear a su alrededor, justamente después de la expulsión de la Compañía de Jesús, son el tema de la Tercera parte, que comprende los capítulos IX y X.

Contexto historiográfico en el que se inscribe la Tesis

Fuentes y metodología utilizadas

En 1979 el historiador angloamericano Lawrence Stone publicaba “The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History”. Un artículo provocativo que originó un debate. Planteaba un diagnóstico sombrío: entre 1930 y 1960 se habían invertido muchas expectativas y esfuerzos en programas de historia “científica”. Era necesario replantearse esas ambiciones, no sólo porque los proyectos estructuralistas y cuantitativos no habían cumplido todas sus promesas sino porque esa historia dejaba de lado realidades esenciales. El retorno al relato, propuesto por Stone, adquiere entonces un valor de síntoma. Un relato que hoy está asociado a implicaciones cognitivas, por oposición a los usos estéticos que tradicionalmente le reconocían tanto sus apologistas como sus detractores; que lejos de pretender la exhaustividad, es una elección; que nos permite conformar el informe en la elaboración de una interpretación a través de la puesta a prueba y el rechazo de otras interpretaciones posibles; que puede ser un medio de conjurar lo que hace a la vez la fuerza y la debilidad del historiador. La propuesta de Stone es una recuperación del relato como recurso, concebido como una de las maneras posibles de contribuir a edificar y experimentar una inteligibilidad de los objetos que se da el historiador, inseparable de la elaboración crítica de una interpretación.

Sensibles a los nuevos enfoques antropológicos y sociológicos de las últimas décadas los historiadores han querido restaurar el papel de los individuos en la construcción de los lazos sociales. Por ello han surgido múltiples desplazamientos: de estructuras a redes, de las reglas impuestas a sus usos imaginativos, de normas colectivas a estrategias singulares, de las

conductas obligadas a las decisiones permitidas por los propios recursos de cada uno. Hoy interesa la manera en que los individuos producen el mundo social, por sus alianzas y sus enfrentamientos, a través de las dependencias que los unen o los conflictos que los oponen. El objeto de la Historia no son ya las estructuras y los mecanismos que rigen –fuera de toda intención subjetiva- las relaciones sociales, sino las racionalidades y las estrategias que ponen en práctica las comunidades, las parentelas, las familias, los individuos.

El desafío que propone esta Historia indica un renovado compromiso con la especificidad de la narración histórica, con las propiedades específicas del relato de historia que constituyen su legalidad científica: la vocación de conocimiento y tratamiento de las fuentes, la producción de hipótesis, la observación crítica y la verificación. Esta ha sido mi opción, la de una Historia que recupera el relato como recurso y que se hace específica y construye su legalidad científica en los pasos enunciados.

La investigación que realizo comprende la utilización de una amplia variedad de fuentes, tanto primarias como secundarias. En las distintas etapas de mi trabajo hago uso fundamentalmente de una metodología cualitativa, sin descartar la cuantitativa cuando lo creo necesario.

Utilizo la búsqueda, selección y análisis de *fuentes primarias*. He consultado el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena que se encuentra actualmente en el Convento de Monjas Dominicanas, en San Justo, Provincia de Buenos Aires. Entre la muy abundante documentación existente en este reservorio destaco: La regla y constituciones; Libro de Profesiones; Documentos de Religiosas 1745-1800 y 1800-1900, partidas de bautismo y licencias; Índice alfabético de las Religiosas que han profesado; Libro de dotes; Expedientes de toma de hábito; Libro de gastos de la fundación; Gastos de la construcción; Libro de cuentas del Dr. Don Dionisio de Torres Briceño; Nómina de libros donados por el fundador; Memorias al Rey sobre la fundación y construcción; Almoneda y remate de la obra del Monasterio; Entrega a las Madres fundadoras de los ornamentos y demás bienes; Escrituras de censo; Cartas de la Priora al obispo, al gobernador, etc.; Instrucciones del obispo; Nombramientos de confesores ordinarios y extraordinarios; Recibos de misas, medicinas, leña, etc.; Cartas de los síndicos; Cartas y licencias de obispos y provisores; Recibos de réditos; Cuentas de proveedores; Recibos de compra y venta de criados y negros esclavos; Cuaderno “Memoria de las Religiosas del Monasterio de Santa Catalina de Sena 1745-1800”.

El Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar se encuentra en el Monasterio de Santa Clara, Moreno, Provincia de Buenos Aires. Allí se conservan los Títulos del Monasterio que comprenden: la Real Cédula de fundación, documentación varia sobre la fundación,

Inventario de la Iglesia de San Nicolás de Bari, cartas de las Abadesas solicitando limosna al Rey, recibos que acreditan la entrega de limosna real, escrituras de compra de los terrenos. El Libro Manual que incluye el Libro de Entradas, Libro de Profesiones, Libro de Defunciones, Capítulos de elección de abadesa y Visitas del obispo. También conservan el Libro con licencias para dar el hábito 1749-1846, la Rendición de cuentas de distintos síndicos y el *Resumen histórico del Convento de Monjas capuchinas de Buenos Aires*.

Las Hermanas Capuchinas del Convento de Santa Clara –Villa Elisa, Provincia de Buenos Aires- me han permitido acceder a las Constituciones por las que se regían en el periodo que analizo.

Mi interés por escribir una historia social de estos espacios y de sus protagonistas, me llevó a consultar repositorios de índole secular. En el Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, se encuentra una muy abundante documentación sobre el período colonial, que he consultado, recopilado y sistematizado durante años: los testamentos o “renuncia” que otorgaban las novicias antes de profesar, cartas dotaes de la madre y hermanas de las profesas, sucesiones de su familia de origen, testamentos de sus progenitores, correspondencia entre las monjas, los obispos y otros miembros del clero. También he consultado la documentación existente en torno a la fundación de cada convento, los sucesivos pasos en torno a las mismas y los pleitos suscitados. Entre las fuentes primarias impresas destaco de este repositorio las reales cédulas, los bandos de los gobernadores y virreyes y los Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires -cuyos tomos del período 1640 a 1800 he consultado-.

Del Archivo General de Indias, Sevilla, he obtenido las fuentes en torno al conflicto suscitado en el Monasterio de las monjas capuchinas y las cartas enviadas al rey por las religiosas de ambos conventos relacionadas con el nombramiento de confesores ordinarios y extraordinarios.

En el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires consulté documentación relacionada con la dote de las religiosas.

La recopilación de las fuentes en torno al tema de las beatas, los beaterios y la Casa de Recogimiento fue sumamente ardua debido a su dispersión y a las dificultades que debí sortear para acceder a las mismas. La consulta de las Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay en la Biblioteca del Colegio del Salvador me permitió conocer a las primeras beatas porteñas. Allí comenzaron a surgir sus nombres y trayectorias, una nómina y unas prácticas, que pude ir completando en el Archivo General de la Nación, en las Escribanías Antiguas y en los primeros Registros Notariales de la época que analizo –1640-1730-: testamentos, escrituras de compraventa, donaciones. Los Acuerdos del Cabildo son también una fuente primaria ineludible

para este subtema y período.

El estudio de caso de la beata María Antonia de San José supuso recorrer distintos repositorios, ya que en la Casa de Ejercicios por ella fundada no se conserva documentación escrita, aunque sí iconográfica. Aquella fue entregada a la Curia de Buenos Aires, donde se destruyó en el incendio provocado en 1955. Las fuentes en torno a su caso se encuentran en el Archivo di Stato di Roma, Roma, Italia, donde se conserva un legajo de más de 300 fojas con las epístolas que la beata enviaba a un exjesuita instalado en dicha ciudad, así como otras que distintos contemporáneos desde Buenos Aires y Córdoba escribieron durante años al mismo destinatario. En el Archivum Romanum Societatis Iesu se acaba de localizar la –aparentemente– última epístola de esta beata. El Archivo General de la Nación cuenta con una importante documentación referida a la fundación de la Casa de Ejercicios Espirituales y Beaterio de Buenos Aires, algunos testimonios en torno a la Casa de Ejercicios de Montevideo y el testamento de María Antonia de San José. El recurso de fuerza presentado por su sucesora –tan iluminador de las prácticas de la beata– se encuentra en el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Real Audiencia.

La necesidad de conocer la normativa secular y religiosa vigente en la época que investigo, me llevó al Instituto Histórico del Derecho donde consulté la *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española* y la *Recopilación de leyes de los Reinos de Indias*.

Los censos de 1744 y 1778 –*Documentos para la Historia Argentina*, tomos X y XI– resultaron una fuente rica en datos en el momento de reconstruir la familia de origen de cada monja.

Los *Documentos y Planos del período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, tomos III y IV –una recopilación de documentos del Archivo General de Indias– que recogen los pasos dados para la fundación de ambos conventos y de la primera Casa de Recogimiento y Beaterio, representan una fuente importante en mi investigación.

También trabajo con *fuentes secundarias*, enfatizando aquellos textos –citados en la bibliografía– que profundizan aspectos históricos, teológicos, filosóficos y literarios: distintas historias de cada orden –dominica, clarisa y jesuítica–, los escritos fundamentales de sus fundadores o de algunos de sus miembros que han ejercido influencia en la espiritualidad y en las prácticas cotidianas de las instituciones y grupos de mujeres consagradas que investigo; las obras que componían las bibliotecas conventuales en el período colonial; los libros, artículos y tesis de doctorado y licenciatura que han ido conformando la historiografía sobre el tema y que me permiten conocer un estado de la cuestión referido a lo que considero los principales núcleos temáticos: la normativa y las prácticas; el Estado y la Iglesia; el espacio sacro y la sociedad; la

posibilidad de autorepresentación y de agencia de las mujeres consagradas.

Mi abordaje del tema es desarrollado fundamentalmente desde la perspectiva de una historia cualitativa, poniendo el acento en lo cultural, lo religioso y lo social. Por lo tanto trabajo enlazando las fuentes propias de cada institución religiosa y grupo de mujeres consagradas, con las que se encuentran en los repositorios de índole secular, con la intención de reconstruir tanto la representación que estas mujeres tenían de sí mismas como la que se le atribuía en el espacio secular, y mediante esta reconstrucción, dilucidar su capacidad de agencia, la incidencia que tuvieron en la construcción social y en las redes relacionales de las que formaron parte.

Mi trabajo cuantitativo se divide en dos vertientes. Una de ellas se refiere a la reconstrucción de la familia de origen de las monjas, así como a la composición social de los conventos. He construido una base de datos de las monjas y de los actores sociales vinculados con los conventos femeninos. Trabajo para ello con fichas nominativas, cuadros de doble entrada y tablas organizadas por variables de edad al profesar, tamaño y estructura de la familia de origen de las monjas, cantidad de ingresos por quinquenios, entre otras. Este trabajo cuantitativo lo realizo a partir de los datos recogidos en las fuentes primarias ya enunciadas y los aportados por los diccionarios biográficos y genealógicos. La finalidad de este trabajo estadístico es dar cuenta tanto de la procedencia socio-económica de las aspirantes al hábito como de los patrones de admisión que funcionaban en cada una de las instituciones, datos que me ayudan a interpretar el sentido de estas fundaciones, a qué sector social estuvieron abiertos y qué motivaciones familiares y/o individuales pudieron existir detrás de la decisión de ser una “esposa de Cristo”.

La otra vertiente cuantitativa se refiere a las primeras beatas porteñas. En torno a este grupo de mujeres también he elaborado fichas nominativas y un cuadro de doble entrada a fin de conocer quiénes son, de qué sector socioeconómico proceden y qué vínculos religiosos y sociales las nuclea. Esta última inquietud me llevó a construir una red relacional de cuatro generaciones de familias de la elite porteña, de la que se desprende una sugerente lectura en torno a las motivaciones que alientan la creación de diversos espacios de religiosidad femenina en el período 1640-1730.

Presentación de cada capítulo

El Capítulo I reconstruye y analiza los primeros pasos dados en Buenos Aires en torno a la formación de ámbitos por y para las mujeres consagradas en la segunda mitad del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII. El primer escenario de esta historia es una ciudad pobre, con

escasa población y marginal, en la que “la misión religiosa” asumida por la dinastía de los Habsburgo, y por ende la presencia de la Iglesia, tiene un lugar destacado. En este contexto se fueron gestando en forma paralela dos realidades diversas en torno a las mujeres consagradas a Dios: dos formas de concebir la religiosidad, las relaciones con el poder y con la normativa y la posibilidad de diseñar trayectorias individuales. El período elegido comprende el surgimiento de las primeras beatas –1640-, los intentos fallidos de fundar un convento de monjas –1653-, y algunas fundaciones efímeras –la Casa de recogimiento y beaterio, 1699-1702-, hasta el primer paso que llevaría –décadas más tarde- a la concreción de un espacio institucionalizado de vida religiosa femenina.

Las beatas porteñas son las protagonistas de este primer capítulo. El “estado de beata” fue en el Buenos Aires del siglo XVII una opción posible. Una mirada retrospectiva sobre las primeras beguinas flamencas y las beatas ibéricas, así como sobre sus contemporáneas de Hispanoamérica, nos permiten acercarnos a este estilo de vida ambiguo en su normativa, contradictorio según los parámetros culturales y sin embargo de fuerte presencia. La reconstrucción del universo tanto simbólico como material de estas mujeres, de sus itinerarios, de sus grupos de pertenencia y de su familia de origen me permitió conocer quiénes son, a qué sector socioeconómico pertenecen, si sus vidas llevan la marca de un fuerte individualismo o si se mueven dentro de una red relacional. También he intentado capturar el sentido de sus prácticas sociales y religiosas, una cuestión fundamental en la vida de estas mujeres que desarrollaron actividades y crearon espacios alternativos a los que sugería la legislación vigente y la cultura de su época. Por último me propuse reflexionar en qué medida sus prácticas religiosas y sociales fueron consideradas una “irregularidad” o percibidas por sus contemporáneos como necesarias a la trama social y cultural.

En el capítulo II analizo la fundación de los dos únicos conventos de clausura con que contó Buenos Aires durante el período colonial. Ambos se fundaron recién a mediados del siglo XVIII, paradójicamente cuando comenzaban a implementarse en Hispanoamérica las reformas borbónicas de neto corte secularizante. Fueron el producto de una ilusión –reiteradamente frustrada- que se había comenzado a gestar hacia varias décadas. Los dos conventos conforman dos realidades diferentes. Analizo a qué grupo de los conventos femeninos pertenecen - “conventos grandes” o “recoletos”-, la procedencia del dinero necesario para su construcción, los medios de subsistencia y las motivaciones de su fundación, tanto las expresadas en la documentación como las subyacentes, no invocadas, pero que se desprenden del marco histórico y de otras fuentes contemporáneas.

Los requisitos exigidos para el ingreso a cada uno de los monasterios porteños

conforman el capítulo III. Basándome en las investigaciones realizadas en torno a otras regiones americanas, parto de la premisa de que los conventos de monjas de Buenos Aires, fundados para las “mujeres nobles” y “nobles pobres”, cooperaron en la conformación y reproducción de la cultura, la religiosidad, la economía, las redes relacionales, el honor y el prestigio de la “gente de razón”. La elite, en su afán por conservar y aún aumentar sus espacios de influencia, desarrolló estrategias endogámicas. En este capítulo analizo en qué medida y mediante qué prácticas se cooperó desde los conventos en el logro de estos objetivos. A través del tiempo, los conventos como institución han ido definiendo sus propias políticas de admisión, sus criterios selectivos, aún contrariando en algunos casos la propia legislación canónica. La descripción e interpretación de esos requisitos me permitió conocer el perfil de mujer necesario para aspirar al ingreso a la vida consagrada y el tipo de relación que existía entre estos conventos y la sociedad en que estaban inmersos. Parto de la normativa eclesial y conventual que voy enlazando con las prácticas tanto conventuales como sociales, con la intención de vislumbrar qué espacio de libertad tenían, tanto los actores sociales como el convento como institución, en la construcción de ese nuevo espacio, cómo utilizaban esa libertad –específicamente en relación con las prácticas de admisión- y con qué fines. Me interesa también conocer cuáles fueron los criterios religiosos y seculares tenidos en cuenta en el momento de elaborar dichos requisitos, ya que percibo que algunos respondieron a fundamentos puramente sociales.

El ingreso al convento en calidad de monja profesa –tema del capítulo IV-, tenía un profundo significado y enormes consecuencias tanto para la aspirante al hábito, para la comunidad religiosa de la que entraba a formar parte, como para la sociedad en su conjunto. La profesión religiosa suponía un cambio de estado, la consagración a Dios y la muerte al siglo. Una transformación radical que llevaba su tiempo y se realizaba a través de sucesivos pasos minuciosamente pautados. En este capítulo reflexiono sobre el significado de cada uno de esos momentos –ingreso, noviciado, profesión- acontecimientos cargados de misterio que se expresan mediante acciones simbólicas. A las mujeres que transitaban este sendero, la Iglesia les brindaba los medios para alcanzar el objetivo propuesto. Para ello debían profesar los votos solemnes de castidad, pobreza y obediencia y vivir en absoluta clausura, temas con los que concluyo este capítulo.

En el capítulo V me propongo analizar la conformación social de los conventos, lo que implemento a partir de un doble abordaje. El primero, mediante la sistematización y análisis de los datos personales de las monjas: lugar de origen, edad al profesar, estado y orfandad. Teniendo en cuenta que en la sociedad hispanoamericana la familia era considerada la columna vertebral de todo el armazón social, que el ingreso al convento podía responder a una compleja

lógica doméstica donde la voz del *pater* tenía un peso contundente, y que la educación en el hogar era importante en el momento de inculcar un ideal religioso, el segundo abordaje lo llevo a cabo desde la perspectiva familiar. Para ello he reconstruido la familia de origen de cada una de las monjas, su tamaño y estructura, la ocupación o profesión del padre y la pertenencia a las terceras órdenes u otras vinculaciones con el ámbito eclesial de sus distintos miembros.

La comunidad conventual es el tema del capítulo VI. Los conventos de Buenos Aires fueron fundados para las mujeres “nobles” y “nobles pobres” de una sociedad jerárquicamente organizada. Me interesa saber si las mujeres consagradas se propusieron, fueron capaces y tuvieron la posibilidad de apartarse de la estratificación y jerarquización social vigente en ese mundo que debían abandonar, o simplemente la reprodujeron. Para ello analizo el significado de la normativa que auspiciaba la presencia de monjas de coro o de velo negro y legas, serviciales o de velo blanco, las prácticas correspondientes a cada velo y la posible relación entre el velo, el oficio y el sector social al que pertenecía la monja. Si bien los conventos fueron instituciones diseñadas y creadas para las profesas de ambos velos, hombres y mujeres de los más diversos sectores sociales y condiciones económicas participaron –en las formas más disímiles- de la comunidad conventual. Distintos intereses y necesidades tanto espirituales como materiales, hizo que los conventos, de acuerdo con una detallada normativa que pautaba cada caso, abriera sus puertas, sus tornos y sus locutorios a miembros del clero: obispos, confesores, capellanes; auxiliares domésticos: donadas, esclavos y esclavas, hermanos legos, limosneros. Su presencia y funciones es tema de mi análisis.

La vida conventual está hecha de espiritualidad y materialidades. En el capítulo VII me aproximo a la vida cotidiana en la clausura pues entiendo que la reconstrucción de su complejidad es una de las formas de acercarnos al significado de la vida religiosa en el “huerto cerrado”, de poder imaginarnos de qué forma consideraron estas mujeres el sentido de sus vidas. Una trayectoria que transcurre dentro de las coordenadas de tiempo y espacio. Un espacio que concibo como “lugar practicado”, que muestra lugares estratificados, sutilmente imbricados, cuyo significado he tratado de desentrañar. Al igual que el espacio, el tiempo no es –para las mujeres consagradas- homogéneo, ni continuo. Es un tiempo pautado, ritualizado en el que los ritos y los ciclos giran alrededor de la tabla horaria diaria y el calendario litúrgico anual. Intento iluminar ciertos aspectos del uso de sus tiempos: sus oraciones, sus comidas, sus oficios, sus lecturas, las fiestas y el último gesto, la muerte.

En el último capítulo dedicado a los conventos femeninos porteños –capítulo VIII- una mirada con un sesgo microscópico sobre un conflicto suscitado en el monasterio de las monjas capuchinas –1769-1789- me da la posibilidad de aprehender el significado de la clausura en la

vida de este grupo de mujeres consagradas, así como la complejidad de la vida conventual y de la sociedad colonial de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XVIII. Intento descifrar de qué manera –a través de qué prácticas y estrategias- y a qué costo, un grupo de monjas y las autoridades eclesiásticas y civiles, los vecinos y el rey, en medio de las situaciones imperantes en el extremo sur del Imperio Español, se enfrentaron o aliaron para defender la clausura como espacio de realización personal y relativa autonomía, recuperar un espacio de poder aparentemente abandonado, y mantener el orden, respectivamente, en uno de los conventos porteños.

Los dos últimos capítulos giran en torno a un estudio de caso, el de María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús. El Real Decreto de Expulsión de la orden jesuítica de las tierras americanas –1767- tiene un doble significado en la vida de esta mujer: es motivo de angustia ante la ausencia de sus mentores, pero también, el motor de su futuro accionar. Su situación sufre un viraje inesperado. En el capítulo XI analizo cómo la beata jesuítica construye para sí una nueva identidad e impensados objetivos para su vida. Esta construcción, y la vigencia de la espiritualidad jesuítica a pesar del decreto carolino, ha quedado reflejada en un triángulo epistolar que se concreta entre Buenos Aires, Roma y Córdoba, mantenido durante veinte años. Una red epistolar que nos aproxima también a la comprensión acerca de cómo experimentaron los actores sociales involucrados, la aplicación de las Reformas borbónicas a ambos lados del Atlántico. Pero fundamentalmente es una reflexión sobre la cuestión autobiográfica en las cartas de la beata, que realizo con la intención de acercarme a sus percepciones del “yo”, a la imagen que tiene de sí y a la que desea proyectar, el uso que hace de las estrategias textuales, cuál es el tropos al que apela y qué influencia tuvieron los destinatarios de sus epístolas en esa construcción. Siguiendo una tradición vigente en la época, las epístolas de María Antonia de San José fueron la base de una *vita* que se publicó y difundió por Europa en vida de ella. El análisis de este opúsculo permite conocer en qué medida la voz femenina fue mediatizada, tal vez tergiversada, antes de ser publicada. También reflexiono sobre las posibilidades de las mujeres consagradas, de emprender una tarea en común con las autoridades eclesiásticas, cuando se comparten intereses coincidentes.

En el capítulo X reconstruyo y reflexiono sobre las prácticas de María Antonia de San José en la última etapa de su vida. La fundación de la Casa de Ejercicios y Beaterio de Buenos Aires es el primer objetivo de este capítulo: las dificultades y condicionamientos que tuvo que enfrentar la fundadora y las situaciones que posibilitaron su concreción. Intento descifrar tanto los tiempos y los momentos de espiritualidad, de convivencia y de soledad que regulan la vida cotidiana en este espacio tan típicamente ignaciano como cuáles son las motivaciones que año a

año mueven a miles de hombres y mujeres a asistir a la Casa de Ejercicios. El análisis del testamento de la beata, entendido como revisión, pero también como programa, aporta sugerentes afirmaciones que me han impulsado a incursionar en sus consecuencias. Ya muerta María Antonia de San José, su vida, sus actitudes, siguen generando discursos y prácticas, elogiosos los primeros, cargados de conflictividad las últimas. Una herencia inmaterial en cuyo análisis me propongo ampliar las voces de esta mujer y de la sociedad colonial porteña, con la intención de demostrar en qué medida y a través de qué medios, ella y sus seguidores, lograron reducir los efectos del Real Decreto de Expulsión de la Compañía de Jesús, al mantener vigente la espiritualidad jesuítica en el extremo meridional de América.

Estado de la cuestión

La historia de las monjas y las beatas en la América Latina colonial, de sus trayectorias individuales o grupales, de las estrategias que desplegaron para alcanzar un lugar protagónico o simplemente para transitar su existencia, sus plegarias, sus conflictos, su papel como intercesoras entre el mundo profano y el sagrado, su capacidad de agencia, sus lecturas, sus posibilidades de autorepresentación en sus (auto)biografías o en sus epístolas, su contribución a la construcción social, su aceptación o rechazo de las políticas vigentes en los ámbitos religioso y secular, todo ello ha encontrado un espacio en la historiografía a partir fundamentalmente del surgimiento de la historia de las mujeres, de las teorías de género, y del auge de la Historia Social y Cultural. En especial sus voces están siendo descubiertas, escudriñadas con ahínco, después de haber sido ignoradas, obviadas, menospreciadas, tergiversadas u ocultadas durante siglos. Mi Tesis se inscribe dentro de este contexto historiográfico.

La historia de los conventos de monjas, de los beaterios y de los recogimientos en la América Latina colonial fue escogido como objeto de investigación por primera vez por **Josefina Muriel** (1946), movida –según sus propias palabras- por su “interés por conocer las instituciones coloniales” (Muriel 1995 b). Desde esa fecha hasta la actualidad esta historiadora mexicana ha escrito decenas de artículos y numerosos libros sobre el tema. Si bien ha tenido acceso a una cantidad abrumadora de información recuperada de innumerables conventos, su estilo se caracteriza por ser sumamente tradicional, con una cierta carga de emotividad, y en algunos casos solamente enumerativo o descriptivo. No obstante su aporte es altamente significativo y reconocido por todos los especialistas.

Ya en la década de 1960, el interés despertado tanto por la historia económica y social,

como por incluir a las mujeres en la Historia, rescatándolas del anonimato y de la sombra del pasado, llevó a **Asunción Lavrin** a ocuparse de la historia de los conventos femeninos conjugando lo social, lo económico y lo religioso. Si bien Muriel es la primera en tomar el tema de los conventos/beaterios/recogimientos, Lavrin es sin duda quien ha impulsado la nueva forma de historiar estos espacios y su gente, tanto por su aproximación teórica y metodológica, como por las fuentes consultadas: cartas y pleitos entre las monjas y sus obispos (1965), la contabilidad de los conventos, y la relación existente entre éstos y la sociedad, ya que los monasterios de monjas son descritos como grandes propietarios de tierras, de inmuebles urbanos, y de dinero que colocaban a interés (1966 a , b).

En la década de 1970, **Lavrin** continuó desarrollando el tema económico de los conventos femeninos novohispanos: la evolución de las inversiones, las consecuencias económicas de la secularización en el siglo XVIII, la administración de las propiedades conventuales (1971, 1972 a, 1973, 1975), y agregó enfoques novedosos sobre los valores religiosos y socioeconómicos de estos espacios y su significado dentro de la sociedad colonial (1972 b). En esta década surgieron otras dos historiadoras que también abrieron nuevos senderos: **Ann Miriam Gallagher**, r.s.m., (1972,1978), quien a partir de las fuentes existentes en los archivos de México, fundamentalmente las informaciones de limpieza de sangre, elaboró una historia social de las familias de origen de las monjas, los requisitos exigidos para el ingreso, y la vida cotidiana en los conventos de Santa Clara de Querétaro y Corpus Christi de la ciudad de México. **Susan Soeiro** (1974 b, 1978) escribió sobre el convento de Santa Clara do Desterro en Bahía, Brasil, analizando los aspectos económicos y sociales del mismo. Su novedad consistió en poner el acento en lo económico, relacionándolo estrechamente con lo demográfico. Visualizó a los conventos como espacios que, por un lado, liberaban a la sociedad de la carga de un gran número de mujeres célibes, en tanto, por otro, reforzaban el sistema elitista y de estratificación de la sociedad de Bahía. Estas tres pioneras realizaron sus respectivas tesis doctorales sobre el tema de los conventos femeninos (Lavrin 1963, Gallagher 1972, Soeiro 1974a). Sobre el final de la década, Lavrin (1978) plantea un desafío a los historiadores, a quienes invita a investigar sobre la historia de la mujeres en América Latina. En torno al tema de los conventos de monjas sugiere extender la investigación hacia áreas hasta ese momento ignoradas.

La primera mitad de la década de 1980 no ofreció importantes novedades. Tal vez lo novedoso fue que la historia de las monjas comenzó a formar parte de otras historias más abarcativas, (Soeiro 1981, **Luis Martín** 1983, **Lavrin**, 1984 a , b, 1986 a), este último trabajo de Lavrin, un completo estado de la cuestión sobre el tema, fue durante años una cita obligada por

los temas abordados y por las sugerencias que plantea para futuras investigaciones entre las que destaca el papel de los conventos como centros culturales.

A mediados de la década de 1980 comienza un renovado interés por la historia colonial latinoamericana, enfocado en temas como la sexualidad, el orden moral, la vida cotidiana, temas que dieron la posibilidad de elevar a las mujeres a la categoría de “sujetos” de la Historia. La historia de la familia, la historia social influenciada por la microhistoria europea, y la “nueva historia social” en los Estados Unidos, así como la historia cultural -las teorías sobre el discurso y la representación- y fundamentalmente los estudios de género, han provocado nuevos enfoques historiográficos en torno al tema de las mujeres consagradas. En algunos trabajos las nuevas perspectivas teóricas subyacen detrás de la narrativa, en otros, constituyen el tema principal en el análisis de la política y el poder. Se abandonan dicotomías ya trilladas como poder/resistencia o el concepto de “identidad” como algo inamovible y estático.

Los problemas que se fueron presentando a los historiadores de las mujeres llevaron a la implementación de un renovador planteamiento metodológico para elaborar una historia global: la categoría cultural de “género” -**Joan W. Scott** (1986)- y la intersección de las categorías de raza, etnia y clase se constituyeron en herramienta de análisis de muchísimos trabajos donde se puso el acento en el carácter relacional -mujeres/hombres- del concepto de género, su relación con la construcción de las estructuras de poder, los conceptos normativos, y la identidad subjetiva. Los trabajos de **Caroline Bynum** (1987), **Alison Weber** (1990), **B. M. Kienzle** y **Pamela Walker** (1998) y **Gerda Lerner** (1993) plantearon propuestas novedosas y provocadoras sobre el uso que las mujeres -en distintos espacios y tiempos- hicieron de “su cuerpo”, que lograron sublimar; de sus “estrategias escriturarias”, desplegadas para alcanzar cierto grado de control sobre los clérigos; y de su “palabra”, tan constreñida y deligitimizada, y que no obstante, lograron pronunciar mediante diferentes retóricas y estrategias de representación.

La categoría de “género” es utilizada como instrumento de análisis en dos vertientes que muchas veces se solapan. Algunos historiadores optaron por complejizar la relación e iluminar la dinámica entre *el género/raza/clase y los espacios de religiosidad femenina*: **Nancy van Deusen** (1994) investiga las instituciones religiosas y seculares para las mujeres en Lima, en el siglo XVIII, tratando de vislumbrar quiénes fueron las mujeres institucionalizadas, y en qué medida la raza y el sector social definían su ingreso a determinadas instituciones, y a su vez en cada institución, en calidades diferentes. **Jo Mc Namara** (1996) emprendió el ambicioso proyecto de investigar las monjas en los 2000 años del catolicismo, proyecto que realiza parcialmente, pues es poco lo que aporta sobre los dos últimos siglos. Ve en la Iglesia como institución, un espacio

que brindó a las mujeres la posibilidad de desarrollar roles que van más allá de los que tradicionalmente les han sido impuestos por su género. Posibilidad que –según la visión de esta autora- ellas lograron a partir de una lucha tenaz frente a la jerarquía eclesiástica. **Lee Penyack** (1999), analiza las “casas de depósito” en México, cuya creación –ya se las considere lugares de protección o de reclusión/castigo- muestran el dominio masculino sobre la disciplina social. Sin embargo el autor también demuestra cómo estos espacios fueron utilizados por las mujeres en su propio beneficio, para evadirse o huir de situaciones de riesgo. **Kathryn Burns** (1993, 1999) argumenta que los conventos femeninos de Cuzco fueron centros dinámicos de reproducción del mundo cultural en el que estaban insertos. Muestra la forma en que los españoles usaron los conventos –donde se educaban y vivían sus hijas mestizas- para reproducir su linaje, autoridad y cultura, dando origen a una “economía espiritual” producto de una imbricada relación entre estas instituciones religiosas y la sociedad. **Lavrin** (1999) aborda la creación -en México- de un convento para mujeres indígenas, analizando la interrelación de los factores de clase, género y raza en la definición de una política de admisión. El tema de la “raza” como impedimento para el ingreso de mujeres indígenas a la vida religiosa dividió aguas en el siglo XVIII, pero la “clase” recibió una respuesta monolítica, creándose el convento sólo para hijas de caciques y de señores principales. El intento de fundar en Manila un convento para mestizas de *sagley* con india –con exclusión de españolas o mestizas de español, criollas puras, negras o cualquier otra nación- no conoció la misma suerte. Allí prevalecieron los prejuicios en torno a la raza, que se expresaron como “falta de capacidad para la vida religiosa”, tema que analiza **Marta María Manchado López**, (1999). **Susan Socolow** (2000) en su libro sobre las mujeres en la América latina colonial –en el que sintetiza temas ya tratados- dedica un capítulo a las esposas de Cristo y otras mujeres religiosas. Considera los conventos una parte integral de la sociedad colonial muy ligada a la sociedad “blanca”, ya que su creación –afirma- respondió a las necesidades de este sector social y reflejó la cosmovisión social y racial de la elite.

El *género* también es utilizado por los historiadores de las mujeres religiosas como instrumento de análisis para comprender *la construcción de la identidad femenina*. **Lourdes Blanco** (1999) revela las distintas producciones de género en la construcción de la santidad, a partir de documentos inquisitoriales en Trujillo, en el siglo XVII. **Nancy van Deusen** (1999 a, b, 2001) atribuye al término “recogimiento” tres significados que se interrelacionan –dos culturales y uno institucional- demostrando que las mujeres tenían su propio sentido de autorepresentación y de moralidad y que sus interpretaciones de los conceptos de “pudor” y de “recogimiento” no se limitaban únicamente a las interpretaciones y supuestos patriarcales. Muestra también, cómo esos significados se construyeron a partir del lenguaje y de las prácticas

sociales. **M. C. Bénassy-Berling** (2000) tomando el caso específico de Sor Juana Inés de la Cruz, enfatiza la capacidad de resistencia de esta monja del siglo XVII, que usó los recursos de la cultura en la que le tocó vivir, apelando a estrategias como la autocensura o a “hablar por enigmas”. Bénassy contrapone sus conclusiones a lo expuesto por Octavio Paz (1982) quien opta por hacer referencia a la rendición y autoderrota de la monja mexicana ante las exigencias patriarcales. La edición de ocho artículos realizada por **Stephanie Merrim** (1991) aporta nuevas miradas sobre las formas en que sor Juana construye su identidad como escritora capaz de escapar al modelo de monja vigente y de asumir una crítica al sistema patriarcal. **Patricia Martínez I Álvarez** (2000, 2002), analiza el impacto del proceso contrarreformista europeo y del proyecto colonial americano en la construcción del sujeto religioso femenino, llegando a la conclusión de que los modelos femeninos se forjan desde una exclusión, por género y raza, propia de ambos proyectos. **Lavrin** (2000 b) plantea que en el siglo XVII hubo un prototipo espiritual de la religiosa modelo y un “discurso” teológico que dibujó con precisión las prácticas y los fines de la vida religiosa femenina. No obstante rescata el rol de la mujer –concretamente el de las monjas- su vida misma, como el centro donde se encuentra su poder creador, más allá de su escritura.

En Europa se han llevado a cabo sugerentes aportes en torno a la construcción de la identidad femenina religiosa. Rescato especialmente los doce ensayos editados por **Daniel Bornstein y Roberto Rusconi** (1992) sobre las mujeres religiosas en el centro y norte de Italia en los siglos XII al XVI. A través de estudios de caso, diversos autores muestran cómo las mujeres asumieron roles públicos sin precedentes. Legalmente subordinadas, políticamente excluidas, socialmente limitadas e intelectualmente despreciadas, supieron acceder a espacios de poder y lograr sus objetivos a través de la participación en la vida religiosa a pesar de la presencia de una muy fuerte jerarquía eclesiástica masculina. Estos ensayos nos permiten acceder a la forma en que las mujeres construyeron amplias áreas de influencia a través de las distintas instituciones, manipulando con astucia los aspectos religiosos de las mismas.

Desde hace más de una década, un grupo de investigadores, con centro en Madrid, se han dedicado al estudio de las mujeres. Allí nacieron las jornadas de la Asociación Cultural Al Mudayna cuyos resultados vienen publicando anualmente. **Ángela Muñoz y María del Mar Graña**, (1991), abordaron de manera específica la religiosidad femenina llegando a la conclusión de que “la religión” pudo plantear opciones alternativas al matrimonio. Destacan en qué medida, en ocasiones supo ser una plataforma de promoción cultural facilitando el acceso a la lectura y la escritura; sancionó vías de integración en redes sociales que sobrepasaban el medio familiar, facilitando a las mujeres la posibilidad de intervención en el medio circundante

–fundaciones, caridades y obras pías-. La religión también prestó su sintaxis a algunas mujeres que a través de ella emprendieron la búsqueda de su propia identidad personal mediatizada por los contenidos socio-culturales del género en una sociedad dirigida por hombres. **Cristina Segura Graiño**, (1992) se plantea el estudio de fuentes directas de mujeres con la intención de reconstruir el pensamiento femenino, verificar si éste es diferente del masculino, si responde a criterios de género o de clase y si hay en él reivindicaciones. Al año siguiente, **Cristina Segura Graiño**, (1993), puso el acento en la necesidad de conocer las fuentes directas para acceder a la historia de las mujeres y en las líneas metodológicas a seguir. **María del Mar Graña Cid**, (1994-1995) revaloriza el tema del saber: la educación de las mujeres, la alfabetización e instrucción y la autoría femenina. La forma en que plasmaron sus vivencias acudiendo incluso a lo maravilloso y lo sobrenatural para expresarse. Las ponencias de la reunión de 1996 –editadas por **Cristina Segura Graiño**- estuvieron influenciadas por una nueva proposición: “el feminismo de la diferencia” que va cobrando cada vez mayor importancia como práctica metodológica. La galería de mujeres analizada presenta actores sociales que pugnan por crear un pensamiento propio y acceder a la palabra pública. Mujeres que conocen y practican una sabiduría eminentemente femenina que no es la reconocida por la ciencia oficial. En 1998 -**Ana Isabel Cerrada Jiménez y Josemi Lorenzo Arribas**, editores-, se decidió hacer del imaginario y del simbólico el centro de la reunión, con la convicción de que la posibilidad de crear un simbólico es la posibilidad de crear una percepción del mundo. El mundo –afirman- es uno para mujeres y para varones, pero los regímenes de significado desde los que interpretamos y vivimos dicho mundo son dos: el “patriarcal” y el que llaman “femenino o de la madre”. Dentro de este grupo de historiadores españoles destaco los trabajos de **Ángela Muñoz Fernández**, (1994 a, b, 1996) quien al abordar el universo de las beatas y santas neocastellanas señala vías de análisis de referencia insoslayable para comprender la forma en que las mujeres consagradas en Hispanoamérica construyeron su identidad a partir de su condición femenina.

La agudización de la mirada sobre la *relación convento/sociedad* llevó a los historiadores a percibir varios temas subyacentes. Uno de ellos, la relación entre las élites, las redes por ellas construidas, y los conventos, fue abordada por **Rosalva Loreto López** (1990, 1991, 2000 b) quien ve el ingreso de las mujeres a las instituciones religiosas como determinado por objetivos y estrategias familiares del sector de la elite. Los aportes económicos de estas familias permitieron a los conventos femeninos llegar a poseer el 25% del valor de todos los inmuebles de Puebla, inversión que se justificaba ya que estos espacios femeninos cooperaron en la construcción de una identidad, proporcionaron un modelo cultural y fortalecieron el prestigio y el honor de su propio linaje. **Antonio Rubial García** (1998) demuestra cómo un amplio grupo

de mercaderes de la ciudad de México logró, gracias al patronazgo conventual, un lugar destacado en la sociedad aristocrática, pues al insistir en que todos sus bienes los debían a “la Providencia”, ellos se convertían a los ojos de los sujetos de una sociedad regulada por la religión, en “funcionarios del cielo”. **Ellen Gunnarsdóttir** (2001) estudia los cambios que se produjeron en la elite de la sociedad queretana, en el siglo XVIII, a partir del análisis de la condición social de los padres de las ingresantes al convento de Santa Clara. En el período borbónico los terratenientes son desplazados por una nueva elite que rechaza las estrategias sociales del pasado y que, por lo tanto, no impulsa a sus hijas a ingresar al convento más opulento de la ciudad. **Kathyn Burns** (1991, 1993, 1995 a, b, 1999) llega a la conclusión de que dentro del contexto colonial del siglo XVII las monjas de los tres conventos del Cuzco, deliberadamente reforzaban la clase gobernante, aquella con posibilidades de tener propiedades que las habilitaban para solicitar dinero a censo. Establece así una fuerte relación entre la decisión de profesar y el acceso al crédito –mediante los censos- y a la salvación – a través de las oraciones-. **Manuel Ramos Medina** (1997) analiza la inserción de las monjas carmelitas en la Nueva España, las ciudades donde se instalaron, quiénes fueron los propagadores de la orden, los recursos financieros con que contaban, el esplendor del culto y su relación con los preladados, destacando en cada apartado la fuerte relación entre estos monasterios y la sociedad.

La *educación* impartida en los conventos y beaterios, educación que comprende a las aspirantes al estado consagrado, pero también a numerosas educandas y huérfanas de distintos sectores sociales, es percibida como un poderoso instrumento de evangelización, aculturación y control social. **Rosalva Loreto López** (1993, 1995, 2000 a), **Isabel Arenas Frutos** (1995), **Pilar Gonzalbo Aizpuru** (1987 a, b, 1990, 1995) y **Josefina Muriel** (1995 a), -quienes se ocupan preferentemente de la Nueva España- coinciden en afirmar que durante gran parte de la época colonial fue escasa la valoración que se dio a la instrucción femenina, básicamente religiosa y doméstica hasta mediados del siglo XVIII. Los criollos y las clases acomodadas optaron por enviar a sus hijas a los conventos con el objetivo de complementar su formación mientras llegaba el momento del matrimonio o de realizar la profesión religiosa. La educación proporcionada por los conventos femeninos involucró actitudes, gestos, comportamientos y modos de vida que traspasaron los muros conventuales o estuvo sujeta a una dinámica de transmisión social que valoró y retroalimentó constantemente, gracias a la permanencia de niñas y jóvenes educandas dentro de los claustros.

La función educativa de los conventos y beaterios en el virreinato del Perú no cuenta con trabajos equivalentes a los del virreinato septentrional. En investigaciones realizadas con otros objetivos, **Nancy van Deusen** (1990, 2001), **Amaya Fernández Fernández et al.** (1997), y

Lourdes Viacava (1995), se hace alguna referencia al tema, destacando la menor incidencia del aspecto educativo en los espacios de religiosidad. **Pilar Foz y Foz**, o.d.n., (1990, 1993, 1995, 1997) analiza la tarea educativa llevada a cabo por la orden de la Compañía de María, conocida como La Enseñanza, de clara filiación jesuítica, primera orden femenina fundada con un carácter netamente docente. Fue ésta la última de las órdenes femeninas llegadas al Nuevo Mundo -siglo XVIII-, y estableció colegios en la ciudad de México, Santa Fe de Bogotá y Mendoza –en la actual Argentina-.

El surgimiento de numerosas *beatas*, algunas calificadas de “alumbradas”, tanto en Lima como en la Nueva España, puso en *peligro el orden social y la ortodoxia religiosa*, situación que fue inmediatamente controlada por el Tribunal de la Inquisición. **Solange Alberro** (1985, 1987) analiza el caso de las “falsas beatas” novohispanas a quienes se denuncia por comerciar y medrar con las “cosas de religión”. Reconoce que son víctimas de unos tiempos –el siglo XVII- que no le deparan mejor alternativa. Suelen ser españolas que se acogen a un remedo del patrón vigente entre su grupo, la santidad del hábito. Una elección que refleja a su vez sus profundas aspiraciones sociales o individuales. Su condición de mujeres no siempre sujetas a la jerarquía eclesiástica, hizo que se desplegara la fuerza inquisitorial para frenar cualquier síntoma de disidencia, pero además, para preservar los “estatutos sociales inmutables” de la condición femenina. **Jacqueline Holler** (1993, 1997), **Antonio Rubial García** (2002) y **Nora Jaffary** (2006) también analizan la trayectoria de beatas heterodoxas novohispanas. **Fernando Iwasaki Cauti** (1993, 1994) afirma que estas mujeres que osaban quebrantar el orden social ideal eran un producto de la mentalidad colectiva y a la vez sus intérpretes más intransigentes, ya que su pecado no fue otro que el de la “ortodoxia exagerada” en tiempos de extremismos místicos –Lima, siglo XVII- y fervores radicales, alimentados por una serie de lecturas, iconografías y tradiciones que él invita a analizar. Los trabajos de **María Emma Mannarelli** (1998) y **José Ramón Jouve Martín** (2004) sobre la beata Ángela de Carranza –quien formalizó por escrito su propia experiencia religiosa- fue condenada a salir en auto de fe, abjurar *in vehementi*, recluirse durante cuatro años en un recogimiento y soportar la quema de todos sus escritos, complejizan el panorama limeño. La propuesta de **Christian Calwell Amis** (2005) sobre la necesidad de investigar no sólo los fundamentos políticos y sociales, sino también los religiosos, en torno a la Inquisición y al control eclesial sobre las almas y los cuerpos, puede abrir nuevas vías de análisis sobre el tema, más ligadas a la perspectiva desarrollada por Caroline Walker Bynum.

Y por último, dentro del subtema *convento/sociedad*, algunos historiadores optaron por enfatizar la imbricada *relación entre el contexto social, económico, político y religioso y los espacios de religiosidad femenina*. **María Isabel Viforcós Marinas** (2005) analiza las

disposiciones conciliares y sinodales en torno a los monasterios femeninos en el virreinato peruano, con el objetivo de comprobar hasta qué punto son reflejo y consecuencia de la realidad. Se destaca en este trabajo la escasa efectividad de dichas disposiciones, manifiesta en el no cumplimiento de la normativa, fundamentalmente con respecto a la apertura del claustro a las mestizas –III Concilio de Lima, siglo XVI- y al intento de reforma de la vida conventual –VI Concilio limense, siglo XVIII-. El tema de la reforma conventual es objeto de análisis en los trabajos de **Asunción Lavrin** (1965), **María Justina Sarabia Viejo** (1995, 2005), **Isabel Arenas Frutos**, (2004), **Josefina Muriel** (1995 c), **Rosalva Loreto López** (2000 b) en los conventos del mundo novohispano. Para el virreinato del Perú el tema de la reforma conventual es abordado por **Luis Martín** (1983), **María Isabel Viforcós Marinas** (1995) y **Antonio Ignacio Laserna Gaitán** (1995). En ambos espacios se insta a las monjas a volver a la pureza auspiciada en la regla, plegarse a la “vida común” y disminuir el número de sirvientas, seglares y educandas. Un intento de reforma que provoca fuertes réplicas por parte de las religiosas, cuyas voces se han conservado en las cartas que envían a las máximas autoridades seculares y eclesiásticas, en defensa de su autogobierno y de un estilo de vida –impregnado de conductas fuertemente arraigadas en la sociedad colonial- a las que no están dispuestas a renunciar. En recientes trabajos sobre el tema, **Margaret Chowning** (2005 a, b) analiza la sorprendente decisión del obispo de Michoacán –1790- quien exigió que las monjas de los tres conventos femeninos de su diócesis aldhirieran al estado de “vida particular”, una versión extrema de lo que se había desarrollado antes de la reforma de 1775. Un viraje que –contrariando sus expectativas y la influencia de la racionalidad individualista imperante- tampoco favoreció la igualdad, la organización racional y la paz que se buscaba. **John James Clune** (2001) investiga los logros de las reformas borbónicas en Cuba a partir del éxito obtenido en la implementación de las mismas en el convento de Santa Clara de la Habana, convento que, a diferencia de lo propuesto por Gunnarsdóttir para Querétaro, era en el siglo XVIII un bastión de la elite, sector social que lo consideró –aún en pleno periodo Ilustrado- un lugar apropiado para refugio y educación de sus hijas. **Jesús Paniagua Pérez** (1993, 1995) realiza una primera aproximación a los conventos de monjas en las Audiencias de Santa Fe y Quito, destacando en sus trabajos la estrecha relación entre la sociedad colonial y estos espacios de vida religiosa. **Antonio Rubial García** (1999) a partir del estudio de la función social de los santos o de los aspirantes a la santidad –entre ellos una monja poblana- destaca la función modélica de los mismos y el notable impacto de la rica espiritualidad de sus vidas en todos los sectores de la Nueva España. **Ramón Mujica Pinilla** (2001) analiza la relación entre mística, política e iconografía en torno a Santa Rosa de Lima, patrona de América, y demuestra que su culto oficializó y articuló la primera etapa de la

conciencia criollista peruana y novohispana.

En el *área económica*, además de los trabajos pioneros de A. Lavrin, ya citados, **Francisco Javier Cervantes Bello** (1993, 2005) presta especial atención a los medios económicos del convento respecto de su religiosidad y muestra el gran peso que tuvieron en la vida contemplativa las fundaciones piadosas –aportadas desde “el siglo”- con las que se pagaban misas, fiestas y celebraciones.

El siglo de la Ilustración y del Iluminismo permite, es más, alienta la fundación de conventos para indias cacicas y “principales”. Las investigaciones de **Lavrin** (1999), **Luisa Zahino Peñafort** (1995) y **María Justina Sarabia Viejo** (1993, 1997) nos introducen en la cuestión de la “raza” y la “clase” en el momento de crear espacios de clausura para las nativas del Nuevo Mundo. **Burns** (1991, 1993, 1995 b, 1999) explora las distintas formas en las que los conventos del Cuzco se vieron involucrados en, y a la vez reprodujeron y ayudaron a construir, la sociedad hispana de los Andes. Es más, llega a atribuir a las monjas un rol protagónico en dicha construcción, en los primeros siglos del periodo colonial, hasta convertirse en el siglo XIX en una pesada carga que los cuzqueños no estuvieron dispuestos a soportar, perdiendo así las mujeres consagradas una parte de su autoridad cultural y de su poder económico. **David Brading** (1994 b) dedica un capítulo de su obra sobre el obispado de Michoacán, a la reforma de los conventos de monjas en el siglo XVIII, un aspecto más de las reformas borbónicas que asediaron a la Iglesia americana en el intento de la corona de recuperar el poder perdido a costa de esta institución. La fundación de varios beaterios y ocho conventos en ese mismo periodo y en la misma diócesis, son para este autor una muestra de la vitalidad de la religión, un desafío a la política borbónica “que no entendió la función de integración de la cultura religiosa mexicana”. **Lavrin** (1995 a, b) ubica a Sor Juana Inés del Cruz en su mundo –el barroco del siglo XVII- y define la profesión religiosa de la monja como un espejo de las circunstancias sociales de su época, aunque un análisis de su vida y de sus prácticas le permite afirmar que si bien su mentalidad artística era barroca, su espiritualidad –curiosamente- no lo era. **Van Deusen** (1994, 1995, 1997) describe y analiza el surgimiento de numerosos beaterios y recogimientos en Lima a fines del siglo XVII y explora las razones sociales y culturales del hecho. Las tensiones y conflictos existentes en uno de los beaterios son analizadas como reflejo y ejemplo de la situación social reinante en la capital peruana.

La *escritura religiosa femenina*, el subgénero de mayor auge en la actualidad dentro de la historiografía de las mujeres religiosas, tuvo su inicio a mediados de los 80. Durante décadas se excluyeron del canon literario los escritos de las mujeres consagradas con la excusa de que se trataba de “textos de religión”. Hoy en día, el protagonismo de los estudios culturales, ha

ayudado a su legitimación. Además ha contribuido a ello el auge de las autobiografías y las *vidas*, uno de los temas centrales de dichos textos. La trayectoria de esta línea historiográfica pasó de la identificación y aceptación de los textos, a la ubicación de los mismos dentro de contextos más amplios y a su análisis a partir de las dinámicas textuales. Prácticamente al mismo tiempo la Literatura y la Historia posaron su mirada sobre los escritos de las mujeres consagradas. **Octavio Paz** (1982) con su monumental obra sobre Sor Juana Inés de la Cruz despertó el interés, en ambos campos, por conocer también a las contemporáneas de la monja mexicana. Desde la Historia fueron una vez más **Muriel** (1982) y **Lavrin** (1983, 1986 a) las que inspiraron este subgénero. **Kathleen Myers** (1984, 1993, 1997, 1999, 2000, 2002) es una referente constante sobre el tema. En su tesis doctoral “exploró” la autobiografía, de más de 2.000 páginas, que una monja mexicana escribió a pedido de sus confesores. Este texto, si bien fue producido por una mujer consagrada dentro de la tradición hagiográfica de la *vita*, también ilumina los modelos de piedad que muchas mujeres intentaron seguir y al mismo tiempo inserta su voz personal a través de la cual narra su propia visión del mundo. La antología bilingüe – español-inglés- publicada por **Arenal, Schlau y Powell** (1989) y los dos primeros capítulos de la obra de **Jean Franco** (1989) fueron una fehaciente demostración del interés por el género autobiográfico. El tercer centenario de la muerte de Sor Juana impulsó la realización de Congresos y la publicación de ensayos y libros especialmente dedicados a “restituir” su vida y su obra, así como la de otras mujeres consagradas. Se amplió el campo historiográfico mediante la introducción de nuevas fuentes, nuevas preguntas y nuevas perspectivas de análisis. Se dio voz a muchas mujeres cuyas experiencias habían permanecido ignoradas o silenciadas. Entre los múltiples trabajos en torno a Sor Juana Inés de la Cruz, escritos desde una perspectiva histórica o literaria, sólo a modo de ejemplo, podemos citar: **Margo Glantz** (1992, 1995), **Nina M. Scott** (1994), **Asunción Lavrin** (1983, 1995 a), **Marie Cécile Benassy-Berlin** (1995 a, b, 2000), **Pamela Kirk** (1998), **Stephanie Merrim** (1991, 1999) y **Rafael Ruiz y Janice Teodoro Da Silva** (2003).

Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (2005 y 2006) han realizado un balance historiográfico de este subgénero en Hispanoamérica. La creciente atención académica sobre los manuscritos de monjas y beatas impulsó a estas historiadoras a publicar dos volúmenes de escritos de “mujeres en religión” aunque no todas enclaustradas (2002 y 2006). El enfoque comparativo con Europa se pudo llevar a cabo gracias a que América compartió el fenómeno de la escritura femenina espiritual con la España del periodo Moderno temprano, de esta manera, procesos semejantes en ambos ámbitos, pueden ser vistos como continuidades culturales. Las diferencias regionales en Hispanoamérica, a su vez, matizan las generalizaciones y permiten

percibir adecuaciones *sui generis* a través del estudio de documentación que hasta el momento ha sido poco utilizada como fuente de conocimiento histórico. En las dos antologías editadas por estas autoras los trabajos seleccionados están categorizados de manera general y siguiendo un criterio histórico, aunque aceptando géneros literarios bien conocidos: autobiografía, biografía y epistolarios. También han seleccionado algunos ejemplos de poesías, obras en verso y pasajes de obras de teatro, con la intención de contextualizar más cabalmente lo que aún resulta un tema a descubrir: la escritura poética y la teatral.

Los “escritos autobiográficos” de mujeres consagradas constituyen una de las fuentes de más difícil acceso histórico en Hispanoamérica. Hasta ahora son pocos los textos que se pueden identificar como auténticamente autobiográficos, es decir aquéllos que ordenan cronológicamente los actos de la vida, con la intención de dar cuenta de la misma. Un texto que muchas veces nace en el confesionario, bajo la orden del director espiritual, la presión inquisitorial u otra forma de coerción, pero en los que, aún bajo estas condiciones, la monja o beata tiene poder sobre su narrativa y su configuración. Son ejemplo de autobiografías los siguientes trabajos: **Úrsula Suárez** (1984), **Kathleen Mayers y Amanda Powell** (1999), **Kathleen Mayers** (1986 b, 1993, 2002), **Kristine Ibsen** (1999), **Fernando Iturburu** (2001), **Rosalva Loreto López** (2002 b), **Elia Armacanqui-Tipacti** (1999), **Nancy van Deusen** (2006), **Asunción Lavrin** (2006) y **Nora Jaffary** (2006). Las “biografías” de religiosas fueron cultivadas desde principios del siglo XVII como medio de propagar y reforzar la fe dentro del catolicismo de la Contrarreforma. Son textos que muestran una colaboración íntima de los involucrados: escritos de monjas comentados y guiados intelectualmente por su confesor, padre espiritual o biógrafo. Entre las religiosas, sólo Dios podía “autorizar” los escritos femeninos que pasaban por las manos del propio confesor antes de recibir la aprobación teológica exigida por la Inquisición. Según **K. Ibsen** (1999) entre 1640 y 1800 se publicaron treinta biografías en Nueva España y seis en Lima. Dentro de este subgrupo cabe mencionar los trabajos de **Manuel Ramos Medina** (1994), **Ángela Robledo** (1994), **Asunción Lavrin** (2002 b), **Rosalva Loreto López** (2002 y 2006), **Fernando Iturburu** (2006), **Elia Armacanqui-Tipacti** (2006). La relación afectiva que se establecía entre el confesor-director espiritual y su hija espiritual era íntima e importante para ambos. A él se le abría todo el repertorio de experiencias emocionales que las monjas experimentaban en su diálogo con Dios y en la búsqueda de la salvación personal. De él se esperaba habilidad para distinguir lo real de lo ilusorio en el camino de perfección que la dirigida intentaba recorrer. **Patricia Ranft** (2000) ha analizado en qué medida esta relación se fortaleció durante la Contrarreforma y cómo la entendieron e instrumentaron, entre otros, san Francisco de Sales, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. **Myers** (1997) y **Myers y**

Powell (2000) investigan la relación dentro de la “tríada mística” –monja/Dios/confesor- en relación con las monjas de la Hispanoamérica colonial. Esta particular relación y la presencia del confesor como interlocutor invisible, ha quedado plasmada en esa otra manifestación de la escritura religiosa femenina: las “epístolas”. Un tema abordado por **Karen Cherewatuk y Ulrike Wiethaus** (1993) en torno a las mujeres medievales, retomado por **A. Lavrin** (1995 d, 1996) para Hispanoamérica. Un análisis puntual sobre el epistolario de religiosas y beatas en esta región ha sido realizado por **Lavrin** (2000), **Ellen Gunnarsdóttir** (2002, 2006) y **Alejandra Araya Espinosa, Ximena Azúa Ríos y Lucía Invernizi** (2006). Ensayos en los que queda plasmada la inversión de protagonismos –en la relación director espiritual/dirigida- tan frecuente en la espiritualidad barroca. La reforma religiosa impulsada por el cardenal Cisneros y los Reyes Católicos abrió la posibilidad de aceptar la existencia de un “conocimiento especial de Dios” -específico de las mujeres- distinto al conocimiento letrado de los teólogos. Este hecho autorizó la expresión mística y visionaria asumida en España por un grupo de mujeres, antecesoras de santa Teresa de Jesús (**Ronald E. Surtz**, 1995). También durante el siglo XVI, la educación humanística dio a las mujeres la posibilidad de incursionar en la poesía místico-religiosa. Una vertiente que en Hispanoamérica tuvo su más exquisita y aguda expresión en la obra de **sor Juana Inés de la Cruz**. El trabajo de recopilación de **Josefina Muriel** (1982) sobre las obras de mística y poesía de religiosas en Nueva España es de consulta obligada sobre el tema. El reciente ensayo de **Nela Río** (2006) nos permite acceder a la obra de la primera poeta conventual hispanoamericana que conocemos, sor Leonor de Ovando, monja clarisa en la ciudad de Santo Domingo, quien en la segunda mitad del siglo XVI escribe con la intención de subrayar el valor de la poesía “como un regalo divino, que permite a quien la cultiva, elevarse a su creador”.

Kathleen Myers (2000) propone una categorización diferente –en cuatro áreas- para analizar la producción historiográfica en torno a la escritura religiosa femenina. En primer lugar –explica- los estudios sobre “masculinidad”, que analizan los roles y las prácticas de los hombres, han sido integrados a los estudios sobre las mujeres. En consecuencia, se ha podido apreciar mejor la complejidad de la literatura de género y de las construcciones socio-religiosas, y las formas en que las mujeres y los hombres a menudo trabajaron juntos en la consecución de un proyecto religioso común en el que cada uno tuvo un rol diferente. La comparación de las “vidas” espirituales de hombres y mujeres realizada por **Kathryn Joy Mc Knight** (1997) y el análisis de **Kathleen Ann Ross** (1993) de la re-escritura de la vida de mujeres consagradas hecha por Sigüenza y Góngora (1684) abren nuevas posibilidades de análisis.

En segundo lugar se ha profundizado el estudio y la interpretación tanto de las distintas

ideologías institucionales como de las reglas conventuales, al dar cabida en la investigación, al impacto de temas relacionados con los principios de la Reforma Católica y de la Contrarreforma, la práctica de la confesión, los procesos de canonización e inquisitoriales, y las convenciones de género en el ámbito religioso femenino. Los trabajos realizados en torno a santa Teresa de Jesús –modelo de monjas y beatas en Hispanoamérica- descubrieron y abrieron campos de investigación al hacer hincapié en las estrategias retóricas usadas por la avilense y la reconstrucción del contexto religioso-socio-político, en un momento en que el Tribunal de la Inquisición tuvo una fuerte presencia, al escudriñar muy de cerca los textos producidos en una época en que las mujeres carecían de autoridad teológica y la canonización era un proceso impregnado de un importante sesgo político. **A. Weber** (1990), **J. Bilinkoff** (1989), y **G. Ahlgren** (1996), por distintos caminos, llegan a la conclusión de que los desafíos que Teresa debió enfrentar y las características peculiares del siglo XVI influyeron con fuerza tanto en su mensaje –mediante el cual inauguró numerosos roles para las mujeres-, como en la forma en que lo expresó. Una perspectiva de análisis a la que apelan **Manuel Ramos Medina** (1990), **Luis Miguel Glave** (1997), **Antonio Rubial García** (1999) y **Allan Geer y Jodi Bilinkoff**, editores, (2003), en torno a la construcción de la identidad de los “aspirantes a santo” hispanoamericanos, cuyos escritos fueron manipulados para adecuarlos a los requisitos exigidos desde la ortodoxia católica y los intereses de la Corona española. **Kathryn Mc Knight** (1997), **Kristine Ibsen** (1999), **Elisa Sampson Vera Tudela** (2000), **Kathleen Myers** (2003), **Frank Graziano** (2004), **Jennifer Eich** (2004) y **Ellen Gunnarsdóttir** (2004), partiendo de hipótesis no siempre similares en el análisis de textos producidos por monjas y beatas llegan a la conclusión de que si bien las mujeres debían adscribir a un modelo imperante y al control del confesor o director espiritual, no quedaron inevitablemente sujetas a ellos. Sin embargo, muestran en qué medida, la interpretación de las cuestiones de género y de los códigos de la ortodoxia, podían afectar tanto el destino como los escritos de estas mujeres consagradas.

Otra nueva línea de investigación ha comenzado a examinar el rol de los escritos religiosos femeninos en la construcción de la identidad criolla: los trabajos de **Teodoro Hampe Martínez** (1996, 1998) en torno a Santa Rosa de Lima, el de **Rubial García** (1999) sobre la hagiografía en la Nueva España, así como el de **Kathleen Ross** (1993) sobre la posibilidad de la existencia de una conciencia historiográfica criolla en la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora - *Parayso Occidental*-, el de **Rosalva Loreto López** (1997 b) que adjudica a un convento de Puebla la calidad de “baluarte del criollismo” y el de **Karen Stolley** (2000) quien se propone descubrir hasta qué punto los escritos de una monja de Quito del siglo XVII reflejan las preocupaciones del criollo periférico, son todos ejemplo de esta corriente de investigación.

Una cuarta variable –de las propuestas por Myers- incluye la escritura de mujeres religiosas en un contexto más amplio, comparando sus escritos con los de escritoras seculares. Son ejemplo de ello los trabajos de **Josefina Muriel** (1982), **Jean Franco** (1989), **Francisco Javier Cevallos-Candau, et al.**, (1994), **Stephanie Merrim** (1999) y el de **Kathleen Myers** (2003).

En la *Historia de las Mujeres en España y América*, (2005) , dirigida por **Isabel Morant**, en el tomo II, *El mundo moderno*, las mujeres consagradas tienen su espacio. Reconocidos historiadores del tema tanto europeos como americanos analizan diversos aspectos de la vida “en religión”. **Alison Weber** (2005) presenta una síntesis de su ya clásico trabajo sobre Teresa de Ávila. **José Luis Sánchez Lora** (2005) también retoma temas de su conocido estudio sobre los conventos femeninos, pero en este artículo enfatiza algunos –la falta de vocación, las penitencias- que ya han sido objeto de interpretaciones alternativas, que el autor no toma en cuenta. **James Amelang** (2005) dedica un capítulo a las autobiografías femeninas. Si bien reconoce que no todas ellas se produjeron en los conventos y beaterios, afirma que fueron estos centros de religiosidad el principal foco de producción autobiográfica. En la Parte V de la obra, *El mundo moderno en la América colonial*, **Asunción Lavrin** (2005 b) aporta un estudio sobre “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”, una presentación general, con una primera parte donde aborda los temas tradicionales: fundación y patronazgo, la vida conventual, funcionamiento económico y el interior del convento y una segunda en la que presenta a los conventos como centros de educación y de espiritualidad, un acápite en el que nos introduce al estudio de los escritos de las monjas: las autobiografías y los epistolarios. **Georgina Sabat** (2005) desde una perspectiva feminista relea los escritos de las mujeres de España y América prestando especial atención a los de dos monjas que se destacaron: Sor Marcela de San Félix – hija de Lope de Vega- y Sor Juana Inés de la Cruz, la mejor exponente del “protofeminismo”, según afirmación de la autora.

La importancia concedida a la historia de las mujeres consagradas se refleja también en los Congresos y Jornadas organizados en los últimos años en torno al tema. Estas reuniones han sufrido una interesante evolución: a partir de una convocatoria desde el ámbito estrictamente religioso –regional o por orden religiosa-, como el de **Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII-XIX**, llevado a cabo en Santa Fe de Bogotá en 1993, con expositores casi exclusivamente masculinos, u otro donde se dio voz a un puñado de religiosas, **Mujeres del Absoluto. El Monacato femenino en la Historia, Instituciones, Actualidad**, Valladolid, España, en 1986, se pasó, como consecuencia de la inserción del tema en el mundo académico, a

ampliar la convocatoria, diversificarla, cambiar la índole de los ponentes, extender la temática y la geografía, y por sobre todo la inclusión de nuevas líneas historiográficas. Dos acontecimientos movilizaron a los organizadores de sucesivos encuentros: el quinto centenario de la llegada de los europeos a América con cuyo motivo se realizó el **I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España**, León, 1992, y tres años más tarde el tercer centenario de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz, en torno al cual se organizaron el **Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento Novohispano**, México, 1995, y las **Jornadas de Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz**, Buenos Aires, 1995, entre muchos otros. En 1995 se llevó a cabo el **II Congreso Internacional: El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios**, en México. Se presentaron ponencias sobre economía, fundaciones y vida conventual, estudios de caso y educación. Algunos historiadores presentaron allí el fruto de décadas de investigación sobre el tema: **Lavrin, Muriel**; otros, sus avances de lo que luego serían libros exitosos: **Burns, van Deusen, Foz y Foz** y **Loreto López**. Las ponencias presentadas en este congreso, editadas por **Manuel Ramos Medina** (1995), son una referencia obligada para los historiadores de las mujeres consagradas. En el 2004, la Universidad de León, España, convocó al **III Congreso Internacional el Monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-2000**. Los cuarenta y dos trabajos presentados, publicados por **María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Sánchez-Bordona** (2005) giran en torno a cuatro ejes temáticos: los procesos fundacionales y los fundadores, en los que se presta particular atención a las motivaciones y la extracción social de los involucrados; la espiritualidad y formas de vida conventual; las políticas reformistas del siglo XVIII tendientes a la implantación de la vida común y sus consecuencias y los aspectos artísticos relacionados principalmente con la arquitectura y el patrimonio monástico. Trabajos que –debido a las múltiples funciones de los centros de religiosidad abordados– han sido escritos desde una perspectiva que pone el énfasis tanto en lo espiritual como en lo social, lo económico, las cuestiones de género y la perspectiva cultural y artística. En el **52 Congreso Internacional de Americanistas** que se llevó a cabo en Sevilla, España, entre el 17 y el 21 de julio de 2006 se organizó –con la coordinación de Rosalva Loreto López y María Isabel Viforcós Marinas– el Simposio “La reclusión femenina en España y América. Problemáticas y alternativas: Conventos, beaterios y recogimientos. Siglos XV-XIX”. Una muestra más de la vigencia del tema y del interés que suscita en investigadores de América, España y Portugal. Las reuniones se desarrollaron en torno a tres temáticas: 1) La transmisión de la cultura: Prácticas devocionales, misticismo y fuentes de espiritualidad. 2) Del capital simbólico al capital material. Economía, fundaciones piadosas y religiosidad familiar. 3) Los espacios de la religiosidad femenina: el

recogimiento y las fundaciones conventuales. El primero de los temas contó con una mayoría de ponencias –entre otras las de Asunción Lavrin, Nancy van Deusen y Rosalva Loreto López- una clara pauta del interés actual por conocer e interpretar la espiritualidad conventual, el cuerpo femenino como texto de la teología mística, el modelo propuesto por la teología ascética y mística, y la necesidad de capturar el imaginario religioso que reflejaba las formas de entender y sentir la fe y , por ende, de las prácticas devotas que la expresaban.

En nuestro ámbito, ya en el siglo XVIII los conventos de Buenos Aires son mencionados por **Concolorcorvo (Alonso Carrió de la Vandera)**, y por **Francisco de Aguirre**. El tema fue abordado por primera vez como objeto principal de un trabajo por **Vicente Quesada** (1863) quien en dos artículos en *La Revista de Buenos Aires* escribió una crónica de la fundación de los mismos, a la que adosó algunas fuentes sin realizar un análisis de las mismas. A mediados del siglo XX **Enrique Udaondo** (1945,1949) produjo un libro sobre cada uno de los monasterios femeninos porteños del periodo colonial. En torno al convento de Santa Catalina de Sena construyó una crónica de su fundación, en la que reprodujo un “resumen” realizado por una monja de la comunidad. Tal vez lo más valioso es que dio a conocer una nómina de las monjas que profesaron y de otros vecinos relacionados con este espacio: los médicos, los capellanes, los síndicos. En el libro sobre el convento de las monjas capuchinas se interesó por la vida cotidiana de las mujeres consagradas y repitió el esquema anterior. Su tono, en ambos trabajos, es altamente panegírico. **R. de Lafuente Machain** (1946) en su libro sobre Buenos Aires en el siglo XVIII, dedicó un capítulo a los espacios en cuestión. No cita las fuentes usadas para su trabajo, lo que nos impide conocer el origen de algunas afirmaciones erróneas. Diez años más tarde **Andrés Millé** (1955) publicó una obra en dos volúmenes sobre el monasterio de las monjas catalinas. En ella se propuso describir “el desarrollo de esa larga lucha de treinta y siete años por la construcción del monasterio”. En el subtítulo de su libro, “Evocación del siglo XVIII”, prometió al lector “sacar una semblanza de lo que fue Buenos Aires en esa centuria” y en cierta forma cumplió, pues a través de su pormenorizada reconstrucción, se puede percibir cómo funcionaban las instituciones y las luchas por los opuestos intereses de sus miembros en torno a la edificación del monasterio. Rescato especialmente la inclusión de un abundantísimo apéndice documental en torno al espacio religioso.

Fue más novedoso el planteo de **José Luis Moreno y Leandro Gutiérrez** (1971), quienes insertos en una corriente historiográfica con un sesgo más social, se apartaron del tan trillado tema de las fundaciones y abordaron la diferente extracción social de las monjas de cada convento porteño, diferencia que perciben a partir del análisis de las listas de las ingresantes, el

hábito que usaban, el sustento económico y el patrimonio de cada convento. **Tulio Halperín Donghi** (1972), **José María Mariluz Urquijo** (1988) y **Marta Goldberg** (1994) dedicaron algún párrafo a los conventos en sus investigaciones.

Rómulo Carbia (1914) y **Juan Carlos Zuretti** (1972), en sus respectivas historias de la Iglesia en la Argentina, sólo otorgaron unas líneas a la fundación de cada convento, en tanto **Cayetano Bruno, s.d.b.**, (1966-86), dedica sendos capítulos a los monasterios y al beaterio del siglo XVIII. Si bien su análisis es absolutamente tradicional y con una fuerte impronta clerical, lo abarcativo de su obra –la historia de la Iglesia en la Argentina a lo largo de cuatro siglos– escrita en doce volúmenes, y fundamentalmente la cantidad y calidad de las fuentes utilizadas y citadas minuciosamente, extraídas de reservorios de Europa y América, lo constituyen en una obra de consulta obligada.

El tema de las beatas porteñas ha recibido una atención sólo secundaria en **Raúl Molina** (1956) y **Raúl Lafuente Machain** (1946). Pero la beata María Antonia de San José y la Casa de Ejercicios que ella funda han sido objeto de numerosos libros y artículos, la mayoría de ellos escritos por miembros de la Iglesia, y en especial de la Compañía de Jesús, que llevan la impronta del momento en que fueron escritos y el tono muchas veces hagiográfico característico de este tipo de trabajos. Rescato de algunos la minuciosa y precisa mención y reproducción de las fuentes en que se han basado. Son ellos: **Pacífico Otero, fr.**, (1902), **Pedro Grenón, sj.**, (1919, 1920 a), **Carlos Leonhardt, sj.**, (1926, 1927), **Guillermo Furlong, sj.**, (1929, 1944, 1945 a, b, 1947, 1951, 1969), **Justo Beguiriztain, sj.**, (1933, 1942, 1943 a, b), **José María Blanco, sj.** (1942), **Lucrecia Sáenz Quesada** (1941), **Jorge Escalada Yriondo** (1945), Monseñor **Marcos Ecurra** (1947) –con interesantes correcciones a cargo de Justo Beguiriztain–, **Cayetano Bruno, sdb**, (1970, v. VI, capítulo X), **Carlos Luis Onetto** (1983) y Fray **Contardo Miglioranza** (1989).

Recién en la década del 90, algunos investigadores provenientes de la Historia y de la Literatura, desde una posición historiográfica relacionada con la Historia Social y Cultural, con las teorías del género y del discurso, han intentado una interpretación de las prácticas y de los textos escritos por las monjas y las beatas, así como de los espacios de religiosidad femenina en el virreinato del Río de la Plata. Otros continúan abordando el tema desde una perspectiva absolutamente descriptiva.

Ricardo Cicerchia (1998) y **Roberto Di Stefano y Loris Zanatta** (2000) dedican al tema de los conventos de monjas algunas páginas con conceptos muy generales, en sus respectivas obras sobre la historia de la vida privada y la historia de la Iglesia en la Argentina. En las obras editadas por **Fernando Devoto y Marta Madero** (1999), y por **Fernanda Gil**

Lozano, et al. (2000), se incluyeron capítulos escritos por **Gabriela Braccio**. En sucesivos artículos Braccio aborda el mundo de los monasterios de Buenos Aires y de la ciudad de Córdoba en el período colonial desde la perspectiva de la historia cultural, partiendo de las representaciones colectivas del mundo social a través del análisis de las diferentes formas por las cuales las comunidades –en su caso las conventuales- perciben y explican la sociedad, su lugar en ella y su propia historia. Pone el acento en un conflicto suscitado en el Convento de las monjas catalinas de Córdoba (1998, 2000 a), en la construcción de un espacio propio, los pasos y condiciones para el ingreso, la vida contemplativa vinculada con las lecturas y la iconografía, y la clausura como factor determinante de la vida religiosa (1999 a, 2000 b), así como en el vínculo entre las monjas y sus confesores (1999 b), abordando la relación entre los mecanismos de control y sometimiento por una parte, y por la resistencia o insumisión de quienes fueron objeto de ella. En su Tesis de Licenciatura (1995) investiga el Monasterio de Santa Catalina de Sena a partir del análisis de las fuentes existentes en el archivo de dicho convento. **Carlos Birocco** (2000) investigó las beatas de Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII, especialmente el beaterio de Pedro de Vera y Aragón. A partir de un exhaustivo trabajo de archivo da a conocer la extracción social de estas primeras beatas, los intereses enunciados en la fundación del beaterio y las rentas con que contaba. **Dolores Ledesma de Casares** (2000) se ocupó de las monjas capuchinas de Buenos Aires, en un trabajo en el que no especifica su objetivo, ni realiza ningún aporte novedoso. Enumera, enuncia y transcribe datos. En las conclusiones realiza afirmaciones muy categóricas, que su trabajo no justifica. **Mónica Martini** (2000), según el título de su artículo se propuso escribir sobre la vida cotidiana en el convento de las capuchinas porteñas, pero solamente brinda un resumen de la normativa por la que se regían las monjas, en un trabajo donde no hay actores sociales, ni sociedad.

Desde la literatura, **Victoria Cohen Imach** se propone contribuir al restablecimiento de la heterogeneidad de discursos que -afirma- constituye el objeto recientemente formulado de los estudios coloniales, especialmente el de las mujeres, que fue durante mucho tiempo excluido. Analiza (1999 a) epístolas conventuales de monjas de los conventos de la ciudad de Córdoba y (2004) de monjas de esta misma ciudad, Potosí y Buenos Aires. Textos que ofrecen la posibilidad de indagar en representaciones delineadas por mujeres a pesar de las constricciones a que están sujetas. En otro trabajo (1999 b) sobre el testamento de la beata María Antonia de San José postula que ante la inminencia de la muerte, ella redacta este instrumento como revisión de su vida, pero también como un programa o legado. Su ensayo sobre las epístolas de la mencionada beata (2002) adolece de dos inconvenientes fundamentales que –a pesar del excelente análisis realizado- la llevan a arribar a algunas conclusiones distorsionadas: por un

lado toma como cierta la afirmación –equivocada- de Guillermo Furlong en cuanto a que el Padre Gaspar Juárez había sido el confesor de la beata –con todas las implicancias que este hecho traía en la escritura- y por otro, trabaja las epístolas sobre la compilación de J. M. Blanco lo que no le permite vislumbrar algunos aspectos importantes que sólo se aprecian al leer los originales de esas cartas, y de muchas otras en torno a la protagonista, recopiladas por su destinatario en Roma.

Alicia Fraschina en su Tesis de Licenciatura (1996) tomó como objeto de su investigación los dos conventos femeninos de Buenos Aires y su relación con la sociedad tardocolonial. En sucesivos artículos, desde la perspectiva de la historia social y cultural y de los estudios de género y de familia, aborda (1995, 1999 a) la relación convento-sociedad con el objetivo de interpretar el carácter de la misma, en qué medida los conventos femeninos porteños cumplieron la normativa conventual y la aspiración de la época de ser “espejo de Dios y ejemplo de la sociedad”. En otro artículo (2000 a) toma como eje de la investigación el espíritu de pobreza –la “marca” franciscana- en el convento de las monjas capuchinas, para comprender el significado de dicha práctica en ese espacio conventual. Investiga en qué medida y con qué lógica, la pobreza promovió en el monasterio y en la sociedad, actitudes tan dispares como solidaridad, discriminación y autonomía. La interpretación de un conflicto en el mismo convento de las capuchinas (2000 b) le permite pensar y reconstruir la complejidad de la vida en la clausura conventual, mostrando las prácticas de un grupo de mujeres consagradas al recrear cotidianamente un espacio de autogobierno a pesar de, frente a, o debido al embate exterior, en un momento en que las reformas borbónicas se concretizan en Buenos Aires. A partir de las herramientas de análisis que brinda la Historia de la familia también (2000 c) intentó verificar el posible uso de la dote canónica -que aportaban las monjas poco antes de profesar- como un elemento de estructuración familiar y social. Ampliando el campo de análisis de las mujeres consagradas, abordó el tema de las beatas porteñas (1999 b, 2006 a), centrándose en el estudio de caso de una beata jesuítica, que, ante la expulsión de la Compañía de Jesús, asumió la organización de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, poniendo límites a la eficacia del Real Decreto de Expulsión. En dos trabajos recientes A. Fraschina continúa abocada a este estudio de caso desde perspectivas diferentes. En un capítulo incluido en la antología editada por A. Lavrin y R. Loreto López (2006 b) reconstruye y analiza la red epistolar que la beata María Antonia de San José integró junto a exjesuitas expulsos en Roma y a algunos vecinos del Río de la Plata y rescata cartas inéditas de dicha beata. En su último trabajo (2005) reflexiona sobre “la cuestión autobiográfica” en el epistolario de la beata rioplatense, las formas de autofiguración a las que apela, cuál es la imagen de sí que construye y con qué fines lo hace.

CAPITULO I

TRAS UN ESPACIO PROPIO: LAS PRIMERAS BEATAS DE BUENOS AIRES

Escribeme V.R. que en Buenos Aires y en otros puntos hará cuarenta años que se ha introducido un género de Beatas que llaman de la Compañía: hacen voto de castidad, visten sotana negra con toca y manto de Anascote, viven en sus casas con grande ejemplo y comulgan dos veces a la semana en nuestra iglesia y son las personas más nobles y ejemplares de la ciudad.¹

Hacia fines de 1679 el padre Juan Pablo Oliva, General de la Compañía de Jesús, desde Roma, al retomar en su carta un informe proveniente de Buenos Aires, ofrece la primera representación de mujer consagrada cuyas huellas se conservan en la ciudad porteña.²

Una representación que debió colmar de orgullo a la máxima autoridad jesuítica. Las beatas de la Compañía eran mujeres “nobles” –descendientes de españoles-, castas, austeras en el vestir, de vida recogida y de comunión frecuente. Es más, según la percepción del informante porteño, eran un modelo a imitar.

Sin embargo, cinco años más tarde otra epístola llegaba a Buenos Aires, también desde el centro de la cristiandad, también escrita por un General de la Compañía, el padre Charles Noyelle:

Quedo advertido que las Beatas de Buenos Aires son el ejemplo de aquella ciudad, y que ni los nuestros les han aconsejado traje particular, ni admitido voto de obediencia, y el que han hecho de castidad ha nacido de su elección y devoción.³

¿Cómo explicar esta ambigüedad, esta mirada casi contradictoria en torno a los gestos y las conductas de las beatas porteñas? ¿Qué es lo que está en juego en esa admiración o rechazo? ¿Qué podría justificar este recelo manifestado en la representación de los jesuitas instalados en Roma? ¿Eran ellas un ejemplo a imitar o transgresoras a evitar?

Intento dar respuesta a estos interrogantes -y a muchos otros que irán surgiendo en torno al tema de las distintas manifestaciones de la vida religiosa femenina-, desde la Historia

¹ *Cartas de los Generales de la Compañía de Jesús*, número 89. Referencia citada por Guillermo Furlong, s.j., *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, tres volúmenes, v.I, 1617-1841, 81. Véase también, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Manuscritos de Seguro, Documento 3588, f. 241.

² *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma, Madrid, Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 volúmenes. El padre Gianpaulo Oliva, oriundo de Génova, fue General de la Compañía de Jesús en los años 1664-1681.

³ *Cartas de los Generales de la Compañía de Jesús*, Carta del Padre Carlos de Noyelle al Provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay, fechada en Roma, 26 de agosto de 1684, en Furlong, *Historia del Colegio del Salvador*, op. cit., v. I, 82. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, op. cit. El padre Charles Noyelle, oriundo de Brabante, fue General de la Compañía de Jesús durante los años 1682-1686.

Cultural. Una Historia cuyo campo ha sido definido por Roger Chartier⁴ como el de las prácticas y las representaciones colectivas del mundo social, entendido como una historia de la construcción de la significación. Una perspectiva de análisis que se propone, a partir de la concepción de un campo social complejo y dinámico en el que circulan bienes culturales – textos, normas, códigos, objetos-, estudiar las diversas formas en que son captados, apropiados o comprendidos, intentando dar cuenta de los usos plurales de los mismos.

Beguinas y beatas en Europa: siglos XII-XVI

En el itinerario que me propongo, la “condición de beata” tiene una historia que decidí no obviar, pues su construcción a lo largo de los siglos aporta marcas que resultan esclarecedoras en la reconstrucción del universo porteño. El movimiento al que pertenecen las beatas se origina en Flandes y pronto se extiende por el norte de Europa, Brabante y las tierras del Imperio. Su aparición está íntimamente relacionada con profundas transformaciones culturales, fundamentalmente con la exaltación de lo laico, no ajeno al desarrollo de las ciudades y con las libertades arrancadas al sistema feudal, una de cuyas consecuencias sería una cierta independencia religiosa del individuo. En Flandes, con el nombre de “beguinas”, surge en las últimas décadas del siglo XII un grupo –fundamentalmente de mujeres-, que desde una mística entendida como unión amorosa, aspiran a “fundirse en Dios *sine medio*”. Afirman ser conducidas por Dios mismo al “conocimiento de Amor” y auspician el abandono del alma en Él, para llegar a “ser Dios con Dios”. Son mujeres que llevan una vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas, al margen del monasterio. Emprenden nuevas y diversas formas de vida: a veces en el seno de la propia familia, otras viviendo solas, junto a una compañera o bien formando pequeñas comunidades urbanas independientes, comunidades que crecen y llegan a constituir verdaderos barrios dentro de las ciudades. Se dedican al cuidado de los enfermos en los hospitales, de los leprosos, llevan una vida mendicante, protagonizan experiencias extáticas, son contemplativas, visionarias, maestras en espacios públicos. Escriben, toman la palabra para hablar de Dios hablando de sí mismas, de sus experiencias, e interpretan en lengua vulgar los misterios de las Escrituras.

En un primer momento cuentan con el apoyo y hasta la admiración de los laicos, del

⁴ Sobre Historia Cultural ver, Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, [1992], 2ª. edición 1995, especialmente Prólogo a la edición española, I-XII y Capítulo I, Debates e interpretaciones, “El mundo como representación”, 45-62. También del mismo autor, “La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas”, en Ignacio Olábarrí y Francisco Javier Caspistegui, *La “nueva” historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, 19-33.

Cister y de los mendicantes –dominicos y franciscanos-. Sin embargo, la “novedad” que encerraban sus propuestas –una vida fuera del control del matrimonio y del monasterio, el conocimiento directo de Dios y la interpretación de las Escrituras en lengua vulgar- fue interpretada por un sector de la Iglesia como una amenaza para la ortodoxia religiosa y el orden social. Desde mediados del siglo XIII, la oposición a las formas más independientes del movimiento actúa desde los tribunales de la Inquisición. Son perseguidas, juzgadas y en casos extremos sus obras y sus cuerpos echados a la hoguera. En el concilio de Lyon –1274- se decidió su enclaustración y su vida sujeta a una regla bajo la dirección de las órdenes mendicantes. En el de Vienne –1312-1313- se condenaron todas las formas de vida beguinal, sólo una cláusula posterior permitirá la continuación de las beguinas enclaustradas. Si bien, solas o en grupos, se extendieron más allá del Rin, de los Pirineos y los Alpes, lo decretado en Vienne legitimó las persecuciones y lanzó sobre ellas una sombra de sospecha.⁵

La Península Ibérica no es ajena a este movimiento religioso femenino. Desde mediados del siglo XIII ya encontramos en Castilla, Andalucía y el País Vasco mujeres que, con el apelativo de “beatas” adscribieron a esta forma de religiosidad secularizada.⁶

La historiografía tradicional –basándose en la caracterización que construyeron los inquisidores del siglo XVI- presentó a las beatas españolas como “viejas, pobres y desamparadas”, y a los espacios por ellas creados –los beaterios- como una “opción menor”. Sin embargo, recientes investigaciones muestran que mujeres jóvenes, casadas, solteras y con una enorme capacidad económica, formaron parte de este fenómeno. Estas nuevas lecturas también han dado fin a las motivaciones –casi únicas- que las habrían impulsado a la opción por esta condición de vida: la falta de dote y la vejez, y se vislumbra en estas experiencias una búsqueda

⁵ Victoria Cirlot, Blanca Gari, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1999. Ver Prólogo y capítulos 2 “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, 4 “La dulce vida de Matilde de Magdeburgo”, 6 “El grito de Ángela de Foligno” y 7 “El anonadamiento del alma en Margarita Porete”. Georgette Epiney-Burgard y Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, [1988] Barcelona, Piados, 1998. Introducción y capítulos 3 “Matilde de Magdeburgo”, 7 “Hadewijch de Amberes” y 9 “Margarita Porete”. Para la zona de la Umbría, ver Mario Sensi, “Anchoresses and Penitents in Thirteenth-and Fourteenth-Century Umbría”, en Daniel Bornstein and Roberto Rusconi, eds., *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, 56-83. Un ejemplo de una beguina herética, las repercusiones sociales de sus ideas y sus prácticas y la actitud de la Inquisición se encuentra en, Luisa Muraro, *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista*, Barcelona, Ediciones Omega, 1997.

⁶ Para el tema de las beatas y los beaterios en la Península Ibérica me baso en los trabajos de Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XV)*, Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994; José María Miura Andrades, “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: Emparedadas y beatas”, en Ángela Muñoz y María del Mar Graña, *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, 139-164; Mary Elizabeth Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, Princeton University Press, 1990, Chapter 5, “Chastity and Danger”, 97-117; María José Arana, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Universidad de Deusto, Ediciones Mensajero, 1992, capítulo 5, “Los beaterios y la clausura femenina”, 233-265.

consciente de vivencias y espacios alternativos.⁷

La diversidad de situaciones y actividades es una característica de este movimiento. Para algunas, vestir el hábito pardo de beata y lanzarse a una vida de extrema pobreza, mendicidad y compromiso con los desamparados en calles, plazas y hospitales es el gesto inaugural de una aventura religiosa. Otras se reúnen con mujeres con quienes comparten ideales y experiencias y bajo un mismo techo –bajo la disciplina de una tercera orden o sin ella-, se dedican a la contemplación, a la práctica de una religiosidad interiorizada, o a una síntesis de vida contemplativa y activa de carácter asistencial y educacional.

Con sólo el voto simple⁸ de castidad, un juramento o promesa; sujetas a un reglamento *ad hoc*, no a la regla de ninguna orden religiosa; solas en sus propias casas u organizadas bajo la forma de una fraternidad femenina, con una “hermana mayor” al frente, las beatas hispanas construyeron una forma de vida consagrada a Dios, alternativa al monasterio y al convento.

Una construcción tan apartada de toda institucionalización, y por lo tanto, de todo control, que fue cuestionada y se intentó modificar. Se llevó a cabo una transformación masiva de las comunidades de beatas y terciarias⁹ en conventos de las órdenes segundas, es decir una modificación que implicó la profesión de los tres votos solemnes y la clausura.

Este proceso, que Ángela Muñoz ha denominado acertadamente “de la casa al monasterio”,¹⁰ se concretizó desde 1490, abarcó todo el siglo XVI y obedeció a distintas – aunque relacionadas- circunstancias: la reforma de la vida religiosa iniciada en el

⁷ En el ámbito castellano, Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas*, op. cit., resalta la existencia de beatas de extracción social acomodada, doncellas de “mediana esfera” y de sectores sociales inferiores, 26-27. Miura Andrades, “Formas de vida religiosa femenina”, op. cit., llega a la misma conclusión, 146-153. Soledad Gómez Navarro confirma la existencia de “beatas nobles” en la ciudad de Córdoba, España, “Por caminos de Dios: asentamiento y expansión del monacato femenino en la Córdoba Moderna”, en Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez Bordoná, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005, 191-212, 206. La opción por el estado de beata como una novedosa y atractiva alternativa a la vida conventual en amplias zonas de Europa se puede ver en Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, “Religious Women in the Later Middle Ages”, 13-23.

⁸ La distinción entre el “voto solemne” y el “voto simple” se estableció en el Concilio Laterano II, en 1139. Los votos solemnes, emitidos por las monjas en su profesión religiosa, son públicos, perpetuos y rubrican jurídicamente la muerte al mundo. Los votos simples, profesados –entre otros- por las beatas, son privados y temporarios. Las monjas –*vere religiosas*- son miembros del estado regular, las beatas lo son del estado secular.

⁹ Las órdenes religiosas comprenden la orden primera –los frailes-, la orden segunda –las monjas con votos solemnes- y la orden tercera. Esta última se divide en tres estratos: las *terceras regulares* con votos solemnes, clausura y vida en comunidad; *terceras seculares* con votos simples y vida en comunidad o sola; *terceras*, que casadas o solteras viven “en el siglo” con sus familias según el espíritu de la orden primera y consagradas en su orden tercera a modo de cofradía. Las *beatas terceras de la penitencia* de votos simples, por tanto seculares, que vivían *collegialiter* o *seorsum*, labraron su identidad en relación a las terciarias laicales, casadas o célibes sin votos simples, y también en relación a las terceras regulares de votos solemnes. Eutimio Sastre Santos, cmf, “La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos 1139-1917”, en *Antología Anua 43*, Roma, Edizione singolare, Instituto Español, Monografías, 40, 287-586, 1997, 321.

¹⁰ Ángela Muñoz, *Beatas y santas neocastellanas*, op. cit., “De la casa al monasterio: los caminos de la evolución”, 50-87.

franciscanismo, que terminó incluyendo a las otras órdenes;¹¹ el proceso de gestación y consolidación del Estado Moderno bajo la monarquía de los Reyes Católicos, que culminaría con Felipe II; la evolución ideológica e institucional de la Iglesia jerárquica secular, cuyo más claro hito referencial será el concilio de Trento en su decisión de institucionalizar todas las formas de religiosidad para poder mantener un control más efectivo sobre las creencias y los creyentes.¹²

La normativa parte de bulas pontificias y concilios. Un camino de marchas, contramarchas, excepciones y fisuras que nos acercan a la comprensión de ambigüedades y contradicciones en torno a las prácticas de las beatas.¹³ En 1521 el papa León X ordena la incorporación de los tres votos solemnes para los terciarios y las terciarias franciscanos, movimiento al que pertenecen muchas –si no la mayoría de las beatas hispanas- y mantiene la flexibilidad en cuanto a la clausura. En el concilio de Trento –1545-63- se exige la clausura para las monjas con votos solemnes, y si bien las beatas son ignoradas, esta omisión es cubierta en 1566, cuando Pío V en la bula *Circa Pastoralis* ordena la obligación de profesar votos solemnes –y por lo tanto la clausura- de todas las terciarias de las distintas órdenes que vivieran en comunidad. El cerco en torno a las beatas se fue estrechando hasta abarcarlas a todas. En el concilio de Toledo –1583- se decidió la extinción de las “beatas individuales” que vivían en sus casas con voto simple de castidad: se les prohibió tanto el uso de hábito de religión aprobada como prometer obediencia a sacerdote alguno y la ya dada se consideró nula. Las “beatas que vivían en comunidad” debían profesar los votos solemnes y sujetarse a la clausura religiosa, las que no lo hicieran serían condenadas a la extinción.

Ante la fuerza de esta normativa –resistida, soslayada o aceptada-¹⁴ la mayoría de los

¹¹ En los distintos reinos de la Península Ibérica predominó la orden franciscana. Bajo su manto, afiliadas a la Orden Tercera de la Penitencia, prosperaron múltiples comunidades de beatas. De ella emanaron pautas espirituales que auspiciaban el *recogimiento*, la oración mental y la unión con Dios mediante la experiencia mística. Miembros tan destacados de esta orden como el Cardenal Cisneros difundieron los modelos italianos de mística femenina más influyentes como Catalina de Siena o Ángela de Foligno. Los frailes menores, alentaron en su tiempo y dieron crédito a la reputación de santidad de algunas de estas beatas que decían poseer dones místicos y proféticos. Ángela Muñoz, *Beatas y santas neocastellanas*, op. cit., Introducción; Gillian T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca London, Cornell University Press, 1996, 6-31.

¹² Este proceso que aspira a un mayor control ideológico y social y que afecta a las mujeres cuyas trayectorias nos ocupan, se puede ver en Ahlgren, *Teresa of Avila*, ya citado, 6-31; Horst Pietschmann, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española en América*, México, Fondo de Cultura Económica, [1980] primera edición en español 1984, “La Iglesia”, 52-66.

¹³ Un exhaustivo trabajo sobre la legislación en torno a las beatas y los beaterios, de consulta obligada para el tema, se puede ver en Eutemio Sastre Santos, *La condición jurídica de las beatas y beaterios*, op. cit.

¹⁴ Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas*, op. cit., “De la casa al monasterio: los caminos de la evolución”, 50-87, destaca las estrategias desarrolladas por las beatas con el fin de continuar con su peculiar forma de vida. María José Arana, *La clausura de las mujeres*, op. cit., Capítulo 5, “Los beaterios y la clausura femenina”, 233-265, en cambio, pone el énfasis en la desaparición de las beatas y los beaterios absorbidos por las órdenes religiosas como consecuencia de la normativa eclesial. Elizabeth Perry, *Gender and Disorder*, op. cit., 117, llega a afirmar que las beatas sevillanas fueron “reducidas al silencio, a la invisibilidad, a la nada.”

beaterios fueron absorbidos por las órdenes regulares femeninas, es decir, se convirtieron en conventos de clausura. Y el ciclo se reinició: se produjo una intensificación de la faceta laica e individual –las “beatas individuales”, mucho menos controlables- que las reglas terciarias seculares seguían reconociendo, o -apelando a las tácticas del débil-¹⁵ algunas construyeron sus itinerarios bajo la “dirección espiritual” de jesuitas, agustinos recoletos, carmelitas descalzos o vinculadas a la recolección de la merced.

¿Cómo explicar esta realidad de las prácticas? En 1567 Felipe II había pedido y obtenido del papa Pío V una Declaratoria por la cual -en sus reinos- las terciarias con votos simples “podían seguir como hasta ahora” es decir, sin votos solemnes, sin clausura.¹⁶ ¿Cómo justificar este pedido que contradecía la voluntad de la jerarquía eclesiástica expresada en los concilios y las bulas? ¿Por qué esta “tolerancia”¹⁷ por parte de la Iglesia? Tal vez porque con ello se estaba dando respuesta a una necesidad: las beatas y los beaterios tenían a su cargo tareas indispensables -no cubiertas por otros sectores- tareas que hasta antes del concilio de Trento habían sido asumidas también por los conventos de monjas, ahora aislados por un muro: el cuidado de los enfermos y los menesterosos, la reclusión de mujeres “arrepentidas” y la educación de las niñas. El pedido real, las fallas normativas que ofrecía la tercera regla franciscana –en su origen formada por laicos-, las tácticas a que apelaron las beatas –la adopción de una regla de vida propia, legalizada por el obispo- y fundamentalmente la firme decisión de no abandonar una identidad construida en términos propios -una peculiar forma de vivir su religiosidad a través de prácticas y en espacios alternativos a los propuestos- hizo posible que los beaterios siguieran apareciendo en las escenas locales, ahora bajo la jurisdicción y control del diocesano, y –en ocasiones- previa la licencia del monarca.

Beatas y beaterios en Hispanoamérica

Paralelamente al movimiento mediante el cual se produce en los reinos hispanos la

¹⁵ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Fondo de Cultura Económica, 1996, “Estrategias y tácticas”, 40-45. Llama “táctica” a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. El sujeto debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. Obra poco a poco. Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas. Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder. La táctica es un arte del débil.

¹⁶ Ver Sastre Santos, *La condición jurídica de las beatas*, op. cit., El privilegio hispano de las terceras seculares, excepción a la ley general de la clausura, 433-435.

¹⁷ Ibid, “La tolerancia de las beatas *collegialiter* y *seorsum*”, 435-437, “Por qué se agrietó la ley general de los votos solemnes y de la clausura para la vida en comunidad femenina y se volvió a la tolerancia en la cláusula *salutaris*? [...] en España y en las Indias continuó la fundación de beaterios bajo el diocesano. La construcción de la Iglesia barroca en el ejercicio de las obras de misericordia exigía las congregaciones seculares de mujeres. La misma autoridad civil comenzó a fundar beaterios y conservatorios”. El equivalente español a los “conservatorios” italianos son los “recogimientos”.

masiva transformación de los beaterios en conventos de clausura, se lleva a cabo la expansión europea, la llegada al Nuevo Mundo y los procesos de conquista y colonización. En este nuevo *habitat* las beatas y los espacios por ellas creados, los beaterios, encontrarán un escenario favorable a su expansión. Aquí reproducirán muchas veces las experiencias individuales y comunitarias asumidas en España. Otras, construirán experiencias novedosas en respuesta a las particularidades de cada región.

La vida comunitaria de las beatas en Hispanoamérica se desarrolló en beaterios y recogimientos,¹⁸ dos instituciones que si bien tenían -a grandes rasgos- características propias, en la documentación aparecen en forma indiscriminada y hasta superpuesta, un hecho que no hace más que reflejar lo heterogéneo y complejo de sus funciones y la ambigüedad de la legislación pertinente. Fueron espacios de recogimiento y oración transitados por mujeres que, haciendo votos simples de pobreza y castidad, generalmente adherían a alguna de las órdenes religiosas existentes -franciscanos, dominicos, carmelitas-; institutos educativos para niñas de los distintos grupos étnicos y sectores socioeconómicos; asilo de huérfanas; depósito de mujeres casadas mientras se sustanciaba el divorcio o la anulación de su matrimonio; refugio de mujeres arrepentidas o maltratadas y cárcel correccional de prostitutas. En numerosas ocasiones constituyeron el primer paso hacia la creación de un convento, máxima aspiración de las elites locales.

La expansión europea supuso dominio y transculturación. En fecha tan temprana como 1526 -cuando apenas se está esbozando un intento de institucionalización de lo conquistado- ya están las primeras beatas en La Española, al frente de un recogimiento en las inmediaciones de un prostíbulo, congregando arrepentidas y prostitutas.¹⁹ A México llegan en 1530: eran terciarias franciscanas provenientes de Sevilla. A instancias del obispo de México, el franciscano fray Juan de Zummárraga y de Hernán Cortés, la reina Isabel -esposa de Carlos V- se ocupa personalmente de seleccionar a estas primeras beatas y patrocina el viaje. En ese momento se estaba desplegando una política de integración de las hijas de caciques y principales de la tierra,

¹⁸ Los "beaterios" fueron espacios fundados para albergar mujeres que haciendo votos simples de castidad y pobreza, generalmente adherían a alguna de las órdenes religiosas existentes -franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, carmelitas- llevaban una vida de oración y desarrollaban tareas fundamentalmente educativas con niñas de distintos grupos étnicos. Muchos de los beaterios se convirtieron en conventos.

Los "recogimientos" estuvieron generalmente a cargo de beatas. Cumplieron múltiples funciones: albergaron niñas y mujeres de distintos sectores sociales: huérfanas, educandas, prostitutas y mujeres arrepentidas. Fueron depósito de mujeres casadas durante el trámite de divorcio o anulación matrimonial y residencia temporal ante una prolongada ausencia de su cónyuge. Ver Nancy van Deusen, "Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2 volúmenes, v 2, *Mujeres, instituciones y culto a María*, México, UIA, INAH, CONDUMEX, 1994, 65-81.

¹⁹ Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, México, UNAM, 1974, 47.

y las beatas –emulando la tarea realizada por sus antecesoras en Sevilla y Granada luego de la reconquista- cooperarían en calidad de maestras.²⁰ El primer beaterio límense se instaló en 1548, estuvo a cargo de beatas dominicas y fue refugio de mujeres y niñas pobres, tanto españolas, como indígenas y mestizas.²¹

Si bien las primeras beatas formaron parte del movimiento expansivo de la Europa renacentista y fueron enviadas desde la península Ibérica, desde los inicios de la colonización hasta fines del siglo XVIII los beaterios y recogimientos surgieron como propuestas locales desde Guadalajara hasta el sur de Chile respondiendo a las necesidades de cada región y tiempo.

En el virreinato de Nueva España el fenómeno de los recogimientos y beaterios ha sido estudiado fundamentalmente por Josefina Muriel. Investigaciones más puntuales fueron realizadas por Carmen Castañeda en torno a la ciudad de Guadalajara, por David Brading para la diócesis de Michoacán y por Ellen Gunnarsdóttir quien investigó la vida beateril a través de un estudio de caso en la ciudad de Querétaro, una lectura que nos permite acercarnos a la voz y el imaginario de una beata del periodo que nos ocupa. En este virreinato, si bien se crearon algunas casas para arrepentidas y prostitutas, la mayoría de las beatas en los recogimientos y beaterios se dedicaron a la educación.²²

En relación con el virreinato del Perú se han llevado a cabo estudios muy acotados para Quito, Cuzco, La Plata y Chile.²³ En cambio los beaterios y recogimientos limeños han sido

²⁰ Ver Nancy van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, California, Stanford University Press, 2001, 26-32. La autora realiza una pormenorizada reconstrucción de las negociaciones y el fracaso de lo emprendido por Zumárraga. Josefina Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 61.

²¹ Nancy van Deusen, *Between the Sacred*, op. cit., 169. James Lockart, *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 208.

²² Muriel, *Los recogimientos*, op. cit.; Carmen Castañeda, “Relaciones entre beaterios, colegios y conventos femeninos en Guadalajara”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional. El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, 455-475; David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 114-118; Ellen Gunnarsdóttir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, en 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 la América, Puebla y Archivo General de la Nación, 2002, 205-262. Ellen Gunnarsdóttir, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Ángeles, 1674-1744*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 2004.

²³ Para Quito se puede ver María Isabel Viforcós Marinas, “El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformación en convento (1730-1758)”, en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, coordinadores, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, España, Universidad de León, 1993, 357-365. De la misma autora “Los recogimientos, de centros de integración a cárceles privadas: Santa María de Quito”, *Anuario de Estudios Americanos*, L, 2, 1993, 59-92; las referencias a Cuzco y La Plata se encuentran en Kathryn Jane Burns, *Convents, Culture and Society in Cuzco, Peru, 1550-1865*, Thesis, Harvard University, 1993, 28-30 y 153-155; David Cahill, “Popular Religion and Appropriation: the Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco”, *Latin American Research Review*, v. 31, n. 2, 1996, 67-108, hace referencia a beaterios de indígenas en la zona rural de Cuzco; el caso de cuatro beatas de Chile, acusadas de alumbradismo es abordado por María Isabel Viforcós Marinas, “Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas”, Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, julio de 2006.

objeto de una exhaustiva investigación por parte de Nancy van Deusen.²⁴ Según esta autora distintos momentos en el proceso de colonización e institucionalización en el virreinato del Perú dieron origen a políticas que marcaron las características a partir de las cuales las beatas construyen sus trayectorias. En un primer momento, -1540-1580- se ocuparán de integrar –es decir de cristianizar e hispanizar- a las mestizas, hijas de los conquistadores. En una segunda etapa –1580-1620- prevalece la fundación de recogimientos. Con el objetivo de lograr un disciplinamiento social, se crean instituciones destinadas a castigar o redimir –pero siempre a encerrar- a las que se consideró una amenaza para la república: distraídas, divorciadas, arrepentidas, pobres y huérfanas. Algunos de estos recogimientos estuvieron a cargo de beatas convencidas de la posibilidad de ofrecer “protección y redención”, criterios vigentes en España e Italia en ese momento.²⁵

Finalizando esta segunda etapa, la ciudad de Lima fue arena propicia para una exuberante manifestación de misticismo en la que se destaca Rosa de Santa María, terciaria dominica, quien fue convertida en ícono político, modelo a imitar, canonizada a los pocos años de su muerte como Santa Rosa de Lima y declarada Patrona de América. Un proceso que ha sido interpretado como la manifestación de la necesidad –por parte de los criollos- de afirmar la creciente autonomía cultural y económica de la ciudad.²⁶ Sin embargo, algunas de sus compañeras, con las que compartió fuertes lazos de amistad, confesores jesuitas y encuentros espirituales, corrieron otra suerte. Ofrecieron sus propias interpretaciones de las Escrituras, profetizaron, dieron consejo espiritual y osaron quebrantar el orden social ideal. Fueron acusadas

²⁴ Para Lima cfr. Nancy van Deusen, “Los Primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580”, *Allpanchis*, 35-36, 1 y 2 semestre de 1990, 249-291; “Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVIII en Lima”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA- INAH- Condamex, México, 1997, 207-230; “La casa de Divorciadas, la casa de la Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660”, en Ramos Medina, *El monacato*, op. cit., 395-406; “Defining the Sacred and the Worldly: Beatas and Recogimientos in Late Seventeenth-Century Lima”, *CLAHR*, v 6, n 4, Fall 1997, 441-477; “Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre la mujeres de Lima durante el siglo XVII” en Margarita Zegarra, editora, *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima, Cendoc Mujer, 1999, 41-58; *Between the Sacred and the Worldly*, ya citado.

²⁵ Sobre la vigencia de estos criterios y su implantación en América, ver van Deusen, *Between the Sacred*, op. cit., “Transgressing Moral Boundaries. Sanctioning Recogimiento for Fallen Women, 1580-1620”, *European precedents*, 60-63. Desde 1540 los jesuitas promovieron programas especiales para las mujeres marginadas. Ignacio de Loyola impulsó la fundación de *casas pias o públicas*, también llamadas *recogimientos* que, a partir de la Casa de Santa Marta en Roma –1542- se expandieron por distintas ciudades de Italia y España. La idea era admitir de forma temporal a mujeres prostitutas y adúlteras y buscarles situaciones y recursos para que pudieran reinsertarse en la sociedad. También se puede ver, John O’Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 1993, “Ministerios con las prostitutas”, 233-234.

²⁶ Una interesante perspectiva de análisis de este proceso en torno a Santa Rosa de Lima se puede ver en Kathleen Ann Mayers, *Neither Saints Nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford, Oxford University Press, 2003, I “Redeemer of America”, 23-43; Ramón López Pinilla, *Rosa limensis, Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú, 2001; Teodoro Hampe Martínez, “Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial” *Revista de Historia de América*, 12, enero/diciembre, 1996, 7-26; Frank Graziano, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, New York, Oxford University Press, 2004.

de “alumbradas”, de hacer falsas aseveraciones sobre supuestos éxtasis y visiones, que los miembros del tribunal de la Inquisición consideraron meras ilusiones. En 1625 –paralelamente a la experiencia de las beatas alumbradas en Sevilla-²⁷ se las castigó públicamente en un auto de fe y fueron encerradas en los calabozos de la Inquisición.²⁸ Frente a semejante experiencia, en adelante, las beatas limeñas crearon imágenes de sí y de sus beaterios que no transgredieran los límites de lo permitido. Entre 1669 y 1713 se fundaron en Lima diez beaterios, un fenómeno único en América, sobre el que se han intentado varias explicaciones, tal vez todas válidas: la superpoblación de los conventos femeninos; una marcada desproporción en el número de mujeres y la consecuente dificultad de encontrar un espacio en la sociedad; la presencia de individuos ricos y piadosos que veían en el patrocinio de estas instituciones una forma de acumular capital espiritual y aumentar tanto el prestigio como el status familiar, y por último –pero no menos relevante- el deseo de algunas mujeres de crear espacios de “recogimiento” alejados del ambiente relajado de algunos “conventos grandes”. En su mayoría fueron destinados a españolas y criollas que pudieran demostrar su pureza de sangre, sin embargo tres de estos beaterios admitieron mujeres indígenas o de castas. Se los colocó bajo la autoridad directa del clero regular y -en su casi totalidad- con el paso del tiempo fueron convertidos en conventos. Una vez más el proceso observado en Europa.

La capital del virreinato del Perú, fue desde fecha muy temprana un espacio donde las mujeres consagradas a Dios –monjas y beatas- encontraron o ellas mismas construyeron, espacios de religiosidad y de acción social. Imperiosas necesidades socio-políticas, religiosas y demográficas impulsaron la creación de beaterios, recogimientos, hospitales y conventos desde los cuales ellas cooperaron en la construcción de la sociedad colonial. En ocasiones –tal vez como una estrategia de supervivencia- asumieron las políticas vigentes, en otras transitaron caminos peligrosos, fuertemente sancionados por las autoridades eclesiásticas y seculares encargadas de construir y conservar el orden social.

²⁷ En la primera mitad del siglo XVII un grupo de beatas sevillanas llegó a ejercer un liderazgo carismático que quebrantó los límites impuestos desde la jerarquía eclesiástica, y asumiendo roles de intercesoras y profetas desarrollaron esferas muy amplias de poder. Se las juzgó por “alumbradas” –aseguraban recibir la iluminación divina a partir de sus experiencias religiosas-, se confiscaron sus escritos, fueron sometidas a la degradación pública, recludas en casas particulares o enviadas a conventos de terciarias. Elizabeth Perry, *Gender and Disorder*, op. cit., 97-117.

²⁸ Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, 73:4, 1993, 581-613; Nancy van Deusen, “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima” *Histórica*, n 1, julio 1999, 47-78; María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998, “Beatas e Inquisición. El caso de Ángela de Carranza”, 43-74.

El caso de un puerto lejano

Buenos Aires forma parte de este virreinato sudamericano. Su ubicación marginal en el extremo austral del hemisferio dio origen a situaciones peculiares. Hacia mediados del siglo XVII –momento en que percibimos un primer grupo de beatas- han pasado ya setenta años desde la segunda y definitiva fundación de la ciudad. Instalada al borde de la pampa ondulada y sobre el Atlántico, la creación de la ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Buenos Aires formó parte del movimiento expansivo que buscaba culminar la colonización, consolidando los establecimientos de Tucumán y Asunción y poblando una salida al mar. La Corona española, por su parte, le atribuyó un importante valor estratégico para la defensa del centro minero altoperuano. La conjunción de estos intereses hizo que ya en la segunda década del siglo XVII, Buenos Aires, ciudad-puerto, fuera erigida en capital de la gobernación del Río de la Plata, y al mismo tiempo, de la diócesis del mismo nombre.

La precisa mirada de algunos viajeros –Acarette du Biscay y Massiac-, las cifras de los padrones de 1643 y 1664, algunos informes de la época –el del padre Altamirano y el del gobernador Andrés de Robles- nos permiten reconstruir la fisonomía de la ciudad y el número y “calidad” de sus habitantes.²⁹ Acarette calcula para 1658 unas seiscientas casas. Las del pueblo construidas en barro, techadas de cañas y muy espaciosas. Las de los habitantes de rango, adornadas con tapices, cuadros, otros ornamentos y muebles decentes. Estos –observa el viajero- son servidos en vajillas de plata y tienen muchos sirvientes negros, mulatos e indios. Un pequeño fuerte de tierra -donde vive el gobernador- domina el río. La guarnición se compone de sólo 150 hombres. Hay también un hospital.³⁰ La Iglesia tiene una presencia destacada: los órdenes de los dominicos, franciscanos y mercedarios han levantado cada uno su convento; los jesuitas, su residencia, una iglesia y un colegio. La catedral –construida en barro- hace exclamar al obispo “es dolor verla: sin sacristía, ni baptisterio, ni campanario, desnuda de ornamentos y sin fuerzas para repararse”.³¹

Veinte años más tarde el gobernador Andrés de Robles percibe un relativo crecimiento de la ciudad: sesenta casas nuevas y una Iglesia que apuntala su presencia con una nueva

²⁹ Para la caracterización de Buenos Aires en la segunda mitad de siglo XVII y comienzos del XVIII me he basado fundamentalmente en Zacarías Moutoukias, *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*, Buenos Aires, Bibliotecas Universitarias, Centro Editor de América latina, 1988.

³⁰ Acarette du Biscay, *Relación de un viaje al Río de la Plata y de allí por tierra al Perú*, Buenos Aires, Alfer y Vays, 1943.

³¹ Carta del obispo don Cristóbal de Mancha y Velasco, 3 de junio de 1648, citada por Cayetano Bruno, s.d.b., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, 1966-1976, 12 volúmenes, v. III, 85.

catedral y el templo de los jesuitas construido “moderno y en muy buena forma”.³² Una ciudad de escasos recursos que se presume cuenta en la planta urbana –muy difícil de delimitar- con unos 5.500 habitantes en 1675, cantidad que aumenta a 8.000 hacia el 1700. En su cúspide se encuentra una elite algo mestiza y bastante cosmopolita compuesta fundamentalmente por españoles –peninsulares y criollos-, un importante número de portugueses, y unos pocos holandeses y franceses, atraídos sin duda por la posibilidad de comerciar. Por debajo, una heterogénea base de blancos pobres, mestizos, esclavos y nativos. Los soldados de la guarnición en este momento llegarían a mil.³³

Entre 1640 y 1685 culmina un reacomodamiento de la economía de este suburbio colonial que adquiere ya los principales rasgos destinados a durar más de un siglo. Para entonces la ciudad forma parte de lo que Assadourian ha denominado el “espacio peruano”.³⁴ Está vinculada no sólo a Potosí, sino también al Brasil y al Atlántico. A pesar de haber quedado fuera del sistema de flotas y galeones, su realidad cotidiana en esta época la muestra inmersa en un intenso tráfico de importación y exportación, una actividad portuaria desmesurada en proporción con los recursos del espacio que domina directamente. El rol que le atribuye la Corona determina la instalación en ella de un dispositivo militar y burocrático importante: en 1661 se llega a crear una Audiencia, aunque de efímera existencia. La elite porteña está formada por un entramado de militares, oficiales reales y comerciantes. Fundamentalmente de comerciantes-funcionarios que crean un aparato comercial capaz de absorber las mercancías importadas a través del sistema de Navíos de Registro y de arribadas forzosas, que hacen del contrabando un fenómeno esencial de la vida comercial de Buenos Aires. Los miembros de la elite política y económica se identifican y aseguran su acceso al poder a través de mecanismos familiares y de formación de grupos de parentesco.³⁵

¿Cómo justificar la presencia de un obispo, una decena de curas del clero secular, cuatro órdenes religiosas –cada una con su convento-, un colegio jesuítico, en una ciudad de tan escasas dimensiones? Ellos también forman parte de la elite. Juan de Solórzano Pereira –el jurista español del siglo XVII- al retomar en su *Política Indiana* (1648) el tema -de tanta vigencia en el

³² Una transcripción parcial del Informe del gobernador Robles, de 15 de noviembre de 1677 se encuentra en Zacarías Moutoukias, *Contrabando y control colonial*, op. cit., 168-169.

³³ Nicolás Besio Moreno, *Buenos Aires, puerto del Río de la Plata, capital de la Argentina. Estudio crítico de su población*, Buenos Aires, Talleres Tuduri, 1939, 424-425. Moutoukias, *Contrabando y control colonial*, ya citado, “Buenos Aires: hombres y productos”, 35-43. Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo II, Período Español (1600-1810), Segunda Parte. La Argentina en los siglos XVII y XVIII, Buenos Aires, Planeta, 1999, “La expansión de la población” 89-126.

³⁴ Carlos Sempat Assadourian, Guillermo Beato y José Carlos Chiaramonte, *Argentina: de la conquista a la independencia*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1986; Moutoukias, *Contrabando y control colonial*, op. cit., capítulo II, “Comercio atlántico y comercio interregional: los orígenes de la ruta Potosí-Buenos Aires, 1580-1645”, 46-73.

³⁵ Moutoukias, *Contrabando y control colonial*, op. cit., La magistratura mercantil, 198-205.

siglo anterior- del “carácter providencial” de la Monarquía Católica, llegaría a aseverar que “el seguro, cierto estribo y cimiento de los imperios consiste en entablar y propagar, conservar y aumentar la fe, la religión y culto de nuestro verdadero Dios y Señor”.³⁶ De hecho, la Iglesia como institución participa activamente en el proceso de construcción del Imperio Español. Una Iglesia que ha legitimado la conquista a cambio de la evangelización de los indígenas y que ha permitido a la corona de Castilla el acceso a los medios económicos necesarios para extender la fe cristiana.³⁷ La religión impregna las distintas manifestaciones de la vida social y entre el poder eclesiástico y el secular se da una relación simbiótica que podemos percibir a través de las motivaciones e intereses compartidos en la construcción social, así como de los conflictos y enfrentamientos provocados –las más de las veces- por jurisdicciones borrosamente delimitadas.

En pos de un espacio para las mujeres consagradas: el convento

A mediados del siglo XVII, coincidentemente con la terminación de una epidemia que azotó la ciudad, y tal vez en relación con la misma,³⁸ más precisamente el 21 de noviembre de 1653 el procurador general de Buenos Aires, capitán Juan de Saavedra³⁹ presentó ante el Cabildo una petición solicitando la fundación de un convento de monjas de Santa Teresa.⁴⁰

¿Los vecinos y residentes, los hombres y las mujeres de Buenos Aires se propusieron, fueron capaces, de desplegar estrategias individuales y colectivas en la construcción de este

³⁶ David Brading, “La monarquía católica”, en Antonio Annino, L. Castro Leiva, F.-X. Guerra, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamerica*, España, iberCaja, 1994, 19-43.

³⁷ A través de la bula *Inter Coetera* de 1493 el papa Alejandro VI concedió a los Reyes Católicos la donación de las tierras descubiertas con la condición de evangelizar a los indígenas. En 1501, el mismo pontífice, por medio de la bula *Eximia devotionis* les concedió la perpetuidad de los diezmos de las Indias. Ver Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, “Las concesiones pontificias”, 18-22.

³⁸ Era una percepción común en las comunidades cristianas que algunos hechos naturales eran un castigo divino. Cfr. Nancy van Deusen, “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII, Lima”, ya citado, “Muchos limeños interpretaron que los numerosos terremotos, epidemias y malas cosechas de trigo eran un castigo divino por la continua degeneración limeña. [...] Para contrarrestar estos males, los curas recomendaron algunos antidotos como la comunión, oración y meditación más frecuentes”, 51.

³⁹ Juan de Saavedra llegó a Buenos Aires en el segundo tercio del siglo XVII con el grado de Alférez de la Real Armada. Figura como vecino de la ciudad en el Padrón de vecinos de 1664. En 1641 se casó con doña Estefanía de Mena y Santa Cruz descendiente de conquistadores y primeros pobladores, con lo que pasó a formar parte de la elite local. En 1653 es elegido Procurador de la ciudad. Ricardo de Lafuente Machain, “Los Saavedra en Buenos Aires durante la colonia”, *Revista chilena de historia y geografía*, tomo LXI, Santiago de Chile, 1929, 335-350. Ver Apéndice I.

⁴⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo X, libro VI, años 1646 a 1655, Buenos Aires, 1912, 302; 315-318. Sobre este tema sólo encontramos una breve referencia en Lafuente Machain, ya citado; Guillermo Furlong, s.j., *La cultura femenina en la época colonial*, Buenos Aires, Kapeluz, 1951, 114-115; Raúl Alejandro Molina, “La educación de la mujer en el siglo XVII y comienzos del siguiente, la influencia de la beata española Da. Marina de Escobar”, *Historia*, 5, Buenos Aires, 1956, 11-32; Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, op. cit., vol. III (1632-1686), 145.

espacio de religiosidad femenina? ¿Con qué objetivo? ¿Cuál es la representación que construyeron en torno al mismo? ¿Qué valores sustentaron? ¿Qué conciencia tuvieron de sus identidades? La Nueva Historia Social y Cultural, sensible a los enfoques antropológicos y sociológicos se ha propuesto restaurar el papel de los individuos en la construcción de los lazos sociales. Los desplazamientos que propone, de estructuras a redes, de sistemas de posición a situaciones vividas, de normas colectivas a estrategias singulares, me han guiado en la elección de las herramientas de análisis a las que apelo en el desarrollo de este acápite. El objeto de mi análisis serán las racionalidades y las estrategias que llevan a la práctica la comunidad porteña, las parentelas, las familias y los individuos, en pos de la apertura de un convento de clausura. Estaré atenta tanto a los usos imaginativos que los individuos y los grupos sociales hicieron de la normativa vigente como a las decisiones permitidas por los recursos propios de cada uno.⁴¹

La petición del procurador de la ciudad es la única fuente que ha recogido el primer intento de crear un espacio institucionalizado de religiosidad femenina en Buenos Aires. Las voces de las mujeres en torno a esta fundación a ellas destinada no se registraron o han permanecido ocultas. La petición del capitán Juan de Saavedra, escrita desde una retórica patriarcal y paternalista despliega una lógica transparente que nos permite captar el ideal femenino de la época. Atento a lo que se espera de los miembros del Cabildo –“el servicio de Dios y el amparo de sus hijos”- deben éstos “prevenir de remedio a tantas señoras nobles y doncellas principales [...] que deseosas de servir a Dios en alguna religión, no tienen en toda esta provincia un convento.” Hasta ese momento –argumenta- algunas mujeres de Buenos Aires han ingresado al convento de las Teresas en la ciudad de Córdoba, -tema que le tocaba muy de cerca pues su propia suegra se contaba entre ellas-⁴² pero ya no hay vacantes disponibles, al extremo que a dos novicias se les acaba de negar la profesión.

Y pasa a invocar los beneficios previstos: el convento será lugar de oración para las esposas de Cristo, y remedio de grandes inconvenientes. Será amparo de la honestidad de las doncellas, seguro de la reputación de las casadas en ausencia de sus maridos y lugar de crianza y de enseñanza religiosa para las niñas nobles que al tomar honroso estado se convertirán en matronas virtuosas. Según esta representación del vocero de la elite, el convento sería no sólo lugar de oración, sino que cumpliría con necesidades prioritarias de ese sector: ser custodio de la

⁴¹ Sobre el tema, ver Chartier, “La historia hoy en día”, ya citado, 21.

⁴² María Romero de Santa Cruz después de enviudar profesó en el Convento de Santa Teresa en la ciudad de Córdoba, Lafuente Machain, “Los Saavedra en Buenos Aires”, op. cit., 340.

Sobre la fundación del monasterio de las Teresas en Córdoba en 1628, ver Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, op. cit., v. II (1600-1632), “Fundación de las Teresas en Córdoba” 543-550; Gabriela Braccio, “Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja”, en Fernando Devoto y Marta Madero, dirs., *Historia de la vida privada en la Argentina*, 3 tomos, tomo I, *País antiguo. De la colonia a 1870*, Buenos Aires, Taurus, 1999, 226-249.

honra femenina –y por lo tanto familiar- y transmisor de valores cristianos.

En cuanto al sustento –afirma- no será gravoso para la ciudad: la tierra es rica y abunda la carne, el pescado y el pan. Es más, se cuenta con el aporte de doña Inés Romero y Santa Cruz⁴³ quien ofrece toda su hacienda, casas, esclavos, chacras y estancias con sus ganados. Otros vecinos también han prometido una parte de sus bienes. Las ingresantes –como es habitual- aportarán su dote.

Cumpliendo con la normativa imperante pide al gobernador y al obispo envíen informes a la Metrópoli, pues la justificación del pedido de fundación por parte de la máxima autoridad civil y eclesial es indispensable para obtener la licencia real.⁴⁴ Ambos consintieron, pero el rey nunca dio la esperada autorización. Fue un intento fallido de la elite porteña. Muy probablemente lo escaso de la población y la pobreza del lugar –a pesar de las afirmaciones que intentaron disimularla- se encuentren entre las causas. No era un hecho excepcional que la Corona negara este tipo de licencia, generalmente por razones económicas.⁴⁵ Tampoco era excepcional que fuera una mujer quien donara sus bienes para la fundación de un convento. La decisión de doña Inés debe haber tenido un peso sustancial en la propuesta del procurador. Pero, ¿qué pudo haberla movido a donar todos sus bienes? Intuimos dos motivaciones: su vocación religiosa y su situación familiar. Ella era viuda en el momento de hacer el ofrecimiento, y cuatro de sus hijas y dos sobrinas eran beatas. Su hermana, doña María, había ingresado a uno de los conventos de Córdoba al enviudar.⁴⁶ ¿Acaso intentaba construir un espacio de religiosidad para sí y su familia? Su viudez y la condición de beatas de sus hijas –ya había casado a otras dos, dotándolas con 6.000 pesos a cada una- la dejaban en libertad de disponer de sus bienes y dar el primer paso. Por añadidura era tía del procurador de la ciudad –la voz cantante en el pedido de fundación- de modo que la fuerza de las redes familiares y tal vez el peso del prestigio social que suponía tener un patrono entre la parentela, muy probablemente hicieron lo demás.

Al año siguiente, en agosto de 1654, el gobernador de Buenos Aires recibió, vía Lima,

⁴³ Doña Inés Romero de Santa Cruz era hija del capitán Francisco García Romero, vecino fundador de Concepción del Bermejo, que se había radicado en Buenos Aires, y de doña Mariana González de Santa Cruz, y sobrina de Roque González de Santa Cruz, de la Compañía de Jesús. Era viuda de don Enrique Enríquez de Guzmán, de familia ilustre de España, llegado al país en 1611 donde desempeñó los más altos oficios en la carrera militar y en la tesorería de la Real Hacienda. Doña Inés y sus cuatro hijas beatas vivían retiradas en una casa. Molina, “La educación”, op. cit., 19-20. Raúl A. Molina, *Diccionario biográfico de Buenos Aires 1580-1720*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2000. Ver Apéndice I.

⁴⁴ *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*, Consejo de Hispanidad, 1943, Tomo I, título tercero, ley 1, “Antes de fabricar Iglesia, Convento, ni Hospicio de Religiosos, se nos dé cuenta y pida licencia especial, con el parecer del Prelado Diocesano, del Virrey, Audiencia o Gobernador”, 17.

⁴⁵ Asunción Lavrin, “Religiosas”, en Louisa S. Hoberman y Susan Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993, 175-213, afirma: “El gobierno estaba ansioso por defender el cristianismo, pero se preocupaba también por los recursos financieros de la tierra y de la población y por la aplicación de esos medios a fines piadosos y no a empresas mercantiles o productivas[...] La Corona promulgó muchas ordenanzas contra la difusión de conventos y monasterios y se resistió a dar su consentimiento”.

⁴⁶ Sobre la red familiar ver Apéndice I.

una real cédula donde se recordaba a las autoridades americanas la prohibición de fundar conventos de religiosos, de monjas, u hospederías,⁴⁷ en ninguna parte de las Indias, sin la expresa licencia real. Los que así se fundaran, serían demolidos.⁴⁸ La proliferación de conventos femeninos en Hispanoamérica –algo más de cincuenta-⁴⁹ hasta mediados del siglo XVII y el hecho de que algunos de ellos no pudieran solventarse económicamente y se convirtieran en una pesada carga para el erario público, fue el origen de esta disposición real. En consecuencia, los vecinos de Buenos Aires no intentarán por décadas la fundación de un convento de monjas. La vida conventual fue una posibilidad excepcional para las mujeres de Buenos Aires, reservada sólo a aquéllas que, además de reunir una serie de requisitos de índole social y religiosa, contaran con el dinero necesario para los gastos del transporte hasta la ciudad de Córdoba del Tucumán –sede de dos conventos de clausura-⁵⁰ del año de noviciado, la dote y la celda.

Las beatas individuales

El “estado o condición de beata” fue en cambio una opción posible. ¿Constituyó un sucedáneo, un paliativo, del estado de religiosa profesa, tan difícil de concretar en Buenos Aires? ¿O se trató de una elección personal alternativa al monasterio?

La reconstrucción del universo tanto simbólico como material de estas mujeres se convirtió para mí en un desafío insoslayable, pero especialmente difícil debido a lo escaso, fragmentario y disperso de las fuentes. Se encuentran referencias en torno a las beatas porteñas –fundamentalmente- en las Cartas Anuas y en las de los Generales de la Compañía de Jesús, en los Registros Notariales y en los Acuerdos del Cabildo.

¿Por medio de qué prácticas estas mujeres se apropiaron de los códigos y las normas vigentes? ¿En qué medida sus vidas dan cuenta de los usos plurales de los objetos culturales? ¿Cómo construyeron la significación de sus espacios y sus identidades? ¿Qué representaciones sociales se elaboraron en torno a ellas?

He localizado una veintena de beatas individuales, tal vez una cifra mínima que no

⁴⁷ Por “hospederías” se entendían los asilos en los que se daba manutención y educación a niños pobres, expósitos o huérfanos. Entiendo que quedan comprendidos en esta Real Cédula los recogimientos que proliferaron en Hispanoamérica.

⁴⁸ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo X, libro VI, años 1646 a 1655, Cabildo de 22 de junio de 1654, Real cédula sobre fundación de conventos, 358-361.

⁴⁹ Este dato ha sido extraído de un cuadro cronológico que contiene los conventos femeninos fundados en América en los siglos XVI al XIX, Josefina Muriel, “Cincuenta años escribiendo historia de mujeres”, en Ramos Medina, *El Monacato*, op.cit., 19-32. No figuran los dos conventos de Córdoba fundados en el siglo XVII, ni los de Buenos Aires del siglo XVIII, lo que nos hace pensar que no se trata de un listado exhaustivo.

⁵⁰ Además del convento de las monjas teresas, ya nombrado, en 1613 se había fundado en la ciudad de Córdoba un convento de monjas dominicas. Ver Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, op. cit., v. II, 400-409.

descarta la posibilidad de un número mayor. Reconstruir su universo, sus itinerarios, nos lleva a responder en primer lugar dos preguntas clave: ¿Quiénes son? ¿A qué sector social pertenecen? En su casi totalidad son hijas de vecinos de la ciudad. Sus padres –en un alto porcentaje de origen peninsular- conforman un amplio espectro socioeconómico: los hay propietarios de una casa en la traza de la ciudad, chacras, estancias, haciendas, ganado y esclavos. Son miembros del cabildo, funcionarios de la Real Hacienda y de la Audiencia, militares del presidio o capitanes de la milicia. Otros –los menos- pertenecen a sectores socioeconómicos más bajos: soldado o cabo de escuadra del presidio. Las madres de las beatas son criollas –porteñas la mayoría-, un reducido número proviene de Concepción del Bermejo –herederas de los fundadores-, una de Córdoba y sólo una es peninsular.⁵¹

Las beatas eran criollas –descendientes de españoles-, solteras –una viuda era la excepción-, y estaban insertas en los más diversos sectores socioeconómicos. Las había propietarias de un importante patrimonio personal, como Mariana, Inés, Catalina e Isabel Enríquez dueñas de una casa en la ciudad, varios esclavos y dos estancias pobladas de ganado en la Matanza y en “la otra banda del Riachuelo”. Isabel llegó a donar una de esas estancias a su primo Juan Báez de Alpoim por haberla socorrido en sus enfermedades y negocios.⁵² Ana y Francisca Guerreros tenían celdas y oratorios privados que hicieron construir con lo que les correspondió por la legítima paterna.⁵³ María de Astudillo fue propietaria de varios esclavos.⁵⁴ Todas ellas forman parte de una red relacional que incluía oficiales del presidio y/o oficiales reales.

Otras pertenecían a los sectores medios. María y Bárbara Cáceres y Maldonado sólo han heredado de su padre una parcela de terreno donde viven.⁵⁵ También las había muy pobres:

⁵¹ Esta síntesis ha sido elaborada sobre una base de datos de la familia de origen de cada beata. Fuentes: Molina, *Diccionario*, ya citado y AGN, Escribanías Antiguas y Registro de Escribano 2 y 3.

⁵² Mariana, Inés, Catalina e Isabel Enríquez de Santa Cruz eran hijas de Inés Romero de Santa Cruz –quien había ofrecido importantes bienes para la fundación de un convento de monjas en 1653- y de don Enrique Enriquez de Guzmán. Ver Apéndice I. Doña Inés emancipó y donó a sus hijas la morada que habitaban y dos estancias, AGN, Emancipación y donación de Doña Inés de Santacruz a sus cinco hijas, 17 de febrero de 1660, IX, 48.5.6 f. 14, donde consta la donación de la casa donde viven y las dos estancias; el plantel de esclavos de Catalina Enríquez figura en AGN, IX, 48-9-4, f. 804; la donación de dos esclavos a cada beata en AGN, Testamento de Doña Inés Romero de Santacruz, 19 de abril de 1660, IX, 48.5.6 f. 28; la donación de la estancia en AGN, Registro de Escribano 2, 1709-1712, f.84.

⁵³ AGN, Testamento de doña María Matos y Encinas, [madre de las beatas Guerreros] 15 de abril de 1691, IX, 48.7.7, f. 530. “En este dicho sitio [un solar en la ciudad] se dedique para dos oratorios lo bastante de tierras y a mis dos hijas arriba dichas [las beatas doña Ana y doña Bárbara] por haberse dedicado a Dios en estado de beatas les di a cada una uno de dichos sitios en los cuales viven y dicha fábrica la hicieron mis hijas con la porción de plata que yo les di a cuenta de lo que les tocó de legítima paterna.”

⁵⁴ AGN, Testamento de Doña María de Astudillo, 3 de octubre de 1717, R E 3, 1717, f. 106 v. Ver Apéndice I.

⁵⁵ AGN, Testamento de don Juan de Cáceres, IX, 48.8.4, f. 159 v. “Declaro a las dichas mis hijas María y Bárbara que hoy son beatas les di un sitio para que viviesen entre ambas por haberse contentado las susodichas con dicho sitio y no han recibido otra cosa”. Juan Cáceres y Ulloa era organista de la catedral. En un testamento del año 1698 confiesa que las casas que tenía se las había regalado a su mujer su compadre. Molina, *Diccionario*, op. cit.

Luisa de Miranda –a pesar de ser hija de un hidalgo militar y oficial real- no tenía para su sustento, ni el de los carenciados a su cargo, más que lo que adquiriría con el trabajo de sus manos.⁵⁶ Petrona de Piña y Aguilar suplicó al ayuntamiento le concediera el valor de 200 cueros por no alcanzarle el trabajo de sus manos para su manutención y ser sus padres ancianos y sin ninguna renta ni finca. María de Melo, huérfana, recurrió también a la institución capitular pues “se hallaba padeciendo necesidad y pobreza por faltarle las señoras beatas Enríquez que la habían asistido con su caridad”.⁵⁷

¿Cómo capturar el sentido de sus prácticas sociales y religiosas? Aquellas beatas que he logrado visualizar fueron mujeres capaces de construir refugios privados a los que dieron pleno sentido de modos diferentes. Desarrollaron actividades y crearon espacios alternativos a los que les proponía la legislación vigente y la cultura de la época. Las hermanas Guerrero optaron por una vida de oración recluidas en sendos oratorios privados que tenían en su propia morada; las Enríquez criaron huérfanas en una casa que –donada por su madre- dedicaron a ese fin; Luisa de Miranda le dio sentido a su vida recogiendo a los pobres, en especial a los enfermos más despreciados de la ciudad, a los que acompañaba hasta el final de sus días, cuando los amortajaba y disponía para la sepultura, sin excluir a ninguno de cualquier “calidad” y condición que fuese; Juana de Saavedra canalizó su vocación dedicándose a la crianza y educación de algunas niñas;⁵⁸ María de Astudillo logró hacer compatibles su aspiración a una vida de oración –que realizaba en un aposento propio- con la obligación de mantener a su madre ciega y solventar la vestimenta y educación de su hermano que llegó a ordenarse como jesuita. Asumió una de las tareas posibles en Buenos Aires: la fabricación y venta de bizcochos para los navíos que arribaban a este puerto austral.⁵⁹

⁵⁶ Biblioteca del Colegio del Salvador, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1681-1692*, número 51. Volumen II, 1650-1700. Doña Luisa de Miranda era hija de María Flores de Santa Cruz y del capitán Juan de Miranda. Ver Apéndice I.

⁵⁷ AGN, IX, 19.7.2, Archivo del Cabildo de Buenos Aires (1774-1809). Documento en el que constan las peticiones que los vecinos de Buenos Aires efectuaron ante el Cabildo en 1723 cuando aspiraron a participar del “reparto de cueros”. Esta fuente es citada y analizada por Carlos Birocco en “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, del 9 al 11 de julio de 2003.

⁵⁸ AGN, Testamento de Doña Juana de Saavedra, 19 de octubre de 1717, IX, 4.9.7, f. 582 v. Deja sus bienes a Doña Teresa de Robles y a dos huérfanas a quienes ha criado. En 1692 es nombrada por el cabildo de la ciudad “fundadora” de la Casa de Recogimiento que se está por crear. Cerrada dicha Casa se hizo cargo de algunas huérfanas en la morada de Pedro de Vera y Aragón.

⁵⁹ AGN, Testamento del Capitán Fernando de Astudillo, 19 de agosto de 1702, IX, 48.8.8, f. 258 v. Donde consta la donación de una sala y aposento a su hija doña María a cuenta de su legítima; AGN, Testamento de Doña María Vela de Hinojosa [madre de María], IX, 48.9.7, f. 453, entre las deudas que tiene con María “todo lo que importaren ocho años de crianza por haber dado en ellos a nuestro hijo Juan Ignacio todo lo necesario para vestuario y alimentos con buena educación.” En Carlos Birocco, “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, Prometeo Libros, 2000, 21-46, consta que “De Astudillo sabemos que tuvo un papel más activo en el

Ignorando –¿desconociendo tal vez?– la advertencia llegada desde Roma, algunas mujeres en calidad de beatas se vincularon a la Compañía de Jesús. Los jesuitas de Buenos Aires las reconocieron, dieron cabida en su iglesia y fueron sus directores espirituales. En las Cartas Anuas de 1681-1692 registran una representación altamente positiva –aunque siempre cauta– de estas mujeres. En ocasión de la muerte de tres de ellas informan a Roma de *su dichosa muerte, premio de su muy ejemplar vida, ajustada en todo al Espíritu y modo de la Compañía, profesaron públicamente por hijas de Nuestro Padre San Ignacio y consagrándose a Dios con voto de castidad [...] vistieron el traje humilde de Jesús, honrándose con el nombre de Beatas de la Compañía*. Esta estrecha relación de las beatas de la Compañía con la orden jesuítica nos ayuda a comprender el sentido de sus prácticas tanto devocionales –en la iglesia de la Compañía y en sus espacios privados– como sociales –con los seres más carenciados de la sociedad–, auspiciadas desde la misma orden.⁶⁰ Una relación que se pone de manifiesto también a través del parentesco con miembros de la orden,⁶¹ los legados de imágenes –de la Inmaculada Concepción y del Niño Jesús– y de esclavos a la Compañía,⁶² y la elección de la iglesia de los jesuitas como lugar de su sepultura.⁶³

Su “estado” o “condición de beatas” –bajo ambas formas se las denomina en las fuentes– se desprende de las Cartas Anuas,⁶⁴ de los testamentos propios o de sus padres,⁶⁵ y de

mantenimiento de su casa: en 1704 adquirió trigo para amasar bizcocho y vendió 58 quintales a los abastecedores de la expedición española a la Colonia del Sacramento.” 23.

⁶⁰ Ver John O’Malley *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1993, Capítulo 5, “Obras de misericordia”, 207-248.

⁶¹ Inés Romero de Santa Cruz era sobrina del jesuita Roque de Santa Cruz, misionero, mártir y santo. Este jesuita, descendiente de los españoles fundadores de Asunción, conocía el guaraní, fundó varios pueblos guaraníes sentó las bases de la organización política y económica de las reducciones y murió asesinado en 1628. Fue canonizado en 1988. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, ya citado. María de Astudillo era hermana de un miembro de la orden. Así consta en el testamento de su madre, ya citado.

⁶² Biblioteca del Colegio del Salvador, *Cartas Anuas 1681-1692*, n. 51, La beata Mariana Enríquez de Guzmán legó al Colegio de la Compañía una imagen de la Inmaculada Concepción que había hecho traer de Europa. AGN, Testamento de Doña Juana de Saavedra, 19 de octubre de 1717, IX, 4.9.7 f. 582 v, Juana de Saavedra legó a la Compañía un busto del Niño Jesús en el Tabernáculo. AGN, Donación de Doña María de Astudillo a la Compañía, 12 de julio de 1713, 48.9.5, f. 456 v. María de Astudillo legó al Colegio de la Compañía una esclava, donación que –si bien quedó sin efecto– fundamentó en “los muchos y buenos beneficios que ha recibido y recibe de sus religiosos”.

⁶³ AGN, Testamento de Francisca Guerreros, 16 de febrero de 1718, R E 2, 1716-1719, f. 239 v. “Mi cuerpo sea sepultado en el Colegio de la Compañía de Jesús de donde soy beata profesa”. AGN, Testamento de Doña Isabel Enríquez de Santa Cruz, 10 de febrero de 1715, RE 2, 1714-1716, f. 235 “Mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia de la Compañía de Jesús de esta ciudad”. María de Astudillo y sus padres eligieron la iglesia de la Compañía como lugar de sepultura. Así consta en los respectivos testamentos ya citados.

⁶⁴ Biblioteca del Colegio del Salvador, *Cartas Anuas 1681-1692*. Se recogen los nombres de tres beatas de la Compañía de Jesús: doña Luisa de Miranda, una sobrina suya cuyo nombre no registra, doña Mariana Enríquez, y doña Valeriana de Salinas.

⁶⁵ AGN, Testamento de Juan de Cáceres, IX, 48.8.4, Escribanías Antiguas, f. 159 v., “mis hijas María y Bárbara que hoy son beatas”; AGN, Testamento de doña María de Matos y Encinas, viuda del capitán Pedro Guerreros, IX, 48.7.7, f. 530, “mis dos hijas doña Ana y doña Francisca por haberse dedicado a Dios en estado de Beatas”; AGN, Testamento de Doña Juana de Saavedra, 19 de octubre de 1717, IX, 4.9.7 f. 582 v, “yo Doña Juana de Sahabedra de profesión beata”. AGN, Testamento de doña María de Astudillo, IX, R E 3, f. 106 v. Manda que al morir se le dé

documentos públicos.⁶⁶ En el momento de iniciar su vida de beata, mediante una promesa o la profesión del voto simple de castidad y la opción por la pobreza, adoptaban el “vestido de beata”.⁶⁷ Unas vistieron la sotana negra –usada por los padres de la Compañía– y el manto de anascote; otras el hábito pardo de Nuestra Señora del Carmen.⁶⁸ Si bien la manera en que la gente se viste revela condición social, aspiraciones, posibilidades y actitudes, en el caso de las beatas el vestido tiene la función fundamental de marcar la peculiaridad de su estado, son “diferentes”, se han consagrado a Dios al que sirven inmersas en la sociedad. Una sotana o un hábito –por lo tanto– que tiene el objeto de alejar, diferenciar, garantizar señales clave en la configuración de la alteridad social. Un vestido, un manto, una toca, que se interpone en la mirada del cuerpo como reaseguro de la castidad prometida y exhibe la pobreza elegida.

Pero ese vestido, marca de diferenciación, también resaltaba semejanzas, convenciones compartidas. Las beatas porteñas construyen un grupo de pertenencia perfectamente identificable dentro del tejido social al interior del cual se construyeron redes familiares y sostén espiritual y económico. En tres casos –Enriquez, Cáceres, Guerreros– eran hermanas que compartían el lugar de residencia; Inés Flores, Luisa de Miranda, Mariana, Isabel, Catalina e Inés Enriquez de Santacruz y María de Astudillo pertenecían a la misma familia.⁶⁹ Otra manifestación de los vínculos existentes entre ellas fueron los legados: María de Astudillo liberó a una esclava y sus dos hijos con la condición de que a su muerte vivieran en la casa de la beata Bárbara de Cáceres; Isabel Enriquez legó una esclava con su hijo a su hermana Inés,

por mortaja “la sotana de la Compañía de la cual soy profesa”; AGN, Testamento de Doña Isabel Enriquez de Santacruz, RE 2, 1714-1716 f. 235, “Doña Isabel Enriquez de estado Beata”.

⁶⁶ AGN, IX, 11.1.3, Juicio de Residencia a Juan Valdés Inclán. En el reparto de cueros de 1707 se benefició a doña María Astudillo y a doña María Enriquez con 100 y 25 pesos respectivamente, debido a su calidad de vecinas y su “condición de beatas”. AGN, Sucesiones 8122, Concurso de bienes de Miguel de Riblos, f. 18 v. Consta que vivían en su casa cinco “beatas de devoción”.

⁶⁷ La única referencia al ingreso al “estado de beata” la encontré en las *Cartas Anuas 1681-1692*, n. 51, en referencia a una beata de la Compañía en la ciudad de La Rioja. Allí consta que “las señoras [beatas] vistieron a doña Valeriana de Salinas con el traje humilde de beata, cortando ella misma sus cabellos”.

⁶⁸ AGN, Testamento de Doña Isabel Enriquez de Santacruz, RE 2, f. 235, “Su cuerpo fue amortajado con el hábito de Nuestra Señora del Carmen”.

Al inaugurarse la Casa de Recogimiento de Buenos Aires en 1692, las huérfanas/beatas vistieron el hábito de Nuestra Señora del Carmen. Municipalidad de la Capital, *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, tomo III, Aduana, Tabacos, Hospital, Buenos Aires, Peuser, 1910, Descargo del año 1699, 340.

La adopción del hábito de carmelita podría deberse a la fuerte devoción a Nuestra Señora del Carmen en Buenos Aires. El primer obispo de la diócesis, fray Pedro de Carranza, carmelita sevillano, instituyó la cofradía de Nuestra Señora del Carmen y alentó esta devoción mariana cuya imagen se veneraba en la catedral. Bruno, op. cit. V, III, 129. Cayetano Bruno, *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, 1993, 78. También podría responder a una tradición española. En algunas zonas de España algunas mujeres vestían “hábito de carmelita” por ser mujeres de no mucho caudal que no aspiraban a casarse y vestían de ese modo “para portarse honestas y escusarse de gastos”. Sastre Santos, *La condición jurídica de las beatas*, op. cit., 348.

⁶⁹ Ver Apéndice I.

beata.⁷⁰

Sus prácticas religiosas y sociales, a pesar de estar en los márgenes, tanto de la legislación eclesial⁷¹ como de los mandatos sociales de la época, no fueron consideradas una “irregularidad”. Formaban parte de una tradición que, perseguida en distintos lugares de Europa, ha encontrado un *habitat* propicio en Hispanoamérica. Si bien rechazan algunos valores predominantes –el matrimonio y la vida de clausura en un convento- cooperan en la construcción social asumiendo roles protagónicos en espacios desatendidos: son educadoras, toman a su cargo el cuidado de los seres más marginales y crían huérfanas. Las beatas de Buenos Aires, a diferencia de lo que había ocurrido en Sevilla y en Lima, no transgreden los límites de lo aceptado. Es más, en ocasiones acuden al erario público por ayuda económica y la obtienen,⁷² y hasta son convocadas y reconocidas por los miembros del cabildo.⁷³ Son percibidas como necesarias en la trama social y cultural y aceptadas por una cuestión de sentido común de los sectores eclesiásticos y seculares del estrato social al que pertenecen.⁷⁴

El primer Recogimiento/Beaterio

No obstante este reconocimiento, un sector de la elite de la ciudad tiene como meta la creación de un convento de clausura. ¿Tal vez el fracaso anterior –1653- y la experiencia en otras ciudades del virreinato, les sugirió transitar antes otras instancias, reproduciendo de ese modo el clásico pasaje de recogimiento/beaterio a convento? El 8 de octubre de 1692 el procurador de la ciudad, capitán don Juan de Prada y Gayoso presentó ante el cabildo una petición solicitando que “en la situación del hospital del Señor San Martín, se funde una Casa de Recogimiento.”⁷⁵ Se comunicó lo pedido al gobernador don Agustín de Robles y al obispo don Antonio de Azcona Imberto. Ambos vieron en la futura fundación un espacio donde podría *recogerse a vivir en clausura la juventud noble y virtuosa, que por su mucha pobreza puede*

⁷⁰ Testamento de María de Astudillo, ya citado. Testamento de Isabel Enríquez, ya citado.

⁷¹ Ver Sastre Santos, *La condición jurídica de las beatas*, op. cit., 313. “La autoridad eclesiástica niega el reconocimiento oficial a beatas y beaterios y se mantiene por siglos con una cláusula *salutaris* –de tolerancia- y deseando se transformen en monjas de votos solemnes.”

⁷² Debido justamente a su condición de vecinas y beatas, María de Astudillo y María Enríquez se benefician con el reparto del cuero organizado por el gobernador Valdés Inclán en 1707, AGN, IX, 11.1.3, Juicio de Residencia a Juan Valdés Inclán.

⁷³ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. XVIII, libros XII y XIII, años 1692 a 1700, Cabildo del 27 de octubre de 1692, 65. Se nombra a doña Juana de Saavedra –beata de la Compañía de Jesús- fundadora de la Casa de Recogimiento que se está por crear en consideración a “su ancianidad, virtud y ejemplar vida”.

⁷⁴ Por “sentido común” se entiende la concepción más difundida –entre los pares- de la vida y la moral. Un agregado de representaciones disímiles capaz de identificar lo simple, pero sobre todo lo práctico, y convertirlo en hábito social. Ver Ricardo Cicerchia, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Troquel, 1998, 17.

⁷⁵ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. XVIII, Cabildo del 8 de octubre de 1692, 56.

padece los deslices a que de ordinario las precipita la necesidad. Y sirva asimismo, para contener en ella el mal ejemplo de los que con sus públicas deshonestidades escandalizan [...] y así prevenirlas de las ordinarias caídas a que la frágil naturaleza las inclina. El obispo invoca, además, causas menos retóricas sobre los peligros que acechan la honestidad de las doncellas: la presencia de mucha gente soltera en el presidio –unos ochocientos cincuenta soldados- y el desamparo, extrema pobreza y poca seguridad que tienen estas niñas en sus casas. Y recogiendo previas experiencias españolas y americanas, propone que el Recogimiento sea un espacio de educación.⁷⁶

¿Por qué esta necesidad de encerrar en clausura, contener, prevenir? ¿Por qué esta mirada vigilante de las autoridades tan atenta a la honestidad de las “doncellas” y a evitar el escándalo público? Es que en la sociedad colonial a las mujeres se les atribuye un papel estabilizador. El honor familiar, pieza clave del imaginario de la época, está ligado a la virtud femenina, y ésta, a su vez, a la sexualidad. Cualquier actitud que atentara contra el honor afectaba no sólo a la mujer, sino también a la reputación y descendencia familiar, y por ende al orden social que se pretendía construir.⁷⁷

El 25 de octubre se presenta en el cabildo la petición formal: *en el interin que la Divina majestad abre camino a la fundación de algún monasterio, se dé forma a que supla su falta, la de una Casa de Recogimiento.* Las condiciones estaban dadas, pues el Hospital de San Martín – que por falta de rentas y la extrema pobreza del lugar, nunca había funcionado como tal- ofrecía un espacio relativamente adecuado, con numerosos cuartos, amplios salones y hasta una iglesia. El cabildo tenía el patronazgo de dicha institución, las rentas serían aumentadas con la limosna de los vecinos y de algunas mujeres *deseosas de vivir en esos retiros [...] como ya lo están haciendo en el retiro de sus casas.*⁷⁸ Dos días más tarde el cuerpo capitular pasa a la acción y apelando a cierta autonomía que se va desarrollando en las ciudades hispanoamericanas,⁷⁹ decide que *por ahora, y hasta tanto la majestad Católica de nuestro Rey y Señor Carlos Segundo, informado del particular, resuelva y mande lo que fuere de su agrado, dicho hospital*

⁷⁶ Ibid, Respuesta del Gobernador don Agustín de Robles, 57-58.

Respuesta del Señor Obispo, 24 de octubre de 1692, 58-61.

⁷⁷ El objetivo fundamental del honor familiar –que descansaba en gran medida sobre la sexualidad femenina- era garantizar la legitimidad de los hijos, esencial para conservar la posición social de la familia. La conservación de la virginidad en las doncellas y de la honestidad en las casadas eran las virtudes que salvaguardaban el honor personal y familiar y por ende el orden social. Sobre el tema se puede consultar Asunción Lavrin, coordinadora, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, [1989], 1991, Introducción, 13-52; Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999, 3-55; José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, “La mujer en el ordenamiento social del barroco”, 39-95.

⁷⁸ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. XVIII, 62-63.

⁷⁹ José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo veintiuno, [1976] 1986. Introducción, 9-20.

se convierta en Casa de Recogimiento de doncellas huérfanas y pobres con todo lo que le pertenece de caseríos, iglesia, ornamentos de culto, propiedades de solares, patrimonios de censos y sus rentas. El mayordomo, don Pedro de Vera y Aragón,⁸⁰ deberá construir una cerca – el muro necesario para asegurar la clausura- y reparar lo demás hasta convertirlo en un lugar “decente y cómodo”. Se nombra fundadora a doña Juana de Saavedra⁸¹ –viuda, beata y dedicada a la educación de las niñas- en atención a su ancianidad,⁸² virtud y vida ejemplar, así como a *los deseos que ella misma ha expresado, de que tenga la ciudad este lugar*. Se decide informar al Rey con la intención de obtener su licencia⁸³ y sin demora comienzan las obras de remodelación.

A mediados de 1696 llega por fin una Real Cédula, pero para desilusión de las autoridades y los vecinos se trata solamente de un pedido de informes al Cabildo, al gobernador y al obispo, justificando la fundación.⁸⁴ Los informes enviados oportunamente por medio del Procurador General –por motivos que se desconocen- no habían sido entregados al Consejo de Indias.

En Buenos Aires –no obstante- las obras continúan. En mayo de 1697, comunica el cuerpo capitular que la remodelación ha finalizado, de modo tal que *el lugar no solamente puede servir de Casa de Recogimiento, sino también del más austero convento de monjas Teresas y el aseo y la custodia es tan extrema, que excede a todos los monasterios fundados en la ciudad de Córdoba y aún en la de Santiago de Chile*.⁸⁵ Vera y Aragón ha invertido 4.000 pesos de su propio caudal, el gobernador Robles aportó los materiales –fundamentalmente cal y maderas-⁸⁶ y ya en la última etapa 2.200 pesos, obtenidos de la venta de cueros a navíos de permiso.⁸⁷ El

⁸⁰ Don Pedro de Vera y Aragón se cree nació en Perú en 1642. Pasó a Buenos Aires donde fue capitán de infantería del presidio. Al establecerse la primera Audiencia fue designado relator y luego juez de difuntos. Ejerció también el cargo de protector de naturales, alcalde ordinario y procurador de la ciudad, teniente de gobernador, defensor de menores y mayordomo del hospital. Hombre de profundas convicciones religiosas fue su voluntad crear un convento de carmelitas descalzas o una casa de recogimiento. Fue el primer mayordomo de la Cofradía del Santísimo del devoto Cristo de la Catedral. Con su mujer –doña Beatriz Jufre de Arce- fue el creador de la novena de san Francisco Javier que se celebraba en la casa de la Compañía de Jesús. Molina, *Diccionario op. cit.*

⁸¹ Doña Juana de Saavedra era natural de Santa Fe. Hija legítima del Maestre de Campo Juan Arias de Saavedra, alcalde ordinario varias veces y teniente de gobernador en Buenos Aires, Santa Fe y Corrientes, y de doña Ana Galindo de Paredes. Tomó a su cargo la instrucción religiosa y escolar de algunas niñas de la ciudad. En el Cabildo del 27 de octubre de 1692 se la nombra fundadora de la Casa de Recogimiento que se está por crear. Su estado de beata consta en una carta que envía al gobernador de Buenos Aires, AGN, IX, 42.3.5, f. 139 y en su testamento, ya citado.

⁸² Era tradición exigir que al frente de los beaterios y recogimientos se pusiera una mujer de más de cuarenta años. Sastre Santos, *La condición jurídica de las beatas*, op. cit., 528.

⁸³ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. XVIII, Cabildo del 27 de octubre de 1692, 64-66.

⁸⁴ Archivo General de Indias, Audiencia de Buenos Aires, 4, L. 11, ff 183-183 v. Citado por Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, op. cit., v. IV, 201.

⁸⁵ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. XVIII, Cabildo del 30 de mayo de 1697, 403-405.

⁸⁶ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. XVIII, Cabildo del 23 de febrero de 1697, 390-394.

⁸⁷ Se trata de la venta de cueros de animales cimarrones organizada –en ese momento- por el gobernador. A los vecinos, verdaderos propietarios del ganado, se los beneficiaba con el “tercio de los accioneros”, es decir, con la tercera parte de la utilidad del tráfico de cueros, que era abonada en plata o en géneros.

obispo Azcona cooperó regularmente con el noveno y medio⁸⁸ de las rentas decimales recaudadas en la jurisdicción de la ciudad de Santa Fe; los vecinos con pequeñas limosnas; y las rentas propias de la institución –aunque muy limitadas- también ayudaron.⁸⁹

El estilo adoptado en la transformación del edificio del Hospital en Casa de Recogimiento y Beaterio respondió a las exigencias eclesiales y a las pautas culturales de la época. Una cerca de cinco varas de alto marcó la clausura, la separación con el mundo donde acechaban los peligros. A la derecha de la puerta principal, dos locutorios y un torno abrían –rejas mediante- el indispensable espacio de comunicación con el exterior; un largo pasadizo conducía hacia el corazón del lugar. Se rescataron diez cuartos para el descanso de las huérfanas; dos salones para el trabajo y el estudio; un tercer salón, que se comunicaba con la iglesia a través de una doble reja de hierro y madera, para la oración; la iglesia, con su fachada de cal y ladrillo, provista de elementos de culto realizados en plata o dorados, y ornamentos de damasco y encaje –unos nuevos, otros muy usados-; para el esparcimiento se rescataron tres patios, el principal con dos pozos, una cruz de madera y –como era habitual en el paisaje colonial- abundantes naranjos; una cocina con dos hornos y un refectorio provisto de cinco mesas con asientos de ladrillo, nucleaba a la hora de comer; a la muerte, tan presente en el imaginario de la época, también se le había reservado un lugar: un pequeño cementerio, cercado de tapias de tierra, en uno de los patios.⁹⁰

Treinta y una “huérfanas” ingresaron por fin a la Casa de Recogimiento en 1699. No se han registrado sus nombres. La cuenta de la administración –presentada por el mayordomo de la institución en 1702-⁹¹ nos permite saber de este ingreso e intentar una reconstrucción de este novedoso espacio en la ciudad de Buenos Aires. Las compras realizadas en 1699 son un claro indicio de que se ha terminado con la remodelación y se está vistiendo y dando algún confort al espacio creado. Se adquirieron cortinas de holandilla para la reja del coro, manteles para el refectorio, cuarenta frazadas, platos de peltre y de barro, candeleros, botijas, ollas y tinajas,

⁸⁸ La Corona había recibido, como parte del patronato, la administración de los “frutos” –el diezmo- de las iglesias americanas. La masa decimal se dividía normalmente en dos partes, la primera de las cuales se asignaba al obispo y al cabildo eclesiástico en partes iguales. El restante 50% se dividía a su vez en nueve porciones, que se distribuían entre la Real Hacienda –dos novenos llamados “de Su Majestad”-, los párrocos, los hospitales y las fábricas de las iglesias. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000, 51.

⁸⁹ AGN, IX, 41.3.5. Inventario de lo que contiene el Hospital Real en la ciudad de la Trinidad, Puerto de Buenos Aires, 14 de agosto de 1702. ff.135-138. Este Inventario también se encuentra en *Documentos y Planos del periodo edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, ya citado, 263-365.

Carlos Birocco ha sistematizado los ingresos anuales de la Casa de Recogimiento 1695-1702: aporte de la Iglesia 37%; rentas propias 26%; aporte del gobernador 21%; limosna de los vecinos 10%; aporte del cabildo 4%. Cfr. Birocco, *La primera Casa*, op.cit., 33.

⁹⁰ Esta reconstrucción del edificio la he realizado sobre la base del Inventario de 14 de agosto de 1702, ya citado.

⁹¹ *Documentos y Planos*, op.cit., Cuentas de la administración presentadas por el mayordomo don Pedro de Vera y Aragón, 328-347.

jabón, tijeras, un saco con tres arrobas de algodón –¿hilarían las internas?-. Lo relacionado con el culto insumió sumas importantes: se compraron quinientos panes de oro, un dosel de raso y cortinas para el sagrario, bretañas y encajes para los manteles del altar, una custodia de plata y vino y cera para las misas.

Los encargados del culto cobraban sus servicios: el capellán, cincuenta pesos por año; en ocasión de la fiesta de la Virgen se pagaron diez pesos a los prebendados y once para las trompetas y las cajas –infaltables en cada festejo-. Los jesuitas, como era habitual en la Compañía, dieron sus sermones sin exigir retribución económica.⁹²

Las huérfanas/beatas –ambas denominaciones son usadas en la documentación- vestían el hábito de Nuestra Señora del Carmen, toca, un delantal para cubrir la polleras, medias de bretaña y zapatos. La elección de este hábito –usado por las monjas teresas- pudo ser una respuesta a la fuerte “devoción del pueblo” por esta advocación mariana cuya imagen –traída por el primer obispo de Buenos Aires-se veneraba en la catedral⁹³ o a la intención de la elite de ir dando los pasos necesarios para la fundación de un convento de carmelitas. Se alimentaban con carne, pescado, legumbres, hortalizas de la propia huerta y gallinas criadas en la casa. Cuando la enfermedad cruzaba el muro, se recurría al barbero quien por cuatro pesos aplicaba sangrías y ventosas, y se reforzaba la dieta con carne de capones.

Ante el hecho consumado –fin de la obra e ingreso de las huérfanas- urgía contar con la licencia real. Hacia fines de 1699 el obispo, el gobernador y el cabildo enviaron a la Metrópolis –una vez más- sus respectivos informes sobre la situación del emprendimiento.⁹⁴ Intentan variados argumentos para justificar lo obrado: debido a la absoluta imposibilidad de mantener el hospital, han decidido conmutarlo por una casa para doncellas pobres y huérfanas. El fracaso de mantener el hospital y el éxito actual, los convence –informan al Rey- de que cuentan con el aval divino. En cuanto a los medios para su permanencia –saben perfectamente que la falta de previsión en este aspecto podría generar una negativa- todo ha sido resuelto: la ciudad se obliga a dar la carne necesaria dos veces por semana, los vecinos la socorrerán con trigo, legumbres y lo demás necesario, la institución cuenta con sus propias rentas, el obispo aportará su noveno y medio, y cada una de las huérfanas se sustentará con la labor de sus manos. Sólo resta que el Rey conceda la facultad de imponer a cada cuero que cargan los navíos de registro, un real de plata sobre el precio –suma que, aclaran, siempre recaerá sobre los vecinos- ya que con ella se

⁹² Los jesuitas de Buenos Aires contaron con las estancias de Areco, de Las Conchas y con las tierras de Chacarita para su manutención y para afrontar los gastos de su apostolado y tareas educativas. Furlong, *Historia del Colegio*, op. cit., v. I, “Tierras y estancias del Colegio”, 50-62.

⁹³ Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, op cit., v. III, 129. Del mismo autor, *La Iglesia en la Argentina*, op. cit., 78.

⁹⁴ *Documentos y Planos*, op. cit., Cartas del Gobernador y del Obispo de Buenos Aires a Su Majestad, 231-240.

asegurará el vestido para cincuenta doncellas huérfanas.

Esta vez los informes siguieron la trayectoria prevista. A su paso por el Consejo de Indias, el fiscal recomendó conceder la licencia y aprobar el arbitrio del real de plata que se proponía. Y sugirió la presentación de las “ordenanzas”⁹⁵ por las que se regiría la nueva institución: condiciones de ingreso de la huérfanas, clausura, cuidado de su recolección y enseñanza, patronos. Sólo faltaba la consulta a Su Majestad.⁹⁶

A mediados de 1702 llegó desde España el nuevo gobernador del Río de la Plata, el maestre de campo Alonso de Valdés Inclán. Traía la esperada Real Cédula en torno al Recogimiento de huérfanas. El 7 de Julio se la leyó en el Cabildo de la ciudad. Felipe V había tomado su decisión:

He tenido por bien resolver se conserve el hospital como hasta aquí sin extinguirle ni cesar en esta obra pia, pero deseando tenga efecto la nueva fundación de huérfanas ordeno y mando discurráis con el obispo y la ciudad la forma de disponerlo.

El real documento fue obedecido, besado y puesto sobre la cabeza de todos los capitulares, quienes unánimes y conformes, dijeron obedecerlo en todo.⁹⁷ Al día siguiente se argumentó la necesidad de conservar el hospital debido a la presencia de numerosos soldados en el presidio y a la falta de vivienda para los mismos. En cuanto a las huérfanas, sólo se atinó a pedir al gobernador que otorgara un tiempo antes de su desalojo, pues era necesario evitar el escándalo y buscar un lugar decente para ellas.⁹⁸

A pesar de este acto de obediencia, el gobernador percibió lo actuado como un acto de indisciplina. Su enojo ante esta realidad no tardó en manifestarse. En el auto enviado al Cabildo dentro de la misma semana, acusa a sus integrantes: *sin haber precedido licencia de Su Majestad, tal como era preciso, y sin haber esperado su real determinación sobre lo que se le había informado, se ha proasado la ciudad a conmutar la Casa de hospital en Beaterio y [...] se ha cometido atentado [contra el derecho de patronazgo del rey] al haber introducido a las Beatas. Es que –argumenta– la hospitalidad y curación de enfermos es en comparación más precisa en el gobierno cristiano y político que la permanencia de las dichas Beatas en el referido hospital.*

¿Qué pudo producir un cambio de racionalidad tan radical? Unos pocos años antes el gobernador Robles había visto el Recogimiento como *la mejor muralla para la guardia y*

⁹⁵ Los beaterios y recogimientos no tienen –a diferencia de los conventos– una “regla” aprobada, sino unas constituciones u ordenaciones, recibidas del diocesano. Sastre Santos, op. cit., 317.

⁹⁶ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Respuesta del Fiscal, 1 de Junio de 1701. Madrid. Serie II, t. I, libros XII y XIV. Años 1701-1707, Tomo XIX, Buenos Aires, 1925, 260-261.

⁹⁷ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XIX, Cabildo del 7 de julio de 1702, 127. Se leyó la Real Cédula dada por el rey Felipe V en Barcelona.

⁹⁸ *Ibid.*, Cabildo del 8 de agosto de 1702, 135-137.

seguridad de este puerto. Según su representación había confiado en el poder de la oración y la honestidad de las doncellas para custodiar la tranquilidad de la ciudad. Pero ahora, el escenario internacional –y por ende el local- habían cambiado. En noviembre de 1700, Felipe V, miembro de la dinastía borbónica francesa, había sido nombrado rey de España. En junio de 1701 España y Portugal firmaron un acuerdo por el cual la primera entregó al reino vecino la Colonia del Sacramento. En consecuencia, consciente de la situación creada, la Junta de Guerra de las Indias propuso enviar cuatrocientos hombres de tropa a Buenos Aires, cuarenta reformados y ciento cincuenta veteranos voluntarios. Con ellos llegó el gobernador Valdés Inclán a su nuevo destino. Un destino preocupante, peligroso, amenazado. Necesitaba el hospital con urgencia, ya que muchos de los soldados estaban enfermos. Por ello fue contundente: ordenó su desalojo y a los miembros del Cabildo buscaran casa para las huérfanas.⁹⁹ Los capitulares hicieron su descarga: imputaron el ingreso de las beatas a la gestión anterior, al gobernador Robles y al administrador del hospital, don Pedro de Vera y Aragón. Y se desligaron de la responsabilidad de buscar un nuevo espacio para el Recogimiento. Argumentaron que el Cabildo no tenía ninguna propiedad, ni tampoco caudal para comprarla. Es más, entendieron que la mayoría de dichas “huérfanas”¹⁰⁰ tenían padres y parientes que *podrán recogerlas en sus casas como es su obligación*. Un acontecimiento ajeno a la voluntad de crear o no un espacio de contención y religiosidad para las mujeres se impuso, y las huérfanas fueron desalojadas. Pedro de Vera y Aragón entregó el edificio, hizo el inventario y rindió cuentas.¹⁰¹

El rotundo fracaso ante la conservación de la Casa de Recogimiento dio a la elite porteña la oportunidad de insistir en su verdadero anhelo: la construcción de un convento de carmelitas descalzas. Al fin y al cabo la Casa de Recogimiento sólo había sido un paliativo, una obra emprendida en tanto Su Majestad diera la licencia para un convento de monjas. Y así, sin pérdida de tiempo, el 22 de octubre de 1703 se reunía el Cabildo de la ciudad para tratar una petición de don Juan Pacheco de Santa Cruz, don Antonio Guerrero, don Joseph de Arregui alférez Real de la ciudad y regidor, don Pedro de Vera y Aragón y el alférez Pedro de Picabea. Un grupo de vecinos que responde al perfil de funcionarios/militares/comerciantes, emparentados con las beatas porteñas y las mujeres de la ciudad que ante la decisión de ser

⁹⁹ Ibid, Cabildo del 14 de agosto de 1702, 140-143.

¹⁰⁰ Por “huérfanas” se entendía no sólo aquéllas que carecieran de padre y madre, sino las que teniéndolos, no podían o renunciaban a hacerse cargo de las mismas, generalmente por su extrema pobreza.

¹⁰¹ Ibid, Cabildo del 6 de septiembre de 1702, 158-160.

El inventario y las cuentas se encuentran en AGN, IX, 41.3.5. También en *Documentos y Planos*, op. cit., Hospital, 274-365.

Birocco en “La primera Casa”, op. cit., sistematizó las entradas y los egresos año por año y por rubros, 33-35.

monjas se habían visto obligadas a profesar en los conventos de Córdoba.¹⁰² Solicitaban:

Su Majestad se sirva conmutar en fundación de un Convento de Carmelitas descalzas con treinta y tres monjas de velo, la que se desea se haga de recogimiento de doncellas huérfanas al haber mandado se conserve el Hospital donde estaba, tal como siempre lo han deseado ellos y los vecinos de la ciudad.

Ambicionan un lugar donde recoger a las doncellas de su sector social, en especial “las que buscan la clausura”. Ofrecen para ello 22.000 pesos para su mantenimiento. En cuanto a la construcción se podrá contar con parte de esta suma y con lo que aportarán los vecinos una vez obtenida la licencia real. Analizada la petición, los dictámenes de los capitulares –aunque no idénticos- hicieron hincapié en la suma pobreza de la ciudad –la escasez de propios del Cabildo- y de sus vecinos. Atinadamente observaron que la construcción del monasterio, por la dificultad de conseguir algunos materiales, insumiría 50.000 pesos y que la oferta de 22.000 pesos que se estaba considerando había sido hecha sobre fincas que los oferentes pretendían conservar. Viendo que no hay metálico suficiente para levantar tal edificio, el cuerpo capitular decide que se pida la licencia a Su Majestad *cuando hubiere medios para concretar la obra.*¹⁰³ El auto del gobernador, dado al día siguiente, no hace más que reforzar esta idea.¹⁰⁴

Mientras distintos sectores de la elite no aciertan a ponerse de acuerdo sobre las prioridades de la ciudad y la situación internacional obliga a tomar medidas drásticas, ¿qué ha sido de las huérfanas desalojadas? Algunas tal vez fueron recogidas por sus padres y parientes, otras acuciadas por la pobreza y por el hambre habrán *caído en los deslices a que las precipitaba la necesidad.* Dieciséis encontraron refugio en la casa de don Pedro de Vera y Aragón,¹⁰⁵ el mismo que había administrado el Recogimiento, quien les destinó dos cuartos. En 1704 tenía consigo cinco beatas y doña Juana de Saavedra seguía a su cargo. Consciente de que su muerte traería la disolución del grupo, don Pedro tuvo muy presente a sus protegidas en el testamento que otorgó ese año.¹⁰⁶ En él aclara haber dejado una renta de 200 pesos para un convento de monjas carmelitas que se estaba tramitando,

¹⁰² Juan Pacheco de Santacruz, vecino de Buenos Aires. Alguacil mayor, alcalde ordinario, teniente general de la gobernación, regidor perpetuo, alcalde ordinario y sargento mayor de la ciudad. Consiguió su fortuna al lograr él sólo todos los créditos del presidio por tres años. Hijo de Francisco González Pacheco y Juana Romero de Santacruz; Antonio Guerrero, portugués, pasó a Buenos Aires en 1671. Opulento comerciante, mayordomo del hospital, capitán de infantería del presidio, procurador general de la ciudad. Donó 1800 pesos para la reconstrucción de la catedral. Alcalde de primer voto, teniente general de la gobernación. Llegó a ser el principal acopiador de cueros y prestamista; Joseph de Arregui, natural de Buenos Aires. Ocupó numerosos cargos públicos: regidor y alférez real perpetuo, alcalde ordinario y de primer voto. Muy vinculado en negocios con la ciudad de Córdoba. Hermano de Sor Ana María de Arregui, Madre fundadora del Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires.; Pedro de Vera y Aragón, ver nota 80. Albergaba en su casa cinco beatas de la Casa de Recogimiento; Pedro de Picabea: nacido en Potosí, capitán del presidio. Molina, *Diccionario*, ya citado.

¹⁰³ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Cabildo del 22 de noviembre de 1703, t. XIX, 239-242.

¹⁰⁴ *Ibid*, Auto de gobierno referente a la proyectada fundación de un convento de Carmelitas descalzas, 242-243.

¹⁰⁵ Archivo General de Indias, 382, citado por Bruno, *Historia de la Iglesia*, op. cit., v IV, 86.

¹⁰⁶ AGN, Testamento de don Pedro de Vera y Aragón, 15 de agosto de 1704, RE 2, f. 237.

con la condición de ser las primeras que entren a fundar las doncellas huérfanas que asistieren en compañía de doña Beatriz [Jofré de Arce] mi esposa, observando la clausura y distribuciones de la Casa de Recogimiento de donde fueron despedidas por haberla Su Majestad aplicado a hospital, esperando el consuelo de ser admitidas en dicho convento, y en caso de no tener efecto la dicha fundación y tenerla la de la Casa de Recogimiento en compañía de la señora doña Juana de Saavedra, y por su falta, en la dicha mi esposa, pase a ella su manutención la dicha mi herencia, y si no se consiguiese lo uno ni lo otro, se costee las dotes de religiosas en los monasterios de Córdoba, a ellas el goce de este beneficio.

Don Pedro da el nombre de esas huérfanas. Aunque se trata de un número ínfimo, nos permite inferir quiénes eran las “huérfanas” a quienes se intentaba proteger, custodiar y facilitar el acceso al convento:

en primer lugar mi hija [adoptiva] Josefa de la Rosa, en segundo Petrona de Cervantes, en tercero Petrona de San José, sobrina del padre Alberto Flores, en cuarto Tomasa, la hija de Burgueños, en quinto Mariana de Jesús, la hija de Martín Caballero, y en sexto Sabina de Toledo, que son las que persistieron en su casa.¹⁰⁷

Doncellas de entre 15 y 20 años en el momento de abrirse la Casa de Recogimiento, en su mayoría hijas de padre peninsular, relacionadas con miembros del presidio o de la Iglesia.

Estas huérfanas permanecieron aproximadamente cinco años en la casa de Vera y Aragón, hasta que Juana de Saavedra, por su vejez y falta de salud se retiró a vivir con una hermana, hecho que produjo la extinción de este Recogimiento privado. La disputa por una esclava entre el dueño de casa y doña Juana llevó a ésta a suplicar el apoyo del gobernador. En la carta que eleva se define a sí misma como viuda, de profesión beata, pobre de solemnidad y enferma. Al cabo de diez años de dedicarse a dirigir, educar y contener a un grupo de huérfanas –en la Casa de Recogimiento y en el hogar de Vera y Aragón- la vejez la encuentra con una deuda de más de doscientos pesos, suma que –continuando con una tradición de las mujeres de la elite- ha invertido en el sustento de algunas pobres doncellas y en el casamiento de dos de ellas.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Raúl Alejandro Molina en “La educación de la mujer en el siglo XVII y comienzos del siguiente. La influencia de la beata española Da. Marina de Escobar”, *Historia*, Buenos Aires, 1956, número 5, 11-32, 26-27, recoge algunos datos sobre estas beneficiarias: doña Josefa Rosa de Alvarado –hija adoptiva de Pedro de Vera y Aragón- natural de Buenos Aires, bautizada el 10 de febrero de 1690, hija legítima de don José de Alvarado de la Hoz, Caballero de Santiago, Alcalde de Buenos Aires y Tesorero de la Real Hacienda y de doña Isabel de Terra y de las Varillas. Huérfana casi recién nacida, con 200 pesos en géneros de Castilla y otros 8.000 en reales recibidos a la muerte de su padre. Fue la heredera de don Pedro de Vera y Aragón y la ejecutora de su voluntad; Petrona de Cervantes, ignoramos el nombre de sus padres, pero la suponemos de la familia de los López Camelo; doña Petrona de San José Flores, bautizada el 25 de julio de 1685, hermana de fray Alberto Flores, dominico, superior de la orden en 1685; Tomasa Burgueños, bautizada el 5 de octubre de 1681, hija de Juan López Burgueños, soldado del presidio, quien vino en la leva de 1674 y de doña Francisca Sáez Briceño; María de Jesús Caballero, bautizada el 4 de septiembre de 1683, hija de Martín Caballero, español, alférez del presidio y de doña María Herrera y Guzmán; Sabina de Toledo, bautizada el 14 de octubre de 1680, hija de Antonio Sebastián de Toledo, natural de Madrid y de doña Margarita de Ojeda y Guzmán.

¹⁰⁸ Estos datos se desprenden de las cartas escritas por don Pedro de Vera y Aragón y doña Juana de Saavedra al gobernador, con motivo de una disputa en torno a la posesión de una esclava. AGN, IX, 31.3.45. ff. 139-140.

Una de las huérfanas, Josefa Rosa de Alvarado, la hija adoptiva de Vera y Aragón¹⁰⁹ - contrariando las expectativas de su padre adoptivo quien la quería monja y tal vez las propias- se convertiría en 1712 en la tercera esposa del sexagenario don Miguel de Riblos, rico comerciante, regidor y depositario general de la ciudad. Tres años más tarde, al producirse la quiebra y el embargo de sus bienes, quedó registrado que en su casa -la más amplia y suntuosa de Buenos Aires-¹¹⁰ vivían cinco “beatas de devoción”, cuyas camas y pertenencias fueron inventariadas.¹¹¹ Muy probablemente todas ellas compañeras doña Josefa en el beaterio que había funcionado en la residencia de Vera y Aragón.

Para la misma época, cinco monjas capuchinas provenientes de Madrid y en viaje a Lima -donde fundarían un convento-¹¹² pasaron por Buenos Aires. Durante su estadía compartieron confidencias con las beatas instaladas en la casa de Riblos. El relato de una de estas monjas recoge el dolor de “estas niñas virtuosas”, sin esperanzas ya de “ser Religiosas”.¹¹³ Una representación teñida de frustración ante una espera aparentemente inútil.

Tres años más tarde, en el cabildo del 16 de enero de 1715 se leyó una carta del doctor don Dionisio de Torres y Briceño solicitando licencia para la fundación de un convento de monjas.¹¹⁴

Mientras tanto, algunas mujeres continuaron acercándose a los jesuitas y en calidad de “beatas” colaboraron en la Casa de Ejercicios espirituales para mujeres, que éstos dirigían cerca del colegio de la Compañía.¹¹⁵

¹⁰⁹ Josefa Rosa de Alvarado y Sosa, hija adoptiva y heredera de don Pedro de Vera y Aragón contrajo matrimonio con Miguel de Riblos y de la Bastida Llevó en dote alhajas de consideración, menaje y ropa por valor de veinticuatro mil pesos y ocho negros. Molina, *Diccionario*, ya citado. En 1726 ingresó a la Tercera Orden de San Francisco, de la cual fue Abadesa en 1731, cfr. Enrique Udaondo, *Crónica de la Venerable Orden de San Francisco*, Buenos Aires, Amorrortu, 1920, 135.

¹¹⁰ En 1697 Miguel de Riblos adquirió un palacio magnífico, para la época y el lugar. Se llamaba El Retiro, y se había levantado en la actual plaza San Martín. Contaba con treinta y nueve salas, cuatro con capacidad para doscientas personas; las ventanas y puertas -más de cincuenta- eran de madera tallada; el maderamen del techo: de cedro labrado y cubierto de tejas. Las escaleras de acceso a las habitaciones del piso superior sumaban doce, todas con barandillas y balaustres tallados y torneados. Las paredes con cuadros con imágenes y escenas religiosas; retratos de reyes y emperadores cristianos y otomanos. Fue vendida en 1718 a la compañía inglesa que se dedicaba al comercio de esclavos en el Río de la Plata. Héctor Adolfo Cordero, *Cómo era Buenos Aires. Desde su fundación hasta fines del siglo XVIII*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1980, 53-54.

¹¹¹ AGN, Sucesiones 8122, Concurso de bienes de Miguel de Riblos, f. 18 v.

¹¹² Las monjas capuchinas provenientes de Madrid fundaron un monasterio en Lima. Lo hicieron a partir del beaterio de Jesús, María y José, fundado por el beato Nicolás de Ayllón y su esposa, María Jacinta Montoya. En 1698 se recibió la licencia para convertirlo en convento bajo la Orden Capuchina, ver Nancy van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly*, ya citado, 142-143 y 171-172.

¹¹³ Rubén Vargas Ugarte, Introducción y notas, *Relaciones de viajes (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Lima, Biblioteca peruana, 1947, Tomo V, “Viaje de cinco Religiosas Capuchinas de Madrid a Lima. Año 1710-1722”, 209-381.

¹¹⁴ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie II, tomo III, libros XVI y XVIII, 161-163.

¹¹⁵ Furlong, *Historia del Colegio*, op. cit., 233. Carlos Leonhardt, “Ensayo histórico sobre las Casas de Ejercicios en la Argentina y apostolado de la Venerable Madre Sor María Antonia de la Paz”, *Estudios*, número 31, 1926, 215-224.

Quedan dos cuestiones por resolver. Una, la contradictoria actitud asumida por los Generales de la Compañía de Jesús frente a las prácticas de las beatas porteñas. Ello nos obliga a bucear posibles causas dentro de la historia de esta orden. En vida de Ignacio de Loyola -su fundador-, en distintos escenarios -Barcelona, Alcalá, París, Roma- varios grupos de mujeres se acercaron a él, siguieron sus pasos y sus enseñanzas y lo ayudaron económicamente. Algunas convirtieron sus consejos en prácticas no aceptadas por la sociedad, otras presionaron hasta lograr la fundación de la rama femenina de la orden. Ante situaciones no resueltas que devinieron en confrontaciones, Ignacio solicitó y obtuvo del papa Paulo III “liberara” a los miembros de la Compañía de ocuparse de la dirección espiritual de los conventos de monjas, de grupos de mujeres que viviendo en comunidad quisieran someterse a la obediencia de los miembros de la Compañía y de la dirección espiritual de mujeres que con el deseo de servir a Dios buscaran colocarse bajo la dirección de los jesuitas. La razón aducida fue la “disponibilidad” que los caracteriza con respecto a los designios del primado de la Iglesia. La respuesta papal no se hizo esperar: el 8 de junio de 1549 una bula paulina “liberó” a los miembros de la Compañía de Jesús de aceptar voto de mujer alguna y la rama femenina de la orden fue disuelta.

Para aquéllas que quisieran llevar una vida religiosa fuera del claustro, Ignacio propuso se dedicaran al trabajo social y a las obras de caridad. Él mismo fundó la Casa de Santa Marta en Roma creada para albergar y reinsertar en la sociedad a prostitutas y mujeres casadas en litigio con sus maridos.¹¹⁶

No obstante, los jesuitas fueron -y muy especialmente durante el siglo XVII- confesores y directores espirituales de monjas y beatas.¹¹⁷ En Buenos Aires aconsejaron a las beatas, les enseñaron “el espíritu y modo de la Compañía”, les permitieron vestir la sotana negra -símbolo de su orden-, las recibieron en su iglesia a la que concurrían diariamente y les hicieron un

¹¹⁶ Sobre la relación de Ignacio de Loyola para con las mujeres y su consecuente actitud se puede ver Hugo Rahner, *Saint Ignatius Loyola, Letters to Women*, New York, Herder and Herder, [1956], Second impression 1960, “General Introduction”, 1-26 y Part Four, “The Inexorable Comforter. Letters to Spiritual Daughters”, 249-261. John W. O’Malley, *Los primeros jesuitas*, ya citado, 100-102 y 223-234.

¹¹⁷ En el Monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Córdoba del Tucumán los jesuitas fueron los confesores de las monjas a quienes además daban una plática semanal, ver Facultad de Filosofía y Letras, *Documentos para la Historia Argentina*, tomo 19, Iglesia, “Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614),” Buenos Aires, Peuser, 1927, 414. Sobre la relación entre los jesuitas y las monjas y beatas en el siglo XVII, además consultar Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos*, ya citado, 103; Kristine Ibsen, *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999, 145; Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección”, ya citado, 593-594; Natalie Zamon Davies, *Women on the Margins. Three Seventeenth Century Lives*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1995, “Marie de L’incarnation”, 63-119. Para el siglo XVIII se puede ver Alejandra Araya Espinoza, Ximena Azúa Ríos y Lucía Invernizzi Santa Cruz, “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, 2006, 264-327.

espacio en la Casa de Ejercicios espirituales de mujeres que ellos dirigían. La actitud de extrema precaución y hasta de rechazo que trasunta la carta del General de la Compañía Charles de Noyelle –citada al comenzar este capítulo- tal vez está relacionada con su propia historia personal. Era oriundo de Brabante, la zona del norte de Europa donde las beguinas habían desarrollado una fuerte presencia aún hoy palpable en los beguinatos –verdaderos barrios- creados por ellas. Una presencia en ocasiones temida y combatida por la Iglesia desde el tribunal de la Inquisición y los concilios.

A pesar de la fuerte advertencia del general de la Compañía las beatas porteñas fueron no sólo aceptadas sino acogidas en pequeños grupos en casas particulares, reconocidas, ayudadas económicamente y hasta convocadas por las autoridades eclesiásticas y civiles.

¿Fue el estado o condición de beata un sucedáneo del estado de religiosa profesada, una opción esta última, prácticamente inaccesible para las mujeres de Buenos Aires? Un dilema difícil de resolver. Tal vez lo fue para aquellas beatas que optaron por una vida recluida en la intimidad de sus hogares o en pequeñas comunidades, con una clausura autoimpuesta. Para las que construyeron su existencia eligiendo la vida activa, apostólica, inmersas en la sociedad, muy probablemente fue ésta una elección personal, tomada a partir de la convicción de que su tarea cotidiana a favor de los más necesitados o de la educación de las niñas, era el camino más adecuado para concretizar su opción por una vida consagrada a Dios.

CAPÍTULO II

LOS CONVENTOS DE BUENOS AIRES: LAS FUNDACIONES (1745-1749)

A diferencia de los beaterios –tan perseguidos desde la jerarquía eclesiástica- los conventos de monjas conocieron una fuerte expansión en la Península Ibérica durante el siglo XVI. Un fenómeno que tiene su origen en la notable adhesión al humanismo cristiano auspiciado por Erasmo de Rotterdam y al “recogimiento”¹ propuesto por Francisco de Osuna. El Cardenal Cisneros –franciscano- auspició estas corrientes innovadoras y desde su posición de autoridad influyó en la reforma y expansión de las órdenes religiosas.² Una reforma que supuso en general el retorno a la primitiva regla de cada orden –austeridad de costumbres y oración interior- en un intento por superar la vida relajada que se llevaba en numerosos monasterios. Es en este ámbito de introspección y búsqueda de la perfección cristiana donde surge la reforma dentro de la orden Carmelita llevada a cabo por Teresa de Jesús,³ la fundación de ochenta y tres conventos, sólo de clarisas,⁴ y la creación de la orden Concepcionista en 1511.⁵ Una pujanza fundacional⁶ y un fervor religioso que se extienden al Nuevo Mundo donde recorrerán senderos propios.

El monacato femenino en Hispanoamérica

En Hispanoamérica los conventos de monjas llegaron a tener una presencia destacada en

¹ Un exhaustivo estudio sobre el concepto de “recogimiento” elaborado por Francisco de Osuna en el siglo XVI y sus múltiples significados, tanto en España como en el Nuevo Mundo, ha sido realizado por Nancy van Deusen en *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

² Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, [1937], México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 1-71.

Un rescripto del papa Alejandro VI a los Reyes Católicos fechado el 27 de marzo de 1493, les concede amplias facultades para reformar ciertos monasterios femeninos. El 13 de febrero de 1495 queda Cisneros encargado de la reforma. El cardenal Francisco de Cisneros fue arzobispo de Toledo, inquisidor general y confesor de la Reina Isabel. Como provincial de la orden franciscana y fundador de la Universidad de Alcalá tuvo una enorme influencia en la reforma religiosa en España.

³ Ver Jodi Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, [1989], Ithaca and London, Cornell University Press, 1992, Chapters 4-5, 78-151. Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, Introducción de José María Aguado, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, 2 tomos.

⁴ José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, 98.

⁵ Sobre la fundación de la orden de la Inmaculada Concepción por Beatriz de Silva, en Toledo, se puede consultar Laura Canabal Rodríguez, “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, 1993, 2 tomos, tomo 1, 203-211.

⁶ Un ejemplo puntual de esta pujanza fundacional, así como una serie de características compartidas con las fundaciones en Hispanoamérica, se puede ver en Soledad Gómez Navarro, “Por esos caminos de Dios: asentamiento y expansión del monacato femenino en la Córdoba moderna”, en María Isabel Viforcós Marinas, María Dolores Campos, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevos aportes al monacato femenino*, León, España, Universidad de León, 2005, 191-212.

el paisaje urbano de las ciudades coloniales. Las monjas que los habitan constituyen el grupo femenino más fácilmente identificable en las nuevas ciudades. Fueron un elemento importante dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia católica y gozaron –en la mayoría de los casos– del respeto y admiración de la población en general y fundamentalmente de las élites, con las que tenían una fuerte vinculación basada en motivos tanto religiosos, como sociales y económicos. Si bien la vida de estas mujeres se desarrollaba dentro de los muros conventuales, ya que debían observar una estricta clausura, mantuvieron siempre un fuerte nexo con la comunidad de la que formaban parte.

La fundación de conventos en la América Hispánica comenzó unos treinta años después de la conquista y se prolongó hasta las últimas décadas del periodo colonial.⁷ Las primeras fundaciones se realizaron durante la segunda mitad del siglo XVI en las principales ciudades y durante los primeros cincuenta años del XVII en las periféricas. Las órdenes religiosas femeninas que se desarrollaron en América –con la sola excepción de las Bethlemitas-⁸ habían tenido su origen en Europa: concepcionistas, dominicas, clarisas, capuchinas, jerónimas, carmelitas descalzas, trinitarias, brígiditas, mercedarias, cistercienses y de la Compañía de María.⁹

El primer convento en Hispanoamérica nace como una respuesta a la necesidad de tener maestras. El proyecto del arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, de que un grupo de beatas asumiera la educación de las hijas de caciques y principales, se frustró. Apeló entonces a una solución que durante la Baja Edad Media había dado sus frutos en Europa: que las monjas educaran a las niñas. Una idea rechazada por el Consejo de Indias en 1538 pero que el obstinado franciscano logró –no obstante– concretizar dos años más tarde. Dando origen a una modalidad que se convertiría en una tradición predominante, las fundadoras no vinieron de la Península. La primera comunidad de religiosas estuvo compuesta por Elena Medrano, una de las beatas de la fallida experiencia de Zumárraga y cuatro jóvenes educadas por ella. El 22 de setiembre de 1542 las cinco hicieron sus votos solemnes de pobreza, castidad, obediencia y clausura bajo la regla

⁷ En torno al tema de la fundación de conventos y expansión de las órdenes femeninas en Hispanoamérica sigo los trabajos de Asunción Lavrin, “Religiosas”, en Louisa Hoberman y Susan Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial* [1986], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996, 175-213; “Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial México”, *Catholic Historical Review*, 58, 367-387. Josefina Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Madrid, MAPFRE, 1992, 129-149, 251-270.

⁸ Ver Susana Ramírez Martín, “Génesis de la orden Bethlemita”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, ya citado, tomo I, 57-66. La orden de Nuestra Señora de Bethlem es una institución hospitalaria nacida en América y fundada por Pedro de San José Betancourt. Se estableció en Guatemala en la segunda mitad del siglo XVII. La rama femenina se conoce como Betlehemitas Hijas del Sagrado Corazón de Jesús iniciada en Guatemala en 1668. Se dedican al cuidado de enfermos.

⁹ Josefina Muriel, “Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres”, en Manuel Ramos Medina, coordinador, *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 1995, 26-31, presenta un cuadro que ayuda a visualizar los inicios y la expansión de las distintas órdenes religiosas femeninas en Hispanoamérica. Una presentación relativamente completa aunque no exhaustiva. De los cinco conventos fundados durante el periodo colonial en la actual Argentina: dos en Córdoba, dos en Buenos Aires y uno en Mendoza, sólo figura este último.

concepcionista, ante el arzobispo.¹⁰ Una comunidad que creció con el ingreso de mujeres españolas –peninsulares y criollas- “hijas de principales” y que excepcionalmente permitió el ingreso de dos mestizas: Isabel y Catalina Cano de Moctezuma. Abandonado el primer objetivo de Zumárraga –la integración de las hijas de caciques y “principales”- las primeras monjas de la Concepción dedicaron parte de su tiempo a la educación de las hijas de los conquistadores de la ciudad de México.¹¹

En el virreinato del Perú el primer convento femenino –Santa Clara- se fundó en el Cuzco, el corazón del Imperio Inca, en un momento crucial de las luchas entre los peninsulares y los nativos en torno a la naturaleza y la reproducción de una cultura y una sociedad compartida. Kathryn Burns, en el sugerente análisis que realiza sobre los tres primeros conventos de esta ciudad,¹² se pregunta qué pudo mover a los españoles a crear un convento femenino en un momento tan convulsionado –1550-, en lo que había sido el centro del poder incaico. Según relatan los documentos fundacionales, el deseo de “remediar y proteger a las mestizas” hijas de españoles y nativas “principales”, separándolas de sus madres y criándolas en un entorno donde se las pudiera formar dentro de la religión y estilo de vida peninsulares. Conforme a este deseo, algunas jóvenes mestizas ingresaron al convento en calidad de monjas o de educandas. Estas últimas, al tomar el estado matrimonial transmitirían a sus hijos los principios cristianos recibidos.

Durante la década de 1550 Santa Clara había funcionado como un recogimiento, pero hacia fines de la misma, el cabildo cuzqueño solicitó la licencia real para elevarlo formalmente a la categoría de monasterio. En 1558 se realizó la fundación y dos años más tarde llegó la autorización desde España. Una secuencia que se dio con cierta regularidad en el virreinato del Perú. Pero fundar un convento “para remediar mestizas”, que eventualmente podían ser monjas, fue un hecho excepcional.¹³ En la sociedad colonial, el lugar de las mestizas era el recogimiento, el monasterio sería para las españolas. Aún dentro de Santa Clara la condición de las mestizas,

¹⁰ Archivo General de Indias (en adelante AGI) Audiencia México 1092 y 225. “El arzobispo decidió y pudo llevar adelante esta fundación usando la prerrogativa de la bula de erección de la catedral de México, dada por el papa Clemente VII que concedió perpetua facultad a los arzobispos de México para la erección de monasterios, colegios y otras cosas reservadas a la silla apostólica”, Muriel, *Las mujeres*, ya citado, 131.

¹¹ Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, tomo I, *Fundaciones del siglo XVI*, México, Universidad Autónoma de México, 1995, capítulo 7, “La participación de los conventos de monjas en la educación de las niñas novohispanas”, 205-211.

¹² Kathryn Burns, *Colonial Habits*, Durham and London, Duke University Press, 1999; “Gender and the Politics of Mestizaje: the Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru”, *Hispanic American Historical Review*, 78:1, 1998, 5-43; *Convents, Culture, and Society in Cuzco, Peru, 1550-1865*, Thesis, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1993; “Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo XVII”, *El Monacato Femenino*, ya citado, 311-318; “Apuntes sobre la economía conventual: el Monasterio de Santa Clara del Cuzco”, *Allpanchis*, 38, 1995, 67-95.

¹³ Burns, *Colonial Habits*, ya citado, 25. De las sesenta primeras ingresantes, sólo tres eran españolas, el resto fueron mestizas.

con el tiempo, se deterioró: pudieron acceder sólo al velo blanco –lo que suponía una jerarquía secundaria- y se fue produciendo una criollización del monasterio, un cambio dramático que no ha quedado registrado. Ni siquiera la palabra “mestiza” se recupera en las crónicas. Allí, ignorando la sangre materna, serán “las hijas de los conquistadores”.

Desde estas primeras fundaciones –tan diferentes según las particularidades de cada zona, pero idénticas en sus objetivos- durante el periodo colonial se erigieron en Hispanoamérica unos ciento treinta conventos de monjas.¹⁴ El siguiente cuadro ayuda a comprender la magnitud del proceso, qué órdenes femeninas se establecieron, el orden y fecha en que fueron abriendo el primer convento –a lo largo de los siglos XVI y XVII-, y el número de casas de cada orden. Este último dato revela la presencia preponderante de las clarisas, concepcionistas y carmelitas descalzas, con más de veinte conventos cada una, seguidas por las clarisas, agustinas y capuchinas con más de diez.

Órdenes religiosas femeninas en América latina

<i>Año</i>	<i>Orden religiosa</i>	<i>Lugar</i>	<i>Total de fundaciones</i>
1540	Concepcionistas	México	21
1551	Clarisas	Sto. Domingo	34
1571	Cistercienses	Osorno	2
1576	Dominicas	Oaxaca	13
1579	Jerónimas	Guatemala	6
1598	Agustinas	México	12
1604	Carmelitas descalzas	Puebla	21
1666	Capuchinas	México	11
1668	Bethlemitas	Guatemala	1
1744	Santa Brígida	México	1
1754	Compañía de María	México	6

Fuente: Pedro Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, MAPFRE, 1992, 268.

Sólo en muy pocos casos las fundaciones se realizaron por religiosas provenientes de España.¹⁵ La expansión de los conventos se produjo a través de fundaciones llevadas a cabo por

¹⁴ El cuadro de Muriel en “Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres”, ya citado, da un total de 128 conventos y se trata de una nómina incompleta.

¹⁵ Entre los conventos fundados por monjas provenientes de España figuran: el Real Convento de la Concepción, Quito, 1577; San Juan de la Penitencia, clarisas, ciudad de México, 1593; y tres conventos de capuchinas: San Felipe de Jesús, ciudad de México, 1665; Nuestra Señora del Pilar, Santiago de los Caballeros, Guatemala, 1726 y Jesús, María y José, Lima, 1713, J. Muriel, “Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres”, ya citado.

monjas criollas de la misma orden en distinta ciudad, o de diversa orden en una misma ciudad.¹⁶ Las monjas fundadoras -en grupos de tres o cuatro- se trasladaban a su nueva sede escoltadas por representantes del ámbito eclesiástico y secular. Viajaban a lomo de mula, en carretas y en barco y una vez instaladas recibían a las aspirantes locales a las que formaban para ingresar al estado religioso. En ocasiones, las madres fundadoras volvían a sus lugares de origen, otras permanecieron en su nuevo destino, ocupando durante muchos años los cargos de mayor jerarquía. Las provenientes de España nunca retornaron a la Península.

Otra modalidad era la fundación de un monasterio a partir de un beaterio. De los 57 monasterios mexicanos, siete respondieron a esta opción.¹⁷ En la ciudad de Lima, ocho beaterios fueron transformados en conventos.¹⁸ Una situación que no fue impuesta desde la jerarquía eclesiástica -tal como había ocurrido con frecuencia en la Metrópoli- sino una respuesta a la voluntad de las mismas beatas que veían en la vida conventual una alternativa superior, uno de cuyos beneficios -nada desdeñable por cierto en esta nueva sociedad- era la mayor estabilidad y prestigio de los conventos.

Los fundadores y patronos fueron seculares -hombres y mujeres- de origen español, obispos y sacerdotes. En menor medida el cabildo, el virrey y sólo en dos casos el rey.¹⁹ Se destaca entre ellos un altísimo número de mujeres viudas -en ocasiones junto a una o varias de sus hijas-, y parejas sin herederos. En los casos de las fundaciones realizadas por seculares se trata siempre de hombres y mujeres de fortuna, que se habían enriquecido durante la conquista o posteriormente con la minería, el comercio y la agricultura.

Obtener el dinero necesario para la fundación del convento era sólo el primer paso: había que conseguir el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas del lugar y por último la

¹⁶ Desde el convento de La Concepción de la ciudad de México salieron fundadoras para siete conventos en México. Desde Santa Clara, de ciudad de México, se fundaron cuatro conventos en México, uno en Cuba y uno en Guatemala. Estas fundaciones se dieron dentro de una misma orden. También se dio el caso de monjas de una orden que fueron las Madres fundadoras de conventos de una orden distinta a la que ellas pertenecían: desde La Encarnación de Lima, salen monjas que fundan La Concepción -concepcionistas-, La Santísima Trinidad -cistercienses-, Santa Clara -clarisas urbanistas-. J. Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica*, ya citado, 129-149, 251-270.

¹⁷ Ann Miriam Gallagher, r.s.m., *The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Queretaro; and Corpus Christi, Mexico City (1724-1822)*, Ph. D. 1992, Appendix III, 213-221. Santa Teresa -1695-, Santa Mónica -1720- y Jesús María -1722- en Guadalajara; Nuestra Señora de Balvanera -1573-, y Santa Catalina de Sena -1593- en ciudad de México; San José -1604- y Santa Rosa de Lima -1740- en Puebla.

¹⁸ Nancy van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly*, ya citado, Appendix A, 169-172.

¹⁹ El convento de Corpus Christi, fundado en 1724 en la ciudad de México, fue fundado por el virrey, Baltasar de Zúñiga, Marqués de Valero, A. M. Gallagher, "Las monjas indígenas del Monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México: 1724-1821" en A. Lavrin, compiladora, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, [1978], México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 177-201. Los dos conventos fundados con patronato real fueron el de Jesús María, en México, 1580, y Santa Clara, en Querétaro, 1606. Ver A. Lavrin, "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, Siglo XXI editores, 372-410.

aprobación del Consejo de Indias y la licencia real, un proceso largo –décadas en algunos casos- que no siempre tenía un final exitoso. En ocasiones, las autoridades locales o españolas hicieron evaluaciones negativas a las propuestas de fundación. Es más, la Corona, basándose en razones de orden económico llegó a promulgar ordenanzas –no siempre acatadas por cierto- contra la difusión de los conventos femeninos.²⁰

Algunos edificios conventuales se iniciaron a partir de sencillas casas de adobe a las que se les agregaba una capilla. Otros contaron con el legado de construcciones importantes que, con el transcurso de los años, se ampliaban y adecuaban a las necesidades de la vida en la clausura. Muchos se levantaron con donaciones de dinero recibidas con ese fin y contaron con las instalaciones necesarias desde su fundación. No obstante estos inicios tan dispares, todos compartieron ciertas características: las continuas ampliaciones y remodelaciones, tema omnipresente en las crónicas conventuales.

Los conventos, según las reglas y constituciones por las que se regían y el estilo de vida de las monjas, se dividían en “conventos grandes” o de “monjas calzadas” y “conventos recoletos” o de “monjas descalzas”.

Las religiosas del primer grupo, a partir de concesiones papales y episcopales y en algunos casos, de sus propias reglas, podían llevar una vida privada o individual. Corresponden a este grupo las concepcionistas, clarisas urbanistas y dominicas. Si bien estaban obligadas a reunirse en comunidad para la asistencia a la misa diaria y para el rezo del oficio divino en las distintas horas canónicas, podían vivir en celdas privadas –verdaderas casas, hasta de dos plantas-, que en ocasiones se fueron levantando en forma irregular, sin atenerse a un plan previo. Así, a través de los años se formaron callejuelas y patios, que dieron lugar a claustros con fuentes y jardines, llegando a construirse pequeños pueblos dentro de los muros conventuales. Son ejemplo de ello los conventos de la Concepción en México, Santa Clara en Querétaro y Santa Catalina en Arequipa.²¹ Las monjas de los “conventos grandes” compartían sus celdas con parientes y criadas y eran atendidas por sirvientas atentas a sus necesidades materiales y dispuestas a preparar la comida al gusto de su paladar. Se les permitía recibir un peculio –la “reserva”- para su sustento y gastos individuales.²² En general llevaban una vida holgada –que se reflejaba en el vestido, el mobiliario de su celda y la comida- y mantenían una fuerte

²⁰ A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 178.

²¹ Josefina Muriel, “La vida conventual femenina en la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII”, Memoria del Coloquio Internacional *Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, 285-293.

²² En el convento de la Purísima Concepción de la ciudad de México, las “reservas” o rentas mensuales de algunas religiosas oscilaron entre 4 y 500 pesos. Ver Isabel Arenas Frutos, *Dos Arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León, 2004, Apéndice documental 10, “Rentas mensuales de algunas religiosas”, 177-179.

comunicación con el mundo, entablada en los locutorios del convento, donde sus parientes, allegados, “devotos” y hasta las autoridades de la ciudad, se daban cita para dialogar con las monjas o asistir a sus representaciones y conciertos. Debido a la presencia de mujeres seglares, niñas educandas, criadas y sirvientas, estas comunidades alcanzaron cifras de entre ciento cincuenta y mil mujeres. En ellas, el número de religiosas oscilaba desde setenta a cuatrocientas profesas.²³

Las monjas “descalzas” o “recoletas”, pertenecientes a las órdenes de las carmelitas, capuchinas, clarisas de la Primera Regla, agustinas y brígidas –y en algunos casos dominicas y concepcionistas- llevaban una vida de gran austeridad y renuncia personal. Comían frugalmente en un refectorio común, dormían sobre tablas en un dormitorio que compartían, asistían en forma comunitaria a todos los oficios religiosos y para su manutención dependían del dinero de la comunidad, siempre escaso y obtenido a través de limosnas.²⁴ Conformaron comunidades pequeñas –entre veintiuna y treinta y tres monjas-, salvo excepción, no recibían educandas ni seglares y sólo tenían algunas sirvientas para el servicio de todas las religiosas.²⁵

¿Cómo entender esta proliferación de conventos femeninos, de patronos dispuestos a entregar parte o la totalidad de sus fortunas, de familias empeñadas en dar sus hijas, de mujeres deseosas o por lo menos dispuestas a entrar en la clausura? Hay una forma posible de vislumbrar una respuesta: recuperar las motivaciones expresas y subyacentes en las peticiones de fundación y captar el significado de los conventos en la sociedad colonial a partir de la interpretación de fuentes documentales de diverso origen.

En ambos virreinos los vecinos y autoridades de las emergentes ciudades americanas fueron impulsados a concretizar la fundación de conventos femeninos a partir de motivaciones tanto religiosas, como sociales, económicas y políticas. Motivaciones que respondieron siempre a las particulares necesidades de cada región o ciudad. No obstante, las peticiones o solicitudes de fundación y las crónicas conventuales repiten una y otra vez argumentos llamativamente parecidos y hasta idénticos.

Las motivaciones religiosas, si bien están presentes, no ocupan –según A. M. Gallagher,

²³ En la ciudad de Lima en el año 1700 el número de habitantes de algunos de los conventos de monjas calzadas era: La Concepción: 1041; La Encarnación: 817; Santa Clara: 632. Ver van Deusen, *Between the Sacred*, ya citado, Appendix B, 173-174. En Puebla de los Ángeles, hacia 1765, Santa Catalina: 258; Santa Inés: 279 y La Concepción: 123. Ver R. Loreto, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de Puebla de los Angeles en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, 90.

²⁴ Para esta caracterización sigo los trabajos de A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 187; Josefina Muriel, “La vida conventual”, ya citado, 290-291; A. Gallagher, *The Family Background*, ya citado, 57-58.

²⁵ En Lima, hacia el año 1700, el número de habitantes de los conventos descalzos era: Carmen de San José: 27; Trinitarias descalzas: 41; Carmen de Santa Ana: 30. Ver van Deusen, *Between the Sacred*, ya citado, 173-174. En Puebla, en 1769, el convento de Santa Rosa albergaba 25 monjas y el de La Soledad 21. Ver R. Loreto, *Los conventos femeninos*, ya citado, 171.

quien ha sistematizado el móvil principal de la fundación de los cincuenta y siete conventos de Nueva España- un lugar prominente.²⁶ La vocación religiosa de algunas mujeres, su deseo de vivir una vida retirada “en mayor y estrecho recogimiento”, los beneficios espirituales –plegarias y misas por su alma- que recibirían los patronos, la percepción de que los conventos eran “un reflejo de Dios” y que aseguraban el contacto de la ciudad con el mundo de lo sagrado, figuran –según A. Lavrin y R. Loreto- entre las argumentaciones inspiradas en lo religioso.²⁷

Son las motivaciones de índole social las que tienen un peso contundente. La necesidad de dar refugio, albergue, remedio y protección a las hijas y viudas de los conquistadores y colonizadores y más tarde a las de los miembros de la elite, se repite en un sinnúmero de solicitudes. Las mismas monjas lo exponen en un memorial dirigido al rey: *Este reino [Nueva España] tiene abundancia de mujeres a quienes les faltan destinos en el siglo [...] y toman seguro puerto en los conventos de calzadas.*²⁸ Rosalva Loreto lo expresa de modo terminante: *los conventos surgieron como una necesidad social, la de albergar y educar a españolas y criollas que por vocación, orfandad o pobreza no habían contraído matrimonio.*²⁹

La fundación de un convento fue percibida también como un motivo de orgullo cívico y edificación pública. Su creación –según la representación de los contemporáneos- aumentaba el prestigio de la ciudad³⁰ y su presencia era un indicador del esplendor económico y cultural de la misma.³¹

La búsqueda de un mayor prestigio personal y familiar subyace en algunas peticiones.³² Los fundadores o patronos saben que las sucesivas generaciones recordarán su nombre y que su cuerpo –por expreso pedido de ellos mismos- será enterrado en un lugar destacado en la iglesia del monasterio. En la ciudad de México algunos mercaderes peninsulares pretendían –mediante la fundación de un convento- conseguir la aceptación y el prestigio que les negaba su pasado advenedizo de gachupines. Al insistir en que todos sus bienes los debían a la Providencia, ellos se convertían –afirma Rubial García- a los ojos de una sociedad con una importante impronta

²⁶ Gallagher, *The Family Background*, ya citado, Appendix III, 213-221.

²⁷ Ver A. Lavrin, “Values and Meaning”, “Religiosas” y “La celda y el convento”, ya citados. R. Loreto, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles en el siglo XVIII*, ya citado; “La fundación del convento de la Concepción. Identidad y familia en la sociedad poblana (1593-1643)”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX*. Seminario de Historia de la Familia, México, Centro de Estudios de Historia, El Colegio de México, 1991, 163-178.

²⁸ Archivo General de Indias, México, 2755. 25 de febrero de 1775. Las M. M. de los conventos de calzadas firman un memorial dirigido al rey, suplicando se suspendan las providencias de acatar la vida común. Citado en Isabel Arenas Frutos, *Dos Arzobispos*, ya citado, 20.

²⁹ R. Loreto, *Los conventos femeninos*, ya citado, 24.

³⁰ A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 178-181. A. Gallagher, PH. D., ya citada, 213-217.

³¹ R. Loreto, *Los conventos femeninos*, ya citado, 15.

³² A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 181. Gallagher, *The family Background*, ya citado, 216.

religiosa, en funcionarios del cielo y en administradores de la riqueza de Dios.³³

Asunción Lavrin rescata el argumento educativo, aunque –afirma– no fue éste el motivo principal expresado en la fundación de los monasterios hasta el siglo XVIII, cuando se crean los conventos de La Enseñanza en el virreinato de Nueva España.³⁴

La ausencia de otros conventos en la ciudad o en la zona y la superpoblación de los existentes, figuró también entre los fundamentos expresados.³⁵

La necesidad de abrir un espacio para las mestizas –en el Cuzco- y las españolas y criollas –en el resto de las ciudades- que carecieran de dote para realizar un matrimonio adecuado a su status, aparece en las solicitudes de las distintas zonas de Hispanoamérica, durante los tres siglos de dominación española.³⁶

Por último una motivación económica no expresada por los patronos o fundadores, pero sin duda subyacente –según se desprende de los registros notariales y la contabilidad de los conventos-, era la posibilidad de acceder al crédito ofrecido por las monjas.

Aprehender el significado de los conventos en la sociedad colonial hispanoamericana llevó a algunos historiadores del tema a reconstruir tanto la vida cotidiana en los monasterios como las prácticas de la sociedad colonial en torno a las monjas y su *habitus*, y a interpretar el sentido de las mismas. A partir de esta investigación se percibió la existencia de una red entre los conventos y los habitantes de la ciudad. Un intercambio material y espiritual –practicado a través de ritos y negociaciones- de tal magnitud, que exigió y produjo una profunda reflexión en torno a estos espacios de vida consagrada a partir de las cuestiones de género, de la interrelación entre género, raza y clase y de la forma en que las élites produjeron y reprodujeron su identidad, sus linajes y su hegemonía.

El convento pudo y puede ser visto –según A. Lavrin- como el espacio ideal para las mujeres con una profunda vocación religiosa –producto muchas veces de la educación familiar- y una “alternativa” para las doncellas nobles pero pobres o las huérfanas que no podían acceder a un matrimonio conveniente. Los muros conventuales se entendieron como una protección

³³ Antonio Rubial García, “Monjas y mercaderes: comercio y construcciones conventuales en la ciudad de México durante el siglo XVIII”, *Colonial Latin American Historical Review*, Fall 1998, 361-385.

³⁴ A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 179. J. Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica*, ya citado, “Los conventos de monjas en la educación”, 146-149. Hacia fines de la época colonial, cuarenta y cuatro conventos de monjas se dedicaban a la educación femenina en la Nueva España.

Sobre la fundación y objetivos de la Compañía de María, última orden religiosa llegada al Nuevo Mundo en el siglo XVIII, se puede ver: Pilar Foz y Foz, “Los Monasterios de La Enseñanza y la educación de la mujer en España e Iberoamérica”, *Primer Congreso Internacional del Monacato Femenino*, ya citado, tomo I, 67-83. De la misma autora, “Hipótesis de un proceso paralelo: La Enseñanza de Zaragoza y la Enseñanza de Nueva México”, Ramos Medina, coordinador, *El Monacato femenino*, ya citado, 63-75.

³⁵ A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 180. A. Gallagher, *The Family Background*, ya citado, 213, 220, 221.

³⁶ De los cincuenta y siete conventos femeninos de Nueva España, en once se expresa como primer motivo para la fundación la falta de dote matrimonial, o de una dote adecuada al status social de las doncellas. A. Gallagher, *The Family Background*, ya citado, 213-221.

contra las tentaciones de un mundo capaz de corromper la tradición del honor familiar y personal heredada de la Península.³⁷

Los trabajos realizados por J. Muriel, A. Lavrin, K. Myers, R. Loreto y K. Ibsen –entre los más destacados- en torno a los escritos de las monjas, sus cartas, sus autobiografías, sus biografías mediadas por la voz masculina de los confesores, sus tratados místicos, sus poemas y sus obras de teatro, han permitido ver en los conventos verdaderos centros de difusión cultural y ámbitos privilegiados de realización y expresión personal.³⁸

Para Rosalva Loreto –quien investigó los once conventos de Puebla de los Ángeles- los monasterios de monjas formaban parte de la vida urbana y dieron cierta originalidad al complejo entramado social: sus iglesias y edificaciones contribuyeron al ordenamiento y economía local; el ideal femenino que difundieron formó parte del sistema devocional popular, hecho que –afirma- adquiere particular importancia si se considera que fue a través del sistema devocional y sus diferentes prácticas como se rigió durante siglos parte de la conducta moral y colectiva de la sociedad; el ingreso de las hijas a los monasterios constituyó un factor importante tanto en la conformación de la elite como en sus estrategias matrimoniales; a través de sus fiestas de consagración, sus celebraciones anuales y litúrgicas y las procesiones de poblamiento, los monasterios fueron elementos integradores y reproductores de un comportamiento urbano; constituyeron un elemento de identidad de los sectores enriquecidos de diferente origen –obrajeros, comerciantes, hacendados y funcionarios- cuando una de sus hijas ingresaba a la vida religiosa; y llegaron a poseer tal cantidad de propiedades en la ciudad que originaron un modelo de concentración urbana característica de la época colonial.³⁹

La investigación realizada por K. Burns la llevó a reconstruir una densa y estrecha red de relaciones –espirituales y económicas- entre las monjas y los vecinos del Cuzco. Un intercambio que supuso por parte de los conquistadores y sus descendientes la inversión tanto de fuertes sumas de dinero como la entrega de sus propias hijas y por parte de la monjas, largas horas de oración y de dinero en efectivo que daban en préstamo. Una “economía espiritual” –según la

³⁷ A. Lavrin, “La celda y el convento: una perspectiva femenina”, ya citado, 374-376, 407.

³⁸ Ver, Josefina Muriel, *Cultura femenina Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. Asunción Lavrin, “De su puño y letra: las epístolas conventuales”, en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino*, ya citado, 43-62; “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, volumen 22, 2000, 49-75; “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modos discursivos”, *Historia y grafía*, México, Universidad Iberoamericana, n. 14, 2000, 185-206. 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, 2002. Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999. Kathleen Mayers and Amanda Powell, *A Wild Country out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

³⁹ R. Loreto, *Los conventos femeninos*, ya citado, especialmente ver la Introducción, 15-23. De la misma autora, “La fundación del convento de la Concepción”, ya citado, 163-178.

expresión acuñada por la autora- que se concretaba en los locutorios de los conventos. El hecho de que fuera el Cabildo del Cuzco el promotor de la fundación del primer convento femenino en el virreinato del Perú fue en extremo sugerente: algo muy importante debía estar en juego. El “remedio” de las mestizas que se invocaba en los documentos oficiales fue en realidad un proceso de aculturación, que se realizó a través de las hijas de los conquistadores –y no de sus hijos, percibidos como un elemento de desestabilización- como una estrategia capaz de asegurar la reproducción tanto de sus linajes y cultura, como de la ciudad española que intentaban construir.⁴⁰

El papel cumplido por los conventos en el ámbito de la economía mercantil imperante -la constitución de sus capitales y las políticas de inversión que desarrollaron- también nos dan pautas para ampliar el significado de los mismos en cuanto instituciones de crédito y propietarios en la sociedad colonial hispanoamericana. Una sociedad con una economía sostenida en el comercio, en la cual el capital tiene un lugar destacado. Los conventos más ricos tenían un excedente de metálico que prestaban a un determinado sector social –comerciantes y propietarios- siempre necesitados de dinero.

Las dotes que debían aportar las monjas al ingresar –de entre 1500 y 4000 pesos- constituyeron la principal fuente de acumulación de riqueza de los monasterios femeninos. El pago de las mismas debía hacerse en efectivo o reconociendo la deuda, hipotecando algún bien familiar bajo un contrato a favor del convento. En el primer caso esta institución recibía el dinero en efectivo e inmediatamente lo prestaba para percibir sus intereses –generalmente un 5%- En el segundo, sólo mediaba la firma de documentos en los que se acreditaba al monasterio como dueño del capital en cuestión, cuyos réditos pasaba a cobrar. La riqueza conventual se dividía -según las fuentes contemporáneas- en “capitales” reconocidos a favor del convento y “casas” que alquilaba al 5% del valor de la propiedad.⁴¹

Una composición que –según demuestra A. Lavrin-⁴² no se mantuvo estática. Los cambios más importantes fueron la disminución del número y el volumen de los censos, paralela a un aumento en los depósitos y por último –desde comienzos del siglo XVIII- el reemplazo de los censos por la adquisición de bienes inmuebles producida a través de remates, censos

⁴⁰ K. Burns, *Colonial Habits*, ya citado. Ver especialmente “Introduction”, 1-11.

⁴¹ R. Loreto, *Los conventos femeninos y el mundo urbano*, ya citado, “El patrimonio familiar y la riqueza conventual”, 189-198.

⁴² A. Lavrin ha investigado exhaustivamente el tema de la economía conventual, ver “Problems and Policies in the Administration of Nunneries in México, 1800-1835”, *The Americas*, 1971, 1, 57-77; “La riqueza de los conventos de monjas de Nueva España: estructura y evolución durante el siglo XVIII”, *Cashiers des Ameriques Latine*, 8, 1973, 91-117; “El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, volumen XXV, julio-septiembre 1975, 1, 76-117; “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, 1986, 33-72.

litigiosos, compra y donación. El resultado de este proceso fue que los conventos de monjas se constituyeron en uno de los principales propietarios urbanos.⁴³ En la ciudad de Puebla –afirma R. Loreto-, según el censo de casas de 1832, tenían propiedades urbanas por dos millones y medio de pesos. En la de México, solamente ocho conventos poseían inmuebles urbanos valuados en más de siete millones. La variedad de estos inmuebles –viviendas individuales, inquilinatos, tiendas e incluso casas muy modestas- puso a los monasterios en contacto con sectores muy diversos de la sociedad, desde los ricos burócratas que podían desembolsar 1.000 pesos por año por el alquiler de una importante propiedad, hasta un zapatero que pagaba 8 pesos mensuales por un cuarto en un inquilinato.⁴⁴

En cambio, el sistema de crédito –creado a partir del dinero en efectivo de las arcas conventuales- favoreció sólo a los sectores propietarios, tanto rurales como urbanos. Los conventos más grandes y prestigiosos preferían prestar su dinero a los grandes propietarios. Los más pequeños, con menor capital, atendían las necesidades de los menos poderosos.⁴⁵ En cualquiera de los casos, la decisión de otorgar un préstamo la tomaban las propias monjas reunidas en consejo. Una decisión –que según una pormenorizada reconstrucción de K. Burns- se llevaba a cabo después de laboriosas negociaciones en los locutorios. Aquéllos que tenían una hija o pariente entre las religiosas contaban con ventaja en el momento de obtener un préstamo – una ventaja que aumentaba en el caso de ser ésta abadesa o priora- por dos motivos: la inmediata información de que una suma de dinero estaba disponible y la mayor confianza de la comunidad conventual hacia el eventual deudor.

El préstamo en efectivo así obtenido –indispensable para dinamizar la economía americana- se invertía en la compra de propiedades urbanas o rurales, en pagar los gastos de un funeral, adquirir un cargo en el Cabildo, realizar mejoras importantes en una hacienda, obraje, ingenio o vivienda, refaccionar una finca o comprar mulas.⁴⁶

Mi objetivo al producir esta caracterización de los conventos femeninos en Hispanoamérica ha sido plantear un contexto abarcativo que me permita acercarme a la reconstrucción y comprensión de los monasterios femeninos de la ciudad de Buenos Aires, no como espacios aislados, sino como parte de este mundo más amplio. Ello me dará pie tanto para

⁴³ A. Lavrin, “La riqueza de los conventos de monjas” ya citado, 96, 100, 106.

⁴⁴ Ver A. Lavrin, “Religiosas”, ya citado, 197. La Iglesia en su conjunto era dueña del 47% de todas las propiedades urbanas, y dentro de la Iglesia ninguna otra institución controlaba un porcentaje tan elevado como los conventos.

⁴⁵ Ibid, ibid., 196.

⁴⁶ K. Burns, *Colonial Habits*, ya citado, Chapter 5, “Producing Colonial Cuzco”, 132-146. Según Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983, 78, los conventos eran instituciones ricas y económicamente parasitarias, que sustraían recursos de la economía colonial, concentrándolos en “manos muertas”, opinión –esta última- que ya no se sustenta.

establecer similitudes y diferencias, como para señalar particularidades y contribuir así a una mayor comprensión del significado de los conventos femeninos como institución y de la vida religiosa consagrada en la región.

Los conventos de monjas de Buenos Aires

Monasterio de Santa Catalina de Sena

Los vecinos de la ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Buenos Aires, a pesar de lo escaso de su número y de sus caudales, desde el año 1653 habían intentado la fundación de un convento de monjas. Un intento reiterado en 1692 -bajo la máscara de la Casa de Recogimiento- y nuevamente en 1703 mediante la conformación de una suma de dinero, a partir de legados de 500 pesos. Todos infructuosos.

Pero el 16 de enero de 1715 el cabildo de la ciudad recibía una carta lacrada y sellada escrita por el Dr. Don Dionisio de Torres Briceño pidiendo licencia para la fundación de un convento de monjas. Se acordó responderle.⁴⁷

Ese mismo año, el 8 de noviembre, Briceño presentó en Madrid un Primer Memorial a Felipe V.⁴⁸ Teniendo en cuenta que desde la población de aquella ciudad -escribe al rey- no ha habido persona o gremio que se esfuerce en fundar un monasterio de monjas -afirmación que sabemos no se corresponde con lo acontecido- él se ofrece y obliga a fundar dicho monasterio para monjas trinitarias descalzas por ser este misterio de su devoción y el título y nombre de la ciudad. Se compromete a fundar, acabar y perfeccionar el monasterio dándole suficiente renta y congrua sustentación para las monjas, el culto y el capellán. Lo hará con su propio caudal, del que ofrece otorgar también la garantía necesaria. Para ello solicita la indispensable licencia real. Las motivaciones que expresa son las muy generales de índole espiritual, y otras concretas, que responden a las necesidades de la ciudad de Buenos Aires: la no existencia de monasterio alguno en centenares de leguas y la presencia de "un gremio de mujeres virtuosas que por propia voluntad y voto simple de castidad viven encerradas en una casa sin el glorioso merecimiento del voto solemne". Las beatas porteñas serían -según la percepción de Briceño- las primeras destinatarias de la fundación que se pretende.⁴⁹ Un Memorial con intenciones claras y promesas

⁴⁷ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie II, tomo III, libros XVI y XVII, Años 1714 a 1718, Buenos Aires, 1926, Cabildo de 16 de febrero de 1715, 161-163.

⁴⁸ Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena (en adelante AMSCS), Primer Memorial presentado por don Dionisio Briceño Ribero al Rey, 8 de noviembre de 1715.

⁴⁹ Una aspiración no cumplida, ya que de las doce beatas existentes en Buenos Aires, según el Padrón de 1744, sólo una ingresó al Monasterio de Santa Catalina de Sena. Ver Gabriela Braccio, "Una ventana hacia el otro mundo.

contundentes, pero poco concretas.

Ello dio origen a un Segundo Memorial, presentado el 29 de enero de 1716.⁵⁰ En él, Briceño reitera su promesa de aportar la suma de dinero necesaria y exige para sí y sus descendientes el patronato de la fundación “como es debido por derecho, leyes y costumbre”. Pretende tener “tres velos propios” en el momento de la apertura del monasterio. Piensa en sus cuatro sobrinas huérfanas, quienes gozarían de este modo del derecho de profesar sin aportar dote alguna. Y en adelante, dos velos perpetuos para pobres huérfanas de su sangre y elección. Y hace una propuesta original: que las dotes de las monjas que fallecieran “vuelvan y se restituyan al tronco –es decir a su respectiva familia- en su totalidad, o por lo menos, la mitad de ella”. De concretarse esta propuesta –explica- “las pagas anuales correrán más puntuales, las familias no se destruirán, ni el convento atesorará lo que no fuere necesario”. Una medida sin duda inspirada en su conocimiento de lo que acontecía en los conventos grandes del virreinato del Perú, pero imposible de llevar a la práctica pues contradecía muy precisas disposiciones tridentinas vigentes.

¿Quién era don Dionisio de Torres Briceño? ¿Qué lo movía a proponer esta fundación en el extremo meridional del Imperio? ¿Cuál era la conformación de su fortuna que le permitía asumir promesas tan amplias? Había nacido en Buenos Aires en 1664. Era hijo del capitán don Luis de Torres y de doña Juana Leal, es decir que pertenecía al grupo familiar de la elite porteña más fuertemente empeñado en crear espacios de religiosidad para sus hijas. [Ver Apéndice I] Luisa de Miranda, la destacada beata jesuítica, -cuya trayectoria conocemos- fue su madrina de bautismo. Don Dionisio era presbítero y miembro de la Tercera Orden de Santo Domingo. Había estudiado en el Colegio y en la Universidad de la ciudad de Charcas hasta conseguir los grados de Doctor en Teología. Durante veintitrés años desarrolló una interesante carrera eclesiástica en el Alto Perú donde llegó a obtener cinco Beneficios Curados en distintas provincias, con el título de Cura Vicario y Juez Eclesiástico; en Santiago de Mohosa edificó una iglesia valuada en 29.000 pesos; actuó como Visitador General para la Extirpación de la Idolatría durante catorce años; fue Examinador Sinodal del Arzobispado de los Charcas durante diez; Gobernador Eclesiástico de Santa Cruz de la Sierra y defensor y procurador fiscal de indios.⁵¹ Siendo Medio Racionero de la iglesia Metropolitana de Charcas, en 1714 decidió viajar a Madrid con un doble

Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires,”*Colonial Latin American Review*, 9:2, 2000, 187-211.

⁵⁰ AMSCS, Segundo Memorial presentado al Rey por don Dionisio de Torres Briceño, 29 de enero de 1716.

⁵¹ Andrés Millé, *El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires. Evocación del siglo XVIII*, Buenos Aires, 1955, 2 tomos, I, Capítulo I, “El doctor dn. Dionisio de Torres Briceño”, 17-45. Ver también, Raúl Molina, *Diccionario Biográfico de Buenos Aires, 1580-1720*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2000. Francisco Avella Cháfer, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, Buenos Aires, Don Bosco, 2 tomos, 1982.

objetivo: lograr la licencia real para la fundación de un convento de monjas en Buenos Aires, su ciudad natal, y obtener un ascenso en su carrera. Una vez en la Metrópoli dio los pasos necesarios: solicitó la real licencia para la fundación, obtuvo el cargo honorífico de Predicador de Su Majestad, el título de Caballero de la Orden de Santiago y elevó una nota al Confesor del Rey solicitando “ser tenido en cuenta en las consultas que se hicieran para llenar las vacantes que se fueran produciendo en el reino del Perú”.⁵² Su aspiración de fundar el monasterio porteño era un paso más –sin duda el más importante- en la construcción de su carrera eclesiástica.

En Madrid, el pedido de licencia para la fundación siguió su curso. En cumplimiento de la legislación vigente –en abril y noviembre de 1716- se pidieron los informes de rigor a las autoridades de Buenos Aires.

Mientras tanto, Briceño se ocupó de obtener los 40.000 pesos –“o más si se juzgase necesario”- que había ofrecido.⁵³ Se dirigió a Cádiz. Desde allí envió a Buenos Aires una partida de géneros por 16.762 pesos destinados a ser vendidos. Con el importe obtenido y otras sumas a que era acreedor en la provincia de los Charcas, se formaría el caudal ofrecido. El 4 de marzo de 1717 escribió a su padre pidiéndole se ocupara de ambos asuntos –la venta de los géneros y el cobro de los créditos- y otorgara una escritura de garantía sobre sus bienes raíces y muebles y otra por 10.800 pesos, encargos que éste cumplió debidamente.⁵⁴

De regreso en Madrid, obtuvo la tan esperada licencia. En San Lorenzo del Escorial, el 17 de octubre de 1717, el rey otorgó la Real Cédula autorizando la fundación del primer monasterio porteño.⁵⁵ En ella su Majestad retoma el ofrecimiento de Briceño de fundar un convento de religiosas agustinas como las que hay en Chuquisaca o de monjas dominicas como las de Córdoba del Tucumán, hasta el número de cuarenta monjas, con renta suficiente para su culto divino, congrua para el capellán⁵⁶ y para el alimento de las monjas, con buenas y

⁵² AMSCS, Solicitud del Dr. D. Torres Briceño elevada al Padre Confesor de SM el Rey de España solicitando una vacante en América, donde constan sus méritos y servicios. Entre estos servicios consta “hallarse en el empeño de fundar a su costa el monasterio de monjas de Buenos Aires”.

⁵³ *Documentos y Planos del Periodo Edificio Colonial*, Buenos Aires, 1910, Enrique Peña, director, tomo IV, “Fundaciones Religiosas”, El Fiscal, 27 de noviembre de 1716, 223-224. La obra citada es una recopilación de documentos del Archivo General de Indias, Sevilla, España.

⁵⁴ *Documentos y Planos*, ya citado, 227. Escritura de garantía de 28 de marzo de 1718. También consta la carta de Briceño a su padre de 4 de marzo de 1717. Los créditos a cobrar se refieren a las rentas que se le deben por el curato de San Cristóbal de los Lipes, por una capellanía de que goza en las haciendas de don Pablo Miranda en el valle de Sinti. A su hermano don José le encarga que venda los esclavos que le dejó. El cumplimiento de todo lo pedido por don Dionisio a su padre figura en el mismo expediente, “Informe del Cabildo, 1718”, 220-221.

⁵⁵ AMSCS, Real Cédula de 27 de octubre de 1717 sobre la fundación del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

⁵⁶ AMSCS, Don Dionisio de Torres Briceño en el codicilo de su testamento, otorgado en Cádiz el 31 de octubre de 1722, Item 3 declara: “Que era su voluntad y mandaba que de sus bienes se separasen cuatro mil pesos escudos y estos se vinculasen e impusiesen sobre buenas y seguras fincas a réditos [...] y con ellos se fundase un beneficio simple y congrua estacionaria de la que gozase el sacerdote que por tiempo fuere capellán del dicho Monasterio de Religiosas que está fundando en la dicha ciudad.” Establece también las obligaciones del capellán y las formas de designarlo.

permanentes fincas⁵⁷ “a su costa y de su propio caudal, sin dependencia de persona o gremio alguno”. Le concede el patronato en los términos expuestos en el Segundo Memorial. En el otorgamiento de la licencia, el rey ha tenido en cuenta los informes y pedidos de fundación del gobernador don Alonso de Valdés y del obispo don fray Gabriel de Arregui -de 1715- y ha solicitado otros nuevos –Real Cédula de 7 de abril de 1716-. Además de las cuarenta monjas -continúa la real autorización- podrán alojarse, con licencia del ordinario, algunas niñas para ser educadas, o algunas mujeres que deseen o necesiten vivir en recogimiento. El convento será *un medio [para que] puedan lograr su vocación las mujeres virtuosas que se dedican a servir a Dios, segregándose del mundo para el estado de religiosas; doctrinarse en virtud las huérfanas hasta tomar estado; y refugiarse las desvalidas*. La nueva fundación quedaría sujeta a la jurisdicción del ordinario.

La Real Cédula de Fundación fue otorgada sin que llegasen los informes pedidos en 1716, informes que el Consejo de Indias recibió dos años más tarde, el 30 de junio de 1718. Si bien no podían cumplir la finalidad para la que habían sido redactados –la Real licencia que ya se había otorgado- se convierten hoy en fuente importante para conocer en qué términos piden o rechazan las autoridades de Buenos Aires la fundación de un convento de religiosas.

El gobernador presenta un informe favorable: aunque su tono es sumamente parco, Briceño –afirma- ha asegurado el caudal y no hay otro convento en 150 leguas. Pide sea un “convento de calzadas” por dos razones: el mayor número de monjas que permite y para que se acepten tanto niñas huérfanas como mujeres de calidad, ya que hay en Buenos Aires una suma infinita de ellas en la mayor miseria.⁵⁸

Los miembros del cabildo –el sector social con mayores intereses en el tema- envían un informe abundante en motivaciones y propuestas. Explican en detalle cómo se ha conformado la suma de 40.000 pesos a partir de un fuerte compromiso familiar mediante el cual los miembros de tres generaciones se nuclean junto al fundador, hipotecando sus bienes y poniendo en juego el bienestar y el honor de sus descendientes.

Las motivaciones expuestas desde esta institución son de índole religiosa, social y económica: el futuro convento será un espacio importante al servicio de Dios, del rey y de la

⁵⁷ Las fincas legadas por Torres Briceño al Monasterio fueron “las casas que fueron de don Juan Pacheco de Santa Cruz, las de Blas Zapata y las de Juan Zamudio”, *Documentos y Planos*, ya citado, 367, 17 de julio de 1737, Entrega a don Martín Gamboa –administrador- de los efectos y demás alhajas pertenecientes al Monasterio de Monjas que se ha de fundar en esta ciudad.

⁵⁸ La precaria situación económica de muchas niñas y mujeres en Buenos Aires llevó a las autoridades a realizar distintas fundaciones. En el capítulo I he analizado la fundación de la Casa de recogimiento. Ya en el siglo XVIII se fundaron el Colegio de Huérfanas y el Hospital de Mujeres. Ver Guillermo Furlong, s.j., *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Tea, 1969, 3 volúmenes, I, *El trasplante social*, “La caridad y la beneficencia”, 181-182.

Documentos y Planos, ya citado, El gobernador don Bruno de Zabala al Rey, 2 de abril de 1718, 219.

ciudad. Es necesario por no haber otro en Buenos Aires, siendo los más cercanos los de Córdoba del Tucumán a más de 150 leguas, motivo por el cual –explican- muchas doncellas dejan de elegir el estado religioso. La mayoría de los “vecinos honrados” desea su fundación teniendo en cuenta que “para casar una hija con mediana decencia es necesario más caudal que para que entren dos en religión”. Además, podrían criarse en la clausura algunas niñas hasta tomar estado, lo que traería beneficios tanto espirituales como temporales. La ciudad ofrece innumerables beneficios: su tierra es abundante; sus vecinos devotos –con lo que descuentan- muchos cooperarán en su manutención; la lana abunda. Esta última característica impulsa a los regidores a pedir que las monjas sean de la Regla de Santa Clara, ya que sus hábitos –un rubro importante del presupuesto- son menos costosos y las mismas religiosas podrían hilarlos y tejerlos. Al igual que el gobernador, piden no se haga una fundación con número limitado, porque se correría el riesgo de que muchas aspirantes vieran frustrado su ingreso. Por último solicitan a su Majestad se otorgue el patronato al fundador, pues el cabildo no cuenta con medios para aceptar el mismo. Y pide se conceda la licencia.⁵⁹

Por el contrario, el informe del obispo Fajardo, redactado a los pocos meses de su llegada a Buenos Aires, debe haber preocupado a los miembros del Consejo de Indias. Su tono es dubitativo en cuanto a la conformación de la suma de dinero ofrecida. Pero peor aún, encuentra serios inconvenientes por haber ofrecido don Dionisio, en un Memorial presentado ante el Consejo, 22.000 pesos que se habían comprometido a aportar -hacia años- distintos sujetos de los cuales –explica- algunos ya han muerto sin dejar caudal y los que viven están en suma pobreza. Destruyendo toda posible expectativa por parte de los destinatarios de su informe, hace un último comentario: aunque existieran los 40.000 pesos, y hasta 100.000, aún habría inconvenientes pues “no hay fincas sobre las cuales imponerlos”.⁶⁰

Esta lectura en clave económica, hecha por un obispo recién llegado –que no había ajustado aún su mirada a las limitaciones económicas y edilicias de la región- puso sobre aviso a los que manejaban los hilos del poder en la Metrópoli. Si bien el fiscal aclaró que el ofrecimiento de los 22.000 pesos ya no tenía vigencia, ni debía tomarse en cuenta, tanto este informe como la Real Cédula que le siguió, hicieron hincapié en el absoluto cumplimiento de las promesas hechas por Briceño, pues de lo contrario “se suspendería la fundación”.⁶¹

El 20 de setiembre de 1720 el cabildo de Buenos Aires escribió al rey agradeciendo la licencia de fundación ya que el convento sería “amparo y refugio” de su vecindad y “lustre para la patria” y suplica al soberano “se digne ampliar los favores de su Real mano con el fundador

⁵⁹ *Documentos y Planos*, ya citado, El cabildo de la ciudad de La Trinidad al Rey, 1718, 220.

⁶⁰ *Ibid*, El Obispo al Rey, 12 de octubre de 1717, 222.

⁶¹ *Ibid*, Informe del Fiscal, 19 de julio de 1718, 222. AGN, sala IX, 26.7.1. Real Cédula de 29 de julio de 1718.

por haber emprendido obra tan santa”, una clara recomendación para su ascenso. En tono imperativo pide “se sirva despacharlo en la primera ocasión, mandándole venga a dar principio a dicha fundación”.⁶²

Briceño no estaba ocioso en la Metrópoli. Según consta en su Libro de Gastos, antes de su viaje a Buenos Aires hizo varias compras para el futuro monasterio: imágenes de bulto de Nuestra Señora de la Concepción, de la Asunción, de Santa Teresa, campanas, campanillas para los altares, una buena cantidad de libros para la biblioteca de las monjas y todo lo necesario para el culto y la sacristía: una custodia de plata, seis cálices sobredorados, dos atriles de plata, incensarios, reliquias. Sólo en libros gastó 8.408 pesos, una clara muestra de la calidad de la fundación a la que aspiraba y del esfuerzo y el capital que estaba dispuesto a invertir.⁶³

El fundador llegó a Buenos Aires el 1 de abril de 1723. A los pocos días escribe al obispo del Cuzco, el porteño fray Gabriel de Arregui.⁶⁴ su padre, el capitán don Luis Briceño -que tanto había cooperado con él- por su avanzada edad ya no puede darle una mano en lo concerniente a la fundación; el obispo no adhiere a su idea de traer desde Córdoba dos o tres monjas y habilitar provisoriamente un monasterio en la casa que había sido de don Pedro de Vera – la misma que habían ocupado las beatas al cierre de la Casa de Recogimiento instalada en el hospital-; definir la compra del sitio donde se instalaría el monasterio lo ocupa y preocupa. Lo quiere céntrico tanto para que las monjas gocen de la vecindad de la gente principal que suplirá sus necesidades, como para facilitar el acceso a los confesores, a los directores espirituales y a los fieles en general. Duda entre dos sitios. El precio –12.000 pesos- no lo preocupa pues además de su propio caudal cuenta con 6.000 que –obtenidos de limosna- le ha ofrecido el obispo Arregui, destinatario de su carta.

Y en esta epístola, destinada a una lectura privada, por alguien de su entorno, que apoya abiertamente sus iniciativas y alto miembro del clero, Briceño se explaya y relata abiertamente sus aspiraciones:

Mi ánimo ha sido siempre hacer una fundación media entre descalzas y calzadas, de suerte que de éstas se excluya lo profano por irse muy vecino a la relajación y de aquélla se logre lo penitente sin extrema austeridad. Y así, no me ataré a las reglas que observan las Catalinas de Córdoba [...] El rostro quiero que lo traigan cubierto con un velo sin que puedan manifestarle sin particular licencia de la Prelada. El vestuario vasto y nada ostentoso [...] de ruan ordinario en las profesas. El calzado de paja o esparto [...] Que no puedan traer en el cuello o persona, dijes, alhajas, pendientes, sortijas, cajas de plata ni oro, guantes, abanicos, relojes [...] Que en sus celdas no tengan cofres, arcas, escritorios, lienzos,

⁶² Ibid, La Ciudad de Buenos Aires a Su Majestad, 20 de septiembre de 1720, 239.

⁶³ AMSCS, *Libro de gastos*. Ver también Millé, ya citado, I, Capítulo IV, “El libro de anotaciones de Briceño”, 77-89. *Documentos y Planos*, ya citado, Inventario y entrega de las alhajas del Monasterio de Santa Catalina de Sena, 362-367.

⁶⁴ AMSCS, Carta de don Dionisio de Torres Briceño al obispo del Cuzco, fray Gabriel Arregui.

espejos [...] sino solamente estampas de papel y trastecitos de poca monta; que ni usen ni tengan plata labrada, ni vasos o alhajas de este metal o de oro, propias y peculiares, sino que para sus desempeños y políticas vanidades pidan las necesarias a la Prelada [...] Que hagan vida común y coman en el refectorio [...] Que usen por apellido la advocación de algún santo o santa que eligieren al profesar, y no Dones sino Sor, Madre, etc.

Estas normas –explica Briceño- se las exigieron en Roma, en nombre de Su Santidad, para que las apruebe y confirme el Papa, y pasada la bula correspondiente por el Consejo, sirvan de regla al monasterio. Y pide a Arregui su parecer.

Por fin se decidió el sitio: calle de por medio del Real Hospital.⁶⁵ Era el barrio donde había nacido el fundador y lugar de residencia de sus parientes más cercanos.⁶⁶ El hermano Juan Bautista Primoli, maestro alarife, perteneciente a la Compañía de Jesús, reconoció el lote y expresó que “era suficiente y capaz para erigir el convento”.⁶⁷ El 9 de octubre de 1727 se puso la piedra fundamental.⁶⁸ A los diez años de obtenida la Real Cédula se comenzaron las obras. Pero en abril de 1729 moría don Dionisio de Torres Briceño.⁶⁹ Ante la sospecha de que el espacio elegido presentaba algunos inconvenientes, el gobernador suspendió la construcción y pidió un informe de la misma: el ingeniero Petrarca, Jefe de la Plaza y el hermano Primoli,⁷⁰ llegaron a la conclusión de que el edificio de la iglesia era defectuoso, sus paredes -hechas en barro y de espesor insuficiente- no soportarían el techo de bóveda ni el piso alto; el terreno, insuficiente.⁷¹

Se formaron dos bandos en cuanto a la conveniencia de continuar la obra donde se la había iniciado o buscar un nuevo sitio. Desde la Metrópoli, el Consejo de Indias y el rey urgían la conclusión del convento. En Buenos Aires, los herederos de Briceño y el cabildo secular apoyaban esa idea.⁷² Pero el gobernador, el obispo y el cabildo eclesiástico aspiraban a comenzar una nueva construcción en un terreno más amplio.

En agosto de 1737 el gobernador Miguel de Salcedo decidió sacar a remate y pública

⁶⁵ Actuales calles México y Defensa.

⁶⁶ *Documentos y Planos*, ya citado, 389, Informe del Cabildo de la ciudad.

⁶⁷ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie II, tomo IX, 486.

⁶⁸ AMSCS, En el Libro de la Fundación se transcribe el texto de la piedra fundamental. Enrique Udaondo la transcribe en *Reseña Histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1945, 16. La plancha conmemorativa con la fecha 1727, fue hallada en 1896 al practicarse una excavación.

⁶⁹ Millé, *El Monasterio*, ya citado, I, 91-116, transcribe el testamento de don Dionisio de Torres Briceño, el inventario de sus bienes y el codicilo del testamento, 13 de abril de 1729.

⁷⁰ Juan Bautista Primoli, figura en los documentos de la época como Padre o Hermano de la Compañía de Jesús. También se le dan los títulos de arquitecto, constructor y maestro alarife. Era coadjutor de la Compañía de Jesús. Sobre el hermano Primoli ver, Guillermo Furlong, sj., *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica, Cultura Colonial Argentina*, IV, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1946, 191-201.

⁷¹ *Documentos y Planos*, ya citado, 406. Informe de 3 de noviembre de 1729.

⁷² Entre las acusaciones que se cruzan entre los distintos sectores, Martín de Gamboa, casado con una heredera de Briceño, acusa al Cabildo de dilatar los trámites sin una causa justa pues “los más de los individuos que componen el Cabildo de esta Ciudad tienen en su poder parte del caudal que está destinado para su fábrica y otros son fiadores de vecinos en cuyo poder hay otras porciones.” *Documentos y Planos*, ya citado, 350.

almoneda el reinicio de la construcción –paralizada desde hacía ocho años- en el mismo sitio donde se había comenzado. El 27 de setiembre se hizo el pregón correspondiente: el único oferente, el constructor don Juan de Narbona,⁷³ la tomó a su cargo.⁷⁴ Pero inmediatamente propuso que la edificación se llevara a cabo en un terreno de una cuadra completa y se comprometió a entregar el convento, totalmente terminado, por 53.000 pesos conforme a la planta realizada por el Padre Andrés Blanqui de la Compañía de Jesús.⁷⁵ Ante un cambio tan rotundo en relación con la voluntad del fundador, el gobernador convocó a una reunión de las más altas autoridades eclesiásticas y civiles de la ciudad. Si bien las opiniones continuaron enfrentadas, se decidió aceptar la propuesta de Narbona.⁷⁶ Se suscitaron controversias, dilaciones y llegaron reales cédulas con órdenes contrarias a medidas ya tomadas y vigentes.⁷⁷

Se compró la cuadra conocida como de “el Campanero”⁷⁸, en el barrio del Recio, también denominado del Retiro, en la zona norte de la ciudad.⁷⁹ Una decisión que –como era de esperar- tuvo muy distintas lecturas. Los miembros del Cabildo sólo encuentran inconvenientes: está en un arrabal desierto de la ciudad; en lugar muy bajo, donde tienen el curso las aguas vertientes y por el norte la rodea una gran zanja con lo cual –concluyen- quedan las monjas

⁷³ Juan de Narbona, nacido en Zaragoza en 1685. Fue alarife y constructor. Hizo fortuna en su oficio y fue un gran benefactor. Construyó los conventos de los recoletos y de las catalinas. Contrajo matrimonio en primeras nupcias en Cataluña, al parecer sin sucesión alguna. Su mujer falleció por los años 1737 o 1738. El 9 de abril de 1720 anotaba –en Buenos Aires – a Juana María de dos meses habida con María Teresa Robles, luego legitimada al haber contraído matrimonio con ésta el 31 de julio de 1740. Juana María contrajo matrimonio el 5 de febrero de 1741 con Francisco Martín Camacho. Raúl A. Molina, *Diccionario biográfico de Buenos Aires, 1580-1720*, ya citado. Narbona murió en abril de 1750.

⁷⁴ AMSCS, Almoneda del Monasterio de Monjas que se ha de fundar en esta ciudad, 27 de septiembre de 1737.

⁷⁵ AMSCS, Razón de la fundación del Monasterio de Santa Catalina de Sena de esta muy noble y leal ciudad de la Santísima Trinidad y puerto de Buenos Aires.

La confección del plano del Monasterio de Santa Catalina de Sena por Andrés Blanqui consta en el Contrato celebrado entre don Juan de Narbona y el gobernador don Domingo Ortiz de Rozas para la terminación de las obras del Monasterio, 5 de diciembre de 1742, AGN, RE 2, 1742, f. 128.

Andrés Blanqui, arquitecto, perteneció a la Compañía de Jesús en calidad de hermano coadjutor. Fue arquitecto del cabildo de Buenos Aires, del Colegio e iglesia de San Ignacio, de los templos de San Francisco, de San Telmo, de la Merced y del Pilar de Buenos Aires y de la Catedral de Córdoba. Sobre la obra de Andrés Blanqui se puede consultar, Guillermo Furlong, sj., *Arquitectos argentinos*, ya citado, 149-191.

⁷⁶ *Documentos y Planos*, ya citado, 388-411. El gobernador y el cabildo eclesiástico apoyaron la idea de Narbona, el cabildo secular se opuso, 388-411. El gobernador Salcedo, el 28 de enero de 1738 ordenó que fuera otorgada por Narbona la escritura que lo nombraba constructor del monasterio. Los 53.000 pesos que Narbona debía recibir por la obra se entregarían de la siguiente forma: una primera cuota de 20.000 pesos al firmarse la escritura y otras dos cuotas de acuerdo con el trabajo realizado, 437.

⁷⁷ *Ibid*, 441. Real Cédula de 29 de julio de 1736. El rey manda que el monasterio de monjas se prosiga en el sitio donde fue la voluntad del fundador.

⁷⁸ *Documentos y Planos*, ya citado, 433. Escritura de venta, 23 de diciembre de 1737. Don José Núñez y su mujer doña Antonia de Cueli, Juan Sánchez y doña Victoria de Cueli, su mujer, venden una cuadra con todo lo que hay edificado y plantado en ella [...] en el precio de 2.800 pesos.

La cuadra del Campanero estaba situada entre las actuales calles Viamonte –conocida desde 1769 a 1808 como Santa Catalina-, San Martín, Reconquista y Córdoba.

⁷⁹ Una descripción de la ciudad de Buenos Aires que incluye el barrio del Retiro se encuentra en Ricardo Figueira, “La ciudad física. Del barro al ladrillo”, en José Luis Romero, Luis Alberto Romero, directores, *Buenos Aires: Historia de cuatro siglos*, Buenos Aires, Editorial Abril, 1983, 110-119.

expuestas al insulto y atrevimiento de los soldados, la gente de mar y el vulgo.⁸⁰ La percepción del arcediano don Rodríguez de Figueroa parece describir otro paisaje: dicha cuadra se encuentra –según su mirada- no muy alejada del centro de la ciudad, es espaciosa, saludable y con buena vista sobre el río. En ese barrio, el templo del convento –argumenta entre otros beneficios- facilitaría la asistencia a misa de los vecinos, ya que no había otro en cuatro cuadras a la redonda.⁸¹ En enero de 1738 Juan de Narbona se comprometió por escritura pública a construir el Monasterio para las monjas dominicas en el controvertido emplazamiento.⁸²

Esta vez las obras se desarrollaron a buen ritmo.⁸³ A comienzos de 1745 –informaba la máxima autoridad eclesiástica al rey-⁸⁴ estaba *acabado el Monasterio en todo lo formal, la iglesia, el coro alto y el bajo, los dos claustros –alto y bajo- con celdas competentes no sólo para cuarenta religiosas, sino para otras mujeres virtuosas según lo exigía la real licencia de 1717. Todo bajo una cerca bien alta. Toda la obra de cal y ladrillo y los cubiertos de bóveda que aseguran una firme duración.* Por lo tanto, comenzaron los preparativos para traer a las Madres fundadoras desde el Monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Córdoba del Tucumán.

El obispo de Buenos Aires escribió al cabildo eclesiástico de aquella ciudad pidiendo se enviasen cuatro o cinco religiosas de dicho monasterio, al gobernador y al cabildo secular para que colaboraran y a la Madre priora para que “junto con su comunidad eligiesen a las que pareciesen más convenientes para fundar el monasterio de Buenos Aires”. El cabildo eclesiástico de Buenos Aires decidió que irían a buscar a las Madres fundadoras el provisor y Vicario general de la diócesis, don Juan Antonio de Espinosa y el presbítero don Juan Alonso González,⁸⁵ provistos de la autorización de la Santa Sede obtenida por un rescripto de 4 de agosto de 1729. Se agregaron a la comitiva dos matronas, parientes cercanas de las fundadoras, según se obligaba en el documento papal. El gobernador de Buenos Aires -don Domingo Ortiz de Rozas- y el de Tucumán, aportaron una escolta de soldados para custodiar a las monjas del “peligro de los indios que inundaban los caminos”. El 21 de marzo partió la comitiva hacia la

⁸⁰ *Documentos y Planos*, ya citado, 388-394. Informe del Cabildo de la ciudad, 19 de septiembre de 1737.

⁸¹ *Ibid.*, 402. Informe del arcediano, Dr. Don Marcos Rodríguez de Figueroa al gobernador Salcedo, 24 de septiembre de 1737. El convento de la Merced era el que se encontraba a cuatro cuadras del sitio del Campanero.

⁸² *Ibid.*, 437-441. Escritura de obligación otorgada por don Juan de Narbona, 28 de enero de 1738.

⁸³ En diciembre de 1742 se firmó un nuevo contrato entre Narbona y el gobernador Ortiz de Rozas por el que se acordaba otorgar al constructor la suma adicional de 8.000 pesos en ese momento y 7.000 más al finalizar la obra. AGN, RE 2, 1742, f. 128.

⁸⁴ *Documentos y Planos*, ya citado, 447, Carta del obispo don José Peralta a S. M. Informando sobre la llegada a la ciudad de Buenos Aires de las Monjas Dominicas de la ciudad de Córdoba del Tucumán, 12 de agosto de 1745.

⁸⁵ Fue el primer capellán del Monasterio, cargo en el que se mantuvo durante 13 años.

ciudad mediterránea.⁸⁶

En tanto se aguardaba la llegada de las Madres fundadoras, Buenos Aires se preparaba para recibirlas con la dignidad y festejos que exigía la ocasión. Los miembros del cabildo, el obispo y el gobernador se reunieron y tomaron decisiones: el cabildo acordó “por tres noches encender las luminarias en su casa por vía de regocijo”.⁸⁷ Un bando del gobernador mandó que “todos los vecinos hicieran lo propio en las ventanas, balcones y puertas de las suyas”.⁸⁸

El 25 de mayo de 1745 hicieron su entrada. El obispo fray José Peralta salió a recibirlas. Pero —explica él mismo al rey— habiendo visto que en el monasterio “todavía hay humedad” debido a lo reciente de la construcción, las condujo a una de las casas pertenecientes al mismo, que —“previniendo algún inconveniente”— había sido convertida en un pequeño monasterio con clausura, capilla y capellán interino.⁸⁹

Pero no había sido la humedad el único impedimento. Años más tarde, la priora del monasterio, en carta al rey le expresa: [las fundadoras] *fueron hospedadas en una de las casas que dejó el fundador don Dionisio de Torres Briceño por no estar el expresado Monasterio ni en la mitad perfecto, pues le faltaban puertas y ventanas a la iglesia y al claustro alto y bajo y sin principiar el segundo patio de oficinas, ni la cerca de las espaldas del mencionado edificio.*⁹⁰ Una situación habitual en la historia de las fundaciones conventuales que trajo aparejados, años más tarde, múltiples problemas.

¿Quiénes habían sido elegidas para fundar el Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires? Cuatro Madres fundadoras y una supernumeraria.⁹¹ En calidad de priora venía la Madre Ana María de la Concepción —en el siglo Arregui— hermana de los obispos fray Juan y Gabriel de Arregui, casada con el capitán don Juan de Armaza. Al enviudar había decidido “entrar en religión”: se dirigió al convento de Santa Catalina de Sena en la ciudad de Córdoba donde profesó en 1697 y ocupó el cargo de priora repetidas veces. Pero la Madre Ana María no recorrería esta segunda etapa de su vida apartada de su familia: allá la esperaban dos de sus hermanas, monjas de coro en el monasterio. Su hija Gertrudis la acompañó en su decisión, profesó en 1702 y ahora regresaba a su ciudad natal en calidad de superiora y maestra de novicias, es decir, encargada de formar a las futuras monjas, de inculcar el espíritu del estado religioso y de la orden dominica, en el primer convento de la ciudad porteña. Las otras dos

⁸⁶ AMSCS, Copia del documento original que se encuentra en el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de la ciudad de Córdoba. “Lo que sucedió desde que salieron las religiosas que iban a fundar a Buenos Aires, hasta que tomaron posesión del Convento y volvieron a Córdoba”, 29 de marzo de 1751.

⁸⁷ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie II, t. IX, 57, Cabildo de 19 de mayo de 1745.

⁸⁸ AGN, División Colonia, Libro de Bandos, Libro 1, f. 65, 24 de mayo de 1745.

⁸⁹ *Documentos y Planos*, ya citado, 447, Carta del Obispo de Buenos Aires a S. M. 12 de agosto de 1745.

⁹⁰ AMSCS, Borrador del Memorial elevado al Rey de España, s/f.

⁹¹ Supernumeraria: que excede o está fuera del número señalado o establecido, en este caso al número establecido en las Constituciones por las que se regían las monjas dominicas.

madres fundadoras, Catalina de San Laruel y Ana de la Concepción, eran naturales de Córdoba. La primera sería procuradora y cantora, la segunda, portera. En su compañía también vino la supernumeraria soror María Josefa de Jesús –en el siglo Narbona- natural de Buenos Aires.⁹²

Desde mayo a diciembre ingresaron cinco novicias⁹³ y aparentemente se “secó la humedad del solado”. La procesión de traslado al monasterio, el ingreso, la entrega del nuevo espacio a las monjas fundadoras, era una de las fiestas más significativas en la sociedad colonial. Buenos Aires la vivió el 21 de diciembre de 1745, día de santo Tomás.

El gobernador, brigadier don José Antonio de Andonaegui, dio el siguiente bando:

Por cuanto el día 21 del corriente está dispuesto que las Madres monjas pasen de las casas donde se hallan, a su convento; y porque conviene que esto sea con la mayor decencia, ordeno y mando, que dicho día a la noche se pongan luminarias por las personas que quisieren; y se limpien las calles, precisamente desde las casas donde se hallan dichas madres, hasta el referido convento; y desde la Santa Iglesia Catedral, desde donde han de salir en procesión, las cuelguen lo mejor que se pueda, y echen hinojo por el suelo; y para que llegue la noticia a los vecinos de dichas calles y manden hacer lo que va expresado, se publicará este bando en los lugares acostumbrados.⁹⁴

El día previsto, se trasladó a las madres fundadoras en coche desde la casa que habitaban hasta la iglesia matriz. Desde allí salieron hacia el convento en solemne procesión por las calles engalanadas con tapices y cubiertas de perfumado hinojo. Las acompañaron los miembros de las distintas órdenes –dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas-, el clero secular, los cabildos eclesiástico y secular, el obispo –llevando el Santísimo descubierto-, el gobernador Andonaegui, los soldados de la guarnición del presidio y todo el pueblo.

El Santísimo sacramento fue colocado en la iglesia del monasterio y siguieron tres noches de luminarias en toda la ciudad y tres días de fiesta con sermón en el convento,⁹⁵ a cargo del prior de los dominicos, el definidor franciscano y un elocuente predicador jesuita.⁹⁶

Seis años más tarde el número de profesas rondaba las veinte⁹⁷ y el convento seguía a medio construir. El 29 de marzo de 1751 tres de las Madres fundadoras retornaban al monasterio de su filiación, en la ciudad de Córdoba.⁹⁸ Los miembros del cabildo secular les expresaron su

⁹² AMSCS, “Lo que sucedió...”, ya citado. En el *Libro de Profesiones* f. 29, figura entre las monjas que vinieron de Córdoba, Sor Magdalena de la Concepción, lega.

⁹³ *Documentos y Planos*, ya citado, 447. Carta del obispo Peralta al Rey, 12 de agosto de 1745.

⁹⁴ AGN, División Colonia, Libro de bandos, años 1742-1753. Bando de 20 de diciembre de 1745, 94.

⁹⁵ AMSCS, “Lo que sucedió desde que salieron”, ya citado.

⁹⁶ Enrique Udaondo, *Reseña Histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena*, ya citado, 34. “En el Monasterio las fiestas religiosas duraron tres días: en el primero predicó el M.R.P. Prior de Santo Domingo fray Juan Ignacio Ruiz; en el segundo el M.R.P. Definidor de la orden de San Francisco, Pedro Ordóñez; y en el tercero el R.P. Pedro Arroyo, de la Compañía de Jesús.”

⁹⁷ AMSCS, *Libro de Profesiones*.

⁹⁸ AMSCS, “Lo que sucedió”, ya citado. Regresaron las Madres Gertrudis de Jesús, Catalina de San Laruel y Sor María Josefa de Jesús, con dos donadas María de la Asunción y Teresa de Jesús, profesas de la Tercera Orden Dominicana.

gratitud “por los ejemplares documentos y enseñanzas en que dejan instruidas a las que quedan” en el Monasterio de Buenos Aires.⁹⁹ El día de la partida, a las tres y media de la tarde y durante una hora, todas las campanas de la ciudad tañeron a plegaria. El gobernador, el arcediano, los miembros de los dos cabildos y “varias personas de lustre”, hombres y mujeres, todos en coches y calesas las acompañaron a lo largo de una legua, donde se habían levantado dos tiendas de campaña. Allí, hasta llegar la noche, cada uno de los asistentes agradeció el celo puesto en las tareas realizadas y las despidió.¹⁰⁰ La etapa fundacional del convento de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires estaba cumplida.

El Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza

La muerte de don Dionisio de Torres Briceño, en febrero de 1729, paralizó la construcción del monasterio por él emprendida. Sin embargo, cuando todo hacía suponer que los vecinos de Buenos Aires estaban enfrentando un nuevo fracaso, otra muerte, la de don Domingo de Acasuso, alentó nuevas expectativas en torno a la creación de un “huerto cerrado” para las mujeres de este puerto austral.

El 17 de octubre de 1729 el Licenciado don Juan Manuel de Arze, Asesor General de Gobierno, propuso al cabildo de la ciudad la conveniencia de fundar un convento de religiosas capuchinas. Había para ello un sitio adecuado: el convento o iglesia de San Nicolás de Bari que don Domingo de Acasuso había edificado para “recogidas” y que por su súbita muerte había quedado sin destino.¹⁰¹ El cabildo, el gobernador y el obispo se comprometieron a enviar los informes de rutina a Su Majestad.

Debió pasar un lustro para que las múltiples piezas de un engranaje complejo comenzaran a moverse. Pero cuando lo hicieron, fue al unísono y sincronizadamente.

El 5 de febrero de 1736 el Dr. don Marcos de Figueroa, arcediano de la iglesia catedral, dotó una capellanía de 2.000 pesos de principal -sobre las casas de su morada- para el capellán del monasterio de monjas capuchinas o clarisas que se intentaba fundar.¹⁰²

El 13 de marzo don Francisco de Araujo firmó la escritura de cesión de la iglesia de San Nicolás de Bari y de todo su terreno para que allí se fundara un monasterio de religiosas capuchinas o clarisas. A la muerte de Acasuso, Araujo -casado con una hija de aquél- había

⁹⁹ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie III, t. I, 51-52, Cabildo de 26 de marzo de 1751.

¹⁰⁰ AMSCS, “Lo que sucedió”, ya citado.

¹⁰¹ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie II, t. VI, 145-146. Cabildo de 17 de noviembre de 1729.

¹⁰² *Documentos y Planos*, ya citado. Fundación de capellanía por parte del Doctor don Marcos de Figueroa, 5 de febrero de 1736, 289.

tomado a su cargo la iglesia y acabado la obra que comprendía también “cuatro cuartos que bien podían servir para celdas y otros cuatro para oficinas”. Quedaba por levantar el cerco para la clausura. Hace la cesión en respuesta a un pedido del arcediano de la catedral y de otras personas

deseosas de que la ciudad tenga un coro de virgenes que continuamente bendigan y alaben a Dios Nuestro Señor e imploren su piedad y misericordia en las calamidades que suelen afligirla por no haber en ella monasterio de religiosas¹⁰³ y que puedan los vecinos tener también el alivio de que algunas de sus hijas, despreciando el mundo y sus vanidades, quieran elegir el estado religioso como esposas de Jesucristo.

Pretende –como era habitual- el título de primer fundador y patrono con todas las prerrogativas inherentes.¹⁰⁴

Pero esta vez no eran sólo los vecinos de Buenos Aires los que aspiraban a la fundación de un convento de monjas capuchinas. La orden estaba en plena expansión, e Hispanoamérica había resultado un terreno fecundo.¹⁰⁵ La abadesa del convento de las capuchinas de Madrid escribió al rey. Lo hace invocando el deseo de los vecinos de Buenos Aires de que se funde allí un monasterio de religiosas capuchinas “por la devoción que conserva a este santo instituto desde que transitaron por esta ciudad –1712- las que desde el convento de Madrid pasaron a fundar el de Lima y desde allí el de Santiago de Chile”¹⁰⁶. Pero también –y fundamentalmente- la voluntad de las capuchinas de Santiago de Chile, de “propagar su santo instituto”. Y suplica se conceda la real licencia.¹⁰⁷

Desde Buenos Aires se envían siete informes y pedidos de licencia al rey, todos en marzo de 1736: el del gobernador, el obispo, los oficiales reales, el cabildo secular y el eclesiástico, las órdenes mendicantes, la Compañía de Jesús y el presidente de la recolección de San Pedro de Alcántara.¹⁰⁸ Son informes muy similares, a través de los cuales dan a conocer las condiciones en que se hace la solicitud: la fundación que intentó hacer el Dr. Dionisio Briceño camina con tanta lentitud que se ha perdido toda esperanza de concreción, las capuchinas de Santiago

¹⁰³ Cuando comienzan los trámites para la fundación del Monasterio de capuchinas, Buenos Aires acaba de sufrir –una vez más- las consecuencias de una terrible epidemia que diezmo la población. Se hace referencia a dicha epidemia en Guillermo Furlong, s.j., *Historia Social y Cultural del Río de la Plata*, ya citado, I, 181.

¹⁰⁴ *Documentos y Planos*, ya citado, Escritura de cesión realizada por don Francisco de Araujo, 13 de marzo de 1736, 292.

¹⁰⁵ Pedro Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, ya citado, “Órdenes y congregaciones religiosas femeninas”, 284. Expansión de las capuchinas en Hispanoamérica: 1666, México, San Felipe de Jesús; 1704, Puebla, San Joaquín y Santa Ana; 1713, Lima; 1721, Querétaro, San José de Gracia; 1726, Guatemala, Nuestra Señora del Pilar; 1744, Oaxaca, Sagrado Corazón de Jesús; 1749, Buenos Aires; 1756, Jalisco, México; 1761, Guadalajara, La Purísima y San Ignacio; 1787, México, Nuestra Señora de Guadalupe; 1798, Salvatierra, México, La Purísima y San Francisco. Borges omite la fundación realizada en Santiago de Chile en 1727.

¹⁰⁶ Ver Rubén Vargas Ugarte, Introducción y notas, *Relaciones de viajes (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Biblioteca peruana, tomo V, *Viaje de cinco Religiosas Capuchinas de Madrid a Lima. Año 1710-1722*, Lima, Perú, 1947, Capítulo XIII, “De la llegada a Buenos Aires y otras cosas que sucedieron en aquella ciudad”, 342-381.

¹⁰⁷ *Documentos y Planos*, ya citado, La abadesa del convento de las capuchinas de Madrid al rey, s/f, 277. El expediente en torno a la fundación del convento de las capuchinas de Buenos Aires comprende los años 1736-1744.

¹⁰⁸ *Ibid*, Informe del obispo, 295; del gobernador, 296; los oficiales reales, 297; cabildo de la ciudad, 298; cabildo eclesiástico, 300; las órdenes mendicantes y la Compañía de Jesús, 301; presidente de la recolección, 302.

insisten en instalarse en Buenos Aires y se cuenta con el sitio, iglesia y cuartos apropiados, además de la dotación de una capellanía.

Un año más tarde la abadesa del monasterio de religiosas capuchinas de Santiago de Chile también suplicaba el real permiso. A lo ya expuesto en los informes anteriores, agrega que “un tal Narbona ha hecho ofrecimiento de acabar, con su caudal, la fábrica de todo esto”.¹⁰⁹

En el Consejo de 25 de enero de 1740 el fiscal percibe que los informes enviados no son suficientes, por lo cual recomienda “no se conceda por ahora la licencia para dicha fundación”.¹¹⁰ En consecuencia se promulgó la real cédula de 20 de agosto de 1740 exigiendo datos concretos que pudieran garantizarla: cuáles son los fondos seguros con que se cuenta; si Narbona ha hecho una obligación formal de costear lo que falta de la obra; si Araujo tuvo derecho para hacer la donación de la iglesia y sitio; si la erección de dicha iglesia se había llevado a cabo con la licencia y formalidades que previenen las leyes y si hay constancia sobre la dotación de la capellanía.¹¹¹ En acuerdo capitular del obispo y el cabildo eclesiástico se decidió que el prelado ordenase las diligencias judiciales correspondientes. Se obtuvieron declaraciones juradas de Narbona, de Rodríguez de Figueroa y del cura interino de San Nicolás; escrituras de la capellanía y de donaciones hechas por varios vecinos, así como el testamento de Araujo. El obispo, el gobernador y el cabildo eclesiástico enviaron los respectivos informes al rey.¹¹²

En ellos expresan que don Domingo de Acasuso fue hombre soltero, muy acaudalado, de esta ciudad de Buenos Aires. En los últimos años de su vida se dedicó a obras de suma piedad y beneficio común de la república, entre los cuales se encontraban dos capillas, la de San Isidro Labrador -en el pago de la costa- y la de San Nicolás de Bari. En el sitio de esta última había construido ocho viviendas que -según había confiado a su constructor, don Juan de Narbona- pensaba destinar para recogimiento de mujeres mundanas. Las licencias correspondientes a estas construcciones no se pudieron encontrar. Después de la muerte de Acasuso -que acaeció sin que éste hubiera otorgado testamento- don Francisco de Araujo, casado con Thomasa de Acasuso -tenida y reputada por hija natural de aquél- se consideró patrón de la capilla y sitio de San Nicolás, hasta que murió. A la hora de su muerte otorgó testamento donde declaró herederos de dicho patronato a sus hijos. Pero el apoderado de los herederos de Acasuso en España contradujo dicha regalía. Luego de la muerte de Araujo la construcción de la iglesia se deterioró y los cuartos -en el momento de redactarse los informes- están prácticamente en ruinas, no obstante -

¹⁰⁹ Ibid, La Madre Abadesa del Monasterio de Religiosas capuchinas de Santiago de Chile a Su Majestad, 30 de abril de 1737, 303.

¹¹⁰ Ibid, Consejo de 25 de enero de 1740, 279.

¹¹¹ AGN, *Documentos de la Biblioteca Nacional*, legajo 183, manuscrito 1144. Real Cédula de 26 de agosto de 1740, dada en San Ildefonso. También se reproduce en el Informe del obispo Peralta en *Documentos*, 313.

¹¹² *Documentos y Planos*, ya citado, Informe del obispo de 20 de noviembre de 1743, 306; Informe del gobernador, 20 de diciembre de 1743, 325; Informe del cabildo eclesiástico, 19 de diciembre de 1743, 333.

aseguran los informantes- su reconstrucción es posible y nada costosa.

En cuanto a Juan de Narbona -si bien había prometido llevar a cabo la obra necesaria para el convento- debido a que ha pasado tanto tiempo, su situación ha cambiado: se casó, tiene mujer e hijos y está al frente de la nueva construcción del convento de las monjas dominicas. Por ello se excusa ahora de su promesa, aunque conserva –según expresa- el deseo de concurrir “con todo aquello a que sus fuerzas alcanzaren”.

La dotación de la capellanía de 2.000 pesos por parte del arcediano de la catedral era segura. Los fondos existentes para la fundación llegan ahora a 7.000 pesos que diferentes vecinos –en su mayoría a través de donaciones de 500 pesos- se han comprometido mediante escritura pública a aportar, cuando llegue la real licencia. Algunos han puesto como condición, sean preferidas para el ingreso algunas de sus hijas –por una vez-, otros han prometido contribuir en secreto y sin condición alguna.¹¹³

Si bien los informantes reconocen lo insuficiente de esta suma para la edificación del monasterio, las capuchinas de Santiago de Chile -sobre la base de su propia experiencia- aseguran que una vez que las religiosas fundadoras se instalen en Buenos Aires los vecinos les ofrecerán abundantes limosnas, ya que la obra “resultará en beneficio de sus mismas hijas y descendientes, honor de este pueblo y edificación universal de todos.”

Con la intención de obtener una respuesta favorable enumeran las características de la fundación proyectada: el número de monjas será limitado, pues así lo exigen las reglas de las capuchinas; no podrán exigir dote para el ingreso; la pobreza que las caracteriza hará que su casa, hábito y manutención sea a muy bajo costo; la caridad de los vecinos aportará lo necesario para el grosero sayal de lana con que se visten; la ciudad se beneficiará con esta obra debido

al gran número de mujeres pobres, miserables, hijas y descendientes de fieles y leales vasallos y servidores de V.M. que le han servido a su costa, con amor, en las conquistas, población y pacificación de estas Provincias y que actualmente le están sirviendo en la misma forma contra la fiereza bárbara de los indios fronterizos y en diferentes ocasiones contra las armas lusitanas. [Este monasterio será así] un premio digno y a la vez consuelo, ya que podrán encerrarse a servir a Dios, cuando por falta de dote les tiene cerradas sus puertas el que se está previniendo para Religiosas dominicas en que solo pueden entrar las que tienen medios y posibilidades, que son las menos.

Por todos estos motivos, en los tres informes se suplica se digne la Real piedad conceder las licencias necesarias para dicho monasterio y para que vengan, aunque sea dos religiosas del

¹¹³ Ibid, Escritura de donación, 16 de noviembre de 1743, 323. El general don Antonio de Rasaval, don Francisco de Vieyra, don Nicolás de la Quintana, don Alonso de la Vega teniente del rey de esta provincia, el sargento mayor don Ignacio Gari, don Juan Martín de Mena y Mascarua, el Dr. Don Joseph López de Lisperguer, don Agustín de Curia, don Melchor García de Tagle, don Francisco Rodríguez de Vida, don Gregorio de Otalosa y doña María Rosa de León, viuda mujer que fue del capitán don Frutos de Palafox y Cardona, todos vecinos y residentes de la ciudad de Buenos Aires. Ofrecieron verbalmente cada uno quinientos pesos corrientes de a ocho reales y la dicha doña María Rosa de León cien pesos, con la condición que la licencia sea en el término de cuatro años.

convento de Santiago de Chile a esta ciudad, donde ya se ha preparado una casa con la clausura necesaria.

En el consejo de 8 de enero de 1744 se recomienda se consulte a Su Majestad favorablemente y se encargue al gobernador y al obispo de Buenos Aires tengan para siempre bajo el Real Patronato, las dos capillas fundadas por Acasuso.¹¹⁴

La decisión real no se hizo esperar: el 11 de marzo de 1745 Felipe V otorgó la licencia de fundación del convento de capuchinas en la iglesia y sitio de San Nicolás de Bari, en los términos expresados en los informes, para mayor gloria de Dios y del rey y para que “tengan este refugio las muchas doncellas hijas de padres nobles que no pueden dotarlas y, al contrario, pueden quedar expuestas a las contingencias de la humana fragilidad”.¹¹⁵

La abadesa y las religiosas del monasterio de capuchinas de Santiago de Chile otorgaron sus poderes en orden a la fundación,¹¹⁶ poderes que el apoderado de las mismas, don Francisco de Soloaga, exhibía ante las autoridades de Buenos Aires a comienzos de 1748.¹¹⁷ Acatada la Real Cédula, el cabildo envió sendas notas al obispo de Santiago de Chile, don Juan González Melgarejo, al presidente de la audiencia, don Domingo Ortiz de Rozas y a la abadesa del monasterio “para que las madres que hubieren de servir de fundadoras puedan venir con la prontitud posible”.¹¹⁸

En cumplimiento de lo ordenado, el obispo¹¹⁹ concedió la licencia para el transporte y designó las Madres fundadoras –“religiosas de virtud y celo”- que debían viajar a Buenos Aires. Las elegidas para llevar a cabo la fundación fueron: la Madre María Agustina, abadesa y fundadora; la Madre María Josefa Victoria, maestra de jóvenes; sor María Serafina, tornera mayor; sor María Micaela, maestra de novicias; sor María Manuela, tornera segunda y correctora de coro. El presbítero Dr. don José de Lecaros, Egosque y Ovalle fue designado en calidad de capellán para conducir las y cuidarlas.¹²⁰

Las monjas y sus acompañantes partieron de Santiago de Chile el 26 de febrero de 1749.¹²¹ Dos días más tarde, en el primer hospicio de campo que encontraron en el camino, ocurrió un hecho insólito del que las propias protagonistas dejaron testimonio: “tres señoras tomaron el hábito [en calidad de novicias] movidas de superior impulso y llamadas eficazmente

¹¹⁴ Ibid, Consejo de 8 de enero de 1744, 326.

¹¹⁵ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, (en adelante AMNSP), *Libro Manual*, Real Cédula de fundación, El Pardo, 11 de marzo de 1745.

¹¹⁶ AMNSP, *Títulos del Monasterio*, 4 de diciembre de 1747.

¹¹⁷ AMNSP, Ibid, Poderes que exhibe el apoderado de las monjas capuchinas de Santiago de Chile, don Francisco de Soloaga, 17 de enero de 1748.

¹¹⁸ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie II, tomo IX, 324.

¹¹⁹ AMNSP, *Libro Manual*, ff. 3-3v. Auto del obispo de 15 de enero y decreto de 25 del mismo mes de 1749.

¹²⁰ Ibid, Ibid, ff. 3v.-4.

¹²¹ Ibid, Ibid, f.4.

de nuestro esposo Jesús, determinaron dejar patria, padres y parientes y seguir a su Divina Majestad”.¹²² Luego del cruce de la cordillera y del largo trayecto de Mendoza a Buenos Aires – del que no ha quedado testimonio-, el 31 de marzo llegaban a destino.

El secretario del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires en sede vacante, don José Remigio Escandón de Astorga, cumpliendo expresas órdenes, redactó un minucioso relato de lo acontecido.¹²³

Ya próximas a la ciudad, se detuvieron las monjas en una chacra del convento de los franciscanos, sus hermanos de orden. Allí se acercaron a recibirlas el arcediano de la catedral, don Francisco de los Ríos, el gobernador, don José Antonio Andonaegui y su esposa, miembros del cabildo y muchos hombres y mujeres “de la primera distinción”. Luego de los saludos de rigor, se dirigieron en coches y calesas a la iglesia catedral. Fueron recibidas por el cabildo eclesiástico, el clero, representantes de las distintas órdenes y hombres y mujeres que aguardaban su llegada. Cerca de las cinco de la tarde oraron ante el Santísimo, que había sido expuesto para la ocasión. Desde la catedral, toda la comitiva de recepción -con gran solemnidad- las acompañó a pie hasta el lugar que se les había preparado en las casas de don Salvador del Castillo.¹²⁴ Una vez que llegaron a su nueva morada, el arcediano “las entró”, preguntó por sus nombres y oficios y comprobando que coincidían con los despachos del obispo de Santiago de Chile, las dejó en clausura, encargando a la Madre Abadesa su observancia y la de sus Reglas y Constituciones, “en todo lo que se pudiese en dicho hospicio”.

Casi medio año vivieron las monjas en este recinto, sumamente incómodo para llevar adelante la rutina conventual que debían observar. Mientras tanto don Francisco Rodríguez de Vida acopiaba material para mejorar las precarias construcciones en el sitio de San Nicolás.¹²⁵

El 13 de setiembre se trasladaron las monjas al convento.¹²⁶ Un traslado que sirvió para confirmar ciertas sospechas: ese espacio, por lo estrecho, húmedo y deteriorado, no era el apropiado, a tal extremo que al poco tiempo estaban todas enfermas. Al año, el Cabildo Eclesiástico escribía al rey: tiene entendido que la demora en la indispensable refacción se debe a que las monjas aspiran a conseguir un lugar más adecuado, concretamente la parroquia de naturales de San Juan Bautista, pero –continúa informando- el cura de la misma, don Jerónimo

¹²² AMNSP, *Libro de entradas*. Las tres mujeres que tomaron el hábito el 28 de febrero de 1749 fueron: doña María Rosa Escobar y Lillo, María del Carmen Echavarría y Ana de Acosta.

¹²³ AMNSP, Certificado del Secretario del Cabildo Eclesiástico, don José Remigio Escandón de Astorga sobre la llegada de las monjas fundadoras, 31 de mayo de 1749.

¹²⁴ Salvador del Castillo, nacido en España. Vino con el cargo de sargento con siete escudos en la leva de Martínez de Murguía que desembarcó en julio de 1717. Censado en 1744 con su mujer y tres hijos en casa propia y una esclava. Vivía de su trabajo personal. Contrajo matrimonio con María López Olivera, hija legítima de Pedro López Camelo y Rosa Olivera, Molina, *Diccionario Biográfico de Buenos Aires*, ya citado.

¹²⁵ *Documentos y Planos*, ya citado, El Cabildo Eclesiástico al Rey, 8 de noviembre de 1750, 492.

¹²⁶ *Ibid*, *Ibid*.

Avellaneda, se opone a esta pretensión.¹²⁷

Sin embargo, las monjas –que habían dejado atrás su familia, su lugar de pertenencia y el convento donde habían profesado y transcurrido parte de su vida, que habían cruzado a lomo de mula la cordillera de los Andes y transitado cientos de kilómetros para llegar a destino- no se darían por vencidas ante el primer obstáculo. En enero de 1752 se dirigieron al obispo.¹²⁸ Comenzaron por enumerar las dificultades que presentaba el monasterio: el principal, su emplazamiento en los arrabales –pues, consciente de su misión, argumenta la abadesa-

siendo una de las principales funciones [de los monasterios] el ejemplo y atractivo de los fieles con el despertador de la regular disciplina de nuestro instituto, colocándose nuestra fundación a tan larga distancia, [esto] no puede tener efecto, porque enseña la experiencia, que la inmediata y ocular inspección de las virtudes es lo que persuade a los mortales, por lo que muchos monasterios se han trasladado a las ciudades y pueblos.

Dicho emplazamiento también dificultaba la llegada de la ayuda y limosnas que esperaban de la comunidad, así como el acarreo del agua, debido a la lejanía del río. Por ello han decidido no invertir el dinero con que cuentan en una remodelación que resultaría infructuosa, tal como -recuerdan al obispo- había ocurrido en Guatemala y México.

Ante semejante situación han recurrido a su Divino Esposo “para que les abriera el camino a su Divina Voluntad”. Sucedió entonces que el caballero don Juan de San Martín, Maestre de Campo de Milicias, y miembro de la Tercera orden Franciscana, les ofreció gratuitamente hacerles donación de la iglesia de San Juan que había levantado a su costa. Todos los benefactores las apoyan. El sitio es cómodo y adecuado y la mayor parte de la cuadra está despoblada, lo que facilita su compra y posterior construcción. Concluye pidiendo al obispo visite ambos espacios e informe al rey a fin de que les conceda la licencia para fundar el monasterio en el referido sitio de San Juan. El único problema que vislumbran es que dicha iglesia es parroquia de indios, pero –aclara- no hay tales en esta ciudad, sólo algunos forasteros.

Al día siguiente la Madre María Agustina escribió en los mismos términos al gobernador y al cabildo.¹²⁹ El apoderado del Monasterio se dirigió al rey.¹³⁰

Andonaegui demoró sólo unas horas en satisfacer el pedido.¹³¹ Su descripción, realista y detallada, debe haber pesado en la decisión de Su Majestad. La iglesia de San Nicolás, emplazada en un terreno muy desigual, es vieja y está mal edificada, “sin regla ni proporción”, con barro y ladrillo, sobre escasos cimientos. Su bóveda sufre continuas goteras por la poca cal que se utilizó. Abunda la humedad, por lo cual las monjas están siempre enfermas, una situación

¹²⁷ Ibid, 494.

¹²⁸ Ibid, Sor María Agustina, abadesa, al Obispo, 495.

¹²⁹ Ibid, Sor María Agustina al Gobernador, 503; al Cabildo de la ciudad, 518.

¹³⁰ Ibid, El apoderado de las monjas, don Domingo de Marcoleta, al Rey, 511.

¹³¹ Ibid, Gobernador Andonaegui al Rey, 501.

agravada por el sayal que usan, más tosco que el habitual en España. Además de enfermas están en soledad, pues dicho sitio se encuentra en el confin de la ciudad, en un barrio de gente muy común y pobre que se mantiene con la matanza de ganado. La putrefacción y hediondez, así como el constante rumor de tal actividad, seguramente las distrae en su oración. El agua que necesitan para beber, guisar y lavar sus hábitos no pueden obtenerla de los pozos, por lo salobre. Las calles de la ciudad no están empedradas y el tráfico se hace en carretas de enorme peso con ruedas muy rústicas, que en el invierno causan surcos y lodos impenetrables y en el verano, excesivo polvo. Con lo cual están las monjas incomunicadas. Hasta los confesores –concluye– “se entibiarán” en ir a confesarlas y a otros ministerios. Por estas causas, ruega a Su Majestad se digne dedicarles la iglesia de San Juan que se encuentra dentro de la traza de la ciudad, trasladando la “ayuda de parroquia”¹³² a la de San Nicolás.

El obispo don Cayetano Marcellano Agramont, recién llegado a su diócesis, se tomó un tiempo antes de informar al rey.¹³³ Visitó ambos sitios, verificó el estado de sus respectivas iglesias, consultó sobre las dificultades y los beneficios de cada uno y reflexionó. Pudo comprobar que los inconvenientes invocados por las monjas eran reales y convencido de las ventajas de la permuta escribió al rey intentando “inclinarse el Real ánimo a la urgente necesidad que mueve el recurso de dichas Madres fundadoras.”

Los miembros del cabildo de la ciudad, en el acuerdo de 22 de marzo también adhirieron al pedido de las monjas e informaron al rey.¹³⁴

Fernando VI, por cédula de 17 de abril de 1753 aprobó la cesión de la iglesia de San Juan –que hacía su patrón, don Juan de San Martín– a las monjas capuchinas para levantar junto a ella su monasterio. En el mismo acto acordó el pasaje de la parroquia de naturales a San Nicolás.¹³⁵

La permuta se concretó el 26 de enero de 1754.¹³⁶ Pero este logro sólo marcaba el inicio de otra etapa, aunque –ahora sí– la definitiva. Las monjas compraron los cuatro solares de la cuadra de San Juan,¹³⁷ por los que pagaron en total 4.000 pesos.¹³⁸ En febrero se dio comienzo a

¹³² Categoría que correspondía en ese momento a la iglesia de San Juan.

¹³³ *Documentos y Planos*, ya citado, Obispo Marcellano Agramont al Rey, 509.

¹³⁴ *Ibid*, Acuerdo de 22 de marzo de 1752, 524.

¹³⁵ AMNSP, *Títulos del Monasterio*, Real Cédula de 17 de abril de 1753

¹³⁶ *Ibid*, *Ibid*, Inventario de las iglesias de San Nicolás y de San Juan Bautista. Ceremonias de toma de posesión.

¹³⁷ El Monasterio de Nuestra Señora del Pilar se levantó entre las actuales calles Alsina, Piedras, Moreno y Tacuarí.

¹³⁸ 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, 112-113. En 1752 se compró el sitio de don Juan de Izarra en 750 pesos; el sitio contiguo a la iglesia a don Carlos de San Martín, en 2.000 pesos, para levantar el gravamen de una capellanía sobre una casita que estaba en el terreno; otro sitio perteneciente a don Juan de Navarro en 750 pesos; y un cuarto sitio a don Vicente Hernández en 500 pesos.

la construcción. En esta primera etapa sólo se levantó el coro, el antecoro y la portería.¹³⁹ En abril de 1756 pasaron a ocupar el nuevo sitio.¹⁴⁰ Para entonces la comunidad había crecido hasta alcanzar el número de veinte, entre profesas y novicias.¹⁴¹

Pero la convicción de las capuchinas de Chile, de que su presencia bastaría para mover la caridad de las vecinos a su favor, no se concretó. El aporte económico de los porteños si bien existió y ha quedado registrado,¹⁴² no fue suficiente para levantar un monasterio. Con dinero adelantado por el síndico don Francisco Rodríguez de Vida¹⁴³ se construyeron dos claustros: el compás -destinado a habitación de los hermanos limosneros- y otro junto al coro. Les faltaba el claustro principal con las celdas, la enfermería, el noviciado, el refectorio y la cerca. Una vez más las monjas apelaron a las autoridades metropolitanas,¹⁴⁴ quienes en reiteradas ocasiones accedieron a aportar sumas de dinero con las que poco a poco se fue concretando la obra del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar. Recién en 1795 se inauguraría la iglesia definitiva.

¹³⁹ AMNSP, Contabilidad del síndico Rodríguez de Vida, 1749-56. Jornales pagados a los maestros y oficiales de albañil que trabajan en la fábrica del Monasterio de las Rdas. Madres a la que se dio principio el 5 de febrero de 1754 y se concluyó el 7 de abril de 1756.

¹⁴⁰ AGN, *Documentos de la Biblioteca Nacional*, legajo 295, manuscrito 4634. Carta de la Abadesa, Madre María Josefa Victoria al virrey del Perú, conde de Superunda.

¹⁴¹ AMNSP, *Libro Manual*.

¹⁴² *Ibid*, "Han de haber de las Reverendas Madres Monjas Capuchinas, las partidas siguientes por las limosnas que han entrado en mi poder como su síndico", don Francisco Rodríguez de Vida, 1749-1756. La suma recaudada por limosnas en este periodo alcanzó a 33.732 pesos.

¹⁴³ Francisco Rodríguez de Vida, de origen español, fue uno de los comerciantes más acaudalados de la ciudad de Buenos Aires. Su nombre aparece en 1769 en los registros de la Tercera Orden de San Francisco de la capilla de San Roque, donde desempeñó el cargo de ministro en 1752. Ocupó cargos honoríficos en el comercio y en el cabildo. Fue síndico del convento de las capuchinas y del de las catalinas. Contrajo matrimonio con María Josefa de Roó. Murió en 1818 y sus restos descansan en el panteón de la capilla de San Roque, Enrique Udaondo, *Antecedentes históricos del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Monjas Clarisas. Anexo al templo de San Juan Bautista (Alsina y Piedras) de Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial San Pablo, 1949, 99-100.

¹⁴⁴ AMNSP, *Títulos del Monasterio*, Carta de la Abadesa Sor María Josefa Victoria al Ministro Ricardo Wall, 20 de diciembre de 1757.

CAPÍTULO III

REQUISITOS PARA EL INGRESO

Los conventos de monjas de Buenos Aires, fundados para las mujeres “nobles” y “nobles pobres” de la ciudad porteña, cooperaron en la conformación y reproducción de la cultura, la religiosidad, la economía, las redes relacionales, el prestigio y el honor de la “gente de razón”. La elite, en su afán por conservar y aún aumentar sus espacios e influencia desarrolló estrategias endogámicas: nos proponemos analizar mediante qué prácticas y en qué medida se cooperó desde los monasterios femeninos en el logro de estos objetivos.

Construcción de los requisitos

A través del tiempo los conventos han ido definiendo sus propias políticas de admisión, sus criterios selectivos, aún contrariando en algunos casos, la propia legislación canónica. Cuando determinadas situaciones lo requirieron modificaron las reglas del juego, valorizando lo que el sector social al que estaban destinados poseía, y desacreditando a aquellos a los que se quería excluir. Han elaborado detalladas políticas de admisión, requisitos que debían cumplir las que aspiraban a ingresar a ese espacio sacro.

La descripción e interpretación de esos requisitos nos permitirá conocer el perfil de mujer necesario para aspirar al ingreso a la vida consagrada, y el tipo de relación que existía entre estos conventos y la sociedad en la que estaban inmersos. Partiremos de la normativa conventual e iremos enlazándola con las prácticas tanto conventuales como sociales, con la intención de vislumbrar también qué espacio de libertad tenían, tanto los actores sociales como el convento en cuanto institución, en la construcción de ese nuevo espacio, cómo utilizaban esa libertad – específicamente en relación con las políticas de admisión- y con qué fines.

Los requisitos para el ingreso, establecidos en el concilio de Trento (1545-1563), en la sesión XXV,¹ estaban aún vigentes en el siglo XVIII. A ellos se fueron agregando otros que se desprenden de la reglas y constituciones de cada orden y de las reales cédulas de fundación de cada convento. Para el ingreso a los monasterios de Buenos Aires se exigía: vocación, morigerada vida y costumbres, quince años de edad entre las catalinas (edad exigida desde 1659, en Trento se había establecido doce años) y diecisiete entre las capuchinas, fuerzas físicas para

¹ Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española, traducida al castellano con notas e ilustraciones, Madrid, Imprenta de Pedro Montero, 1853, Parte segunda, Concilios del siglo XV en adelante, tomo IV, Concilio de Trento, Sesión XXV, De Regulares, 402-418.

poder observar las Reglas, no haber pertenecido a otra orden, no ser casada, legitimidad de nacimiento, limpieza de sangre y -entre las catalinas- el aporte de una dote.²

Tanto criterios religiosos como seculares fueron tenidos en cuenta en el momento de elaborarlos, y algunos respondieron a necesidades puramente sociales. No siempre se cumplieron estos requisitos en forma absoluta. Ello me llevó a investigar la posibilidad de los vecinos porteños y de la institución conventual, de escapar a, contravenir o aceptar la normativa en la búsqueda de soluciones personales, familiares y sociales. Soluciones que cada uno implementaría de acuerdo con sus propios recursos, los de su familia o los de su grupo de pertenencia.

Vocación, libre albedrío, morigerada vida y educación

El primer y fundamental requisito exigido desde el espacio eclesial es la *vocación*. La aspirante a monja es examinada en cuanto a su vocación por el obispo y por la superiora del monasterio. Esta exigencia se contempla en las Constituciones de ambas órdenes. Las de las catalinas mandan: *Se les debe averiguar con qué ánimo y voluntad han elegido este género de vida: si es por el deseo de una vida más perfecta y de servir a Dios con más libertad, o si lo hacen por ligereza, respetos humanos, o sugestión de alguna pasión desordenada.*³

En las Constituciones de las capuchinas se expresa: [se acepte a la aspirante] *si se ve que viene a la religión para servir a Dios y para salvar su alma, movida, impelida y traída del Espíritu Santo y no forzada por amenazas de los padres o por otra necesidad corporal, por no tener en el siglo con qué vivir.*⁴

El móvil de la entrada al convento debía ser religioso: la voluntad de servir a Dios y la búsqueda de una vida perfecta. Sin embargo la reiterada advertencia de que no debían ser causas puramente humanas las que movieran a la aspirante a tomar la decisión, hace suponer que éstas tenían un importante peso, y por qué no, tal vez fueran en muchos casos la única, en una sociedad donde las trayectorias individuales se construían -muchas veces- desde las necesidades

² Cfr. *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*, ed. P. Mtro. Domingo Aracena de la Recolección Dominicana, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863. Constituciones: "De las que han de recibir el hábito", 54-56; Comentarios: "Recepción de postulantes", 176-192.

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, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904, capítulo II, "Cómo se han de recibir", 12-14. Estatutos y Constituciones de la Monjas Capuchinas, capítulo I, "Del ingreso o entrada en la religión", 46-52.

³ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, 180.

⁴ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Constituciones de las Monjas Capuchinas, 49.

familiares.

En el testamento o “renuncia” que otorgaban las novicias dos meses antes de profesar, - documento notarial mediante el cual renunciaban a su legítima paterna y materna y a toda otra herencia futura y disponían de sus bienes-, redactados por escribanos porteños, se pueden leer los motivos invocados para entrar en religión, la representación que un sector de la sociedad elaboraba acerca del estado religioso. El objetivo de la entrada a la vida religiosa era el *premio de la eterna salvación*; el medio, *dejar por su propia voluntad los bienes temporales, resignar su voluntad en la de sus superiores, seguir las huellas de Cristo*. Considerando *los peligros del borrascoso mar del mundo y la poca utilidad y permanencia de sus promesas* y teniendo en cuenta que *los trabajos y calamidades que en este mundo se padecen, no logran premio, y si alguno se obtiene se desmorona fácilmente*.⁵ La típica expresión de una teología *fuga mundi*, influenciada por el dualismo platónico. No hay mención al “llamado sobrenatural” o al “deseo de servir a Dios” presentado como exigencia primordial en la normativa eclesial.

Otro aspecto de la vocación religiosa es abordado por algunas aspirantes al hábito en su correspondencia al virrey, en la que hacen referencia a una “llamada de Dios.”⁶ El arcediano de la catedral, al referirse a una postulante a monja amplía el concepto e invoca: *los positivos deseos con que viene de unos años a esta parte de seguir el estado religioso [...] con intenciones fervorosas y eficaces que le acreditan ser propias de la Divina Providencia que la llama para aquel estado de mayor perfección, a conseguir el último fin para el que fuimos creados*.⁷ El huerto cerrado ya no es solamente el refugio, el puerto seguro, sino el espacio adecuado para lograr el estado más perfecto, y a través de él, la gloria eterna. En el discurso de esta autoridad eclesial la selección de las profesas es de iniciativa divina, Dios es el que despierta la vocación, el que “llama”; a ellas les corresponde la respuesta, la opción. Respuesta que debía ser dada desde el “libre albedrío” –un sí consciente y querido- pues la profesión religiosa imprimía estado: los votos solemnes eran irreversibles.

En la reunión indagatoria con el obispo y la priora o abadesa, además de la vocación y la libre elección del estado al que se aspiraba, se investigaba a la aspirante al hábito en torno a su *cristiana y política educación, lo morigerado de su vida, el conocimiento de las obligaciones del estado religioso y su perpetua clausura, su edad, su instrucción en la Doctrina Cristiana y principales misterios de nuestra Santa Fe Católica, [así como] estar habilitada en la elección de*

⁵ A modo de ejemplo citamos el testamento de Michaela Dorotea Guerra, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, (en adelante AGN), Registro de Escribano (en adelante RE), 4, 1793, f. 129.

⁶ Sobre el tema se puede ver de mi autoría “Religious Calling and Poverty in the Late Colonial Period in Buenos Aires”, ponencia presentada en la *74 Annual Conference. The Canadian Historical Association*, Montreal, Canadá, agosto 1995, inédito. AGN, Michaela Dorotea Guerra al Virrey, sala IX, 31.5.6, expediente 699, “Hallándome llamada de Dios al Estado Religioso y deseando verificar mi vocación”.

⁷ AGN, sala IX, 31.5.1, expediente 563.

libros y en el arte de escribir.⁸

Legitimidad de nacimiento

Otro de los requisitos exigidos para el ingreso, y por lo tanto investigado, era la *legitimidad de nacimiento*.⁹ No se hace referencia a ella en las Reglas de las órdenes que se instalaron en Buenos Aires, y en el concilio de Trento se establece claramente que la ilegitimidad no era un impedimento para la profesión, ya que *la doncella nacida de coito ilegítimo y punible no tiene prohibición por ningún decreto de este concilio de tomar el hábito de religión y profesar*.¹⁰ Pero a fines del siglo XVII se convierte en exigencia para ingresar a los conventos de las dominicas: *tampoco pueden admitirse las que no sean legítimas, por prohibición de los Capítulos Generales romanos de 1694 y 1706*.¹¹ Las capuchinas, por el contrario, no mencionan esta exigencia, ni en su Regla, ni en sus Constituciones.

Sin embargo, el tema de la ilegitimidad aparece en los Libros de Entradas o Licencias de ambos conventos. En el archivo del monasterio de Santa Catalina de Sena se encuentra una carta del Provisor a la Priora donde le pide expresamente no se admitan hijas ilegítimas para religiosas de velo negro *por traer muchos inconvenientes la dispensación de la legitimidad*.¹² No aclara cuáles eran esos inconvenientes, si de índole social, como sería abrir las puertas de un lugar de prestigio a alguien que por su “defecto de nacimiento” no tenía el status necesario, o si la condición de ilegítima traería aparejada alguna consecuencia en el comportamiento de la aspirante al hábito. En ambos conventos se hicieron excepciones –si bien muy limitadas– al cumplimiento de este requisito. Se trata de cuatro monjas en el monasterio de las catalinas y una en el de las capuchinas. En ningún caso se menciona el nacimiento ilegítimo de estas monjas, ni en los testamentos registrados por los escribanos, ni en el Libro de Profesión de los conventos. Es de notar que en ambos documentos se destaca la “legitimidad de nacimiento” cuando ésta existe.

El 7 de mayo de 1747 profesó María Antonia de las Llagas San Martín. Ni en el

⁸ Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena, en adelante AMSCS, Licencia del obispo Antonio de la Torre a la Reverenda Madre Priora para el ingreso de doña Petrona de Lacoizqueta.

⁹ Sobre la necesidad de cumplir con este requisito para el ingreso a determinadas profesiones y espacios –tanto en España como en América–, ver Ann Twinam, “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, 1998, 68-102.

¹⁰ Concilio de Trento, op. cit., Sesión XXV, Declaraciones, 427.

¹¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios de las Constituciones de las Religiosas Dominicas, capítulo XVI, “Recepción de postulantes”, 178.

¹² AMSCS, Carta del Provisor don Francisco de los Ríos a la Priora, agosto de 1751.

testamento que otorgó unos días antes de su profesión,¹³ ni en el Libro de Profesiones¹⁴ figura la legitimidad de su nacimiento, ni el nombre de sus padres. Por la partida de bautismo sabemos que el Capitán Juan Gutiérrez de Paz y doña Ana de San Martín fueron sus padrinos.¹⁵ Ella le brindó los medios económicos para el ingreso: \$500 para la dote y la esclava Simona, que le “presta” para su servicio. Sor María Antonia profesó como monja de velo blanco. Ese día la priora del Monasterio mandó cantar una misa -pagada en doce reales- “por devoción, ya que las de velo blanco –se aclara en el documento- no tienen obligación de dicha misa”. ¿Sería María Antonia hija natural, ilegítima tal vez? No hay una sola referencia al tema, pero el mismo silencio parece confirmarlo.

Sor Ignacia Aoiz, monja de velo negro del convento de las catalinas, era hija ilegítima de don Pablo Aoiz, General de los Reales Ejércitos. En la partida de bautismo de sor Ignacia consta: *hija de padres no conocidos*. Y agregado en la misma: *Certifico también que la nombrada María Ignacia, es hija natural¹⁶ de don Pablo Aoiz y de Madre Española conjuntamente, y que ambos eran personas solteras en aquel tiempo de la generación y nacimiento y según me hallo informado de muchas personas verídicas de la ciudad.*¹⁷ Se destacan aquí dos requisitos indispensables: que los padres fueran “españoles” y “solteros” en el momento de la concepción, dos condiciones que mitigaban el estigma de la ilegitimidad. En el censo de 1744¹⁸ figura entre los miembros de la familia de don Pablo Aoiz, María Ignacia Abascal, huérfana. Este fue tal vez un caso más en que, habiendo un hombre concebido un hijo natural, lo incorporó a su hogar donde fue aceptado en calidad de “huérfano”. El nombre de la madre no figura en ningún documento: dentro del imaginario colonial se hacía necesario “proteger su honor” y por ende el de su familia, y la Iglesia lo hacía omitiendo sus datos en la fe de bautismo.¹⁹

También se otorgó una licencia a la Madre Priora del Monasterio de Santa Catalina de

¹³ AGN, Testamento de María Antonia de las Llagas, RE 3, 1747, f. 638.

¹⁴ AMSCS, Libro de Profesiones, f. 31.

¹⁵ AMSCS, Documentos de Religiosas 1745-1800, Partida de bautismo de María Antonia de San Martín, 19 de noviembre de 1714.

¹⁶ Los hijos ilegítimos se clasificaban en: naturales, adulterinos, bastardos, nefarios, incestuosos, sacrílegos y manceres. Los hijos naturales era, según las Leyes de Toro, los hijos de padres solteros que en el momento de la concepción, o del nacimiento, hubieran podido casarse sin necesidad de dispensa. Toro II, Novísima Recopilación, X.5.1. Cfr. Guillermo Margadant, “La familia en el Derecho Novohispano”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 27-56, 48.

¹⁷ AMSCS, Documentos de Religiosas, 1745-1800. Partida de bautismo de Ignacia Aoiz, Catedral, 22 de setiembre de 1732.

¹⁸ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Documentos para la Historia Argentina, volumen X, *Padrones de la ciudad y la campaña de Buenos Aires*, 1919, 428.

¹⁹ Sobre el tema de la honra, la situación de la madre soltera y las estrategias desplegadas por éstas para poder visitar o convivir con sus hijos cfr. Ann Twinam, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”, en Asunción Lavrin, coordinadora, *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, edición en español, 1991, 127-172.

Sena para que admita de novicia para el velo negro de su sagrada religión a doña María Mercedes Garfias y que ésta pueda recibir el sagrado hábito de tal novicia atento a habérsele dispensado por Su Ilustrísima en su ilegitimidad [...] y que asimismo consta su aprobación por la mayor parte de las Hermanas de la Comunidad.²⁰ María Mercedes era hija de don Agustín Garfias, importante comerciante de Buenos Aires. Ante la decisión de ingresar a la vida religiosa escribió dos cartas al Provisor del Obispado en relación con el tema de su ilegitimidad.²¹ Saber tocar el clave le permitió entrar al convento como monja de velo negro, velo que –según se desprende de la correspondencia- no le hubiera correspondido por su “defecto de nacimiento”. Pero, según consta en dichas epístolas: *considerando el mucho peso que tiene una religiosa de velo blanco [...] debiendo [Mercedes] asistir a todas las funciones en que necesiten de clave o música [...] y el impedimento que tengo es dispensable, pues por parte de mi padre es conocida su naturaleza y por la de mi madre es igual*, la Madre Priora, que en un primer momento se había mostrado renuente a otorgar el velo negro a Mercedes, terminó por impulsarla a tomar dicho velo en vista de que *no había religiosa alguna que entendiase de música*. El ser hija de un rico comerciante le había permitido recibir clases de música y saber tocar el clave, una habilidad que le franqueó las puertas a la convivencia con las mujeres de su sector socioeconómico dentro del convento.

Sor Juana Petrona del Corazón de Jesús Carvajal apeló a la Santa Sede en busca de autorización para acceder al estado religioso. Una copia traducida de un breve de Su Santidad nos permite seguir los pasos dados:

La joven da. Juana Petrona Carvajal de la ciudad de la Sma. Trinidad de Buenos Aires en Indias hace presente humildemente a V.E. que se haya enteramente resuelta a entrar en uno de los monasterios de dicha ciudad y hacer en él la Profesión Religiosa para lo cual tiene vocación de Dios y por cuanto le obra el defecto de natales mediante ser Hija natural de Don Francisco Xavier de Carvajal. Por tanto suplica rendidamente se digne habilitarla para poder llevar a efecto su constante vocación. Mediante un decreto se dispuso que el Obispo de la Sma. Trinidad de Buenos Aires según le dictase su conciencia conceda la dispensa [...] al efecto que tome el Hábito y haga su Profesión Religiosa en el enunciado Monasterio, bien entendido que ha de ser con el consentimiento de las monjas [...] quedando inelegrible para las Prelaturas [...].²²

El 16 de junio de 1799 Sor Juana profesó como monja de velo negro. Su primo, el presbítero Dn. Marcos Garasa, le dio el hábito.²³

²⁰ AMSCS, Documentos de Religiosas, 1745-1810.

²¹ AGN, sala IX, 11.8.2. s/f. Agradezco a Carlos Birocco haberme dado a conocer estas cartas.

²² AMSCS, Documentos de las Religiosas, 1745-1800. Copia traducida del Breve de Su Santidad, Licencia que da a Juana Petrona de Carvajal.

²³ AMSCS, La Madre Priora pide autorización al Provisor para que el hábito se lo dé el Presbítero Sr. Don Marcos Garasa, primo de la novicia. Junio de 1799.

Sor María Pintos entró como monja de velo blanco en el convento de las capuchinas. Allí, en el Libro de Licencias consta la que le otorgó el obispo

[...] en vista de haber sido informado de su vida modesta, ejemplar y recogida, como de la limpieza de sangre de sus padres naturales, por seria atestación del Ministro que la bautizó, oleó y crismó, y no siendo impedimento para la profesión religiosa el defecto de legítimo nacimiento, si no se exceptiona en alguna Constitución o Capítulo de la Regla, antes bien –continúa la licencia- los hijos ilegítimos que por Derecho son irregulares para el estado de clérigos seculares, se hacen hábiles en la Religión, quitándoseles la irregularidad por su misma Solemne Profesión [...] Por lo tanto concedemos nuestra licencia a la Reverenda Madre Abadesa de las capuchinas de esta ciudad para que, juntando capitularmente su comunidad pueda proponer y la proponga para la recepción del Santo Hábito y Religiosa de velo blanco.²⁴

Sor María aportó dos esclavos mulatos al convento –José de 13 años y Josefa Luisa de 10-²⁵ y la comunidad de religiosas la aceptó por once votos favorables y cinco en contra.²⁶ Las constituciones de las capuchinas no hacían mención a la legitimidad de nacimiento como un requisito indispensable, sin embargo María Pintos ingresó como monja de velo blanco.²⁷

En el Monasterio de Santa Catalina de Sena, donde sí se lo menciona, hubo espacio para las excepciones según la condición de los padres, las habilidades de la aspirante, o las necesidades del convento. Tal vez la alta tasa de ilegitimidad en la América Latina colonial, y la necesidad de que los miembros del sector alto encontraran un espacio para sus hijas naturales adecuado a su status, haya contribuido a que se obviara esta exigencia en algunos casos. Los conventos, en ocasiones cumplieron una misión de “válvula de escape”, en relación con algunos temas conflictivos de la sociedad colonial. La condición de hija natural prácticamente eliminaba la posibilidad de un matrimonio conveniente, en tanto el ingreso a un convento otorgaba legitimidad social.

Limpeza de sangre

La *limpieza de sangre*²⁸ fue un requisito contemplado en ambas órdenes aunque con un grado de exigencia muy distinta. La normativa dominica pedía: *que no sea esclava ni*

²⁴ AMNSP, *Libro de Licencias*. Licencia dada en el Episcopal Palacio a 22 de mayo de 1766.

²⁵ AGN, Testamento de Soror María Antonia, indigna Capuchina, RE 2, 1768, f. 131.

²⁶ AMNSP, *Libro de Licencias*. Comunicación de las monjas al Obispo, 25 de mayo de 1767.

²⁷ AMSCS, Libro de Profesiones, Sor María Antonia profesó el 24 de junio de 1768.

²⁸ Sobre el tema ver el artículo de A. Twinam, “The Negotiation of Honor”, ya citado, 76, “La exigencia de la limpieza de sangre estaba presente en los reglamentos de las órdenes militares, las congregaciones religiosas y las universidades. En algún momento –se desconoce exactamente cuándo- las colonias americanas agregaron el concepto de “racismo” a los prejuicios en torno al nacimiento y la religión comprendidos en el tradicional concepto español de limpieza de sangre.

descendiente de mahometanos, herejes o judíos, como tampoco de mulatos o mestizos, bajo pena de nulidad de Hábito, como de la Profesión. Respecto de los últimos, Capítulo General de Valencia, 1647.²⁹ Entre las capuchinas la exigencia era menor: *Que sea libre, y no siéndolo sea recibida con licencia de su dueño o dueña.*³⁰ A pesar de ello, fue justamente en el convento de las capuchinas donde el rechazo de una “aparente mulata” fue el tema que se pudo invocar como disparador de un conflicto en el que el convento quedaría involucrado durante años.³¹ Hasta donde nos permiten ver o inferir las fuentes, las mujeres que profesan en ambos conventos son “españolas”, de sangre limpia, criollas en su casi totalidad.

La dote

Una de las estrategias utilizadas por los sectores altos para mantener, reforzar o eventualmente elevar la posición social de sus familias y cooperar en la organización jerárquica de la sociedad consistía en lograr que sus hijas se casaran ventajosamente o entre iguales. La dote fue uno de los instrumentos que usaron para ello.³² Debido a que dentro de la política de admisión desarrollada por ambos conventos – aunque muy especialmente en el de las catalinas-, ésta ocupó un lugar destacado, intento verificar el posible uso de la dote canónica como un elemento de estructuración familiar y social. Para ello abordó el tema desde los tres ámbitos que interactuaban en la legislación, formación y uso de la misma: el conventual, el familiar y el público.

La dote y el ámbito conventual

La dote canónica era una suma de dinero que la aspirante a monja debía entregar al

²⁹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de Santo Domingo*, op. cit. 178.

³⁰ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit. Constituciones de las Monjas Capuchinas, 50.

³¹ Desarrollo este conflicto en el Capítulo VIII.

³² El tema de la dote como instrumento de estructuración social y familiar en la América Latina colonial es abordado por Silvia M. Arrom, *The Women of México City, 1790-1850*, Stanford, Stanford University Press, 1985, 53-97; Asunción Lavrin, “Investigación sobre la mujer de la colonia en México: siglos XVII y XVIII”, en *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, Asunción Lavrin, editora, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 33-73; Muriel Nazzari, *Disappearance of the Dowry, Women, Families, and Social Change in Sao Paulo, Brazil, (1600-1900)*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Paul Rizzo-Patrón Boylan, “La familia noble en la Lima borbónica: patrones matrimoniales y dotales”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 16, 1989, 265-302; Susan Soeiro, “Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas, 1677-1800”, en Lavrin, *Las mujeres latinoamericanas*, op.cit., 202-228.

monasterio durante el noviciado, dos meses antes de profesar.³³ Ello fue siempre una exigencia en el Monasterio de Santa Catalina de Sena. En el de Nuestra Señora del Pilar, según las Constituciones de la Orden, estaba prohibida. Esta disparidad con respecto a la dote tiene su fundamento en el distinto espíritu de las órdenes a las que pertenecían los conventos de monjas porteños. Cada orden tiene su propia espiritualidad, es decir, su forma de encarar concretamente “la búsqueda de la perfección”. Si bien la orden dominica y la franciscana coinciden en lo fundamental y surgen a comienzos del siglo XIII, respectivamente en el sur de Francia y en Asís, Italia, fueron respuesta a dos aspectos de una misma realidad que debieron enfrentar con dos herramientas adecuadas. La necesidad –según la percepción eclesial- de combatir la herejía, llevó a Domingo de Guzmán, el fundador de la orden dominica, a poner el acento en la formación teológica. La divisa de la orden es *Veritas*, que significa la “consagración del entendimiento a la verdad sobrenatural.” Francisco de Asís, en cambio, eligió la pobreza y el desamparo como camino de perfección para la orden franciscana, y en la regla por él redactada - en la que se inspiró luego Clara Favarone para la de las clarisas o hermanas pobres por la que se regían las capuchinas- pone el acento, no en la renuncia personal, sino en la renuncia del grupo.³⁴

Las dominicas de Buenos Aires podían tener bienes en común, que se obtenían fundamentalmente mediante las dotes. En la Regla de San Agustín –por la que se regían- se hace mención al tema : *Las [mujeres] que vinieren a la Religión y tuvieren bienes temporales en el siglo, tendrán a bien se reduzcan al común beneficio de todas.*³⁵ Los capítulos VI, VII y VIII de la Regla de Santa Clara abordan el tema de la pobreza, que distingue particularmente a las “hermanas pobres”. Como comunidad no podían *recibir ni tener posesión o propiedad, ni por sí, ni por intermedio de otras personas*³⁶ Basándose en este espíritu, las capuchinas de Buenos Aires no debían exigir dote.

Esta distinta actitud frente a la dote –su obligatoriedad o exención- fue esgrimida en Buenos Aires, desde el interior de la Iglesia por aquéllos que enviaron cartas al rey solicitando la licencia para fundar el convento de las capuchinas. Entre los motivos que movieron a los miembros del cabildo eclesiástico a pedir la fundación se lee que este espacio estaría destinado

³³ En el periodo colonial seguían vigentes las disposiciones tridentinas en cuanto a la dote. Concilio de Trento, Sesión 25, “De los Regulares y las Monjas”, en *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia española*, ya citado, IV, 402-438.

³⁴ Sobre la espiritualidad dominica y franciscana se puede ver, José Mattoso, osb., “La espiritualidad monástica durante la Edad Media” en Baldomero Jiménez Duque y Luis Sala Balust, directores, *Historia de la Espiritualidad, Espiritualidad Católica*, Barcelona Juan Flors Editor, 1969, 2 volúmenes, I, 831-935. Simon Tugwell, “The Mendicants”, en Jill Raitt, editor, *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, Crossroad, New York, 1987, *World Spirituality*, Volume 17, 15-50.

³⁵ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op.cit., 2.

³⁶ *Regla de la gloriosa Santa Clara*, op. cit., 20-21.

a: las hijas de familia de primera calidad y que sean pobres³⁷ [ya] que la falta de dote les tiene cerradas sus puertas en el que se está previniendo para religiosas Dominicanas en el que sólo pueden entrar las que tienen medios y posibilidades, que son las menos.³⁸

Con esto quedaba definido que el tema de la dote, su aporte o exención, sería un requisito a tener muy en cuenta en el momento de realizar la opción por uno u otro convento.

Las monjas catalinas -que exigían dote para el ingreso- se dividían en dos categorías: las “monjas de velo negro”, cuya principal tarea era el rezo del Oficio Divino en las distintas horas canónicas, debían aportar 1.500 pesos de dote, más 300 para el piso o celda. Para las “monjas de velo blanco”, sobre quienes recaían las tareas domésticas, la dote era de 500 pesos, más 30 para el piso.³⁹

En el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena se conservan los documentos con la normativa en torno a la dote.⁴⁰ Ésta debía pagarse en plata, sin permitirse su asignación en bienes o censos.⁴¹ Al ingresar la postulante al año de noviciado, el otorgante de la misma debía firmar escritura a favor del monasterio ante un escribano de la ciudad, obligándose por ella a entregar la dote a la priora dentro de los dos meses anteriores a la profesión. Lo aportado pasaba a pertenecer “al común” y era colocado a censo al 5% anual.

Si bien esta era la normativa, se encuentra una cierta flexibilidad en las prácticas. La obligación de que la dote debía pagarse en metálico, sin permitirse su asignación en bienes o censos, no siempre se cumplió. En el Libro de dotes del Monasterio de Santa Catalina de Sena consta que las de dos monjas fueron “asignadas sobre la casa de sus padres”,⁴² y en otros dos casos, las propiedades ofrecidas como garantía de que la dote sería aportada antes de la profesión, quedaron para el convento debido a la muerte de los padres de las monjas y la

³⁷ Archivo General de Indias, Sevilla, España, (en adelante AGI), Carta de la abadesa del convento de Capuchinas de Madrid al rey donde la abadesa retoma el pedido de cabildo eclesiástico, 1738, en Peña, director, *Documentos y Planos relativos al periodo edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, 5 tomos, Buenos Aires, Peuser, 1910, IV, 278.

³⁸ AGI, El Cabildo Eclesiástico de esta Santa Iglesia Catedral informa a Su Majestad sobre la fundación de religiosas capuchinas en este puerto, Buenos Aires, agosto de 1738, en Peña, *Documentos y Planos*, op. cit, 339.

³⁹ Estos montos se desprenden de los testamentos o renunciaciones que se encuentran en el AGN, y AMSCS, Libro de dotes del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

⁴⁰ AMSCS, Instrucciones de las Diligencias que se deben actuar para la recepción del hábito de las religiosas que entran al Monasterio de Santa Catalina de Sena, Córdoba [lugar de procedencia de las fundadoras], 1 de mayo de 1745; Metódico General que el cabildo gobernador envía al monasterio en respuesta a una solicitud de la Priora Ana de la Concepción, Buenos Aires, 1751.

⁴¹ “El censo en la América Colonial podía consistir en un gravamen derivado de una donación clerical, o, en nuestro caso, la suma de la dote, pero en lugar de entregarla de una vez, el otorgante se obligaba a pagar un interés anual a la institución beneficiada.” Asunción Lavrin, “La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución durante el siglo XVIII”, *Cashiers des Ameriques Latines*, 8, 1973, 91-117.

⁴² AMSCS, Libro de dotes, Sor Juana Teresa de Jesús, sobre las casas de su padre don Isidoro Ortega, 1 de enero de 1750, 1.500 pesos; Sor Josefa del Corazón; se impusieron sobre las casas de sus padres don Juan Gutiérrez de Paz y doña Beatriz Baez, 2.000 pesos, 6 de agosto de 1746.

imposibilidad del monasterio de obtener el principal de 1.500 pesos prometido.⁴³

El monto de 1.500 pesos para las monjas de velo negro fue exigido durante casi todo el periodo colonial, salvo durante unos diez años en que subió a 2.000 como consecuencia de un pedido de la priora. La suma exigida en fecha cercana a la fundación había sido de 2.000 pesos, pues era lo acostumbrado en el convento de las monjas dominicas de Córdoba, lugar de procedencia de las fundadoras. Ante la necesidad de completar la capacidad del convento la habían rebajado a 1.500, pero en 1758 “el número de religiosas se hallaba excedido y completo”, motivo por el cual se solicitaba autorización al obispo para su aumento.⁴⁴ Es decir que la dote fue usada como instrumento regulador del ingreso. El otro motivo invocado por las monjas para pedir el aumento del monto era “que no son suficientes las rentas para asistir a todo como aquí se hace pues con un real y medio que les toca al día no les puede alcanzar”.⁴⁵ La respuesta del obispo les da la razón al comentar que “los gastos se aumentan en algunos años por la esterilidad de los tiempos que escasean los bastimentos, como al presente sucede con el alimento del trigo”.⁴⁶ Y da la autorización para incrementar la suma exigida. Temas tan ajenos a la vida religiosa como la producción de trigo, tenían peso en el momento de modificar la cuantía de la dote, un hecho que tal vez ayuda a comprender que al hablar de convento y sociedad, no hacemos referencia a dos ámbitos distintos.

No todas las monjas de velo negro aportaron los 1.500 ó 2.000, pesos según la época. Sor María Teresa Aguilar y Sor María Pascuala Guerra vieron reducido el monto –en 500 pesos– por tocar instrumentos como el órgano o el clave durante el Oficio Divino.⁴⁷ Sor Teresa de la Asunción Mena “no tuvo que aportar dote por haberse ofrecido su padre a ser síndico y cobrar las deudas del convento”.⁴⁸ El de otra novicia -doña Thomasa Fervor-, solicitó una disminución

⁴³ AMSCS, Carta de Agustín Garfías al Provisor, 1754, “Estando cercana la profesión de mi hija María Mercedes [...] no teniendo el dinero para la dote he determinado asegurar dicha dote en don Bernabé Denis [...] una casa en la ciudad y una quinta”. Garfías quebró en 1760. En el AMSC constan varios documentos en torno a este tema: Razón del dinero que se ha invertido en la obra que se ha hecho en la casa de la quinta que fue del finado Garfías y hoy corresponde al Monasterio, 8 de enero de 1809. Véase también Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Don Ramón Ugarteche con el Monasterio de Monjas Catalinas por la dote de doña Josefa Tocornal, 1791, Real Audiencia, Civil, legajo 11, expediente 3, ff. 1-110. Agradezco a Silvia Mallo haberme hecho conocer este documento.

⁴⁴ AMSCS, Solicitud de la Priora, Madre María Antonia de la Trinidad, al Obispo, Buenos Aires, 21 de agosto de 1758. La flexibilidad en cuanto al monto de la dote consta en el Concilio de Trento.

⁴⁵ AMSCS, Carta de la Priora al Obispo, 5 de julio de 1758.

⁴⁶ AMSCS, Carta del Obispo a la Priora, en respuesta al pedido de esta última, s/f.

⁴⁷ AMSCS, Libro de dotes, “Probablemente sin aportar dote: Sor Teresa Aguilar y Siniestra y Sor Paula de San Dositeo Guerra. Libro de Licencias: al referirse a Teresa Aguilar: “Recibida por la Comunidad con el cargo de organista rebajándoseme 500 pesos, como tengo pedido en mi antecedente y es costumbre.” Con respecto a Pascuala Guerra: “Dote 1.500 [es la época en que se está exigiendo 2.000 pesos para el ingreso] mediante a haber sido admitida la pretendiente con el cargo de asistir al órgano”.

⁴⁸ AMSCS, Libro de dotes, Sor Teresa de la Asunción Mena. Pedido de licencia de la Priora, Catalina del Señor Laruel, al dean y cabildo para la recepción de doña María Teresa, hija de don Juan Martín de Mena, nuestro Síndico, 12 de agosto de 1748. Su padre, don Juan Martín de Mena y Mascarua, fue síndico del convento entre 1748 y 1763.

de la suma exigida: “Pues anda ella por la calle pidiendo limosna”.⁴⁹ Todas estas situaciones fueron contempladas por la priora y su consejo de monjas de velo negro con resultado favorable. Cuando convenía a la institución o a la sociedad, el monto de la dote podía ser flexible. Tal vez con esta flexibilidad se estaba abriendo el espacio conventual a algunas mujeres de los sectores altos que, cumpliendo con todos los otros requisitos, no llegaban a reunir los 2.000 pesos necesarios.

El monto de la dote constituía un patrimonio inalienable, como lo expresó el provisor en una carta a la priora: “la dote de las Religiosas es precisísima [...] que durante la vida de la monja permanezca indemne.”⁵⁰ Sin embargo, esto no siempre se respetó. Algunas no se conservaron intactas. Parte del capital de dos de ellas se gastó en la compra de trigo, y el de otras dos para cancelar una deuda contraída durante la construcción del convento.⁵¹ Si bien en términos generales, se comprueba que la normativa se cumple, en ocasiones, determinadas situaciones se imponían y las decisiones de las monjas en torno a la dote, su monto y su uso dan respuesta a las necesidades de la vida cotidiana.

Desde el momento de la entrada al monasterio, la dote a aportarse ubica a la monja entre las que aspiran al velo negro o al velo blanco, sirviendo así de elemento de jerarquización dentro del convento.

Las capuchinas, según sus reglas y constituciones, debían observar una extrema pobreza y no podían exigir dote para el ingreso: vivían de la limosna. En la casi totalidad de los casos, y hasta donde permiten ver las fuentes, fue así. Por los testamentos de las novicias se sabe que *los menesteres para la entrada al Monasterio están reducidos a un tabloncillo con pies de hierro por cama, con pobres ropas y tarima y demás utensilios cortos.*⁵² Sin embargo, el obispo Manuel Antonio de la Torre, en un informe al rey, comenta que en los años cercanos a la fundación, algunas novicias fueron obligadas a aportar 1.000 pesos en calidad de limosna, para devolver el préstamo que el convento había contraído con el síndico don Francisco Rodríguez de Vida.⁵³ La contabilidad de las limosnas llevadas por los síndicos permite constatar esta afirmación. En los primeros diez años desde la fundación del convento, nueve novicias

⁴⁹ AMSCS, Carta de la priora María Luisa de Santa Ana al provisor pidiendo autorización para admitir a doña Thomasa Fervor con menos dote, 11 de agosto de 1776.

⁵⁰ AMSCS, Carta del Provisor a la Priora, septiembre de 1764.

⁵¹ AMSCS, Dotes que no están completas. En dicho documento consta que parte de las dotes de Sor María Isabel de Jesús y de Sor Martina de la Cruz se gastaron en trigo en tanto que parte de las dotes de Sor María Antonia del Corazón de Jesús y Sor Ignacia Catalina de San José se gastaron para pagar a la viuda del constructor del convento.

⁵² AGN, Justicia, legajo 26, expediente 771. Doña María Gregoria Zamudio solicitando licencia para pedir limosna a efecto de tomar hábito de monja capuchina.

⁵³ AGI, Buenos Aires 262, ff. 1-35. Informe de Manuel Antonio de la Torre. El Reverendo Obispo de Buenos Aires informa y responde a las imposturas de las madres capuchinas contenidas en la Real Cédula de V.M., 19 de abril de 1773.

aportaron una suma considerable de dinero –entre 500 y 2.000 pesos y un caso de 30- en calidad de limosna. Si bien constan en la cuenta de las limosnas, éstas figuran como “a cuenta de la limosna que *debe* entregar”, o “resto de la limosna que *debió* llevar al Monasterio.”⁵⁴ ¿Se trataba de una contribución voluntaria o sería una “dote oculta”? Los apellidos de las que aportaron estas sumas de dinero –Arroyo, Lezica, Merlos, Barragán y de la Linde- hacen pensar en una donación voluntaria por tratarse de familias de un sector socioeconómico alto y medio-alto. Sin embargo, al cruzar las fuentes conventuales con las del Archivo General de la Nación, se puede comprobar que en el caso de las “limosnas” más altas –2.000 pesos- no habían sido aportadas por sus padres, sino que se trataba de legados, y que aquélla que se pensaba tenía el mayor capital –Lezica- sólo aportó 30 pesos. A pesar de tratarse de familias pertenecientes al sector alto de la sociedad porteña, tal vez la coyuntura familiar las había obligado a ubicar a sus hijas entre las capuchinas, donde transitarían una vida muy distinta a la que habían llevado en sus hogares, debiendo conseguir un legado para cumplir con la “limosna” exigida. Pero en los casos en que este legado es de 1.000 o 2.000 pesos, ¿por qué no ingresaron al convento de las catalinas? Cabría pensar en la posibilidad de una auténtica vocación y un deseo de vivir el espíritu de pobreza exigido en las constituciones capuchinas, o al hecho de que durante años el convento de las catalinas no admitió postulantes por tener cubierto el cupo permitido según sus constituciones.

Las capuchinas también se dividían en monjas de velo negro y monjas de velo blanco. Al no funcionar la dote como elemento de jerarquización dentro del convento –ya que, salvo las excepciones comentadas, no aportaban dote- reconstruimos la “carrera” de las monjas en el convento para ver si, de alguna manera, la jerarquización existente en la sociedad se reflejaba en el monasterio. Se pudo comprobar que algunas monjas pertenecientes a familias del sector alto de la sociedad de Buenos Aires desempeñaron oficios menores como el lavado y el trabajo en la cocina. El no tener que aportar dote, elemento de diferenciación entre las catalinas, y el espíritu de pobreza de la orden, les había dado la posibilidad de no reproducir la jerarquización existente en la sociedad.⁵⁵

⁵⁴ AMNSP, Han de haber las Reverendas Madres Monjas Capuchinas las partidas siguientes por las limosnas que han entrado en mi poder como su síndico, 8 de julio de 1749 hasta 12 de diciembre de 1756; y Ha de haber el Monasterio de las Reverendas Madres Capuchinas de esta ciudad, desde el 24 de abril de 1756 hasta el 24 de diciembre de 1759.

⁵⁵ Para la reconstrucción de la “carrera” de las monjas en el convento me baso en, AMNSP, Libro Manual de este convento de Capuchinas, Actas de elección de Abadesas, ff. 5-139.

Dote y familia

Dentro del ámbito familiar, observamos que en el imaginario social de Buenos Aires en el siglo XVIII, los padres tenían *la presición de suplir a los hijos aquellos precisos gastos para colocarles en el estado que a su lustre y nacimiento corresponde*.⁵⁶ En el caso de la mujeres, en el momento de “tomar estado”, la mayoría de las veces la opción debía ser entre el matrimonio o la vida religiosa en un convento de clausura. Realizar un buen matrimonio no era tarea fácil y -según ya vimos- fue uno de los motivos invocados al pedir la licencia real para la fundación de un convento.

La otra opción era “entrar en religión”. ¿Qué significado tenía para una familia el ingreso de uno de sus miembros al estado religioso? Los beneficios eran muchos y diversos: un caudal de oraciones que facilitarían el ingreso a la vida eterna, un más fácil acceso al crédito, un aumento de prestigio social, -pues traspasar el muro suponía haber cumplido con los requisitos étnicos, económicos y sociales que se exigían para profesar- y la posibilidad de ubicar en un espacio de prestigio, a aquellas mujeres sin posibilidad de realizar un casamiento conveniente.

Surge así un interrogante acerca del significado de la dote canónica dentro del ámbito familiar: ¿Estaba la familia porteña determinada desde el exterior o tenía la posibilidad de optar, actuar o decidir? En torno al tema que nos ocupa, es imperativo analizar la articulación entre la normativa y las prácticas con la intención de vislumbrar si dicha dote fue usada como elemento de estructuración familiar.

La dote era un adelanto de la herencia.⁵⁷ En la América Hispánica regía el sistema de herencia igualitaria entre los hijos. Los padres sólo podían disponer libremente del tercio y del remanente del quinto de sus bienes. Las Leyes de Toro declaraban inoficiosa la dote que excediese la legítima, más el tercio y quinto de la mejora. Esta norma fue trasladada a la Nueva Recopilación.⁵⁸ Es decir que un padre podía dar una dote mayor a una hija que a otra, con tal que no superara lo que le correspondía por la legítima, más la mejora.⁵⁹ Pero la dote podía ser

⁵⁶ AGN, RE 3, 1773-1774, f. 447, Testamento de doña María Meléndez [viuda de don Juan de Mena y Mascarua, padres de dos monjas catalinas], Buenos Aires, 26 de junio de 1774.

⁵⁷ El derecho castellano (Partidas y Leyes de Toro) había recibido de la tradición iusromanista la figura de la dote, que podía ser profecticia (procedente del padre o abuelo) o adventicia (de la madre, de un pariente de línea transversal o de un extraño). La dote procedente del padre se tomaba pues en cuenta para la distribución de la herencia paterna por vía de colación.” Guillermo F. Margadent, “La familia en el derecho novohispano”, ya citado, 42.

⁵⁸ Ley 3, tít. 8, libro 5, Novísima Recopilación de las Leyes de Indias. María Isabel Seoane, *Historia de la dote en el derecho argentino*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia de Derecho, 1982, 127.

⁵⁹ “Legítima”: la parte de herencia que se debe por disposición de la ley a los herederos. “Mejora”: la ventaja que un ascendiente concede a uno o más de sus descendientes legítimos, señalándole más parte de la herencia que a otros; o sea la porción de bienes que los ascendientes dejan a alguno o algunos de sus descendientes, además de lo que les toca por legítima precisa y necesaria. Pueden los padres y abuelos en vida y en muerte señalar en parte determinada

incrementada por donaciones de otros parientes o amigos. Todas estas posibilidades fueron usadas por las familias porteñas. El análisis de diversas fuentes de archivo, fundamentalmente testamentos, sucesiones, cartas y cuentas de síndicos, permite detectar el despliegue de estrategias, llevadas a cabo por los distintos miembros de las familias con la finalidad de maximizar el capital material y simbólico de cada una.

En la inmensa mayoría de los casos fue el padre –o la madre ante la muerte o ausencia de aquél- el encargado de constituir la dote. En otros, fueron el hermano mayor, algún cura o fraile que había recibido el dinero a partir de un legado testamentario, una tía a cargo de su crianza, o una prima.⁶⁰ Muchas dotes se constituyeron a partir de la limosna, ya que los que gozaban de una buena situación económica ayudaban a los “nobles pobres” o “indigentes” a mantenerse dentro de su sector social, evitando así el desorden en esta sociedad estamental y jerárquica.⁶¹

Con respecto al monto, se hace necesario comprobar si –según expresión de los miembros del cabildo- “para casar a una hija con mediana decencia era necesario mucho más caudal que para entrar dos en religión”.⁶² He relevado los datos de 191 dotes matrimoniales asentadas en los Registros Notariales durante el periodo 1740-1810, y los de algunas sucesiones.⁶³ De las casi doscientas dotes mencionadas, sólo el 38 % son inferiores a los 2.000 pesos, y el monto promedio es de 6.760 pesos. Es decir, que a partir de los datos de las cartas

de sus bienes el “tercio” y “quinto” en que quieren mejorar a sus hijos y descendientes, con tal que el tercio no exceda el valor de lo que valía la tercera parte de sus bienes al tiempo de su muerte. Ley 49 de Toro, o [Ley] 3, tit. 6, libro 10, Novísima Recopilación de las leyes de Indias. “Quinto”: la quinta parte del caudal del testador. El padre o madre que tiene hijos o descendientes legítimos debe dejarles todos sus bienes, excepto el quinto, que es lo único de que puede disponer libremente en vida o muerte a favor de su alma o de un extraño: ley 8, título 20, libro 10, Novísima Recopilación de las leyes de Indias: ley 1, título 5, y ley 7, título 12, libro 3, Fuero Real. Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, París, Eugenio Maillefert y Cia., 1863.

Sobre la flexibilidad del sistema igualitario de herencia, véase Joan Bestard Camps, “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, 1992, 107-156.

A modo de ejemplo se puede ver la Testamentaria de Don Isidoro Henríquez de la Peña y partición de sus bienes entre su viuda e hijos, AGN, Sucesiones 5674, 1789.

⁶⁰ Datos extraídos de los testamentos o renunciaciones de las monjas, AGN, RE durante el periodo 1745-1810; AGN, Sucesiones de las familias de algunas de las monjas. Dotes constituidas por un hermano mayor: Testamento de Sor Martina Magdalena Basavilbaso, AGN, RE 2, 1803, f. 65 v. Por un sacerdote: Testamento de Sor Pasquala Guerra, AGN, RE 1, 1785, f. 244. Por su padrino, Pedro Urizar: Licencia para el ingreso de Sor Polonia Navarro, Monja de velo blanco, sin fecha. Por un tío: Testamento de Sor Micaela Villalba, AGN, RE 4, 1791, f. 7. Por legado: testamento de don Francisco Díaz de Parafán donde consta el legado que otorgó para formar la dote de Sor Francisca del Espíritu Santo Espinosa, monja catalina, AGN, Justicia, legajo 42, expediente 1224.

⁶¹ Son numerosos los casos en que se cita la limosna como una de las fuentes de la dote. Véase, por ejemplo, AGN, Sucesiones, n.º. 6253, 1758, Sucesión del capitán don Juan González Carvajal. Don Juan González Carvajal suplió para dote de su hija monja de velo negro 600 pesos, lo demás -hasta 2.000- lo pidió de limosna entre sus amigos.

⁶² AGI, El Cabildo de la ciudad de la Trinidad, Puerto de Buenos Aires, informa en orden a la fundación de un convento de monjas que pretende hacer don Dionisio de Torres, 1718, en *Documentos y Planos*, op. cit., 220.

⁶³ Se pueden ver algunos ejemplos de las sucesiones registradas en el AGN, de familias con alguna hija monja, de las que extrajimos datos sobre las dotes de las otras hijas –hermanas de las monjas- que contrajeron matrimonio. A modo de ejemplo se puede confrontar: Testamentaria de don Saturnino José Álvarez, su esposa doña Ana María Perdiel, AGN, Sucesiones 3481, 1810; Don Francisco Argerich, AGN, Sucesiones 3470, 1810; Testamentaria de don Francisco Cárdenas y doña Catalina Rendón, AGN, Sucesiones 5337, 1743.

dotales o de los recibos de dote registrados, se desprende que sin duda era más costoso casar “con mediana decencia” una hija que lograr que ingresara al convento. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las dotes registradas cubren sólo una parte de la realidad, ya que algunas mujeres se casaron sin llevar más que “la decencia de su persona”⁶⁴ o aportaron algunos “cortos bienes” que no fueron protocolizados. En los casos en que localicé las fuentes necesarias para comparar las dotes aportadas por las monjas, con las que sus hermanas llevaron al matrimonio, se comprueban realidades muy diversas.

Cuadro I Comparación entre las dotes aportadas por las monjas al convento y por sus hermanas al matrimonio

Monja	catalina	capuchina	dote matrimonial de su/s hermana/s
Cárdenas	1500+300		1566ps. en alhajas y demás cosas
De la Cruz	“		3982ps., 3400 en efectos de Castilla
García de Echaburu	“		200ps y 300 para esclava
González de Carvajal	“		1000ps., la beneficia con 700 para completar
González de Carvajal	500ps.		
Henríquez de la Peña	1500+300		3000ps, se casa con subteniente
Merlos	“		6894ps para dividir entre cuatro hijas
Merlos	“		
Merlos		1000	
Moreira	500		28ps. y 26ps. para vestuario de dos hijas
De la Palma	1500+300		4692ps. +266 tía+ 160 padrino
	5 hijas		
“	500		
Salcés	1500+300		50ps. en ropa para su casa
Barragán		2000devoto	280ps.
		100padre	
Lezica		30	4000ps para una hija
			4000ps. para otra hija
			una tercera hija se casa sin dote
Martínez de Carmona		-	74ps. en efectos de ropa
Quiroga		-	7000ps. evaluación de dos estancias en Areco

Fuentes: AGN, Registros Notariales 1745-1810: testamentos y cartas dotales. Sucesiones.

Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena: Libro de Profesiones

Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar: Libro Manual y Cuentas de síndicos.

⁶⁴ Expresión que se encuentra en numerosos testamentos. A modo de ejemplo se puede ver, AGN, RE 6, 1775, f. 82, Testamento de don Domingo Barañao: “ni dicha mi mujer entró dote alguno sino únicamente la decencia de su persona”.

Según se desprende del *Cuadro I*, en ocasiones fue más fácil hacer ingresar a una hija al convento que casarla. En otras, la entrada al monasterio significó una pesada carga. Algunos padres entregaron a cada hija una dote equivalente. Es necesario aclarar que al hablar de dote en relación con la familia hay que tener en cuenta el número de hijos –número que varía entre uno y dieciocho entre las familias de origen de las monjas- el orden de nacimiento de cada hija, el momento en el ciclo vital de la familia en que se otorgó cada dote y la pervivencia o muerte de los padres. Sólo al tener en cuenta todas estas situaciones se podría explicar qué significó para cada familia dotar a cada una de sus hijas.

En 1789, se estableció por real ordenanza que *tanto en España como en América deben ser iguales las [dotes] que acrediten mujeres que hubieren de casar con oficiales subalternos y han de consistir en tres mil pesos fuertes ya sean del estado noble o general.*⁶⁵ Esta normativa ofrece dos datos pertinentes a mi análisis: tres mil pesos era lo necesario para casar a una hija con un militar, el doble de lo necesario para su ingreso al convento de las catalinas.⁶⁶ El hecho de que todas las esposas de militares tuvieran que aportar la misma dote era una manera de evitar los matrimonios socialmente “descendentes”, asegurando así la jerarquización social que se intentaba mantener.

Al ordenar estas fuentes en torno a una veintena de familias, he podido constatar las estrategias diseñadas y las dificultades vividas por algunas de ellas para ubicar a sus hijos en el sector social al que pertenecían o al que aspiraban.⁶⁷ Un ejemplo de ello es la familia del capitán y regidor don Juan de la Palma, viudo en el momento de dar estado a sus hijos, de los cuales vivían diez cuando otorgó testamento. De los diez hijos, seis mujeres ingresaron al convento de las catalinas, un hecho excepcional para Buenos Aires: cinco de velo negro y una de velo blanco. El hijo mayor fue presbítero; otro cursó estudios en Córdoba y también ingresó al clero secular;⁶⁸ el menor se casó y heredó de su padre el oficio de regidor; y otra hija contrajo matrimonio. Esta última llevó al matrimonio una dote de 5.133 pesos, compuesta por dinero en metálico, una casa, tierras y ajuar. Cooperaron en la conformación de la misma la hermana de su

⁶⁵ Seoane, *Historia de la dote*, op. cit., 133.

⁶⁶ AGN, RE 6, 1798-1799, f. 185, Declaración de dote de doña Manuela Gogenola a favor de su hija doña Francisca Henríquez. Esta última contraería matrimonio con el subteniente don José Ramón de Elorga. Ella aportó al matrimonio 3.000 pesos fuertes. Era hermana de una monja catalina.

⁶⁷ Según Pierre Bourdieu, “Es necesario tener en cuenta, en contra de la tradición que trata cada matrimonio como una unidad aislada, que la colocación en el mercado matrimonial de cada uno de los hijos de una misma unidad familiar depende del matrimonio de los demás y varía por tanto en función de la posición (definida principalmente por el rango de nacimiento, el sexo y la relación con el cabeza de familia) de cada uno de los hijos en el interior de la configuración particular del conjunto de los hijos por casar, ella misma caracterizada por su tamaño y su estructura según sexo.” Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, 320.

⁶⁸ AGN, Sucesiones n° 7395. Sucesión del Dr. Don Ignacio Apolinar de la Palma, Presbítero, 1833.

difunta madre, con 266 pesos en ajuar y alhajas, y su padrino, con 160 pesos en alhajas.⁶⁹

En el archivo conventual existe una carta que Juan de la Palma presentó a la curia eclesiástica donde expresa “hallarse con cortos medios” y decidido a “tolerar esta quiebra [debía entregar una casa, más una suma de dinero, para cubrir la dote de sus hijas monjas] porque logren mis hijas el espiritual consuelo.”⁷⁰ Unos años más tarde, el mismo de la Palma constituyó la dote matrimonial de la única hija que no había entrado al convento. Seguramente consciente de que era excesivo lo que le estaba otorgando, de la Palma expresó en la carta dotal: *Me quedan bastante bienes para enterarles [a sus otros hijos] sus legítimas paterna y materna [...] y en caso de que esta dicha dote exceda en alguna cantidad y falte para el entero de las dichas legítimas [...] mejoro a la dicha María Isabel en la cantidad que importara la demasia, con el tercio y remanente del quinto de mis bienes.*⁷¹ Todo el empeño de Juan de la Palma estuvo puesto en casar convenientemente a Isabel. Lo más sorprendente es que una de sus hijas entrara al convento como monja de velo blanco, es decir, a realizar las tareas domésticas. En el momento de testar, de la Palma se acordó de su hija lega y dispuso que se le otorgara “la parte que le pueda pertenecer de legítima [...] para que durante los días de su vida goce de los réditos”.⁷² Antes de morir intentó cumplir con la ley y tal vez aquietar su conciencia. Este ejemplo, de entre todas las familias que se han logrado reconstruir, nos permite conocer los esfuerzos y la imaginación que un padre debía desarrollar para “colocar a sus hijos en el estado que a su lustre y nacimiento corresponde”.

En el momento de conformar la dote para darle estado a una hija, no contaba sólo el monto, sino la distinta conformación de la misma. La de las monjas debía ser entregada en metálico, que, como se sabe, escaseaba en Buenos Aires. Las dotes que las mujeres llevaban al matrimonio estaban formadas por metálico, ajuar y alhajas –elementos con los que solía contribuir una abuela o tía-, una vivienda –parte de la morada de su familia-, o una quinta o tierras –una vez más, un recorte de alguna propiedad familiar-. En el caso de los comerciantes, podían constituirla algunos bienes o deudas por cobrar en relación con sus negocios. Las familias poseedoras de esclavos donaban uno o dos de éstos a cada una de sus hijas, tanto a las que se casaban como a las que entraban al convento. Los que casaban a sus hijas con militares aportaban muchas veces una vivienda. La comparación entre los dos tipos de dotes permite ver que las matrimoniales estaban constituidas en gran parte por elementos cargados de simbolismo,

⁶⁹ AGN, RE 1, 1757-1758, f. 614, Recibo de dote de don Joseph de Unzueta y Aspiazu a favor de doña María Isabel de la Palma Lobatón.

⁷⁰ AMSCS, Nota que presentó el regidor don Juan de la Palma a la curia eclesiástica ofreciendo escritura a favor del Monasterio de Santa Catalina de Sena, de una casa que poseía y dio en dote a sus cinco hijas. Sin fecha.

⁷¹ AGN, RE 1, 1757-1758, f. 614, Recibo de dote de don Joseph de Unzueta de Aspiazu a favor de doña María Isabel de la Palma Lobatón, 17 de octubre de 1758.

⁷² AGN, RE 3, 1759, f. 158, Testamento del Regidor don Juan de la Palma Lobatón.

como alhajas, vestimenta y mobiliario, que si bien no se transformarían en capital material, sí lo harían en un elemento de representación y prestigio. Las de las monjas, constituidas en metálico, corrían otro destino: su capital se imponía a censo y sus réditos servían para la manutención de la profesa y la conservación del edificio conventual. La lectura de los testamentos que otorgaban las novicias mostró dos realidades distintas: en unos, la dote aportada y la suma de 300 pesos para el piso o celda era todo lo necesario para el ingreso;⁷³ en otros expresan que además debían aportar “ajuar y colación”.⁷⁴

En relación con el tema dote-herencia, el ingreso al convento de uno o más miembros de la familia era un hecho con consecuencias para todo el grupo familiar, pues la novicia -unos días antes de profesar- debía entregar ante escribano su testamento o renuncia: tenía obligación de renunciar a sus legítimas paterna y materna, y a cualquier otra herencia que le pudiera corresponder en el futuro. Y así lo hicieron según consta en este instrumento notarial. El 32% renunció a favor de ambos progenitores; un 18% lo hizo a favor de la madre; 17% del padre; y 18% de sus hermanos. En porcentajes mínimos designaron una tía, prima o la persona que había contribuido a la conformación de su dote; y sólo un 2% lo hizo a favor del convento. Cuando optan por uno de sus progenitores, se debe siempre a que el otro ya había fallecido. Las que renuncian a sus bienes a favor del monasterio, son aquellas sin herederos directos.

¿Qué consecuencias tenía esta renuncia para el grupo familiar? Se ve claramente en las sucesiones. Como el reparto de herencia se realizaba al morir los padres, generalmente la renuncia de una monja a una parte de la herencia de la legítima paterna y materna beneficiaba a sus hermanos, quienes veían de este modo incrementada su hijuela.⁷⁵ Este análisis podría indicar que el ingreso de un miembro de la familia al convento acarrea beneficios para el grupo familiar. Sin duda fue así para las familias de un sector socioeconómico alto. Pero en aquellas donde era muy poco o nada lo que había para repartir, la renuncia no era significativa, y la conformación de la dote había supuesto una inversión desmesurada de dinero, si es que lo había, o de tiempo y energías, si el capital se había obtenido mediante limosna. Un beneficio sin

⁷³ AGN, RE 2, 1746-1747, f. 240, Testamento de doña María de la Trinidad Mateos y Gaete, “No tengo en la religión necesidad de otros bienes más que el dicho mi dote.”

⁷⁴ AGN, RE 6, 1766, f. 176, Testamento de Sor Petrona del Corazón de María Fernández de Therán y Lacoizcueta, “ya enterado y satisfecho este Monasterio de 2.000 pesos, más 300 del piso y demás de ajuar y colación según lo instituido en dicho Monasterio [...]”

AGN, Sucesiones 5337, 1743, Testamentaria de don Francisco de Cárdenas y doña Catalina Rendón. La hija de ambos, Sor Ignacia Catalina de San José aportó algunas varas de tablas con las que se harían una mesa, una caja, una tarima, un biombo y una mesa chica para el estrado; muchas varas de distintas telas: breñaña, seda negra, ruán, lienzo crudo y de algodón, sarga blanca, coleta, anascote y bareta azul de Castilla, dos pañuelos de nariz, una colcha de algodón, tres pares de calcetines, dos pares de zapatos, un rosario y treinta pesos para los libros, una caldera, un farol, un bracer, un jarro de cobre, una bacinica, un vaso grande y uno chiquito de cristal un mate de barro con su bombilla, un cuchillo, dos platos y dos tazas de loza de Sevilla, una escoba y una cerradura.

⁷⁵ A modo de ejemplo ver AGN, Sucesiones n° 6259, Sucesión de Don Manuel Gutiérrez Mantilla y doña Paula de la Vega, 1793, en la que consta la distribución de la hijuela de la monja entre sus tres hermanos.

duda importante de esta renuncia de herencia –en el ámbito familiar- es que era irrevocable. La entrada al convento suponía “morir al siglo”, y una de las formas de lograrlo era cortar todo vínculo económico con el mundo que se abandonaba. Ninguna monja tenía derecho a reclamar su hijuela.⁷⁶

Sin embargo, una hermana en el convento no siempre suponía beneficios. En las sucesiones se detectan conflictos entre hermanos, o por lo menos, la posibilidad de que ellos surgieran. Al disponer del quinto de los bienes, los padres –en ocasiones- “mejoraban” a la hija monja y hacían una exhortación a los otros hijos, persuadidos de que “como buenos hijos no repugnarán o no lo llevarán a mal”.⁷⁷ En otros casos el conflicto no aparece latente sino claramente manifiesto. El doctor don José Antonio de la Palma Lobatón, hermano de las seis monjas catalinas ya nombradas, expresó en su testamento que, habiendo muerto su padre, quedó: *sin medios para darle estado a mi hermano, el Doctor don Ignacio Apolinario de la Palma, por causa de haber [mi padre] dotado a sus hijas monjas catalinas [...] a cuyo estado concurri con el Patronato de 2.000 pesos que me había asignado para ordenarme de Mayores Ordenes.*⁷⁸ ¿Por qué se queja de la dote de sus hermanas monjas y no de la de Isabel, única que contrajo matrimonio y cuya dote fue muy superior a la de las religiosas?

Los inconvenientes no terminaron con la muerte de José Antonio de la Palma en 1789. Ese mismo año su hermano, el doctor don Ignacio Apolinar, presentó una demanda contra la testamentaria de José Antonio, a nombre suyo y de su hermana, Sor Martina, -la monja de velo blanco del convento de Santa Catalina de Sena-, para que se devolvieran a la masa hereditaria 3.000 pesos que José Antonio había recibido de su padre para ordenarse de sacerdote. Con respecto a la monja, don Ignacio reclamaba la entrega de los 530 pesos que su padre –según él entendía- le había dejado en su testamento, seguramente para equiparar su hijuela con la de sus otras hijas, ya que Sor Martina, por ser monja de velo blanco, sólo había aportado una dote de 500 pesos, más 30 para el piso o celda. La causa terminó con la renuncia a la misma por parte de don Ignacio, porque en medio de los trámites realizados salió a colación un laudo que el obispo de la Torre había efectuado –una vez más por causa presentada por Ignacio contra su hermano José Antonio- a favor de don Ignacio, quien renunciaba a cualquier otro reclamo futuro. Fue el síndico del convento quien continuó la cuestión al reclamar para el monasterio el pago de los réditos del principal de 530 pesos que don José Antonio había tenido colocados sobre la casa de su morada, y que no había hecho efectivo durante los últimos veinte años. Con respecto al

⁷⁶ AGN, Sucesiones n° 3481, 1828, Testamentaria de don Saturnino José Alvarez y su esposa, doña Ana María Perdríel: “Sor Vicenta, como monja, no puede heredar”

⁷⁷ AGN, Sucesiones n° 7780, 1813, Testamentaria de don Juan Acosta Sereno.

⁷⁸ AGN, RE 4, 1789, f. 289, Testamento de don José Antonio de la Palma Lobatón.

principal, después de una ardua polémica quedó claro, que ni la monja ni el convento podrían heredarlo. Sor Martina había otorgado su renuncia al profesar, y su padre había sido muy claro al otorgar su testamento: dejaba a Sor Martina, y después de sus días, a sus hermanas monjas: “los réditos” del principal de 530 pesos. Este capital sería heredado por su única hija casada, Isabel, y sus herederos. Tal vez aquí esté la explicación de la queja de don José Antonio en su testamento, pues, tenía una cuenta pendiente con sus hermanas monjas: los intereses de veintiséis años.⁷⁹

La legislación pautaba minuciosamente lo relacionado con la herencia, pero esa misma legislación, mediante la figura de la mejora, dejaba intersticios de libertad que fueron usados en forma creativa y original por los sujetos. Cuando los bienes de la familia nuclear no alcanzaban para lograr el objetivo propuesto, ahí estaban la parentela y los amigos. En la sociedad colonial la solidaridad funcionaba en el momento de conformar una dote.⁸⁰

Dote y espacio público

La penosa situación económica, por la que atraviesan algunas familias de la “gente de razón”, cierra a sus hijas las puertas del convento. Una realidad que las impulsa a desarrollar estrategias singulares con la finalidad de “concretar su vocación”, es decir, de crear sus propios espacios personales. De estas mujeres, nueve aspiran a entrar en el Monasterio de Santa Catalina de Sena, para el que deben aportar 1.800 pesos -1.500 de dote y 300 para la celda-. Sólo cuatro lo logran. Otras tres aspiran a ingresar al de Nuestra Señora del Pilar. De ellas, todas consiguen su objetivo. Para el ingreso a este último convento sólo hacía falta aportar unos pocos elementos: un tabloncillo con sus pies de hierro y algunas pobres ropas y utensilios.

¿Cuál es el significado de esta acción –el lanzamiento al espacio público para pedir limosna y conformar su dote canónica- dentro del contexto de la sociedad porteña a fines del siglo XVIII? En ella estaba muy arraigada la obligación, por parte de los “nobles” de los sectores más acomodados, de ayudar a los “nobles pobres” o “indigentes” a mantenerse dentro del grupo con los que compartían las mismas características étnicas y religiosas, y estas mujeres eran conscientes de ello. En esa misma sociedad colonial estaba prohibido mendigar públicamente, pero ellas también sabían que la solicitud al virrey pidiendo autorización tendría

⁷⁹ AGN, Tribunales, legajo P, expediente 19. Instancia que sigue el Doctor don Ignacio Apolinar de la Palma clérigo presbítero contra los bienes de su hermano don Joseph Antonio de la Palma por cantidad de pesos, 1789. Agradezco a Roberto Di Stefano haberme dado a conocer este juicio.

⁸⁰ Cfr. Pierre Bourdieu quien en *El sentido práctico*, ya citado, 245, afirma: “El matrimonio de cada uno de sus hijos, mayor o menor, varón o mujer plantea a cualquier familia un problema particular que ésta sólo puede resolver jugando con todas las posibilidades que le ofrece la tradición sucesoria o matrimonial para asegurar la perpetuación del patrimonio [...] la salvaguarda o el incremento de su capital material o simbólico.”

una respuesta favorable. La misma legislación que prohibía la mendicidad, dejaba un resquicio suficiente por donde la normativa podía adaptarse a las situaciones imperantes, y así se hizo.⁸¹

Los pasos del trámite a realizar hasta conformar su dote por medio de limosna eran varios, y varias también las personas e instituciones involucradas, cada una de ellas un verdadero filtro que había que superar: el director espiritual, la priora o abadesa y el obispo.

El prelado, luego de una conversación indagatoria con la aspirante, manifiesta ser conocedor de su vocación y pobreza, y le otorga la “licencia para pedir limosna”. El paso siguiente era dirigir una carta al virrey, quien siempre resuelve el asunto favorablemente. Consciente de su misión ordenadora, exige el nombramiento de un depositario a cargo de recibir y llevar la cuenta de las limosnas -indicando la suma aportada y el nombre del benefactor- a fin de poder devolver el dinero, en caso de no concretarse la entrada al convento.⁸² Un trámite en torno al cual se movían el obispo, la priora o abadesa, la comunidad de monjas que mediante votación secreta aceptaba o negaba el ingreso a las aspirantes, el virrey, el depositario y distintos sectores de la sociedad quienes a través de la limosna abrían las puertas del convento a algunas mujeres de escasos recursos. ¿Qué sectores sociales contribuían? Ante la imposibilidad de juntar los 1.800 pesos necesarios, y después de doce años de andar mendigando, María Bernarda Delgado fue obligada por el fiscal a devolver la suma aportada por cada donante, pedido que no pudo cumplir “por no conocer unas [personas], haber muerto otras, transmigrado a distintas regiones y se ignoran sus destinos y establecimientos las restantes”.⁸³ Es decir que no eran sólo los sectores más altos los que contribuían a conformar estas dotes, sino vecinos y residentes de los más diversos estratos socioeconómicos, inclusive aquéllos que no dejaban huellas al cambiar de residencia.

La reconstrucción, aunque parcial, de las familias de origen de estas doce aspirantes a monja que se lanzaron al espacio público para obtener su dote, y la calidad del depositario que eligió cada una, permite comprobar que sólo las más cercanas al sector alto de la sociedad –

⁸¹ AGN, Tribunales, legajo 80, expediente 17. Doña María del Carmen Guerra solicitando licencia para pedir limosna para la dote de Monja Catalina, 1785. “Aunque por la ley 1º, título 21, libro 1º de las Recopilaciones para estos Dominios se ordene que no [...] se pidan limosnas por ningún Religioso en particular, ni por otro efecto alguno; como al mismo tiempo se mande se guarde lo dispuesto por las de Castilla y en ellas se prescriba la forma y caso en que se puedan otorgar estas licencias según se reconoce de las contenidas en el título 12 del libro 1º de la Nueva Recopilación, podrá Vuestra Excelencia si fuere servido según las noticias que tenga de las personas y circunstancias [...] resolver sobre su solicitud, siempre que sea notoriamente pobre como supone, y la limosna para el fin expresado.”

⁸² Todos estos pasos constan en los expedientes detallados en citas 84 y 85.

⁸³ AGN, Justicia, legajo 20, expediente 563, Doña María Bernarda Delgado solicitando permiso para pedir limosna a efecto de juntar la suficiente dote para entrar religiosa del convento de catalinas de esta capital, 1790; y AGN, Justicia, legajo 18, expediente 1113, Doña María Bernarda Delgado sobre que se le adjudiquen las limosnas que tenía colectadas con el fin de entrarse a religiosa, 1789. María Bernarda era terciaria de la Tercera Orden de Santo Domingo, Hugo Fernández Burzaco, “La Venerable Orden Tercera de Santo Domingo en Buenos Aires”, *Historia*, Buenos Aires, 31, abril-junio 1963, 137.

cuatro sobre un total de nueve que aspiraban a ingresar al Convento de Santa Catalina de Sena – lograron los 1.800 pesos necesarios. Fueron ellas: María del Carmen Guerra, quien murió durante el año de noviciado; Michaela Guerra, hermana de la anterior; Paula Irrazábal; e Isabel Hidalgo.⁸⁴ En cuanto a las familias de las que fracasaron, en algunos casos, ni ellas ni sus parientes dejaron rastro alguno -salvo los expedientes con los que se está desarrollando este tema- un silencio que podría estar indicando su pertenencia a sectores socioeconómicos bajos.

Las tres mujeres que aspiraban a entrar al convento de las capuchinas lograron su objetivo. Se trata de Juana Manuela Gutiérrez, María de las Nieves Villalba y María Gregoria Zamudio, quienes sólo aportaron unos sencillos utensilios, según prescribían la Regla y Constituciones de la orden.⁸⁵

Si bien el convento era el ámbito desde donde emanaba la normativa con respecto a la dote canónica, era la sociedad en última instancia, la que decidía a quiénes ayudaba a conformar su dote. Tal vez convenga volver a la afirmación original: los “nobles” se veían obligados a ayudar a los “nobles pobres o indigentes” pero hasta cierto límite, pues, a veces eran estos propios “nobles pobres” los que aspiraban a escalar demasiado alto en la sociedad y ocupar espacios que la “gente decente” quería para sí.⁸⁶ El convento -entre otros- era uno de esos espacios. En nuestro análisis, el de las catalinas, y la dote, el instrumento del cual se valían, consciente o inconscientemente. El monasterio, con la autorización del obispo, establecía cuál era la suma necesaria para el ingreso, y la sociedad –mediante la toma de decisiones de cada uno de sus integrantes- contribuía con determinados vecinos, en tanto negaba su ayuda a otros.

En el espacio público, la dote canónica fue uno de los motivos de la Reforma de los Regulares que en 1775, intentaron llevar adelante -entre otros- los cabildantes Manuel de Bisavilbaso, Francisco Segurola y Oviden, y Manuel Antonio Warnes.⁸⁷ La lectura de este Plan

⁸⁴ Las cuatro mujeres son miembros de familias numerosas, con esclavos y con hermanos pertenecientes al clero o a alguna de las órdenes, variables que –en el Capítulo V- tomo en cuenta para la caracterización de la familia de origen de las monjas. Una es hija de un cabildante de Luján.

AGN, Justicia, legajo 80, expediente 17. María del Carmen Guerra, 1785; Justicia, legajo 25, expediente 699, Michaela Dorotea Guerra, 1790; Justicia, legajo 22, expediente 632, Paula Irrazabal, 1788; Justicia, legajo 25, expediente 706, María Isabel Hidalgo, 1789.

⁸⁵ AGN, Justicia, legajo 26, expediente 751, Juana Manuela Gutiérrez, 1790; Justicia, legajo 25, expediente 711, María de las Nieves Villalba, 1789; Justicia, legajo 26, expediente 771, María Gregoria Zamudio, 1790.

⁸⁶ Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, [1972] Argentina, Siglo XXI, 2ª. edición 1979, “Una sociedad menos renovada que su economía”, 52-59.

⁸⁷ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie III, 5, 451-471, Capítulo de reformas que urge efectuar en la Ordenes Monásticas a que se alude a los acuerdos de 19 y 25 de agosto. Cfr. Oscar Chamosa, “El Regidor Warnes y la Reforma de Regulares”, inédito; Jaime Peire, *El taller de los espejos: la Iglesia en el imaginario colonial, 1765-1815*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2000, 161-172.

Manuel de Basavilbaso fue funcionario, administrador de correos y colaborador del virrey Vértiz. Propuso fundar una universidad y un colegio de estudios superiores. En 1773 fue síndico procurador del cabildo y juez de tierras. Accedió también al cargo de Alférez Real de Buenos Aires y fue miembro de la Orden de Carlos III. Francisco Segurola Oviden era comerciante. Desde España pasó al Río de la Plata en la expedición del Gobernador don Pedro de Cevallos, radicándose en Buenos Aires donde fue regidor y alcalde del cabildo de esta ciudad. Manuel Antonio

deja ver una crítica muy fuerte a un sector importante de la Iglesia –el clero regular- en defensa de la sociedad, que aparece como su víctima. Varios de los reclamos son de orden económico. Entre ellos, los censos y las dotes que afectan al convento de las catalinas. Con respecto a los censos, se intentaba prohibir su imposición, ya que según expresan los capitulares porteños: *con dificultad se encontrará finca que no sea tributaria de censo impuesto en ella [...] siendo ello en manifiesto perjuicio del Público*. Con respecto a la dote el mensaje es clarísimo:

*Y que se mande que las dotes de las religiosas hayan de volver precisamente al tronco de sus familias luego que haya fallecido la monja, para cuya sustentación se estableció, quitándose de esta suerte el inconveniente de no hacer tributaria con el tiempo toda la ciudad a estos conventos, y de que sólo tenga aquella renta que corresponda al número de religiosas que se hallaren existentes y proceda de la dote que cada una llevara.*⁸⁸

Los cabildantes hicieron una propuesta contundente y contraria a las prácticas vigentes: que al morir las monjas, las dotes aportadas volvieran a sus familias. Una aspiración ya expresada por don Dionisio de Torres Briceño, el fundador del Monasterio de Santa Catalina de Sena. El objetivo invocado por los regidores era evitar que toda la ciudad tuviera que sostener económicamente los conventos, y limitar la renta de éstos a los réditos producidos por las dotes de las monjas existentes. Hasta donde se conoce no era ésta la práctica en ningún monasterio. Una vez que ingresaba la monja, ésta “moría al siglo”, y su dote sólo volvía a la sociedad en forma de censo, al 5% anual, funcionando siempre la institución religiosa como dueña del principal.

Tal vez los cabildantes se inspiraron en la legislación relacionada con la dote matrimonial. Con respecto a ella, en Las Partidas se lee: *Muerta seyendo la muger, en tal tiempo que durase el matrimonio entre ella, e su marido, si fijos non dexare, que hereden lo suyo, debe ser entregada la dote a su padre de ella.*⁸⁹ Y así se practicó en la América colonial.⁹⁰

La lectura de este Plan y la propuesta en torno a la dote permite detectar una fuerte tensión entre los cabildantes y un sector de la Iglesia –los miembros del clero regular-, tensión que giraba en torno a las dudas de un grupo de protagonistas laicos con respecto a la utilidad para la sociedad de una serie de instituciones, entre las que se contaba la dote canónica.⁹¹ Esta ya

Warnes fue funcionario y comerciante. Natural de Cartagena de Indias, realizó sus estudios en Cádiz. Ya en Buenos Aires se le nombró alguacil mayor y alcalde de segundo voto, siendo designado posteriormente alférez real y juez de menores. Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1945.

⁸⁸ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie III, 5, 451-171.

⁸⁹ *Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso el X, con las variantes de más interés, y con la glosa del Lic. Gregorio López, del Consejo Real de Indias de Su Majestad*, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1884, Ley 30, 2, 2038. Véase también “Derechos de los cónyuges y restitución de los bienes dotales”, en Seoane, *Historia de la dote*, op. cit., 162-172.

⁹⁰ “Si la mujer moría sin descendencia el valor de la dote volvía a su propia familia”, Edith Couturier, “Women and the Family in Eighteenth-Century México: Law and Practice”, *Journal of Family History*, 10:3, 1985, 297.

⁹¹ Concepto tomado del trabajo de Chamosa, “El Regidor Warnes”, ya citado.

no era una buena “inversión” para todos los subgrupos de la élite porteña.

El hecho de que la dote de 1.500 pesos tuviera que ser aportada en efectivo debe haber sido un drenaje importante de metálico –un inconveniente difícil de sortear, en especial para los comerciantes-, en una ciudad donde éste escaseaba. El Plan de Reforma de Regulares permite inferir que se estaba desarrollando una nueva racionalidad, dentro de la cual la dote canónica iba perdiendo valor como elemento de categorización social, capaz de incrementar el capital simbólico de un individuo o de una familia. Esta capacidad de la dote –de aumentar el prestigio y el capital simbólico – ya no existe en la representación que de ella construye un grupo de vecinos. Los conventos –según la aspiración expresada en dicho Plan- ya no tendrían derecho a quedarse con las dotes: éstas, producida la muerte de las monjas, debían retornar a sus respectivas familias, las que seguramente la invertirían en algo más redituable. ¿Se está delimitando, acotando el espacio de la Iglesia? El Plan en cuestión fue un intento de poner orden y establecer nuevas pautas en un sector de la Iglesia y por ende de la sociedad. Si bien no llegó a implementarse, la representación que se construyó en torno a la dote canónica sugiere un cambio en la representación, cambio detectado en primer lugar por los comerciantes miembros del cabildo, que consecuentemente implementaron estrategias de reconversión destinadas a impedir la descapitalización de las familias.⁹² Dentro del grupo de los militares, el ingreso de una hija al convento seguía siendo una buena inversión. En su imaginario, el capital simbólico, el prestigio y el honor tenían aún su peso, y el convento siguió siendo un lugar elegido, aunque hubiera que constituir una dote para el ingreso.

El análisis del tema de la dote desde el espacio público permite ver cómo la sociedad, mediante la limosna, conformó la dote de algunas mujeres “nobles pobres” cercanas a los sectores altos, abriéndoles así la posibilidad de entrar a un espacio de prestigio. Pero al mismo tiempo, el frustrado Plan de Reformas de Warnes muestra una sociedad en transición, la existencia de subgrupos con representaciones diferentes en cuanto al convento como lugar otorgador de prestigio y la dote canónica como uno de los indicadores de que se estaba gestando una nueva racionalidad influenciada por el racionalismo con respecto a los bienes de la Iglesia. Muy probablemente los comerciantes que auspiciaron el Plan estuvieron influenciados por el pensamiento de Pedro Rodríguez de Campomanes respecto de los bienes eclesiásticos y su uso con vistas al bien público.

⁹² En torno al tema del cambio en la representación y la implementación de estrategias, véase Roger Chartier, *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, [1992], Barcelona, Gedisa, 2ª. edición 1995, 165-180.

CAPITULO IV

EL INGRESO AL CONVENTO

El ingreso al convento en calidad de monja profesa es un acontecimiento que tiene un profundo significado y enormes consecuencias tanto para la aspirante al hábito, para la comunidad religiosa de la que pasa a formar parte, como para la sociedad en su conjunto. Por la profesión religiosa la doncella ingresa al “huerto cerrado”, cambia de estado y se convierte en mujer consagrada. Una transformación que lleva su tiempo y se realiza a través de sucesivos pasos.

Implicancias y consecuencias

El ingreso al estado religioso supone la adquisición de una nueva identidad, el tránsito de un modo de ser a otro: de doncella, mujer del siglo, común mortal, a virgen consagrada, *sponsa Christi*. Clara de Asís, fundadora y *alma mater* de la orden de las clarisas dejó plasmado en su testamento el objetivo de la vida consagrada en la clausura: ser **espejo** de Dios, **ejemplo** para los que viven en el mundo.¹ La sociedad barroca, siglos más tarde retoma el tema del espejo y se concibe a sí misma como reflejo de la “sociedad celeste”, que según su representación es altamente estratificada en tronos, querubines, potestades, ángeles –con subordinación entre ellos-, y también armónica. Dentro de esta concepción, toda auténtica monarquía era una copia de la monarquía del mundo superior, y el monarca era a su pueblo lo que la cabeza divina a su cuerpo místico.² Las capuchinas de Buenos Aires lo expresan claramente: “en lo humano está Vuestra Majestad en lugar de Dios”.³ La función de la clausura monacal, anunciada por Clara, coincide entonces con un aspecto de la representación barroca: tiene que reflejar el orden celestial y armónico, pero exige aún más: debe ser un espacio de perfección para poder cumplir con su rol modélico.

Una minuciosa normativa indicaba los pasos a seguir en el ingreso al espacio sacro. Era un acontecimiento cargado de misterio que necesariamente había que expresar mediante acciones simbólicas. La fenomenología de la iniciación no es un hecho privativo del

¹ *Regla y Testamento de Santa Clara, Constituciones de las Monjas Clarisas Capuchinas*, Curia General de los Hermanos Menores Capuchinos, Roma, 1986, 34.

² Este planteo es desarrollado por Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, [1992] Fondo de Cultura Económica, Lima, 2ª edición, 1996, cfr. capítulo IV, “Angeología política de una angeología cristiana”.

³ Archivo General de Indias, Sevilla, España (en adelante AGI), Buenos Aires 262, Carta de Religiosas al Rey, 20 de septiembre de 1774.

cristianismo, el pasaje del mundo profano al mundo sacro ha formado parte de distintas religiones: internarse en la espesura de una cabaña iniciadora, soportar pesadas pruebas, instruirse en las tradiciones y los secretos de la tribu, morir a la condición profana como condición para re-nacer al mundo sagrado, recibir nuevos nombres que serán en adelante los verdaderos, aprender una lengua nueva, o al menos un nuevo vocabulario accesible sólo a los iniciados, volver a la página en blanco, al comienzo absoluto cuando todavía nada estaba mancillado, todo ello forma parte de los contextos iniciáticos más disímiles.⁴ Cada una de estas instancias, aprendizajes y transformaciones se encuentran en la toma de hábito, el noviciado y la profesión, tres pasos que daban las aspirantes al hábito desde el ingreso al convento hasta la profesión.

El ingreso: pasos y toma de hábito

Los pasos para el ingreso al convento se fijaron desde la Iglesia. Se fueron estableciendo a través de diferentes concilios, y de las reglas, constituciones y rituales de cada orden religiosa. Las sucesivas instancias por las que debía pasar cada aspirante al hábito hasta llegar a la profesión solemne, eran básicamente iguales en ambos conventos porteños, con una importante diferencia en relación con lo económico.

La decisión de “entrar en religión” era motivo de largas conversaciones entre la postulante y su confesor o padre espiritual.⁵ No se puede conocer en qué medida algunos ingresos fueron producto de una decisión familiar, pero la crítica a esta práctica aparece reiteradamente tanto en la normativa eclesial como en la literatura de la época. En uno de los libros del siglo XVIII, que se conserva en la biblioteca de las monjas capuchinas, se recomienda:

Para recibir a las Pretendientes [...] mucho menos habéis de atender a la súplica de los padres, los cuales muchos sólo miran cómo sacarse de encima las hijas de casa por un medio decoroso. Estos no miran al Monasterio sino como a una segunda prisión, o por decirlo mejor, como a un honrado Hospital, en donde recogen o encierran las Hijas o menos corregibles o más desgraciadas o más enfermas o más insulsas, para adelantar más y mejor a los otros Hijos.⁶

Una vez tomada la decisión -personal o familiar- de ingresar a la vida religiosa, cabía, en

⁴ Los conceptos en torno a la fenomenología de la iniciación los he tomado de la obra de Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor, 2º edición en colección Labor, 1994, especialmente el Capítulo IV, “Existencia humana y vida santificada”, 137-179.

⁵ Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, (en adelante AGN), Sala IX, 31.5.6. En la carta del cura de Monserrat, confesor de María Isabel Hidalgo consta “la forma en que ha explorado la voluntad del Altísimo”, es decir la vocación de María Isabel. El tema de la consulta con el Padre Espiritual aparece en casi todos los testamentos otorgados por las novicias.

⁶ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar (en adelante AMNSP), *Los secretos de la vida religiosa descubiertos y declarados a una devota novicia por su Padre Espiritual*, 1784, Manuscrito, 119.

algunos casos, una segunda opción: había que decidirse por uno de los dos conventos de la ciudad. Para ello eran dos las cuestiones de peso a evaluar: el aporte o exención de una dote, y el estilo de vida propuesto por cada orden. Realizada esta elección, la aspirante al hábito se presentaba al monasterio. Allí dialogaba con la priora o abadesa y algunas monjas del consejo.⁷ Su vocación, edad, estado, salud y educación eran el tema de este primer encuentro.

Desde el concilio de Trento los conventos de monjas –en su casi totalidad- quedaron bajo la jurisdicción del obispo del lugar, hecho que hizo necesaria la licencia del mismo a la abadesa o priora, para que ésta pudiera proponer la aspirante al hábito ante la comunidad conventual.⁸ El prelado debía obtener información *de genere, moribus, et vita* de la pretendiente. Con este objetivo citaba a algunos vecinos de la ciudad a los que se interrogaba sobre la legitimidad, pureza de sangre, vida virtuosa y digna, y frecuente recepción de los sacramentos, por parte de la que era investigada.⁹ Una vez reunida esta información, el obispo averiguaba la “libertad de su elección”. Si la aspirante superaba esta instancia, el prelado otorgaba la licencia a la abadesa o priora, para que, conjuntamente con las monjas de velo negro, decidieran por voto secreto la admisión o rechazo de la aspirante al hábito.¹⁰

En el monasterio de las catalinas, una vez hecha la consulta a la comunidad y admitida la postulante, se pedía a un notario de la ciudad informara a ésta sobre la necesidad de entregar al monasterio la suma de dinero necesaria para su celda, las propinas y los alimentos del año de noviciado, y de otorgar una escritura por la dote, que debería hacer efectiva dos meses antes de

⁷ Para el tema del ingreso a los conventos hemos consultado: Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena (en adelante AMSCS), “Instrucción de las diligencias que se deben actuar para la Recepción del Hábito de las Religiosas que entran al Monasterio de Santa Catalina de Sena”, Córdoba, 1745. *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 Oficiales 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.

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.

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.

⁸ En el archivo de cada convento constan numerosas licencias otorgadas por el obispo con este fin. *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, Traducida al castellano con notas e ilustraciones por Don Juan Tejada y Ramiro. Parte segunda, Concilios del siglo XV en adelante, Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1853, Tomo VI, Concilio de Trento, Sesión XXV, *De Regularibus*, “Gobiernen los obispos, como delegados de la Sede Apostólica los monasterios de monjas inmediatamente sujetos a la dicha Santa Sede”, 420. “La exploración de la voluntad debe hacerse por el Obispo, aunque el Monasterio estuviera exento de su jurisdicción”, 431.

⁹ AMSCS El único interrogatorio completo, donde consta cada uno de los pasos, corresponde al expediente de Da. Ana de las Carreras, 1827.

¹⁰ *Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas*, op. cit., Capítulo I, “Del ingreso o entrada en la religión”, 46.

La Regla y Constituciones de la Orden de las Monjas de Santo Domingo, op. cit., Capítulo XIV, “Recepción de postulantes”, 182-184.

la profesión.¹¹

Desde el convento, se solicitaba la fe de bautismo de la aspirante a la parroquia donde ésta había recibido dicho sacramento. Un documento donde constaba su nombre, el de sus padres y padrinos, la fecha y calidad de su nacimiento –legítimo o ilegítimo–.

Realizado este control de índole social y religiosa –del que participaban actores sociales de lo más diversos, desde un simple vecino hasta el obispo, pasando por la comunidad de monjas de velo negro– la máxima autoridad de cada convento informaba al obispo sobre el resultado de la votación y pedía nuevamente su licencia, esta vez, para que la postulante pudiera recibir el hábito “con las ceremonias acostumbradas”.

El ingreso a la clausura monacal se presentaba bajo la forma de un espectacular rito de transición. La ceremonia de toma de hábito en los dos conventos de Buenos Aires era sustancialmente la misma, pero no eran idénticas. En el de las capuchinas, la aspirante al hábito llegaba a la iglesia del monasterio acompañada por sus familiares y amigos. Allí hacía oración ante el Santísimo Sacramento y se le entregaba una vela encendida. En este último gesto de su vida en el siglo, todos procesionalmente la acompañaban hasta la portería donde cruzaba el umbral, un umbral que marcaba la separación entre dos modos de ser –doncella y mujer consagrada–, entre dos espacios –el profano y el sacro–, entre lo que dejaba atrás y lo que iniciaba. Era recibida por la comunidad de las monjas que la aguardaba con la imagen de un Cristo crucificado –Cristo que en adelante debía ser su modelo– y velas encendidas. El sacerdote –muchas veces el confesor o padre espiritual de la aspirante– la entregaba a la abadesa. El pasaje del umbral, la entrega y la recepción se hacían por medio de personas consagradas. La novicia se arrodillaba ante el crucifijo y las monjas del monasterio la recibían entonando el *Veni sponsa Christi*. Luego de este efímero encuentro, la puerta se cerraba y ambos grupos retornaban al espacio que les era propio: las monjas al coro bajo –al lado del altar, del cual estaban separadas/comunicadas, por una reja–, y los parientes y amigos, a la iglesia, el lugar de culto público.

El sacerdote se dirigía al altar –el centro del espacio sacro– desde donde iniciaba un diálogo con la novicia, a través del cual ésta pedía la misericordia de Dios y de la comunidad que la recibía. Ya aceptada, la abadesa la vestía con el hábito de sayaleta marrón que usaban las “hermanas pobres”. El júbilo del momento se expresaba en los abrazos con que cada monja acogía a la recién llegada. El sacerdote bendecía a la novicia y a su hábito. Y al júbilo le seguía el sacrificio: la novicia se arrodillaba delante de la abadesa quien le cortaba el pelo a la altura de

¹¹ AMSCS, “Instrucción de las diligencias...”, ya citado.

las orejas. El cambio de vestido y el corte del cabello eran acompañados por cánticos que intentaban explicar el significado de estas prácticas: “Desnúdete el Señor del hombre viejo con todos sus actos” y al vestirla con el hábito ya bendecido, volvían a cantar: “El Señor te vista de nueva criatura, la cual según Dios sea criada en justicia, verdad y santidad”. Una vez vestida la novicia, la abadesa comenzaba a entonar el salmo 121:

*Alzo mis ojos a los montes
¿de dónde vendrá mi auxilio?
El auxilio me viene de Yavé,
Que hizo cielo y tierra.
Te guardará Yavé de todo mal,
Él guardará tu alma,
Guardará tu partida y tu regreso
Desde ahora y por siempre.*

Y a la alegría, otra vez seguía el despojo: la novicia debía dejar atrás su nombre de pila y su apellido familiar: se le daba un nombre nuevo. El sacerdote pronunciaba una homilía en la que explicaba lo que acababa de acontecer, cuáles eran los bienes de la religión y los beneficios del desprecio del mundo. Y por fin era entregada a la que sería su maestra.¹²

En este rito de transición donde la liturgia celebraba el ingreso de la postulante, la ceremonia era organizada en dos actos: uno que representaba la entrada a la clausura, y el otro donde se destacaba la naturaleza sacrificial del mismo, expresada visualmente mediante gestos cargados de cierta violencia –despojo de vestiduras, del cabello, del nombre- unos gestos que se intentaba mitigar por medio de los cánticos, convirtiéndolos así en sacrificio amoroso.

En el convento de las monjas dominicas la ceremonia de toma de hábito se realizaba enteramente en el coro bajo, dentro del espacio de la clausura. La tonsura no se llevaba a cabo en forma pública, y las monjas conservaban su nombre de pila, al que se agregaba el de alguna advocación especial: del Corazón de Jesús, de la Santísima Trinidad, de Santa Catalina, del Santísimo Sacramento, de San José, entre otros. La entrega absoluta se expresaba mediante dos postraciones: la postulante, adoptando la forma de cruz, se postraba en el suelo. Mediante este gesto manifestaba “su propia pequeñez, su impotencia, su incondicional entrega al obrar de Dios en ella y a través de ella. Su disposición de que Él la levantara hacia sí.”¹³ El resto de la ceremonia era fundamentalmente el mismo que entre las capuchinas.

¹² *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Declaraciones de las Ceremonias que deben guardar las monjas capuchinas de la Primera Regla de la Gloriosa Nuestra Santa Madre Santa Clara, 115-118.

¹³ AMSCS, Ceremonial de la Federación de la Inmaculada. MM Dominicas, Aragón, 83.

El ingreso al convento había movilizado a una cantidad de actores sociales tanto del ámbito eclesial como del secular: parientes, vecinos y amigos de la novicia, las monjas, el confesor o director espiritual, el obispo, un notario: cada uno había cooperado a que el ingreso se concretara. Habían aportado tiempo y dedicación en las primeras conversaciones cuando lo que estaba en juego era la adopción del estado religioso, habían dado información concreta sobre los antecedentes de la postulante, la habían evaluado, habían pensado y emitido su voto, aportado el dinero necesario para la ceremonia y para el año de noviciado, la habían acompañado hasta el umbral que marcaba la transición. Se habían despachado licencias, informes, la fe de bautismo, un acta notarial. Finalizada la ceremonia se registraba el ingreso en el Libro de Entradas del convento. Y sólo estaba dado el primer paso.

El noviciado: prueba y formación

El segundo paso era el año de noviciado: un año de prueba y formación durante el cual la novicia vivía en un sector del monasterio separado de la comunidad de las monjas profesas, observando -no obstante- la más absoluta clausura. Una clausura aún más estricta que la de las propias monjas, según le recomienda el Provisor porteño a la Priora:

Las novicias [...] no bajen al locutorio sino con alguna causa urgente y entonces sea con todas las precauciones prevenidas en el capítulo 2º. de sus Constituciones [...] Pueden salir al torno en el año de noviciado una o dos veces a hablar con sus padres y no se atienda a otra cosa.¹⁴

La maestra de novicias se ocupaba de su educación: debía “cercenarle gradualmente los resabios del mundo” e instruirla en todo lo relacionado con la nueva vida: el conocimiento de la regla y las constituciones, su conducta interior y también la exterior -ya que debía adquirir una nueva forma de hablar, de moverse, de mirar-, el rezo del oficio divino en latín -cuando se ingresaba para ser monja de velo negro o coro-, el examen general y particular de la conciencia, el conocimiento de los deberes que le imponían los votos de obediencia, castidad y pobreza, el ceremonial, el silencio, en fin, todos los hábitos que conducirían a convertirla en una verdadera esposa de Jesucristo.¹⁵

Durante el año de noviciado algunas novicias reconocieron -o se les hizo ver- su falta de

¹⁴ AMSCS, Carta del Provisor a la Priora, 30 de agosto de 1752.

¹⁵ *La Regla y constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, 192-208; Directorio, capítulo III, “De la Maestra de Novicias”, 354-368.

La Madre María Marcela Soria, una monja capuchina de la ciudad de Querétaro, México, ha dejado en su autobiografía una pormenorizada descripción de sus prácticas y sus sentimientos durante el noviciado. Ver Asunción Lavrin, “María Marcela Soria: una capuchina queretana”, 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, 74-116, 106-108.

vocación o de condiciones para la vida religiosa, y abandonaron el monasterio. Un solo caso se registra en el de Santa Catalina de Sena, una novicia conversa -de velo blanco- quien –informa la Priora al Provisor del obispado- a los cinco meses de haber tomado el hábito

confiesa libremente no tiene la menor voluntad y espíritu para seguir ni profesar el Religioso estado,[...] y por haberla visto a horas intempestivas acechando a las puertas que guardan el Monasterio [...] Sírvase [el Provisor] conceder vuestra superior Licencia para que la expresada novicia salga, si es posible en el día de la fecha, de este Monasterio.¹⁶

En el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar dos novicias optaron por regresar al mundo: Leocadia Peña, quien a los 26 años y recién inaugurado el convento tomó el hábito en agosto de 1750¹⁷ y María Luisa Merlos, de sólo 15, que había ingresado el 5 de mayo de 1757, el mismo día que María Josefa -una de sus hermanas- hacía su profesión solemne.¹⁸ Otras de sus hermanas, María Ignacia y Juana Josefa, ya la habían hecho dos años antes en el convento de las catalinas.¹⁹ ¿Acaso María Luisa había intentado emular la trayectoria de sus tres hermanas mayores? ¿Actuó bajo presiones familiares? Acostumbrada a la vida holgada que le pudo brindar su padre, Maestre de Campo, gobernador y procurador de la ciudad, atendida por 15 esclavos, y rodeada de hermanos, ¿tal vez no soportó la austeridad de la vida conventual? El año de noviciado era de formación pero también de prueba, en él María Luisa tuvo la posibilidad, y optó, por retornar al seno de su familia.

Sobre el final de esta etapa, dentro del bimestre anterior a la profesión, y en cumplimiento de lo dispuesto en el concilio de Trento,²⁰ se exigía a la novicia la renuncia de sus bienes, un acto que debía hacerse –una vez más- con licencia del obispo y ante escribano público.

En la misma época, asuntos menos materiales ocupaban a la comunidad religiosa: la maestra de novicias, la priora o abadesa y las monjas del consejo evaluaban las condiciones y la vocación de la futura profesa. Una vez aceptada, por medio de una nueva votación secreta de las monjas de velo negro, se pedía licencia al obispo para “que se le pueda dar la profesión” y la futura profesa se internaba en la profundidad de su alma a través de una semana de ejercicios espirituales. Ejercicios que remataban con una confesión general de sus pecados. Entre las catalinas se recibía el dinero de la dote, que sería colocado a censo. Un último examen era realizado por el provisor del obispado, acompañado por un notario. Antes de dar la licencia

¹⁶ AMSCS, Carta de la Priora Juana Josefa de la Purificación al Provisor y Vicario General, 28 de marzo de 1801.

¹⁷ AMNSP, Libro de Entradas, Leocadia Peña, Sor María Ana, entró el día 28 de agosto de 1750 a los 26 años. Se ha agregado: “Ésta salió de la religión”.

¹⁸ AMNSP, Libro de Entradas, María Josefa Merlos ingresó el 3 de mayo de 1756 y profesó un año más tarde.

¹⁹ AMSCS, Libro de Profesiones, 36v. María Ignacia de Santa Ana y Juana Josefa de la Purificación Merlos profesaron el 6 de febrero de 1755.

²⁰ *Colección de Cánones y de todos los Concilios*, ya citado, Concilio de Trento, Sesión 25, *De Regularibus*, capítulo 16.

definitiva se verificaba y se dejaba constancia escrita de que se estaban cumpliendo todos los requisitos: condición de sus padres, edad, salud, tiempo del noviciado, libertad en la elección del estado religioso y conocimiento práctico de los rigores de la vida consagrada. La profesión era de por vida y había que cerciorarse de que nada llegara a invalidarla.

La profesión: estado religioso e incorporación a la orden

Por la profesión la novicia adquiría el estado religioso y se incorporaba definitivamente a la orden. Este paso marcaba la muerte definitiva al siglo y el inicio de algo nuevo, de “la página en blanco sin mancha”, que se había preparado por medio de la confesión general de sus pecados.

El “estado religioso” al que se ingresa por la profesión es un sistema estable de vida común, aprobado por la Iglesia, para los fieles que bajo cierta regla, bajo un superior y en determinada comunidad, aspiran a la perfección cristiana por medio de los tres votos perpetuos de obediencia, pobreza y castidad. El fin principal del estado religioso, al que deben aspirar las monjas, es la perfección de la caridad, o el perfecto amor de Dios y del prójimo.²¹

La ceremonia de la profesión era, en lo esencial, la misma en ambos conventos. Se realizaba en forma pública, una vez más en el coro bajo.

En el monasterio de Nuestra Señora del Pilar, de acuerdo con la extrema austeridad exigida por la orden, esta ceremonia se destacaba por su sencillez.²² El sacerdote –en la mayoría de los casos elegido por la novicia– oficiaba una misa solemne y daba la plática de rigor. Seguía un diálogo entre ambos a fin de constatar y hacer público que se estaban cumpliendo los requisitos exigidos para el ingreso. Luego bendecía a la novicia y le otorgaba una indulgencia plenaria: las faltas, las culpas de su vida anterior, quedaban así borradas. El próximo paso marcaba el inicio de un nuevo camino. Por un instante el sacerdote perdía protagonismo: la novicia realizaba la profesión colocando sus manos entre las de la abadesa: es que a ella debería obediencia en el interior de la clausura. El velo –símbolo de la consagración a Cristo– era bendecido y le era colocado por el sacerdote a través de la crátula.²³ Ya convertida en monja profesa, abrazaba a sus compañeras de comunidad. El último paso indicado en el ritual reunía a todos los protagonistas. El sacerdote entregaba la monja profesa a la abadesa, al tiempo que

²¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, Estado religioso, 208.

²² *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., “Modo y forma de la profesión de las monjas de Santa Clara, de la Primera regla y reformatión de la Beata Coleta”, 60-67.

²³ Crátula o comulgatorio: pequeña ventana ubicada en la reja del coro bajo a través de la cual el sacerdote daba la comunión a las monjas.

expresaba el objetivo de ese gesto: “yo te encomiendo esta esposa de Jesucristo, para que sea conservada hasta el día del juicio final sin mancha en la presencia del Altísimo Rey.”

En el monasterio de Santa Catalina de Sena la ceremonia constaba de más pasos, mayor esplendor litúrgico, y un ritual donde se exacerbaba el carácter de desposorio expresado en la profesión.²⁴ Conocedor de las ceremonias fastuosas con que ésta se llevaba a cabo en los conventos de calzadas, -tanto en Europa como en varias ciudades de América-²⁵ don Francisco de los Ríos, deán y provisor de Buenos Aires, a los pocos años de fundado el monasterio de las dominicas envió a la priora una clara admonición prohibiendo algunas prácticas que su intelectualidad ilustrada le recomendaba desterrar: *ni en las paredes de la iglesia se cuelguen cuadros o láminas, ni se pongan colgaduras [...] ni se hagan fuegos artificiales [...] tampoco se haga sesión de caja o clarín [...] no se diga en el día mas que la misa solemne con una plática sencilla en frente del coro bajo.*²⁶ No obstante, las monjas dominicas, siguiendo el ritual impuesto por la orden, organizaban algo más que la misa y una plática.

La ceremonia, en efecto, comenzaba con la misa solemne y la plática del celebrante. En varias oportunidades -por lo menos seis han sido registradas- esta plática y la misa de profesión estuvo a cargo de un clérigo o fraile hermano o pariente cercano de la novicia.²⁷ Una participación que realzaba la religiosidad y el prestigio social de su familia ante los ojos de la parentela y los vecinos que participaban de la ceremonia.

A ello seguía un ritual elaborado, pleno de gestos cargados de significado. Terminada la misa, el sacerdote se dirigía a la reja que separaba, y a la vez comunicaba, el altar con el coro bajo donde se encontraban las monjas. Al lado de la reja estaba la novicia. A ella se dirigía el

²⁴ La metáfora matrimonial fue un tema introducido en la ceremonia de profesión de las monjas desde el siglo XIII. Ver Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, [1999], 1ª. Reimpresión 2001, 27.

²⁵ Para la ceremonia de profesión en Europa se puede consultar Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1999, 139-141. En torno a Hispanoamérica A. Lavrin expresa: “Desde el siglo XVII [la profesión] había llegado a ser un hito importante para medir la preeminencia social. En consecuencia, esta ceremonia era una mezcla de ostentación tanto religiosa como mundana. La opulencia de la familia se mostraba en la vestimenta, el nombre del sacerdote que daba la plática, y la comida que se servía a los invitados. También se daban limosnas a los mendigos a la entrada del templo. Los miembros del cabildo, la nobleza y hasta el virrey solían estar presentes en la profesión de las doncellas de las familias más encumbradas del virreinato.” “Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial México”, *Catholic Historical Review*, 58, October 1972, 367-387, 372. Ann M. Gallagher, *The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Querétaro and Corpus Christi, Mexico City (1724-1822)*, A Dissertation, The Catholic University of America, Washington, 1972, 55, afirma que los gastos para la profesión solían llegar a 500 pesos. El lujo de esta ceremonia se redujo a fines del periodo colonial debido a diversas órdenes de los obispos y los provinciales de las distintas órdenes religiosas.

²⁶ AMSCS, Relación de la Providencia dada en 26 de marzo de 1754 por el Sr. Dr. Don Francisco de los Ríos Gutiérrez, Deán de la Santa Iglesia Catedral de Buenos Aires.

²⁷ AMSCS, Libro de Profesiones. La la ceremonia de profesión de Sor Serafina del Santísimo Sacramento Alonso, Sor María Antonia de la Santísima Trinidad Argerich, Sor Petrona de San Luis Coizqueta, Sor Petrona del Corazón de María Fernández de Therán, Sor María de la Ascensión Enríquez de la Peña, y Sor Hilaria de Jesús y Sor Gabriela del Sacramento González Carvajal fue oficiada por un hermano o pariente cercano.

celebrante llevando el Santísimo Sacramento rodeado de velas encendidas bajo un palio de damasco carmesí con flecos de plata,²⁸ y la invitaba a protagonizar el siguiente acto: entonaba el *Veni sponsa Christi*, “ven esposa de Cristo, recibe la corona que el Señor te tiene preparada desde la eternidad”. En ese momento daba la comunión a la novicia. Mientras tanto las monjas preparaban la escena para el siguiente paso: se traían dos fuentes de plata con la corona de flores, el anillo, el escapulario, el cinto y la capa. La maestra llevaba ante la priora a la que durante un año había sido su discípula, en cuyas manos ésta hacía la solemne profesión. El celebrante bendecía uno a uno los elementos con que sería investida. La priora –pausadamente– la vestía con el cinto, símbolo de la sujeción a la obediencia; el escapulario, un signo de la protección mariana; y la capa negra, que durante el resto de sus días le recordaría la muerte al mundo y la mortificación constante. El coro celebraba este momento entonando el salmo 45:

*Mi corazón derrama una palabra bella:
¡Oh, voy a recitar mi poema al rey;
es mi lengua la pluma de un escriba veloz!
Eres hermoso,
El más hermoso de los hijos de hombre,
La gracia está derramada en tus labios.
Así Dios te bendijo para siempre.
¡Ciñe tu espada sobre tu muslo, oh poderoso,
tu gala y tu esplendor!*

...
*Escucha hija mía y tiende tu oído,
Olvida tu pueblo y la casa de tu padre,
Y el rey amará tu belleza:
El es tu señor, ríndele pleitesía.*

Un salmo de amor que –se cree– fue compuesto para celebrar las bodas de un rey – probablemente Salomón–, con una reina extranjera. Dentro de la tradición cristiana es interpretado como una alusión a las bodas del Rey Mesías con Israel, figura de la Iglesia.²⁹ En la ceremonia de profesión se lo entona para resaltar el tema del desposorio de Cristo –pleno de belleza y poder– con la profesa, a la que se invita a rendirle sumisión y dejar atrás el mundo y

²⁸ AMSCS, Memoria y razón de los ornamentos y cosas que pertenecen a la sacristía. Año 1745.

²⁹ Explicación tomada de la cita correspondiente al salmo 45 en *La Santa Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1964, 691-692.

La concepción de las vírgenes consagradas como “esposas de Cristo”, y la de los “desposorios místicos de Cristo con su Iglesia”, es desarrollada por Tertuliano en el siglo II y retomada por los Padres de la Iglesia. Cfr. Francisco Vizmanos, sj., *Las Vírgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, capítulo IV, “Esposas de Cristo”.

sus vanidades, inclusive a su propia familia.

El sacerdote le colocaba el velo. Con él la desposada quedaba segregada, sellada, se convertía en “porción intocable del Señor”. Al entregarle el anillo y la corona le explicaba y exhortaba: “es signo de tu desposorio con Cristo, guarda siempre fidelidad plena a tu Esposo para que pueda admitirte un día en las bodas de su reino.” Y la novicia expresaba su aceptación entonando: “Ha puesto un sello en mi faz, para que fuera de Él no admita otro amor.”

Ya vestida y velada, la esposa se postraba. Mientras tanto, la vicaria del coro entonaba: “Amo a Cristo en cuyo tálamo entraré, cuya Madre es virgen, cuyo Padre lo ha engendrado sin concurso de mujer, y ha hecho resonar en mis oídos acordes armoniosos. Cuando le amare seré casta, cuando le tocare seré pura, cuando le recibiere seré virgen. Con su anillo me comprometió como suya y me ha adornado con inmensas riquezas.” Una alabanza al estado virginal que deberá mantener la desposada. A modo de presentación de la nueva esposa a la comunidad se cantaba: “Esta es la virgen sensata a quien el Señor halló en vela y que al tomar la lámpara, llevó consigo el óleo, y viniendo el Señor entró con Él en las bodas eternas”,³⁰ una representación y un itinerario a seguir: vivir siempre alerta, saber esperar confiadamente y protagonizar buenas obras. El premio para la que cumpliera ese plan de vida sería el gozo de la salvación eterna.

Como cierre de la ceremonia, el coro cantaba el *Te Deum Laudamus* y la recién desposada abrazaba a las monjas con las que compartiría el resto de su existencia, comenzando por la priora.

La ceremonia de profesión se realizaba por medio de dos formas de representación, de dos registros: mediante una puesta en escena, donde se destacaba lo visible, lo que era mostrado; y lo dicho, lo enunciado, lo declarado. El despliegue escénico sobre la zona del altar y el coro bajo, la vestimenta elaborada y rica del sacerdote, pero sencilla de las monjas, los velos negros y los velos blancos, el carmesí del palio, la luz de las velas, el oro del copón, la reja que dividía la clausura del espacio público. Mediante la palabra se expresaba lo que sí podía ser dicho, enunciado: había espacio para el sermón, la explicación de lo que estaba aconteciendo, a cargo de la voz masculina y de autoridad del sacerdote; el diálogo entre éste y la novicia; la profesión, la promesa -el momento culminante- que tenía por protagonistas a dos mujeres: la ingresante y la priora o abadesa, marcando una particularidad del espacio de la clausura: la posibilidad de cierto protagonismo femenino; el canto, mediante el cual el coro intentaba contrarrestar, disolver o transformar tal vez, el dolor por la inminente separación definitiva del mundo, de su entorno familiar, y enfatizar las bondades del “esposo”.

³⁰ Hace referencia a la parábola narrada por Mateo 25, 1-13, donde se destaca la actitud de las vírgenes previsoras, en oposición a las necias que no han sabido acopiar el “aceite” necesario. Una invitación a realizar buenas obras y lograr así el ingreso a la gloria.

Esta representación llevaba implícita la exhibición de una identidad, se estaba mostrando una manera propia de ser en el mundo. La identidad exhibida era la de una comunidad estamentaria y jerárquicamente organizada: un espacio creado para mujeres “nobles” y “nobles pobres” –divididas en monjas de velo negro y monjas de velo blanco- auxiliadas por donadas, sirvientes y esclavos. A través de la reja, los feligreses instalados en la nave de la iglesia percibían este ordenamiento social pues las religiosas se ubicaban en los bancos del coro según su velo y la antigüedad en la orden. Era ésta una ceremonia más –de las muchas que se organizaban en la sociedad colonial-³¹ donde el cuerpo social, de por sí heterogéneo, mutable y complejo, se mostraba y expresaba, en un intento por conservar y apuntalar el orden social deseado.

Las obligaciones

Descifrar las reglas que gobernaban las prácticas de las monjas es una condición previa y necesaria a la comprensión de las mismas. ¿Qué prometían las monjas, a qué se obligaban, ante quién, a qué ley quedaban sujetas, quién la imponía?

Las dominicas realizaban la siguiente profesión:

*Yo, Sor N.N. Monja de este Monasterio de Santa Catalina de Sena, de la Orden de Santo Domingo, hago profesión y prometo obediencia a Dios, y a la Santísima Virgen María, y a Santo Domingo y al Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Obispo de esta Diócesis, Dr. D. N. N. y a los que le sucedieren; y a vos, Madre Sor N. N., Priora de este Monasterio, según la Regla de San Agustín y las Constituciones de la Orden de Santo Domingo; por lo cual seré obediente al dicho Sr. Obispo, a Vos y a las demás Prioras que os sucedieren, hasta la muerte.*³²

Las monjas capuchinas prometían:

Yo Soror N., hago voto y prometo a Dios todopoderoso, a la Bienaventurada Virgen María, al bienaventurado San Francisco, y a la gloriosa Madre Santa Clara, y a todos los santos y a V. R. mi madre, todo el tiempo de mi vida guardar la vida y Regla de las pobres Monjas de Santa Clara, a ella dada por el mismo San Francisco y aprobada por el Papa Inocencio IV, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad y guardando la clausura ordenada por las constituciones de la Orden. Y la Abadesa

³¹ Sobre las ceremonias en el Río de la Plata durante el período colonial, en las que cada uno de los actos simbólicos expresan elementos de la estructura social y política de la sociedad colonial, se puede ver, Juan Carlos Garavaglia, “El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, 14, 2º semestre de 1996, 7-30.

³² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Ritual para dar el Hábito i el Velo a las Religiosas de la Orden de Santo Domingo conforme al que se usa en los Monasterios de la misma Orden del Perú, 453.

*al recibirla le prometía: Y yo de parte de Dios todopoderoso, si guardares estas cosas, te prometo la vida eterna.*³³

En ambos casos la novicia realizaba la profesión en manos de la priora o la abadesa del convento. En el momento culminante de la ceremonia, la profesa, sola, -expresión de su libre elección- se arrodillaba -signo de sujeción- delante de la que sería su superiora y era en ese instante la representación visible de la autoridad de la orden.

Las capuchinas prometían obediencia, pobreza, castidad y clausura. Las dominicas, solamente obediencia, ya que, según se desprende de los “Comentarios” de sus Constituciones, este voto incluía los de pobreza y castidad.³⁴ Con respecto a la clausura, las dominicas estaban obligadas a ella por ley de la Iglesia y bajo pena de excomunión, pero no profesaban voto.³⁵

Deberían transitar el resto de sus vidas cumpliendo minuciosamente la normativa expresada en la regla y constituciones de la respectiva orden. Las monjas dominicas quedaban sujetas a la Regla de San Agustín -354-430- adoptada por el fundador de la orden, Domingo de Guzmán en el siglo XIII, y a las constituciones de las Religiosas de la Orden de Santo Domingo.³⁶ Las capuchinas seguían la Regla de Santa Clara -siglo XIII- y las constituciones dadas según la reforma llevada a cabo por Coleta de Corbie en 1410,³⁷ reformadas a su vez dos siglos más tarde con la finalidad de introducir las disposiciones tridentinas.

Los votos

A partir de la profesión religiosa las monjas de ambos conventos quedaban obligadas por voto solemne y público a vivir en obediencia, pobreza y castidad.

Dentro de la normativa de la Iglesia católica el voto es definido como una promesa deliberada y libre hecha a Dios, de un bien posible y mejor. Es una promesa que supone la voluntad sincera de obligarse, que debe ser de parte del entendimiento, deliberada, y por parte de

³³ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Estatutos y Constituciones de las Pobres Monjas de la Orden de Mendicantes, el cual es según la Orden de San Francisco, y Primera Regla de Santa Clara debajo la Institución y Reformatión de la Beata Coleta Reformadora de dicha Orden, 61-62.

³⁴ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentario y Constituciones, 216.

³⁵ *Ibid*, Comentarios, Estado Religioso, 209 y 212, y cap. XXX. “Entradas y salidas”. “Prohibimos bajo pena de excomunión que jamás Religiosa alguna salga de la clausura”. Nuestras religiosas están obligadas a la clausura por dos leyes: la de este capítulo y la general de la Iglesia sancionada por Bonifacio VIII [siglo XIII]. De aquí se infiere cuan escusado sea el que las Religiosas Dominicas hagan voto de clausura, voto que jamás se ha conocido en nuestra Orden.” 310.

³⁶ Las constituciones por las que se gobernaban las monjas de Buenos Aires eran las dadas en 1600. *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., XXIV.

³⁷ Sobre la reforma de Coleta de Corbie se puede consultar Marie Richards, “Community and Poverty in the Reformed Order of St Clare in the Fifteenth Century”, *Journal of Religious History*, 19, 1, 1955, 10-25.

la voluntad, libre.³⁸ De ahí los requisitos de una determinada edad y fundamentalmente la libre decisión y ausencia de toda coacción externa al ingresar.

Un voto es “público” si lo acepta un superior eclesiástico legítimo en nombre de la Iglesia, y es “solemne” si fuese recibido como tal por esta institución. Consiste en la entrega y aceptación perpetua, absoluta e irrevocable a la religión, y es “perpetuo” porque obliga a la religiosa para toda la vida.³⁹ Los votos solemnes profesados por las monjas tenían efectos que convertían en inválidos los actos contrarios a los mismos. El voto solemne de pobreza quitaba, no solamente el derecho de disponer de sus bienes con independencia de los superiores, sino también la capacidad de poseerlos y de adquirirlos -aún por herencia- de sus padres, salvo indulto especial de la Santa Sede. De esto se desprende la obligatoriedad de la novicia de otorgar su testamento o “renuncia” antes de profesar. El voto solemne de castidad convertía a un eventual matrimonio de la persona que lo hubiere profesado, en nulo o inválido ante la Iglesia.⁴⁰

La normativa eclesial establece que todos los cristianos que han recibido el sacramento del bautismo están obligados al cumplimiento de los mandamientos expresados en el decálogo, pero existe una exigencia mayor expresada en los llamados “consejos evangélicos”, destinada sólo a aquellos que “buscan la perfección cristiana”. Los tres votos profesados por las monjas están basados en sendos “consejos”, atribuidos a Jesucristo, y recogidos en los Evangelios.

El voto solemne de pobreza consistía en la promesa de no poseer jamás cosa alguna temporal, ni derecho relativo a ella, por amor de Dios y a fin de conseguir la perfección religiosa.⁴¹ En la regla y constituciones de ambos conventos el tema de la pobreza está presente y si bien comparten algunas exigencias, difieren sustancialmente en otras. En las reglas se pedía: “no posean nada como propio” (Regla de San Agustín, capítulo I), “vendan todas sus cosas [...] no reciban ni tengan posesión o propiedad” (Regla de Santa Clara, capítulos II y IV). Es más, se daban recomendaciones para la vida cotidiana con la intención de que las monjas pudieran alcanzar la pobreza perfecta: entregar a la priora cuanto recibiesen de afuera, a fin de que ésta lo repartiese según las necesidades; no apropiarse de ningún objeto destinado al uso común del monasterio y desterrar de las celdas cuanto fuere opuesto a la pobreza.⁴² Las más débiles y las enfermas debían recibir todo el alimento y abrigo necesarios, sin tener en cuenta lo que se

³⁸ Arturo Tabera Araoz et al., *Derecho de los Religiosos, Manual teórico-práctico*, 6ª edición, Madrid, Cocusa, 1988, 355.

³⁹ Antonio Royo Marín, op. cit., *La vida religiosa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, 68-69.

⁴⁰ Ibid., 72.

⁴¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., 231.

⁴² Ibid., Comentarios, capítulo XI, “Comunidad de bienes”, 145-46. Regla de San Agustín, capítulo I, “De la unión de los corazones y de la comunidad de bienes.”

gastara con ese fin. La tercera exigencia compartida en torno al voto de pobreza era vivir en todo “la vida común y del común”. Se exhortaba a las monjas a compartir la mesa, los vestidos, los momentos de oración. De la contabilidad de ambos monasterios se puede inferir que este requisito, a diferencia de lo que ocurría en los “conventos de calzadas” de México y Perú,⁴³ se cumplía en Buenos Aires.

No obstante compartir estos mandatos básicos, las diferencias en cuanto a la forma de entender y practicar la pobreza, eran notables. Las catalinas podían, según las normas de la orden, tener bienes en común, (Regla de San Agustín, capítulo V), y cada ingresante debía aportar una dote. Las capuchinas no podían poseer nada en propiedad (Regla de Santa Clara, capítulo II) y debían vivir de la limosna (capítulo VIII).⁴⁴ ¿Cómo fundamentaban actitudes tan distintas? Las primeras lo hacían a partir de un pasaje de los Hechos de los Apóstoles: “No había entre ellos indigentes, porque todos los que poseían haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y se repartía a cada uno según se necesitaba.”⁴⁵ Las catalinas –lo sabemos– se mantenían con la renta del 5% que obtenían colocando a censo el capital de la dote. Durante un tiempo tuvieron, además, algunas propiedades en alquiler, donaciones del fundador del convento, que –con el tiempo– se vieron obligadas a vender por su creciente deterioro y por el gasto que suponía repararlas.⁴⁶

A las novicias dominicas se les exigía desprenderse de todo cuanto poseyeran, pero se las

⁴³ La reforma de los conventos femeninos en Nueva España es analizada por Asunción Lavrin, “Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the Eighteenth Century”, *The Americas*, XXII:2, 182-203.; María Justina Sarabia Viejo, “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*, México, CONDUMEX, 1995, 583-592; de la misma autora, “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, 2005, 549-571; Josefina Muriel, “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, 1995, 285-293; Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, Segunda parte, “Las tensiones y los cambios del siglo XVIII “Vida privada” versus “vida común”, 85-166; Isabel Arenas Frutos, *Dos Arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro– ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León, 2004; Margaret Chowning, “Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery”, *Hispanic American Historical Review*, 85:1, 2005, 1-37. La reforma conventual en el Virreinato del Perú es analizada por Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*, Albuquerque, University of New México Press, 1983, Chapter 9, “Monastic Riots and Partisan Politics”, 243-279; María Isabel Viforcós Marinas, “Las reformas disciplinarias de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal”, en Ramos Medina, coordinador, *El Monacato femenino*, ya citado, 523-549, Antonio Ignacio Laserna Gaitán, “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, 1995, 263-287.

⁴⁴ La correspondencia íntima y asidua de Sor María Celeste –monja clarisa en el convento de San Matteo en Arcetri– con su padre, Galileo Galilei, muestra los extremos a que podía llevar el voto de pobreza. Un tema presente en Dava Sobel, *La hija de Galileo. Una nueva visión de la vida y obra de Galileo*, Madrid, Editorial Debate, 1999.

⁴⁵ *Sagrada Biblia*, Nuevo Testamento, Hechos de los Apóstoles, 4, 34-35.

⁴⁶ AMSCS, Carta de la Priora al Deán Provisor y Vicario General, 1756.

dejaba en libertad para disponer libremente de sus bienes, una libertad a la que apelaron en el momento de redactar su “renuncia”:

He dispuesto hacer mi testamento para morir al siglo [...] y no siendo preciso llevar más bienes que aquellos con que me pueda mantener y estando como estaba enterado y satisfecho dicho Monasterio de la dote y demás necesario con que he entrado [...] y siéndome preciso y permitido el renunciar los demás mis bienes que por razón de herencia Paterna o Materna u en otra forma me pertenecieran [...] renuncio y traspaso todo lo que fuere en [...].⁴⁷

Las capuchinas fundamentaban su actitud de desapropio total en el consejo evangélico que sugiere: “Si quieres ser perfecto, vende todo cuanto tienes y dalo a los pobres”.⁴⁸ Como comunidad no podían recibir ni tener posesión o propiedad, ni por sí, ni por intermedio de otras personas. Sólo el terreno necesario para el decoro y el aislamiento del monasterio. (Regla de Santa Clara, capítulo VI). A diferencia de las catalinas, las “hermanas pobres” debían vivir de la limosna. Así las exhortaba su regla: “envíen con fiadamente por limosna, y no deben avergonzarse, ya que el Señor se ha hecho pobre por nosotros en el mundo”. (Regla de Santa Clara, capítulo VIII).

Fieles a este espíritu, las capuchinas de Buenos Aires recurrían a “la mesa del Señor” para su subsistencia. Estas limosnas, que oscilaron entre unas pocas monedas y 6.000 pesos, eran entregadas por los vecinos de Buenos Aires al síndico del convento o a la abadesa. Muchos optaron por dejar importantes legados en sus testamentos a favor del convento.⁴⁹ Los limosneros del monasterio, hermanos legos franciscanos o seculares especialmente designados para mendigar a favor del convento,⁵⁰ se desplazaban hasta el Paraguay, Montevideo y las Provincias de Arriba en busca de ayuda económica y desde allí volvían trayendo unos pocos pesos, gran cantidad de ganado vacuno y ovejuno, tabaco, bayeta y algunas fanegas de trigo.⁵¹ Los vecinos de Colonia, y el mismo gobernador, enviaron maderas, sillas, muebles en general, y cajas de azúcar.⁵² También se realizaban rifas a beneficio del convento, con premios tan dispares como un aderezo de diamantes –que reportó al monasterio la suma de 1.800 pesos- o un mate de plata –por la que se obtuvo 150 pesos-.⁵³ En las Fiestas Reales se organizaron corridas de toros a beneficio de las

⁴⁷ AGN, Registro de Escribano 1, 1785, f. 244. Testamento de Sor María Pasquala Guerra.

⁴⁸ *Sagrada Biblia*, Evangelio de Mateo, 19, 21.

⁴⁹ AMNSP, Cuentas de los síndicos. Por ejemplo: 6.000 pesos que dejó de limosna Melchor García de Tagle en cláusula de su testamento para ayuda de la fábrica del monasterio, o 500 pesos en legado de testamento que dejó el señor Don Alonso de la Vega.

⁵⁰ AGN, Sala IX, 31.5.7. La Abadesa de la Capuchinas solicita licencia para que determinadas personas puedan pedir limosna en Montevideo; sala IX, 31.5.8, en la Provincias de Arriba; sala IX, 31.6.4, en la campaña de Buenos Aires.

⁵¹ AMNSP, Partidas de limosna que recibió el síndico en 1749-1756.

⁵² AGN, sala IX, 3.8.1; 3.8.2; 3.8.3.

⁵³ AGN, sala IX, 41.8.1. Don Isidoro Lorea, síndico de las Monjas Capuchinas solicitando permiso para rifar un aderezo de diamantes, 1793. Las cédulas se vendieron a 4 reales cada una, llegándose a recaudar 1.800 pesos.

capuchinas.⁵⁴ La corona, por su parte, aportó 2.000 pesos para la construcción de las celdas⁵⁵ y 12.000 para la reconstrucción de la iglesia.⁵⁶

El voto de pobreza también exigía a las capuchinas vestirse siempre de “viles vestiduras”, vileza que debía traslucirse tanto en el precio como en el color.⁵⁷ Las capuchinas de Buenos Aires usaron hábitos de color marrón hechos con sayales o sayaletas, llamadas de cordoncillo, que se enviaban desde Córdoba del Tucumán.⁵⁸ Debían abstenerse todo el año de comer carne,⁵⁹ y dormir sobre una cama compuesta por tres tablas sobre dos bancos de hierro, sin sábanas y en colchón de heno o paja.⁶⁰

El hecho de que las monjas dominicas vivieran de rentas, puede llevarnos a pensar que llevaban una vida holgada, sin penurias económicas. Lejos de ello, en realidad enfrentaban enormes dificultades en el momento de cobrar los réditos,⁶¹ situación que las llevó a desprenderse del dinero de algunas dotes y convertir en metálico las propiedades legadas por Torres Briceño. Las cuentas del síndico Goicoechea permiten constatar que el balance del año 1767, por tomar un ejemplo, fue negativo todos los meses. En 1770 la situación de pobreza fue extrema, pues la contabilidad del síndico don Manuel Basavilbaso muestra que –pagados ciertos gastos– sólo quedaban 1.910 pesos para la manutención y vestido de las monjas y 33 criados y criadas, cuando en años anteriores el gasto había ascendido a 3.800 pesos.⁶² En 1778 decidieron vender tres cruces de plata que el virrey había dado al convento en calidad de limosna, pues necesitaban su importe para comprar un torno destinado a la sacristía.⁶³

El voto de pobreza fue respetado en los conventos femeninos de la ciudad porteña. La falta de metálico obligó a las monjas de ambas órdenes a transitar situaciones de extrema

AMNSP, Rendición de cuentas del Síndico Rodríguez de Vida, 1749-56. 2 de enero de 1754, 150 pesos de limosna de la rifa del mate de plata que hizo el Hermano Francisco.

⁵⁴ AMNSP, Cuentas del Síndico 1759-1762. 18 de diciembre de 1760: 160 pesos, limosna que se juntó en la corrida de toros que se hizo para el monasterio en las Fiestas Reales.

⁵⁵ AMNSP, Cédula de 21 de abril de 1767. Les donó el Rey 2.000 pesos de las Cajas Reales de Potosí del Fondo de vacantes y Fondo de menores.

⁵⁶ AMNSP, *Títulos del Monasterio*. El síndico recibe 12.000 pesos del Rey para la iglesia de las Madres capuchinas. 20 de febrero de 1778.

⁵⁷ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit. Constituciones, capítulo II, “Cómo se ha de recibir”, 67.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, Constituciones, capítulo IV, “De la abstinencia”, 74.

⁶⁰ *Ibid*, Declaraciones, capítulo XV, “Del dormitorio”.

⁶¹ AGN, sala IX, 7.1.5, 1767, Carta de la Priora al Gobernador pidiendo se le asigne un día de toros al Monasterio pues “además de no ser suficientes las rentas, padecemos el trabajo de no poder cobrar los réditos”.

⁶² AMSCS, Dotes que no están completas, donde se indica que el dinero fue invertido en la compra de trigo y en el pago de deudas contraídas por la construcción del convento; Documentos donde consta la necesidad de vender las casas que le legó el fundador, años 1752-1756.

Vicente Quesada, “Noticia histórica sobre la fundación del convento de las Monjas Capuchinas”, *La Revista de Buenos Aires*, tomo III, 1863, Imprenta de Mayo, 200-219. El autor hace referencia a la documentación de Manuel Basavilbaso que consultó en el archivo del Dr. Olaguer Feliú.

⁶³ AMSCS Carta de la Priora al Síndico, 8 de agosto de 1778.

austeridad, a diseñar estrategias para aumentar las limosnas, y a obviar la normativa cuando la situación se hizo desesperante. Entre las capuchinas estas condiciones eran las habituales en los conventos del resto de América; lo que constituye una particularidad de Buenos Aires es la vida relativamente austera que llevaban las monjas catalinas. Tal vez la ausencia de grandes fortunas en la ciudad, y lo moderado de la dote, -en otras orbes americanas se exigía una dote que podía alcanzar los 4.000 pesos- contribuyó a que este grupo de mujeres creara un espacio con características más cercanas a las exigidas por la reforma de regulares que se implementó en Nueva España en la década de 1770.

El *voto de obediencia* consistía en *la promesa deliberada hecha a Dios con las solemnidades que prescribe la Iglesia, de obedecer perpetuamente a los legítimos superiores, en todas las cosas que puedan mandar según la propia regla*.⁶⁴ La justificación de este voto parte, una vez más, de un consejo evangélico: “El que a vosotros [Jesucristo se dirige a los setenta y dos discípulos] oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha a mí me desecha”.⁶⁵ La obediencia religiosa prometida a través del voto consistía básicamente en ver a Dios en el superior. Por esta promesa las monjas renunciaban a su propia voluntad.⁶⁶

La obediencia era considerada la columna vertebral de la vida en comunidad. En forma recurrente se destaca su importancia y modalidad, pero también se señalan sus límites.

En la normativa dominica se expresa:

*Sea reverenciada [la Priora] de vosotras por su autoridad y su oficio, pero ella en la presencia de Dios se considere a los pies de todas, sea el ejemplo en sus obras [...] corrija a las inquietas, consuele a las tímidas, cuide con caridad a las enfermas y con todas sea paciente y benigna [...] procure más que ser temida ser amada, atendiendo a que ha de dar cuenta a Dios de vosotras. Por cuya causa vosotras le seréis obedientes.*⁶⁷

La regla clarisa pide:

*La Abadesa amoneste y visite a sus hermanas y corrijalas con humildad y caridad, y no les mande cosa alguna que sea contraria a su conciencia y a la forma de nuestra profesión. Mas las hermanas súbditas tengan presente que han renunciado por Dios a su propia voluntad. Por ello están firmemente obligadas a obedecer a sus Abadesas en todo lo que han prometido al Señor cumplir y no se oponen a su conciencia y a nuestra profesión [...] que la Abadesa sea sierva de todas las hermanas.*⁶⁸

⁶⁴ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentario de las Constituciones, “Voto de obediencia”, 213.

⁶⁵ *Sagrada Biblia*, Nuevo Testamento, Lucas 10, 16.

⁶⁶ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., capítulo X, “Las Hermanas súbditas acuérdense, que por amor de Dios negaron sus voluntades”. En las Constituciones de las Monjas Capuchinas se expresa: “Han hecho voto de obediencia y por amor de Dios han negado la propia voluntad”, 106.

⁶⁷ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Regla de San Agustín, capítulo XI.

⁶⁸ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Regla de Santa Clara, capítulo X, “De la visitación de las Hermanas por la Abadesa”.

La obediencia religiosa comprende tres grados: obedecer con prontitud lo que manda el superior; hacer lo que se manda conformando la voluntad con la del superior; conformar el propio juicio con el del superior practicando la obediencia ciega.⁶⁹ Una obediencia que sin embargo tenía sus límites: se debía obedecer sólo aquello que “han prometido al Señor cumplir y no se opone a su conciencia y a nuestra profesión”, es decir, la regla, las constituciones y los tres consejos evangélicos.

Pero había aún una exigencia mayor: para que la obediencia religiosa fuera perfecta y meritoria en orden a la vida eterna era necesario que fuera “sobrenatural”, es decir inspirada y movida por motivos no humanos. Únicamente entonces es considerada verdadera virtud cristiana.⁷⁰

Al obedecer, la religiosa sólo debía buscar “dar gusto a Dios”. En el año 1807, un grupo de soldados ingleses irrumpió y se instaló en el Monasterio de Santa Catalina de Sena. En la carta que la priora envió al arzobispo de La Plata, quedó expresado en qué términos entendía la comunidad porteña el cumplimiento de este mandato: “La muerte era lo que menos temíamos, la considerábamos decretada por nuestro amable Salvador y la esperábamos gustosas, ofreciendo nuestras vidas por el triunfo de nuestras almas y salud de este pueblo fiel, que en aquel instante se veía en el mayor apuro”. Es más, los momentos de extremo peligro reconstruidos en esta narración de Sor María Teresa, son no sólo aceptados plenamente, sino convertidos en alabanza a Dios: “quien así lo quiso permitir, sin duda, para nuestro bien”.⁷¹

La misma normativa que definía cómo entender y qué comprendía el voto de obediencia, daba los medios para corregir los actos de inobediencia a la Regla y Constituciones: se debía recurrir a la corrección fraterna y al capítulo de culpas.

La “corrección fraterna”, llevada a cabo por las monjas entre sí, comprendía varias instancias y actitudes: la infractora era amonestada y corregida privadamente, llegando a ser –en caso de necesidad extrema–, acusada en forma pública y castigada. Todo debía ser hecho “con amor a la persona y aborrecimiento de sus vicios”, y teniendo como objetivo principal la enmienda de aquella que había caído en falta.⁷²

En el “capítulo de culpas”, que se reunía una vez a la semana, las novicias y las monjas, -

⁶⁹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, 228-229.

⁷⁰ A. Royo Marín, *La vida religiosa*, op. cit., 357-58.

⁷¹ AMSCS, Memoria de la carta de la Priora Teresa de la Santísima Trinidad al Arzobispo de La Plata, Benito de Moxo y de Francoli, 27 de septiembre de 1807.

⁷² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Regla de San Agustín, capítulo VII, “De la corrección fraterna”.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, Regla de Santa Clara, capítulo IX, “De la penitencia que se ha de poner a las Hermanas.”

estas últimas después del haberse retirado las primeras- exponían de rodillas y en voz alta sus propias “culpas leves”, o las de otras monjas, relacionadas en general con actos de inobediencia que afectaban a la comunidad: ausencia o llegada tarde al coro, negligencia en torno al silencio o a la caridad, falta de mortificación y modestia en las prácticas cotidianas. Expuestas las faltas, la priora o abadesa corregía, reprendía e imponía la penitencia, para lo que debía tener en cuenta la calidad de la falta cometida y las fuerzas y disposiciones de la inculpada. Las penitencias habituales eran usar mordaza, besar los pies de las religiosas, tener los brazos en cruz por el tiempo que le pareciese a la superiora, comer en el suelo, ayunar a pan y agua o tener los ojos vendados,⁷³ una penitencia que había que cumplir en forma pública. El control, la confesión de las faltas -las propias como las ajenas-, la imposición de penas, funcionaban como sostén del voto de obediencia. Tanto la corrección fraterna, como el capítulo de culpas, se suponía enfatizaban el espíritu de cuerpo que debía existir en la comunidad conventual.

*El voto solemne de castidad es una promesa deliberada explícita o implícita hecha a Dios en Religión aprobada por la Santa Sede, con la debida solemnidad, de abstenerse perpetuamente de todo placer sensual, tanto lícito como ilícito, por amor de Dios y a fin de conseguir la perfección Religiosa.*⁷⁴

Tenía este voto un importante efecto jurídico, ya que su profesión constituía un impedimento dirimente del matrimonio, es decir, lo hacía ilícito e inválido.⁷⁵ El que con este voto contraía matrimonio incurría *ipso facto* en excomunión. Por lo tanto, su promesa llevaba aparejada la renuncia al matrimonio.

En la literatura escrita para las monjas, con fines didácticos y que ellas leían en comunidad, el tema de la castidad es recurrente. En *La Religiosa instruida y dirigida en todos los estados de la vida*, que se encuentra en la biblioteca del monasterio de las catalinas, el autor, Un Religioso Carmelita Descalzo, se dirige a sus eventuales destinatarias a través de un diálogo que intenta reflejar las inquietudes de las monjas. Al referirse a la castidad, la religiosa pregunta: “¿Con qué intención y designio, cómo y a qué fin es necesario guardar la castidad, para que nos sirva de gran mérito delante de Dios?” La respuesta de autoridad se deja oír a través de la voz de un supuesto director espiritual:

Debemos guardar la castidad por obedecer a Dios, y darle gusto; para poseerle en esta vida, en

⁷³ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Constituciones, capítulo XXXI, “Del capítulo cotidiano”. Comentarios, 293.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, op. cit., Estatutos y Constituciones, capítulo VIII, “Del modo de tener capítulo”. Declaraciones de la Ceremonias, capítulo XII, “Del modo de tener capítulo”.

⁷⁴ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, Sección IV, “Voto de castidad”, 242.

⁷⁵ *Ibid*, 286.

cuanto somos capaces y en su gloria durante toda la eternidad; para tener el privilegio de seguir al Cordero, por cualquier parte que vaya, hasta en el templo de su gloria. ¿Qué digo yo? Es necesario amar y guardar la santa pureza, no por inclinación, no por honor, no por recato natural, sino por motivos más sublimes; para hacer a Dios un sacrificio de su cuerpo, lo mismo que de su alma: para ser puro y santo en su cuerpo, también como en su alma, para preparar en su corazón una morada más agradable a Dios, para ocuparse con más libertad y reposo de las cosas celestiales; para imitar a Jesucristo, nuestro maestro, y conformarnos más con Él; para unirnos más íntimamente a Dios y hacernos semejantes a los ángeles, con quienes debemos algún día estar acompañados para adorar y glorificar juntamente al Dios de toda majestad.⁷⁶

A partir de la voz del fraile carmelita se puede analizar el discurso y la normativa de la Iglesia -vigente en el siglo XVIII- en torno a la castidad religiosa. Esta descansaba en un múltiple fundamento. En primer lugar se invoca la necesidad de guardar la castidad *por obedecer a Dios y darle gusto*. Un deseo de Dios que tiene -dentro del pensamiento cristiano- un fundamento “natural”: sus derechos en cuanto creador y legislador, y así, todo cuanto existe le pertenece por derecho de propiedad, incluso el cuerpo de sus criaturas y todas sus funciones. Una de las premisas esgrimidas es que el placer anejo a la función reproductiva, es lícito en orden a la propagación de la especie dentro del matrimonio, matrimonio –y por ende placer- al que las monjas renuncian. La violación de este orden “impuesto por Dios” constituye un desorden y por lo tanto un pecado contra los derechos del Creador.

Otro fundamento invocado es: *para preparar en su corazón una morada más agradable a Dios*. La idea del cuerpo humano como templo de la divinidad y por lo tanto la necesidad de que sea un receptáculo impregnado de pureza, se encuentra ya en la escritura paulina⁷⁷ y es retomada en la carta que el arzobispo de La Plata envía a las monjas dominicas de Buenos Aires con motivo de la entrada de los soldados ingleses al monasterio:

Me enteré de cómo, aunque los enemigos habían entrado efectivamente en ese santuario y saqueado y profanado su iglesia, no habían hecho ningún daño o injuria personal a las amables y recogidísimas vírgenes que vivían en tan sagrado asilo: queriendo nuestro dulcísimo Salvador permitir más bien que hollasen e hiciesen pedazos las santas imágenes y los venerables vasos de su culto, que atreverse a unos cuerpos que eran templos vivos del Espíritu Santo.⁷⁸

El tercer motivo que debía impulsar a las esposas de Cristo a guardar la castidad era: *para ocuparse con más libertad y reposo de las cosas celestiales*. El cuerpo de las religiosas

⁷⁶ Un Religioso Carmelita Descalzo, *La Religiosa instruida y dirigida en todos los estados de la vida*, traducida al castellano por el Padre fray José Quiles, Sector Sagrada Teología del Orden de Predicadores, Madrid, Imprenta Ruiz, 1805, 395.

⁷⁷ *Sagrada Biblia*, Nuevo Testamento, I Carta de San Pablo a los Corintios, 3, 16-17. “¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él, porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo.”

⁷⁸ AMSCS, Carta del Arzobispo de la Plata don Benito Moxo y de Francoli a la Priora del Monasterio, 13 de agosto de 1807.

debía quedar destinado al culto de Dios. Para ser perfectas y vivir la caridad, las monjas debían renunciar a todo lazo natural que pudiera “limitar las universales y sobrenaturales aspiraciones de la caridad, y vivir como ciudadanas del mundo futuro”.⁷⁹ El voto de castidad las relevaba de la obligación de procrear y de ocuparse de las cosas del mundo, a las que quedaban expuestas aquellas que optaban por permanecer en el siglo y contraer matrimonio.

Por último, las religiosas debían aspirar a *hacerse semejantes a los ángeles*, desprenderse de las exigencias de su cuerpo material. Sólo mediante la práctica de una perfecta pureza, llegarían a ser verdaderamente castas, auténticas Esposas de Jesucristo.

¿A través de qué prácticas cotidianas se iban incorporando estas obligaciones enunciadas en torno al voto de castidad? La pureza es presentada tanto en la normativa como en los textos redactados con fines didácticos, como una “lucha” que la monja diariamente lleva adelante para asegurarse el dominio del espíritu sobre la carne: un ideal a alcanzar. Para librar esa lucha se usaban distintos medios y una enérgica disciplina pautada tanto en las reglas y constituciones, como en los numerosos textos de ascética que poblaban las bibliotecas conventuales.

En *La Religiosa instruida*, el autor da a las monjas cinco medios y precauciones que éstas deben guardar para “conservar y aumentar la santa pureza”.⁸⁰ El primer medio es *la práctica de la humildad, porque debéis confesar ingenuamente que la pureza de la virtud, es sobre las fuerzas naturales, y que no hay otro que Dios que os la pueda dar*. La primera instancia consistía entonces en reconocer su debilidad, una actitud que le daría la posibilidad de clamar por ayuda.

Y así el segundo medio aconsejado era *la oración, porque debéis continuamente pedir la castidad a Dios con confianza para que os la conceda según os lo tiene prometido*.

El tercero: *la obediencia, porque sujetando vuestra razón a vuestra Superiora, mereceréis que Dios sujete vuestra carne y vuestra razón*.

La fuga de las ocasiones era una constante en la normativa conventual: *porque -se inculcaba a las mujeres consagradas- solamente huyendo podéis alcanzar la victoria del vicio opuesto*. La estricta clausura, el muro, las rejas, el torno, todo ello había sido implementado en función de separar a las mujeres consagradas de las “tentaciones del siglo”. El hábito, el velo, la capa, el cinturón o el cordón eran signos de sujeción, humildad, modestia, continencia y castidad que tenían por finalidad actuar como escudos protectores de su cuerpo. Todo contacto con el siglo estaba rigurosamente reglamentado: las visitas en el locutorio debían ser espaciadas y

⁷⁹ A. Royo Marín, *La vida religiosa*, op. cit., 289.

⁸⁰ Un Religioso Carmelita Descalzo, *La Religiosa instruida y dirigida en todos los estados de la vida*, ya citado, 395.

controladas por las “escuchas” –dos monjas de las más antiguas- y las cartas que se recibían o enviaban eran leídas por la superiora.

En el trato entre las religiosas también había que cuidar la pureza huyendo de las ocasiones:

Las Religiosas que tienen Encomendadas bajo su conducta no deben permitirles que hagan caricias tiernas, ni que le muestren una amistad demasiado sensible con besos y otras demostraciones poco convenientes a la exactitud de la modestia, de que deben hacer una profesión abierta. Con cuanta mayor razón deben ellas mismas abstenerse de semejantes demostraciones con la otras hermanas. Todo esto son cosas muy indignas de una Virgen, que debe ser siempre grave y seria, y la Esposa Santa de un Dios, que es la misma santidad.⁸¹

El quinto medio sugerido para conservar la pureza era *la mortificación*. Se insiste en la mortificación de los sentidos, especialmente la vista. San Agustín, en su regla, alerta:

La afición deshonesta a los hombres no sólo se fomenta con inclinación, palabras y tacto, sino con los ojos y vista. Ni se puede decir que tienen los corazones honestos y puros, las que tienen los ojos impuros, libres y sueltos: porque son los ojos los más seguros indicios de los corazones [...] con los ojos se explica la impureza de los corazones, se enciende el afecto, y quedando los cuerpos intactos, la interior castidad se ausenta y perece [...] piense que Su Majestad todo lo mira, y con esto se abstendrá de mirarlos.⁸²

Así como existía un muro de piedras que rodeaba el convento, un muro donde no debía abrirse ventana alguna que diera al exterior, del mismo modo se mandaban cerrar las ventanas del cuerpo.

Había que evitar los estímulos sensuales. Era tarea de la maestra de novicias enseñar los gestos del cuerpo a aquellas que se estaban formando para llegar a ser mujeres consagradas:

El arreglo exterior del cuerpo y el interior del alma: el exterior en refrenar los sentidos: los ojos, en no mirar sino con moderación y cuando convenga; los oídos en no oír cosa ninguna reprehensible [...] el tacto en no buscar regalo en la cama, ni en el asiento, ni vestido [...], se sienten con decoro y honestidad; cubran el rostro con el velo cuando sean vistas de gente de afuera; se conduzcan de tal manera en todas sus acciones que la compostura del cuerpo sea un claro indicio de la compostura del alma [...] cuando se calcen o descalcen, desnuden o vistan, sea con tanta honestidad y recato como si alguien las observara.⁸³

Tanto los pensamientos, como los gestos –en tanto movimientos significativos del cuerpo- debían ser los de una esposa de Cristo, y Cristo es presentado como *un esposo celoso, que quiere vuestro amor sin división, y todo vuestro corazón; acordaos que el demonio siempre da vueltas a vuestro alrededor, para sorprenderos y haceros cometer alguna falta contra la*

⁸¹ Miguel Ángel Marin, *La perfecta religiosa, obra igualmente útil a todas las personas que aspiran a la perfección*, Imprenta de Magin Canals, 1781, 120.

⁸² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Regla de San Agustín, capítulo VI, 10-12.

⁸³ *Ibid*, Directorio de Oficialas, capítulo III, “De la Maestra de Novicias”, 357-358.

pureza.⁸⁴ La castidad suponía fidelidad absoluta al Esposo, una fidelidad difícil de mantener por la acechanza continua de las tentaciones. Una estricta disciplina corporal caracterizada por una constante y vigilante mortificación de los sentidos, daría fortaleza a las monjas en su lucha contra la tentación.

Cada pensamiento, cada acción o gesto debía ser analizado a la luz de la normativa comprendida en la regla, las constituciones y los tres votos emitidos el día de la profesión: para ello una o dos veces al día las monjas realizaban un “examen de conciencia” con la finalidad de detectar posibles faltas u omisiones, tomar conciencia de ellas y acusarse, ya fuera públicamente en el capítulo de culpas o en forma individual en confesión con el confesor del monasterio o con su director espiritual, pero fundamentalmente para rectificar su conducta e intención y seguir avanzando en el camino de perfección que se habían propuesto al ingresar. Un camino que se transitaba en estricta clausura.

A lo largo de la historia, la *vida en clausura* de las mujeres consagradas fue producto de distintas motivaciones. Durante los primeros siglos del cristianismo algunas mujeres, a partir de una decisión personal, o movidas por una particular situación, simplemente vivieron su calidad de vírgenes, diaconizas o viudas consagradas sin apartarse del mundo.⁸⁵ Coincidiendo con el fin de las grandes persecuciones emprendidas contra los primeros cristianos, algunas se retiraron al desierto,⁸⁶ buscando tal vez una salida estratégica para crear su propio espacio, aislarse del ambiente que se vivía en las ciudades y resistir la influencia del poder. Allí, en el desierto, comenzó la vida cenobítica, vida en comunidad que al poco tiempo se institucionalizó. Sin embargo, las primeras reglas destinadas a ordenar esta incipiente vida conventual femenina – reglas de San Agustín y de San Benito- no prescribieron clausura; fue a comienzos del siglo VI cuando Cesáreo de Arlés dio la primera regla para religiosas enclaustradas, por la que llegaron a regirse numerosos monasterios.⁸⁷ Si bien la regla de Santa Clara –1253- que observaban las capuchinas de Buenos Aires, establecía la clausura para las “hermanas pobres” (capítulos V, XI

⁸⁴ Un Carmelita Descalzo, *La Religiosa Instruida*, op. cit., 398.

⁸⁵ El tema de estas primeras mujeres consagradas dentro del cristianismo es desarrollado por Monique Alexander, “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad”, en Georges Duby y Michelle Perrot, directores, *Historia de las mujeres. La Antigüedad rituales colectivos y prácticas de mujeres*, Madrid, Taurus, 1993, 221-271; Gabriel Ramis Miquel, “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, 1986, 21-43.

⁸⁶ Cfr. García M. Colombás, *El Monacato Primitivo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1998. Una interpretación del tema desde una perspectiva feminista se puede ver en Jo Ann Kay Mc Namara, *Sisters in Arms. Catholic Nuns Through Two Millennia*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1996, Chapter 3, “The Discipline of the Desert”, 61-88.

⁸⁷ Para el tema de la clausura femenina se puede consultar María José Arana, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1992.

y XII),⁸⁸ fue a fines de ese siglo cuando el papa Bonifacio VIII, buscando “defender la integridad de las mujeres”, creó la clausura papal, promulgó la primera ley para la clausura de las monjas con alcance universal,⁸⁹ una ley que en el corto plazo las monjas tuvieron la posibilidad de obedecer, obviar o ignorar. Sin embargo su influencia fue decisiva años más tarde, en el concilio de Trento –1545-1563-: la sesión 25, capítulo V, bajo el título “Providencias acerca de la clausura y custodia de las mujeres” comienza en forma drástica: “Renovando el Santo Concilio la Constitución de Bonifacio VIII manda a todos los obispos, amenazándoles con la maldición eterna, restablecer la clausura de las monjas donde estuviere violada y conservarla donde se observe [...] implorando el brazo secular si fuere necesario”. Obispos, príncipes y magistrados quedaron obligados a cooperar bajo pena de excomunión. Según esta normativa, y la bula *Circa Pastoralis* dada por Pío V en 1566, nunca más podrían las monjas salir del monasterio bajo ningún pretexto, excepto con causa legítima que debía ser aprobada por el obispo.⁹⁰ De este modo la custodia de la clausura monacal quedó a cargo del prelado, afianzándose además la alianza entre el brazo secular y el religioso en la búsqueda de un objetivo común: mantener la “quietud” y el orden social, entendiendo el encerramiento de las mujeres consagradas como uno de los medios.⁹¹

Esta clausura impuesta a las mujeres consagradas desde la jerarquía eclesiástica, con la cooperación del brazo secular, fue rechazada en muchos monasterios durante más de un siglo, en otros, las monjas ofrecieron resistencia aduciendo que “no habían profesado clausura”.⁹² Sin embargo, al cabo del tiempo, con características diferentes según la época, el lugar y las órdenes religiosas, la clausura se fue imponiendo. Las distintas reglas y constituciones redactadas a partir de Trento llevan la impronta tridentina. Y esa clausura impuesta y rechazada llegó a ser aceptada y aún buscada por algunas mujeres que vieron en el claustro un lugar de refugio y la posibilidad de huir de un mundo hostil donde no encontraban cabida, un espacio que por estar destinado solo a un muy acotado sector social les otorgaría prestigio, es más, en ocasiones representó la

⁸⁸ Clara Gennaro, en su ensayo “Clare, Agnes and their Earliest Followers: From the Poor Ladies of San Damiano to the Poor Clares”, en Daniel Bornstein and Roberto Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1996, 39-55, 42, discute la aceptación de la clausura por parte de Clara. Lejos de permanecer encerradas dentro de los estrechos horizontes de San Damián, Clara y sus compañeras mantuvieron tan estrechas relaciones con otros grupos de mujeres que parecería compartieron las mismas ansias apostólicas de Francisco.

⁸⁹ En 1298 el papa Bonifacio VIII dio a conocer la bula *Periculoso*, la primera ley universal de la Iglesia en torno a la clausura de las monjas. Ver Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its Commentators, 1298-1545*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1997.

⁹⁰ *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, op. cit., Concilio de Trento, 410-414.

⁹¹ Concilio de Trento, op. cit., Sesión XXV, capítulos 4 y 5, 410. ...“para que de las dos espadas [religiosa y secular] concordés, una que apoye a la otra oportunamente, y que caminen al mismo fin, resulte la quietud de la república y la recta administración de justicia.”

⁹² Cfr. Fr. Ignacio Omacheverría, ofm, *Las Clarisas a través de los siglos*, Madrid, Editorial Cisneros, 1972, capítulo VIII, “Hacia nuevas estructuras”, 105-118; Arana, *La clausura de las mujeres*, op. cit, capítulo IV, “Los monasterios de monjas y la nueva legislación”, 179-232.

posibilidad de realización personal, un medio de alcanzar la salvación eterna, de vivir en un espacio de relativa autonomía en la búsqueda de su propia trascendencia e identidad.

Inmediatamente después del concilio de Trento, el arzobispo de Milán, Carlos Borromeo, dio las directivas en torno a la materialidad de la clausura: se impusieron un grueso muro, rejas, rallos, dobles velos, puertas y dobles llaves, aberturas escasas o pequeñas allí donde no podían evitarse los contactos con el mundo exterior. La normativa con respecto al espacio fue minuciosa, clara y contundente, estuvo cargada de un profundo simbolismo, y se sometió a control. A estas disposiciones respondió la construcción de los dos conventos de Buenos Aires.

¿Qué podía mover a una joven del siglo XVIII a entrar en religión aceptando la observancia de una regla, constituciones y los tres votos de pobreza, castidad y pobreza, transitando su existencia en absoluta clausura? ¿Qué fundamentos se invocan para justificar el estado religioso? ¿Cuál es la lógica que lo sustenta?

El discurso invocado en uno de los tantos tratados de ascética del siglo XVIII, *La verdadera esposa de Jesucristo o sea la religiosa santificada por la práctica de las virtudes*, escrito por Alfonso María de Ligorio en 1760, una lectura obligada en los claustros femeninos de la época, nos acerca a su justificación.⁹³ En el capítulo II “Ventajas del estado religioso”, Ligorio se dirige a su interlocutor: “Tú, Religiosa”, a la que intenta mostrar y seguramente convencer de las conveniencias de este estado. Reiteradamente intercala citas de autoridad tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los Padres de la Iglesia y de la *vita* de santos religiosos, intentando dar sustento a su discurso. Su línea de razonamiento gira en torno a la dicotomía religioso/seglar; claustro/mundo. Partiendo de la premisa de que el objetivo de la vida religiosa es la salvación del alma, destaca el hecho de que “ellas” han sido “elegidas” por Dios, “llamadas” a ser Esposas de Jesucristo. La vida será una lucha constante, una tensión hacia ese objetivo. Una lucha para la cual la Iglesia le da los medios: los tres votos solemnes y la vida en la clausura. Pone el acento en la obediencia, tanto a la regla como a los superiores, obediencia que la “liberará” de su propia voluntad y la llevará a hacer siempre la de Dios —expresada en la de sus superiores—, camino seguro al éxito.

Presenta la clausura como un espacio de silencio y oración, donde tendrán la posibilidad de vivir con un corazón “enteramente” dedicado al creador. Y justifica tan absoluto desprendimiento por los premios eternos, que —promete— serán abundantes. En este mundo gozarán de una paz más segura, del silencio y la soledad, que considera anticipos del cielo, de la

⁹³ Alfonso María de Ligorio, *La verdadera Esposa de Jesucristo o sea la Religiosa santificada por la práctica de las virtudes*, Útil no sólo para Religiosos y Religiosas, sino para toda clase de personas seglares, puesto que en ella se trata de la práctica de las virtudes cristianas, en que todos deben ejercitarse, Traducción del italiano por el R.P. Dionisio Iturbide, Redentorista, Madrid, El perpetuo socorro, 1933, capítulo II, 22-38.

posibilidad de ordenar todo su quehacer a la gloria de Dios, de llevar una vida más pura, de cerrar las puertas a los placeres de los sentidos, a los deseos de riqueza, a las ambiciones mundanas. Cuentan para esta cruzada con las promesas de Jesucristo: el ciento por uno en esta tierra y la vida eterna en el cielo para quienes abandonen todo por Él. Las buenas religiosas serán consideradas las flores del jardín de la Iglesia, las primicias del rebaño de Cristo, es más, tendrán mayores posibilidades de lograr un lugar en los altares –les recuerda que de los sesenta santos canonizados en el siglo anterior, todos excepto cinco, habían sido religiosos-. Y llega a compararlas con el pueblo hebreo, elegido de Dios en el Antiguo Testamento: ahora en la Nueva Ley son los Religiosos los elegidos de Dios frente a los seglares. A éstos, Dios los ha dejado en el mundo, lugar de inquietudes y pasiones, plagado de mortificaciones, pesadumbres y miserias, donde un corazón dividido -entre las cosas de Dios y las terrenas-, los llevará a apartarse del último fin para el que fueron creados. Discurso, justificación y motivos –según ya vimos- vigentes en el Buenos Aires dieciochesco, pues eran retomados en las “renuncias” que otorgaban las novicias antes de la profesión.

La opción por la vida consagrada, por el espacio sacro, suponía mucho más que ingresar a un lugar de sujeción y control. En el siglo XVIII el convento era considerado en la representación construida por los actores sociales, un lugar otorgador de prestigio, donde las mujeres consagradas podían llegar a desarrollar un rol modélico para la sociedad secular, a officiar –mediante la oración- de mediadoras entre Dios y los hombres, y hasta a crear un espacio de relativa autogestión. ¿Quiénes fueron las mujeres que en Buenos Aires, en la segunda mitad del siglo XVIII, decidieron o fueron impulsadas a construir su trayectoria en torno a los valores propuestos por los tres votos de obediencia, castidad y pobreza, viviendo en estricta clausura?

CAPÍTULO V

LA CONFORMACIÓN SOCIAL DE LOS CONVENTOS

Con la intención de identificar el grupo social que constituyen las monjas de Buenos Aires y a partir de la premisa de que el tamaño de la familia, su extracción socioeconómica y su cultura son elementos que pueden estar vinculados con la decisión de ingresar o hacer ingresar una hija en el convento, interesa conocer cómo están conformadas las familias de origen de las monjas, de qué sector socioeconómico provienen, cuáles son los valores culturales que defienden y, por lo tanto, que construyen. Para ello reconstruiré la conformación social de ambos conventos femeninos porteños a partir de un doble abordaje. El primero será mediante la sistematización y el análisis de los datos personales de las monjas: su lugar de origen, la edad al profesar, su estado al ingresar a la vida religiosa, y el índice de orfandad en cada monasterio. Teniendo en cuenta que en la sociedad hispanoamericana colonial la familia es considerada la columna vertebral de todo el armazón social, que el ingreso al convento responde en muchos casos a una compleja lógica doméstica donde la voz del *pater* tiene un peso fundamental y que la educación recibida en el hogar es importante en el momento de inculcar un ideal religioso, el segundo abordaje será realizado desde la perspectiva familiar.

La confección de fichas nominativas de cada una de las monjas y de un cuadro de doble entrada –ver Apéndices II y III- con datos en torno a ellas y a sus respectivas familias, constituyen la base sobre la que trabajo en este capítulo. Para la elaboración de esta base de datos he consultado fuentes provenientes de los Archivos de cada convento: Libros de Entrada y Profesión, y de Defunciones en el de las capuchinas, documentos varios –fe de bautismo, pedidos de licencia al obispo-; los censos de 1744 y 1778; en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires, he obtenido información tanto de los Registros Notariales: testamentos o “renuncias” de las monjas, testamentos de sus padres y cartas dotales de sus madres, como de las sucesiones de sus progenitores. También he consultado numerosos diccionarios genealógicos y biográficos de Buenos Aires y de las distintas áreas de donde proceden las religiosas.¹

¹ 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), Peuser, 1920-1955. Ibid, volumen XI, Territorio y población: Padrón de la ciudad de Buenos Aires, (1778), Buenos Aires, Peuser, 1919. La totalidad de los diccionarios consultados figura en la bibliografía. Entre ellos destaco: Raúl Molina, *Diccionario biográfico de Buenos Aires, 1580-1720*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2000 y Hugo Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos para un Padrón de habitantes del Río de la Plata*, 6 volúmenes, Buenos Aires, s/editorial, 1986-1991.

Las monjas: datos personales

Conocer el *origen geográfico* de las monjas nos da la posibilidad de comprobar si los conventos femeninos de Buenos Aires recibieron aspirantes exclusivamente de la ciudad porteña, o si por el contrario, estuvieron abiertos a otras zonas, contribuyendo así a la integración social y cultural de un espacio más amplio.

Cuadro I Lugar de origen de las monjas catalinas

<i>Lugar de origen</i>	<i>Número de monjas</i>
Buenos Aires	84
Santa Fe	4
Tucumán	3
Montevideo	2
San Nicolás de los Arroyos	2
Luján	1
Rosario	1

Fuentes: Libro de Profesiones del Monasterio de Santa Catalina de Sena; AGN, Registros Notariales 1745-1810

Datos: 97/97 monjas

En el Monasterio de Santa Catalina de Sena, sobre un total de 97 profesas -entre 1745 y 1810-, la inmensa mayoría es de Buenos Aires: 84 -86%-. En tanto 13 -13,4%-, son foráneas.² Después de diez años de fundado el convento -recién en 1756- una vez cubiertas las necesidades locales, se aceptan aspirantes de otras ciudades o villas, en general cercanas: Montevideo, Santa Fe, Rosario, Luján, San Nicolás de los Arroyos y tres que provienen de un área alejada, San Miguel del Tucumán. La existencia de dos conventos femeninos en la ciudad de Córdoba - dominicas y carmelitas- podría justificar que no hubiera en este convento porteño ninguna monja procedente de esa importante ciudad mediterránea.

² Procedentes de Santa Fe: Sor Polonia de Jesús Navarro, Sor María Luisa del Corazón de Jesús Urizar, Sor Petrona del Corazón de María Fernández de Therán y Sor Petrona de San Luis de (La)Coizqueta. De Montevideo: Sor Vicenta de la Expectación Álvarez y Sor Tomasa de las Mercedes Álvarez. De Tucumán: Sor María del Rosario Maure y las hermanas Sor Javiera del Buen Pastor y Sor Theresa del Niño Jesús Tejerina. De Rosario: Sor María Isabel de la Concepción Gayoso. De Luján: Sor Juana Paula de Santa Bárbara Irrazábal. De San Nicolás de los Arroyos: Sor Basilia de la Santísima Trinidad Pereda y Sor María Dominga del Corazón de Jesús Morales.

Cuadro II Lugar de origen de las monjas capuchinas

<i>Lugar de origen</i>	<i>Número de monjas</i>
Buenos Aires	40
Chile	4
Santa Fe	4
Córdoba	2
Mendoza	2
Arroyo del Medio	1
Río Grande	1
Cádiz, España	1

Fuentes: Libro de Profesiones del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar; AGN: Registros Notariales 1749-1810

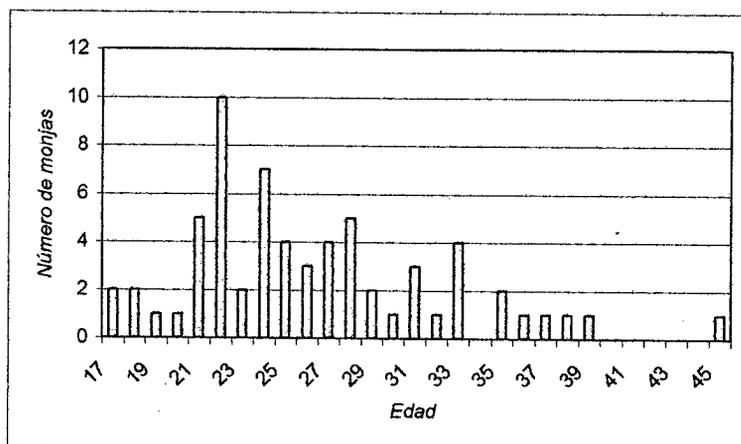
Datos: 55/56 monjas

En el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, sobre un total de 56 monjas, 40 -72%-, son porteñas, 15 -26%-, provienen de otras ciudades o villas y se desconoce la procedencia de una de ellas.³ A este convento ingresaron dos aspirantes provenientes de Córdoba. Un hecho que tal vez se debió a que en ambos monasterios de aquella ciudad era obligatorio aportar una dote, requisito no exigido entre las capuchinas. El origen chileno de cuatro monjas se explica si recordamos que las fundadoras provienen de Santiago de Chile y que tres novicias toman el hábito en su ciudad de origen, profesando luego en su nuevo destino. El ingreso de dos mendocinas –teniendo en cuenta la estrecha conexión entre Chile y Cuyo- podría también, estar relacionado con el origen de la fundación. El único caso de una monja de procedencia peninsular se dio en este monasterio.

La *edad al profesar* es otro dato pertinente ya que se pueden establecer relaciones entre ésta, peculiares situaciones vividas antes del cambio de estado y posibles motivaciones en torno al ingreso.

³ Procedentes de Chile: Sor María Ignacia Acosta, Sor María Francisca Echeverría y Sor María Escobar y Lillo quienes vinieron con las fundadoras, y Sor María Magdalena Santelices. De Santa Fe: Sor María Luisa Yaques, Sor María Bernarda Hernández y las hermanas Sor María Rosalla y Sor María Agustina Ferreira. De Córdoba, Sor Ana María Cáceres y Sor María Isabel Alberro. De Mendoza, Sor María Buenaventura Escalante, Sor María Nicolasa Silva. De Arroyo del Medio, Sor María Dominga Jerónima Arias Montiel. De Río Grande, Sor Ana María de la Vega. De Cádiz, España, Sor María Coleta Guido.

Cuadro III Edad de las monjas catalinas al profesar



Fuentes: Libro de Profesiones del Monasterio de Santa Catalina de Sena; AGN, Registros Notariales 1745-1810
 Datos de 64 monjas sobre 97.

Para la profesión en el convento de Santa Catalina de Sena se exige tener ya cumplidos los dieciséis años.⁴ La edad promedio al profesar es de 26,4. La mayoría lo hace entre los 21 y los 28 años. Sólo cinco eligieron o pudieron ingresar al convento antes de los 20 años, en tanto siete mujeres profesaron a una edad llamativamente tardía: entre los 35 y los 45 años.

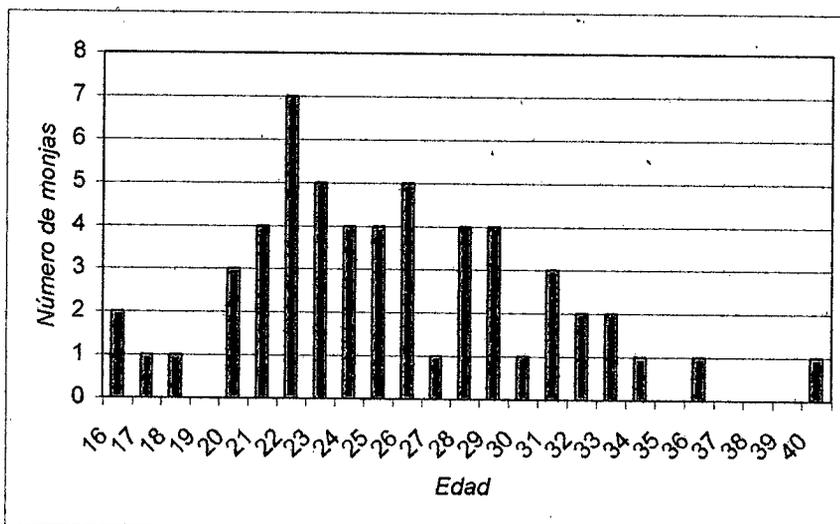
La Priora del Monasterio de Santa Catalina de Sena describe las desventuras de una novicia hasta lograr ser admitida, con lo que queda justificado su ingreso a los treinta y cinco años.

Thadea Sánchez [...] con el beneplácito y licencia del Ordinario pidió limosna para adquirir el dote necesario que efectivamente lo ha conseguido a costa de muchas incomodidades, sudor y peligros de mar y tierra y bochornos que ha sufrido por amor de Dios y por no desviarse del camino a que Su Majestad le llama recurrió a las religiosas a fin de que la recibieran porque ya tenía recogido su dote con lo demás necesario, pero en la ocasión se hallaban las religiosas necesitadas de una que entendiera de música en el clave y órgano, por cuyo motivo no pudo lograr en aquella ocasión su intento, a poco tiempo se ofreció una vacante y por su poca fortuna no pudo conseguir entrar en ese hueco pero con la palabra dada de nuestras religiosas de que en la primera vacante será admitida [...] ayer murió una religiosa, en cuyo lugar solicita ser admitida.⁵

⁴ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863. Constituciones: "De las que han de recibir el hábito", 54-56; Comentarios, "Recepción de postulantes", 176-192.

⁵ Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena (en adelante AMSCS), Sor Thadea de la Santísima Trinidad Sánchez nació en Buenos Aires en 1749 y profesó el 19 de enero de 1784 como monja de velo negro. Aportó una dote de 2.000 pesos más 300 para el piso.

Cuadro IV Edad de las monjas capuchinas al profesar



Fuentes: Libro de Profesiones del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar. Registros Notariales 1749-1810

Datos del total de las 56 monjas

Las Constituciones del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar exigían 18 años cumplidos al profesar.⁶ Entre las capuchinas de Buenos Aires el promedio de edad al dar este importante paso es de 25,4 años. La mayoría lo hace entre los 21 y los 29 años, cuatro, antes de los 20, y sólo dos a una edad muy tardía. Tres jóvenes profesan sin haber cumplido la edad mínima exigida desde el Concilio de Trento –18 años- un hecho que sorprendió al obispo de la Torre, quien en su visita canónica de 1792 dejó constancia de ello.⁷ En el otro extremo de la escala se entiende que sólo dos hubieran profesado después de los 35 años: tal vez influyó el estilo de vida sumamente austero que se llevaba en este convento. En sus Constituciones, con respecto a la edad máxima para ingresar se exige:

Ninguna sea recibida por Monja de coro pasados los 25 años; excepto si fuese competentemente entendida o hábil y que sin mucho trabajo suyo o de otras pudiese aprender el Oficio Divino [...] no se reciba a alguna que pase de los cuarenta años, excepto si fuese sana y fuerte de tal manera que pueda llevar el peso y aspereza de la religión.⁸

En Buenos Aires –seguramente haciendo uso de las excepciones- la mitad de las monjas capuchinas profesó con más de veinticinco años ya cumplidos.

⁶ Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904, Capítulo II, “Cómo se han de recibir”, 12-14; Estatutos y Constituciones de las Monjas Capuchinas, Capítulo I, “Del ingreso o entrada en la religión”, 46-52.

⁷ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar (en adelante AMNSP), Libro Manual, Visita del obispo de 1772, f. 11. “Se notará la dispensa de edad para la profesión, cuando se hiciera antes de los 18 años cumplidos, cuya falta he notado.”

⁸ Regla de la Gloriosa Santa Clara, ya citada, “Constituciones”, 50-51.

Doña Tiburcia López y Cárdenas ingresó al estado religioso a los cuarenta años. Era viuda de don Pablo Thompson, con quien había tenido un hijo. En la renuncia otorgada antes de su profesión deja una parte del quinto de su herencia

[...] para el sustento de sus Pobres Hermanas Religiosas Capuchinas, para la ayuda de la fábrica de la Iglesia, en cuyos fines, o en algunas urgencias del convento podrán gastar el todo o la parte que quisieran, todo lo cual hago movida por el agradecimiento en que les viviré eternamente por la caridad con que me han mirado, admitiéndome en su compañía cuando por mi edad no puedo servir de alivio y si ocasinándoles mucho trabajo y más si el Señor me manda alguna enfermedad cuya molestia creo en algún modo compensar con la expresada limosna.⁹

Contrariamente a lo que ocurre en Buenos Aires, Rosalva Loreto López afirma que las monjas poblanas, en el siglo XVIII, ingresaron a los conventos siendo jóvenes, buena parte de ellas entre los 15 y los 17 años y en su gran mayoría antes de los 24. Lo que estaría sugiriendo – afirma esta historiadora- que sólo un reducido número de las que entraban a los monasterios lo hacían “porque no se habían casado”.¹⁰

En la ciudad porteña, en relación con la edad promedio al contraer matrimonio, se han obtenido datos sólo para el grupo de las esposas de los comerciantes, quienes acceden al matrimonio a los 18 años. Las que se casaban entre los 24 y los 29 años eran consideradas, según S. Socolow –quien estudió este grupo de vecinos- como “aquéllas que iban camino a convertirse en solteras.”¹¹ En la jurisdicción del Obispado de Córdoba –vecino al que nos ocupa- Mónica Ghirardi encuentra que a fines del siglo XVIII las mujeres acceden al primer matrimonio a una edad cercana a los 20 años.¹² Estas cifras pueden servir de parámetro para afirmar que las mujeres de Buenos Aires profesaron –en un elevado porcentaje- a una edad en que sus posibilidades de realizar un buen matrimonio eran ya bastante limitadas. No obstante, sería estrechar en exceso nuestro análisis si estableciéramos sólo la relación alta edad al profesar/soltería. No se pueden obviar otras causales concretas y peculiares del espacio que analizamos, como la tardía fundación de los conventos, su reducida capacidad, la ausencia de niñas educandas –muchas de las cuales ingresaban muy jóvenes a la vida religiosa-, la pobreza imperante hasta la implementación de las reformas borbónicas, y algunos problemas que se suscitaron al interior del monasterio de las capuchinas, razones valederas que nos impiden

⁹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Testamento de Sor María Manuela, Registro de Escribano (en adelante RE) 6, 1791, f. 29.

¹⁰ Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, 183.

¹¹ Susan Socolow, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, Buenos Aires, editorial La Flor, 1991, 54.

¹² M. Mónica Ghirardi, *Matrimonios y familias en Córdoba 1700-1850*, Argentina, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2004, 453.

arribar a una conclusión única o intentar una explicación general y concluyente sobre el por qué de estas profesiones relativamente tardías.

En relación con el *estado de las ingresantes*, las Constituciones de las catalinas exigen: “si es casada, [se averiguará] si está separada del marido por autoridad de la Iglesia.”¹³ La Regla de Santa Clara pide a las capuchinas: “que no tenga marido, y si lo tuviere [asegurarse] que él entró ya en religión con autoridad del Obispo Diocesano [y ha] hecho ya voto de continencia.”¹⁴ Si bien las mujeres de los conventos porteños eran solteras en su casi totalidad, hubo excepciones. Dos de ellas, viudas, ya nos son conocidas: la Madre fundadora del Monasterio de Santa Catalina de Sena, doña Ana María de la Concepción Arregui de Armaza quien profesó en el convento de las dominicas de Córdoba llevando consigo a su hija Gertrudis, y la monja capuchina doña Tiburcia López y Cárdenas. Y una mujer casada, María Josefa Rodríguez Acosta, madre de nueve hijos, de los cuales –según consta en su testamento– tres eran aún solteros en el momento de su profesión.¹⁵ Sin embargo, el ingreso de mujeres casadas a la vida religiosa era un hecho aceptado socialmente y previsto en la legislación canónica. En su renuncia, Sor Antonia de la Santísima Trinidad Mateos y Gaete deja toda su herencia a su madre “para que pueda entrar de religiosa si mi padre le da la licencia.”¹⁶ El padre de Sor Antonia estaba “ausente años a”, según consta en el censo de 1744.¹⁷ Estas particularidades estarían mostrando que el convento también fue una opción para las mujeres viudas o abandonadas por sus maridos, una elección que podía hacer del claustro no sólo un lugar de oración, sino también un espacio de reencuentro familiar y un refugio donde transitar la última etapa de la vida.¹⁸

La situación de *orfandad* en el momento de profesar –dato recurrente en los Libros de Entrada– pudo haber influido en la decisión de ingresar a la vida religiosa. Entre las catalinas el 14% de las novicias eran huérfanas de padre y madre, el 15% de padre y el 13% de madre. Entre

¹³ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ya citada, Capítulo XIV, 54 y Constituciones, 177.

¹⁴ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, Regla, Capítulo II, “Cómo se han de recibir”, 12.

¹⁵ AGN, Testamento de María Josepha Rodríguez Acosta, RE 5, 1762, f. 351. Natalie Zemon Davis analiza el caso de una mujer que ingresa al convento en calidad de monja dejando atrás un hijo, ver *Women on the Margins. Three Seventeenth Century Lives*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1995, especialmente “Marie de L’incarnation”, 63-139.

¹⁶ AGN, Testamento de Antonia de la Santísima Trinidad Mateos y Gaete, RE 2, 1746, f. 240.

¹⁷ Censo de 1744, ya citado, 413.

¹⁸ La autobiografía de Jerónima de San Francisco, monja del Monasterio de las Descalzas de San José, en Lima, describe su transformación de esposa abandonada a respetada mística y monja. Solicitó y recibió el permiso del arzobispo para tomar el voto de castidad dentro del matrimonio. Ver Nancy van Deusen, “Las mercedes recibidas de Dios: La autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643), mística limeña”, 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, 40-72, 65-66.

las capuchinas las cifras alcanzan el 2, 5 y 4% respectivamente. El alto porcentaje de orfandad entre las catalinas coincide con los datos aportados por Ann Gallagher para el Real Monasterio de Santa Clara de México, 1724-1774.¹⁹ En tanto la escasa orfandad que detecto entre las capuchinas puede deberse a la falta de información, ya que en algunos casos, si bien no he podido confirmar la muerte de los padres, ciertos indicios estarían sugiriendo que efectivamente eran huérfanas: nombran herederos a sus hermanos, a sus tíos o al monasterio, no saben si su padre vive, o no han sido criadas por sus progenitores sino por otro familiar cercano.

Construcción de la comunidad conventual: ritmo y lazos de parentesco

¿Cuántas monjas llegaron a constituir la comunidad conventual? ¿Se repitió la práctica - tan extendida entre las "calzadas" de diversas ciudades coloniales- de conformar comunidades inmensas, de hasta cuatrocientas profesas?

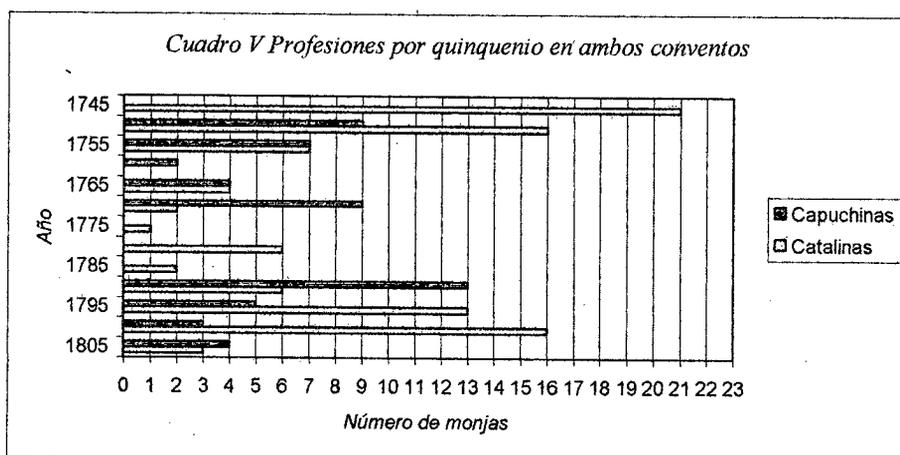
Lejos de ello, ambos conventos porteños cumplen con la normativa general, una disposición que permite grupos más numerosos para los conventos de "calzadas" -las catalinas-, quienes pueden recibir hasta cuarenta monjas profesas.²⁰ El cupo de las capuchinas, del grupo de las "descalzas", es de sólo treinta y tres. Un número que éstas cuidan celosamente no sobrepasar ya que hace a la esencia del itinerario propuesto al profesar. Ante el pedido del virrey Liniers a la abadesa, en julio de 1807, solicitando que acepte a Cayetana Oromí a pesar de estar cubierto el número permitido, la respuesta de Sor María Gregoria no se hace esperar: si bien responde afirmativamente a la "propuesta" de la máxima autoridad del virreinato, sugiere que "en lo sucesivo no haya otro ejemplar."²¹

Intentando conocer a qué ritmo se fueron conformando ambas comunidades, agrupamos las profesiones por quinquenio en ambos conventos.

¹⁹ Ann M. Gallagher, r.s.m., *The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Queretaro and Corpus Christi, Mexico City, (1724-1822)*, Ph. D., The Catholic University of America, Washington DC, 1972, 122-123. Sobre un total de 102 monjas en el periodo 1724-1774, 12% eran huérfanas.

²⁰ AMSCS, Real cédula de fundación del Monasterio de Santa Catalina de Sena, 27 de octubre de 1717.

²¹ AGN, Sala IX, 7.1.5. Carta de la Abadesa Sor María Gregoria al Virrey Liniers, aceptando a Cayetana Oromí "después del número de 33."



Fuentes: AMCCS y AMNSP: Libro de Profesiones

El Monasterio de Santa Catalina de Sena vio colmada su capacidad en 1755 –a diez años de su fundación-, lo que estaría indicando que los vecinos porteños encontraron en este convento un lugar adecuado para sus hijas y para sus aspiraciones familiares. De ahí en más, las pretendientes al hábito debieron esperar que se produjera una vacante –exclusivamente por muerte- para poder ingresar.

En Nuestra Señora del Pilar la realidad fue distinta. Hasta 1756 sólo profesan nueve monjas. ¿Cómo justificar un ingreso tan escaso a un espacio cuya concreción había llevado años y el esfuerzo de innumerables vecinos? Una razón podría ser el estilo de vida en el que imperaban la pobreza y la austeridad. Sin embargo, el motivo más contundente es la falta de espacio, sólo unos “cuartitos arruinados” para no más de quince monjas. Recién después de siete años de fundado el monasterio las capuchinas logran mudarse a un nuevo edificio, lo que explica que en 1757 -cumplido el período de noviciado-, profesaran siete monjas. El cuadro de ingresos permite visualizar otro hecho llamativo. Entre 1774 y 1790 no entra una sola aspirante a monja. Esta vez la causa es mucho más grave que la falta de celdas: un conflicto²² que se inicia a fines de 1769 convierte el huerto cerrado en un caos que lo desborda. En 1780 el obispo fray Sebastián Malvar y Pinto, ante la necesidad de calmar la situación, prohíbe el ingreso de novicias, una medida que se mantiene vigente durante una década. Logrado el objetivo del prelado, ingresan trece aspirantes a monja entre 1790 y 1792, y se va completando el cupo hasta que en 1808 el virrey, lo sabemos, debe interceder para lograr se acepte a Cayetana Oromí.

El análisis de la nómina de las profesas y de sus progenitores (ver Apéndices II y III) nos permite comprobar que existen entre las monjas –y por ende entre sus familias- fuertes *lazos de*

²² Desarrollo este conflicto en el capítulo VIII, “La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad.”

parentesco.²³ Es decir que conviven en ambos espacios dos o más miembros de una misma familia. Una práctica habitual en otros monasterios de América latina colonial, que Rosalva Loreto López explica en relación con los de Puebla: “el ingreso de una mujer al convento no era un hecho aislado dentro del parentesco, sino una característica de él.”²⁴ Susan Soeiro percibe el mismo fenómeno en los monasterios de San Salvador de Bahía. Desde una perspectiva con un sesgo marcadamente demográfico y económico, afirma que, teniendo en cuenta que los conventos sirven como repositorios de una elite muy fuertemente relacionada, la monja al ingresar –más que encontrarse aislada o separada de su familia- lo hace a un espacio donde estará rodeada de parientes y amigos.²⁵

Entre las catalinas de Buenos Aires, 27 monjas se reencontraron o profesaron junto con sus hermanas. Se dieron nueve casos de dos hermanas: Alonso, Álvarez Perdriel, Enríquez de la Peña, Fervor, González Carvajal, Guerra, Mena, Merlos, y Tejerina; uno de tres: Pintos; y uno excepcional para esta ciudad, el de las seis hermanas de la Palma, cinco de las cuales ingresaron el mismo día. Una hermana de Dorotea García de Echaburu profesó en 1812, fecha posterior al período analizado. Otras encontraron allí una prima: Mateos y Gaete/de la Palma; Polonia de Jesús Navarro/Urizar; Fervor/Sánchez; Navarro María Ignacia y Josefa; Basavilbaso/Ramos Mejía. También se dio un caso de tía-sobrina: Garfias/Martínez.

Al convento de las capuchinas ingresaron dos grupos de hermanas: las Ferreira y Sor María Bernarda y Sor María del Carmen Gutiérrez. Una hermana de Sor María Ignacia González ingresaría en 1814 luego de aguardar una vacante durante once años; primas: Sor María Dominga y Sor María Francisca Gutiérrez, María de Jesús Gómez y Jerónima Ruiz, que entraron juntas; y tía-sobrina: Sor María Mercedes de la Linde, tía de Sor Magdalena de la Linde.

Los lazos de parentesco no se establecen sólo dentro de cada monasterio, sino que se extienden entre ambos espacios. Las familias Espinosa, Guerra y Merlos tienen hijas en los dos conventos. Se dieron también tres pares de tía-sobrina: Arroyo/Arroyo y Esquivel, Argerich/del Castillo, Cárdenas/ López y Cárdenas.

Es más, dichos lazos exceden el parentesco de sangre y se amplían al parentesco ritual o

²³ Sobre la utilidad de la reconstrucción de las familias se puede ver Robert Rowland, “Población, familia y sociedad”, en Pilar Gonzalbo, *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, 1993, 31-42. “La utilidad de la reconstrucción de las familias se traduce en las extraordinarias posibilidades que ofrece de identificación de los individuos en cuanto parientes unos de otros [...] permite una utilización sistemática de toda la información nominativa en otros tipos de fuentes [...] información que puede constituir el punto de partida para la reconstrucción de la dinámica y de las funciones de la familia en los distintos grupos sociales de las sociedades del pasado.”

²⁴ Rosalva Loreto López, “La fundación del Convento de la Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana (1593-16430)”, en Pilar Gonzalbo A., *Familias Novohispanas, siglo XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991, 163-178, 172.

²⁵ Susan Soeiro, “The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahía, 1677-1800”, *Hispanic American Historical Review*, 54:2, 1974, 209-232, 225.

espiritual que se establece mediante el bautismo. Entre las familias del Monasterio de Santa Catalina de Sena, Ignacia Balvaz, la madre de Sor Lorenza del Santísimo Sacramento y de Sor Tomasa del Rosario Fervor, fue madrina de Sor Tadea de la Santísima Trinidad Sánchez; Luis Navarro y Petrona García -padres de Sor María Ignacia de Jesús- fueron los padrinos de Sor Teodora de San Luis Igarzábal; el padrino de Sor Josefa de Jesús Navarro era su tío, el Alferez Luis Navarro, padre de Sor María Ignacia de Jesús.²⁶ Lazos de sangre y ritual, mediante los cuales se construyen y refuerzan grupos y redes sociales concretas, que muy probablemente tienen su influencia en el momento de decidir futuras profesiones.

¿Subyace alguna lógica detrás de estos fuertes lazos parentales? ¿Qué peso tuvo la familia en la decisión de una hija de ingresar a la vida religiosa? ¿Influye de alguna manera el contexto social del que proceden las monjas? ¿A qué sector socioeconómico pertenecen?

Configuración de la familia de origen de las profesas

Desde 1970 la familia se ha convertido en una institución social con un importante protagonismo histórico, y por lo tanto en un escenario de análisis. Ya desde esa década la perspectiva familiar ha sido adoptada por numerosos historiadores al ocuparse de distintas comunidades o grupos religiosos: Antoine Tibesar [1971] investiga los clérigos -y la procedencia social de sus familias- en la Arquidiócesis de Lima en el período 1750-1820; Ann Gallagher [1972, 1978] la extracción social de las familias de las monjas de los conventos de Santa Clara de Querétaro y Corpus Christi de México; Susan Soeiro [1974 a, b y 1978] se centra en el análisis de las familias de San Salvador de Bahía, quienes eligen el monasterio como un espacio conveniente para recluir a sus hijas; Paul Ganster [1986] habiendo presentado su tesis doctoral sobre el clero secular de Lima realiza un trabajo de síntesis en el que desarrolla el origen social del clero y las estrategias desplegadas por las familias de los futuros clérigos; Rosalva Loreto López [1990, 1991, 2000 b] analiza los grupos familiares relacionados con los espacios conventuales tanto en el siglo XVII como durante las reformas borbónicas en el ámbito de Puebla; Kathryn Burns [1998, 1999] explica la creación de un convento para mestizas en el Cuzco, como respuesta a las necesidades de sus padres; Ellen Gunnarsdóttir [2001] reconstruye los cambios que se producen en la elite de Querétaro a partir de los que vislumbra en las familias que conforman las monjas del convento de las clarisas. Para el caso de Buenos Aires, Carlos Mayo [1991] ha investigado el entorno familiar de los betlehemitas en el período 1748-1822; Roberto Di Stefano [2004] las estrategias familiares en relación con el clero porteño y Gabriela

²⁶ AMSCS, Fe de bautismo de las monjas.

Braccio [2000 b] la extracción social y los lazos de parentesco de las familias de las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

La fundación de los conventos femeninos de Buenos Aires fue impulsada por un sector de la elite para las mujeres “nobles” y “nobles pobres”. Los lazos parentales observados al interior de los mismos nos permitirían explicar el ingreso –entre otras razones- como una forma de religiosidad familiar que fortalecía la identificación de determinados grupos sociales. Es decir que el ingreso de las mujeres al convento podría depender en gran medida de ciertos objetivos y estrategias familiares. Las estructuras familiares y de parentesco tal vez tengan un fuerte valor explicativo para abordar el problema de quiénes son las mujeres que ingresan a los monasterios y por qué lo hacen.²⁷ Por todo ello abordaremos el universo conventual porteño desde la perspectiva familiar.

El primer paso será el análisis demográfico de las familias de origen de las monjas. Me baso para ello en los modelos propuestos por Peter Laslett y Jean Louis Flandrin.²⁸

Tamaño y estructura de la unidad doméstica

El intento de reconstruir el *tamaño de la unidad doméstica* de la que provienen las monjas supone correr algunos riesgos. No he obtenido información para la totalidad de las familias y los censos –unas de mis fuentes de análisis- son sólo una fotografía en un momento dado del ciclo vital de la familia. Los datos obtenidos en los diccionarios biográficos y genealógicos, si bien son más completos –ya que se han confeccionado a partir de los archivos parroquiales y testamentos- no resultan absolutamente confiables.

Uso la expresión “unidad doméstica”²⁹ porque en el período colonial la “familia” involucra, no sólo la pareja conyugal y los hijos, sino también los esclavos, sirvientes y otros

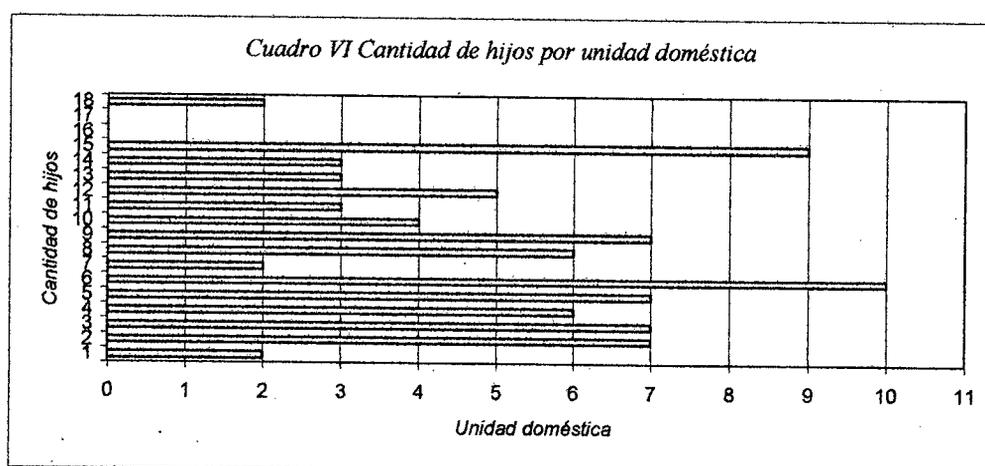
²⁷ Esta perspectiva de análisis es ampliamente desarrollada por Rosalva Loreto López quien arriba a la conclusión citada, “La fundación del convento de la Concepción”, ya citado, 175-176. Sobre el tema familia y parentesco se puede ver Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (eds.), *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*, Barcelona, Anthropos, 1992, especialmente la Introducción, 7-14.

²⁸ Peter Laslett, *Household and Family in Past Time*, “Introduction”, London, Cambridge University Press, 1972, 1-46. Hay versión en español, “La historia de la familia” en Pilar Gonzalbo, compiladora, *Historia de la familia*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, 43-70. J. L. Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Crítica, 1979.

²⁹ Sobre la “unidad doméstica” se puede consultar J.L. Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, ya citado, 12-13. “En la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en Francia como en Inglaterra, y sea cual fuere el medio social considerado, se contaba entre los miembros de la familia a los parientes que residían en la casa y a los domésticos, en la medida en que dependían todos de un mismo cabeza de familia.” También Peter Laslett, en “Historia de la familia”, ya citado, 45-49, “El grupo doméstico consistía y consiste en aquéllos que comparten el mismo espacio físico para los propósitos de comer, dormir, descansar y recrearse, crecer, cuidar a los niños y procrear [...] Dado que se pone especial énfasis en la residencia, la definición completa del término es grupo doméstico coresidente.”

“agregados”. Por “agregados” entendemos los individuos que, además de la pareja conyugal, los hijos y los esclavos, forman parte de la unidad doméstica. En las unidades domésticas de las que provienen las monjas se dan dos tipos de agregados: los españoles –peninsulares y criollos- que comprenden parientes –fundamentalmente de la esposa-: hermanas, hijos de un primer matrimonio; huérfanos, hijos naturales del padre, niños y sirvientes. El otro grupo está conformado por la gente de color: mulatos, mestizos e indios, quienes son, en todos los casos, sirvientes libres.³⁰

Tamaño de las unidades domésticas de las que proceden las monjas catalinas



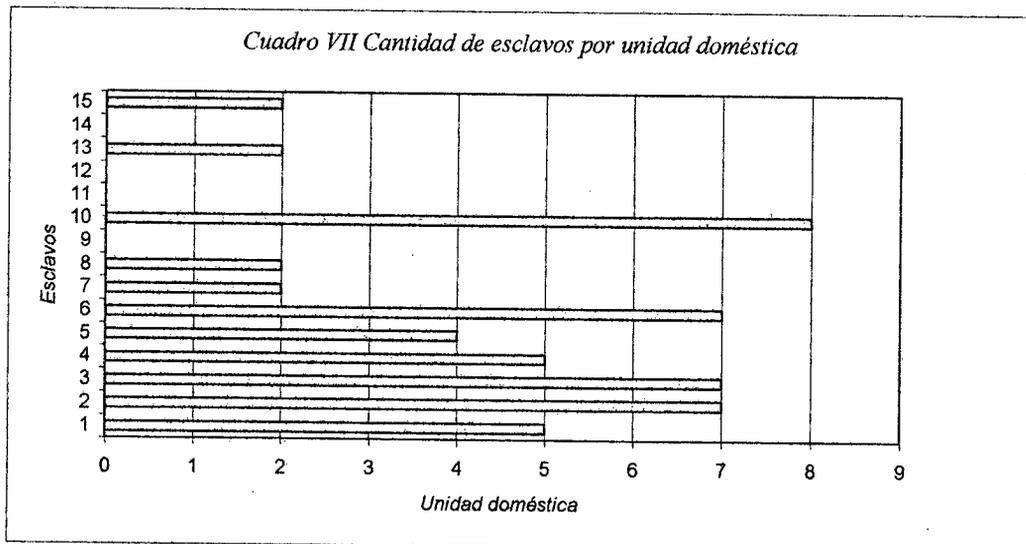
Fuentes:

AMSCS, Libro de Profesiones, Censos de 1744 y 1778, AGN: Registros Notariales y Sucesiones, Diccionarios biográficos y genealógicos.

Datos: unidades domésticas de 83 monjas sobre 97

En las unidades domésticas de las que provienen las monjas catalinas el promedio de hijos es de 8,24.

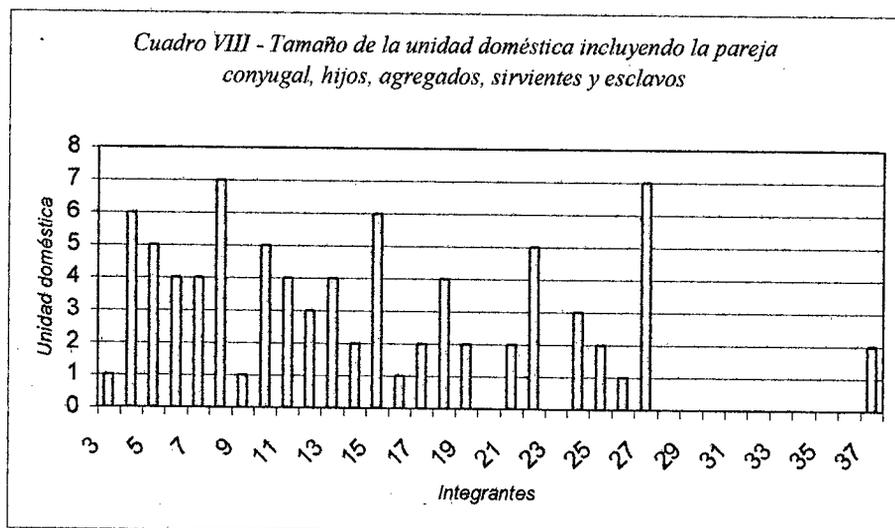
³⁰ Los datos sobre los “agregados” los he obtenido en los censos de 1744 y 1778, ya citados, los diccionarios biográficos y genealógicos y los testamentos de las monjas y de sus progenitores.



Fuentes: Idem cuadro VI.

Datos: unidades domésticas con esclavos de 51 monjas sobre 97

El promedio de esclavos -de las unidades domésticas con esclavos- en el grupo de las monjas catalinas, es 5,64.

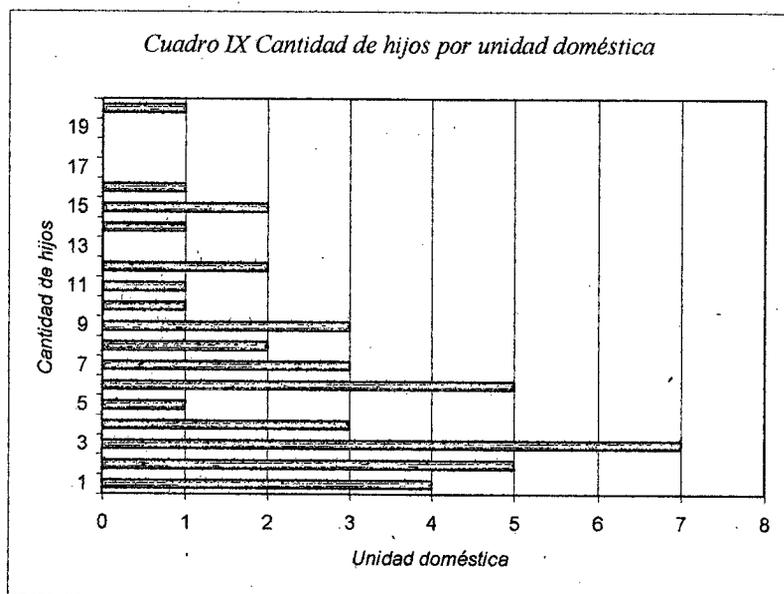


Fuentes: Idem cuadro VI

Datos: unidades domésticas de 83 monjas sobre 97

El tamaño promedio de la unidad doméstica de origen de las monjas catalinas es 14,36 integrantes.

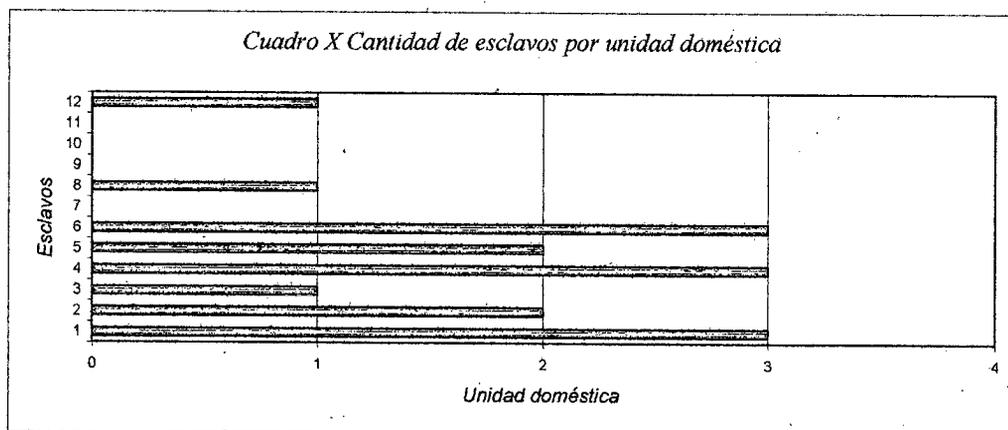
Tamaño de las unidades domésticas de las que proceden las monjas capuchinas



Fuentes: AMNSP, Libro de Profesiones, AGN: Registros Notariales y Sucesiones, Censos de 1744 y 1778, Diccionarios biográficos y genealógicos.

Datos: unidad doméstica de 43 monjas sobre 56

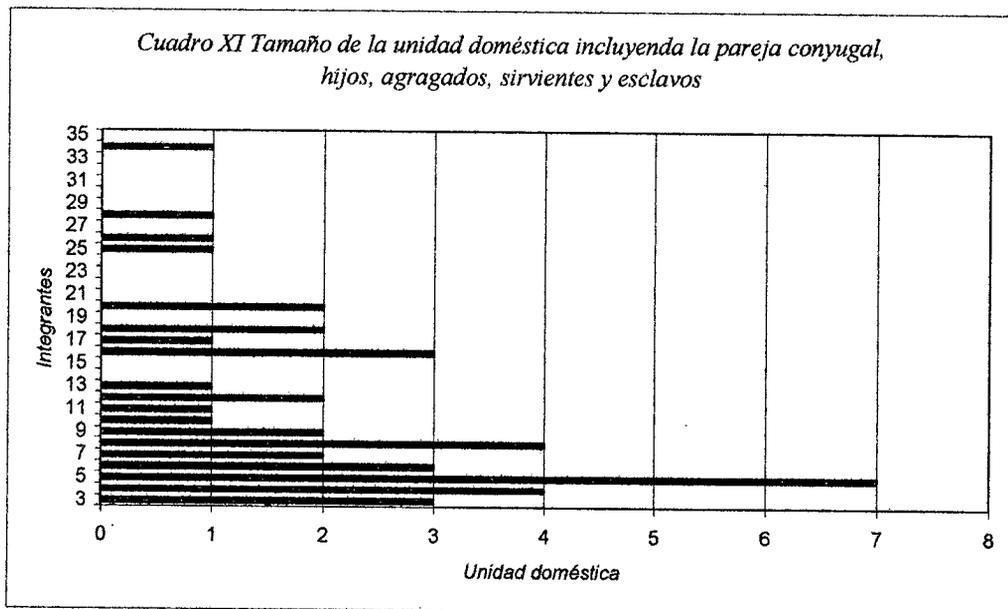
El promedio de hijos de las unidades domésticas de las que proceden las monjas capuchinas es de 6,34.



Fuentes: Idem cuadro IX

Datos: unidades domésticas con esclavos, 16 sobre 56

El promedio de esclavos -de las unidades domésticas con esclavos- en el grupo de las monjas capuchinas es 4,37.



Fuentes: Idem cuadro IX

Datos: unidades domésticas de 42 monjas sobre 56

El tamaño promedio de la unidad doméstica de la que provienen las monjas capuchinas es de 11 integrantes.

Estructura de la unidad doméstica de las monjas de ambos conventos

La *estructura de la unidad doméstica*,³¹ es decir la clase de vínculos que existía entre sus miembros, también puede arrojar luz en el análisis que me propongo.³²

³¹ Sobre la "estructura de la unidad doméstica" me he basado en los trabajos de Peter Laslett, "La historia de la Familia", en Pilar Gonzalbo, compiladora, *Historia de la familia*, ya citado, 43-70 y Jean Louis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, ya citado, Capítulo II, "La familia: tamaño, estructura y vida material", 68-144.

He optado por las categorías de la "unidad doméstica según su estructura" propuestas por P. Laslett, ya citado, 51-55. "Unidad doméstica nuclear": consiste en una pareja casada, o una pareja casada con un hijo, o una persona viuda con un hijo. El principio estructural reside en el lazo conyugal. "Unidad doméstica extensa": está compuesta por una unidad familiar conyugal con la adición de uno o más parientes aparte de los hijos. Si el pariente pertenece a una generación anterior se denomina "extendida ascendente". La presencia de un nieto o de un sobrino crea la extensión hacia abajo, "extendida descendente"; la de una hermana, hermano o primo del cabeza de familia implica una extensión lateral. Las unidades domésticas "múltiples" comprenden todas las formas de grupos domésticos incluidas dos o más unidades familiares conyugales vinculadas por parentesco o matrimonio.

³² Soy consciente de que los datos obtenidos y la síntesis a la que arriba son relativos y están abiertos a modificaciones por dos motivos: uno, que la estructura de la familia varía o puede variar con el ciclo vital de sus integrantes, el otro, que -eventualmente- se podrían completar los datos en torno a este grupo de familias.

Cuadro XII Estructura de la unidad doméstica

Unidad doméstica	Catalinas		Capuchinas	
nuclear	29	35%	25	59%
nuclear con esclavos y sirvientes	33	40%	8	19%
nuclear/esclavos/sirvientes/agregados	14	17%	6	14%
extendida colateral	3	3,70%	2	4,7%
extendida descendente	2	2,40%	0	0%
múltiple	2	2,40%	1	2,3%

Fuentes: AMSCS y AMNSP Libros de Entrada y Profesión, Censos de 1744 y 1778, AGN: Registros Notariales, Sucesiones, Diccionarios biográficos y genealógicos

Datos Catalinas: unidades domésticas de 81 monjas sobre 97

Datos Capuchinas: unidades domésticas de 42 monjas sobre 56

Con la intención de que estas cifras en torno al tamaño y la estructura de las unidades domésticas de las que provienen las monjas adquieran sentido, las he contrastado con algunas más abarcativas correspondientes a Buenos Aires para el mismo período. José Luis Moreno,³³ a partir de la sistematización, análisis y relación de distintas variables del censo de 1778 llega – entre otras- a dos conclusiones pertinentes para nuestro enfoque:

-las diferencias en el promedio de hijos van de 3,8 en los sectores altos, a 2,4 en los más bajos

-la propiedad de esclavos es un indicador de poder económico objetivo

Susan Socolow da un promedio de 7,38 hijos por familia para el grupo específico de los comerciantes de Buenos Aires en el siglo XVIII. Con respecto al tamaño de la unidad doméstica, de los 132 comerciantes censados en 1778, el promedio es de 13 individuos y las unidades domésticas más numerosas llegan a 40 miembros.³⁴

Por su parte, Ricardo Cicerchia afirma que los datos censales sugieren una correlación positiva entre riqueza y extensión de la familia. Más hijos, parientes, huéspedes, sirvientes y esclavos son más frecuentes entre las familias acomodadas, a cuyos intereses empresarios sirven mejor. En cuanto al tamaño de las familias, encuentra que la mayoría de la población opta por

³³ José Luis Moreno, "La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778", *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 8, Rosario, 1965, 153-170. A partir del censo de 1778 para la ciudad de Buenos Aires el autor se propuso varios objetivos: a) A nivel económico-social: 1. establecer el tipo de estructura ocupacional y de la incidencia de cada grupo ocupacional sobre el total. 2. relacionar los diferentes grupos ocupacionales con la propiedad de esclavos. b) A nivel demográfico: 1. relacionar los grupos ocupacionales y las estructuras familiares correspondientes. 2. calcular el total de la población y establecer la relación entre la población blanca y de color.

³⁴ Susan Socolow, *Los mercaderes de Buenos Aires*, ya citado, 94. De la misma autora ver, "Marriage, Birth and Inheritance. The Merchants of the Eighteenth Century Buenos Aires", *Hispanic American Historical Review*, 60:3, 1980, 387-406, 392.

familias pequeñas.³⁵

Estos datos y los obtenidos en torno a la unidad doméstica de origen de las monjas permiten aproximarnos a la extracción social de las profesas de ambas instituciones.

Las monjas catalinas pertenecen a familias con un promedio de 8 hijos, predominando aquéllas con 6.³⁶ Las capuchinas, a familias con 6 hijos, predominando las que tienen 3 y 6.

Con respecto a la posesión de esclavos, las catalinas poseen esclavos en el 52% de los casos, con un promedio de 5,4 esclavos por unidad doméstica. Entre las capuchinas el porcentaje de unidades domésticas con esclavos es de 28%, con un promedio de 4,3 esclavos.

El promedio del tamaño de la unidad doméstica, incluyendo a todos sus miembros es de 14,3 entre las catalinas y 11 para las capuchinas.

Las cifras en torno a la estructura de la unidad doméstica de origen de las monjas nos permiten comprobar el predominio de la unidad doméstica nuclear en ambos casos. Si tomamos en cuenta los tres primeros ítems del cuadro XII –las tres variables de la unidad doméstica nuclear-, se observa que entre las catalinas, predomina la unidad doméstica nuclear con esclavos y sirvientes –40%- alcanzando también un importante porcentaje las unidades domésticas nucleares con un 35%, y aquellas con esclavos, sirvientes y agregados, 17%. Entre las unidades domésticas de origen de las capuchinas las cifras alcanzan al 59, 19 y 14% respectivamente. Las unidades domésticas extensas son escasas: sólo 7 entre las catalinas y 3 en el grupo de las capuchinas.

Al intentar la reconstrucción de la familia de origen de las monjas de cada monasterio obtuve mayor información en torno a las de las monjas catalinas. Ésta de por sí es una variable a tener en cuenta, ya que las coloca en un sector socioeconómico más elevado, pues la escasez o ausencia de datos entre las capuchinas estaría indicando su pertenencia a un sector socioeconómico más bajo, que ha dejado escasos rastros, cuyos progenitores otorgaron testamentos o realizaron sucesiones en menor medida y no siempre figuran en los censos, una ausencia sugerente, un indicio tal vez, de que vivían en barrios periféricos de la ciudad, que fueron mal censados.³⁷

Cotejar las cifras en torno al tamaño de la unidad doméstica de donde provenían las monjas –número de hijos, esclavos, agregados- con los datos aportados por Moreno y Socolow permite ubicar a las familias de origen de las monjas en un sector alto de la sociedad porteña. En todas las variables trabajadas, las catalinas alcanzan cifras más elevadas que las capuchinas, lo

³⁵ Ricardo Cicerchia, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Troquel, 1998, 60-61.

³⁶ Entre las 9 monjas pertenecientes a una familia con 9 hijos, se encuentran las 6 hermanas de la Palma.

³⁷ Lyman Johnson, "La historia de precios de Buenos Aires durante el período virreinal" en Lyman Johnson y Enrique Tandeter, compiladores, *Economías coloniales. Precios y salarios en América latina, siglo XVIII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [1990], 1ª edición en español 1992, 175.

que las sitúa en un escalón superior de la pirámide social.

Las diferencias en torno a la estructura de la unidad doméstica son aún mayores. Las unidades domésticas de origen de las monjas catalinas no sólo estaban formadas por más hijos y esclavos, sino que en muchísimos más casos contaban con sirvientes y agregados, otra de las variables destacadas tanto por Moreno como por Cicerchia, para establecer la pertenencia a un sector socioeconómico elevado.

A partir de esta mirada demográfica observamos que un alto porcentaje de las monjas de ambos conventos –sobre las que he obtenido información– pertenecen a un sector socioeconómico alto, con una diferencia entre los dos espacios: las familias de las catalinas ocupaban un escalón más cercano a la cima de la pirámide social.

Extracción social de la familia de las monjas

Conocer la extracción social de la familia de origen de las monjas nos lleva a analizar también una serie de prácticas sociales desde la perspectiva familiar.

Los conventos de Buenos Aires se fundan a mediados del siglo XVIII coincidiendo con los inicios de una transformación que convertirá la aldea de paja y adobe de medio siglo antes, en una orbe comparable a una ciudad española de segundo orden. Una transformación que la llevará a pasar de ser una ciudad marginal del Virreinato del Perú a capital del Virreinato del Río de la Plata, hecho que trajo aparejada la creación de numerosas instituciones: una audiencia, el consulado, el Tribunal Mayor de Cuentas y la Superintendencia de la Real Hacienda. La difícil situación de la frontera del Imperio Español con el de Portugal –especialmente en la Colonia del Sacramento– provocó el crecimiento del presidio. Pero fundamentalmente se dio un enorme auge mercantil. Dentro de la política borbónica, la ciudad fue elevada a centro principal del comercio ultramarino en el extremo sur del Imperio.³⁸ Este crecimiento es acompañado por una rápida expansión demográfica: entre 1744 y 1810 su población se cuadruplica, pasando de 10.056 a 42.540 habitantes.³⁹ Llegan migrantes del interior pero fundamentalmente de España: comerciantes, burócratas y militares la eligen como destino y se incorporan al sector de los que se denominan a sí mismos “nobles” o “gente decente”. Constituyen un grupo étnicamente

³⁸ Para el crecimiento de Buenos Aires a partir de mediados del siglo XVIII ver, Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Argentina, Siglo XXI, [1972], 3ª edición 1994, “Buenos Aires y el auge mercantil”, 41-52.

³⁹ Lyman Johnson y Susan Socolow, “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII”, *Desarrollo económico*, 20:7, 1980, 329-340.

homogéneo –la limpieza de sangre es un requisito ineludible- pero económicamente heterogéneo.⁴⁰ Una realidad social compleja, caracterizada por el movimiento y el dinamismo.

Intentando conocer la extracción socioeconómica de las monjas que pueblan los conventos analizo la ocupación, profesión y/o cargos de sus padres. En cuanto a las madres, no se han registrado datos que hagan referencia a la ocupación de ninguna de ellas.

Cuadro XIII Ocupación/profesión/cargos de los padres de las monjas

<i>Ocupación/profesión/cargos del padre</i>	<i>Catalinas</i>	<i>Capuchinas</i>
-militar*	32 - 61%	10 - 50%
-comerciante	14 - 27%	5 - 25%
-profesional	3 - 5,7%	- -
-burócrata	4 - 7,6%	5 - 25 %
-miembro del cabildo	18 - 34%	3 - 15%
-estanciero	4 - 7,6%	3 - 15%
-artesano	3 - 5,7%	2 - 10%

Fuentes: Censos de 1744 y 1778. AGN, Registros Notariales 1745-1810, Sucesiones. Diccionarios biográficos y genealógicos. AMSCS y AMNSP Libros de Entrada y Profesión y documentos varios. Ver Apéndices II y III.

Datos: Catalinas: 52 sobre 97. Capuchinas: 20 sobre 56

* Los padres de 20 monjas catalinas y 5 capuchinas tienen el título de capitán, sin especificar si lo eran de la Milicia o del Ejército Regular Americano

N.B. Se computaron todos los distintos cargos/ocupaciones/oficios de cada padre

El cuadro precedente permite visualizar marcadas tendencias. Prácticamente la mitad de los padres de las monjas –sobre los que se han obtenido datos- tenían un *grado militar*.⁴¹ En algunos casos la documentación consultada no permite distinguir si eran militares de carrera del Fijo de Buenos Aires o Capitanes de la milicia. Los que con seguridad eran oficiales del Ejército Regular Americano predominan entre los padres de las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Sena, con una variable a tener en cuenta: la mitad de ellos eran de origen peninsular. Los rangos más altos –General, Mariscal de Campo, Teniente Coronel- también se dan dentro de los padres de este grupo de monjas. El único padre militar de alto rango entre las capuchinas corresponde a un hombre con hijas monjas en ambos conventos. Entre las razones que podrían

⁴⁰ Ver Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra*, ya citado, 56.

⁴¹ Sobre la conformación tanto del ejército como de las milicias, ver Juan Marchena Fernández, *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, Mapfre, 1992, especialmente Capítulo IV, “La creación del ejército de América y las Reformas Borbónicas”, 91-160.

explicar este alto porcentaje destacaremos dos: la pertenencia al ejército aseguraba la “limpieza de sangre”, condición también exigida para el ingreso a la vida religiosa y las huérfanas de militares podían contar, eventualmente, con ayuda económica institucional para formar su dote.⁴²

Otro grupo de padres que alcanza un alto porcentaje dentro de las categorías ocupacionales es el de los *comerciantes*, un sector que a diferencia de sus colegas de las grandes urbes latinoamericanas no está conformado por hombres poseedores de cuantiosas fortunas, sino fortunas moderadas y llevan adelante transacciones comerciales de mediana envergadura.⁴³ El 27% de los padres de las monjas catalinas y 25% entre las capuchinas –cuya ocupación he podido constatar-, son comerciantes. Estas cifras contradicen la afirmación de Susan Socolow, quien sostiene que los comerciantes de Buenos Aires no auspiciaban el ingreso de sus hijas a los conventos pues las utilizaban para desarrollar sus estrategias matrimoniales permitiendo así la continuación de su empresa, ya que los hijos varones –afirma la autora- usan la riqueza de sus padres para ingresar a profesiones más prestigiosas que el comercio, entre las cuales, la carrera militar, la Iglesia y las leyes eran las más elegidas.⁴⁴ Esta contradicción puede deberse a que Socolow estudia los “comerciantes mayoristas”. En efecto, entre los clanes que analiza se dan sólo tres monjas hijas de este selecto grupo: Anchoris –del clan de los Álzaga- y Basavilbaso –del clan homónimo-, entre las catalinas, y Lezica –clan de los Lezica- entre las capuchinas.⁴⁵ Sin embargo 14 padres de monjas catalinas son comerciantes, en general, exitosos en sus empresas y de origen español.

Los *profesionales* se dieron –con un porcentaje mínimo- sólo entre las catalinas: un médico y dos notarios.⁴⁶

Muy pocos *artesanos*⁴⁷ lograron, o les interesó, ubicar a sus hijas en los conventos, con una significativa diferencia: entre las catalinas, dos de ellos son plateros –el grupo de artesanos con mayor prestigio, que además tenía su espacio de reunión en la iglesia del Monasterio de

⁴² Las viudas o huérfanas de militares contaban con el Montepío, AGN, Biblioteca Nacional 2538, Reales Cédulas, 1769: “Artículo 1º: que las viudas que gozando pensión en el Montepío, hayan quedado y quedasen en los sucesivo sin hijos, en quienes pueda recaer el goce que a ellas les estuviese asignado y también a las hijas huérfanas (por ser únicas o carecer de hermanos que tengan derecho a la pensión), disfrutasen enteramente el todo del goce, siempre que una u otra llegase a tomar el estado de casada o religiosa con el permiso que se prevendrá, se las deba asistir por el propio Monte con la mitad del importe de la pensión anual que antes percibían.”

⁴³ Susan Socolow, “Economic Activities of the Portefño Merchants: The Viceregal Period”, *Hispanic American Historical Review*, 55:1, 1975, 1-24, 4.

⁴⁴ Susan Socolow, *Los comerciantes del Buenos Aires virreinal*, ya citado, 36, 54-55.

⁴⁵ *Ibid*, 205, 206, 208.

⁴⁶ Entre los profesionales se encuentran: Francisco Argerich, médico y Francisco Antonio Basavilbaso y José García de Echaburu, notarios.

⁴⁷ El sector de los artesanos en la sociedad colonial hispanoamericana ha sido analizado por Lyman Johnson, “Artesanos”, en Louisa Hoberman y Susan Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, [1986], Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1993, 225-285.

Santa Catalina de Sena⁴⁸ y uno es propietario de un gran taller de carpintería. Entre los padres de las capuchinas uno era herrero y otro sastre, un oficio –este último- relativamente despreciable, considerado “vil” entre la gente de razón y propio de los estratos bajos de la población.⁴⁹

El 34% de los padres de las monjas catalinas y el 15% entre los de las capuchinas ocupa *cargos en el Cabildo* de la ciudad. Un indicador de poder político y status social –aunque no económico- ya que un puesto en esta institución otorga prestigio y es una de las variables a considerar en la reconstrucción de las élites sociales. Si bien la mayoría de ellos forma parte del cabildo en calidad de Regidor, algunos han accedido a los cargos de Alcalde ordinario, Alférez Real y Alcalde de hermandad. El cabildo porteño cuenta –desde 1715, con 12 regidores- quienes en el período 1754-1810 son elegidos por votación o compran sus cargos –por \$400-, en igual proporción.⁵⁰ Contrariamente a esta destacada membresía en el Cabildo, fueron muy escasos los padres de monjas que ocuparon *cargos burocráticos*⁵¹ de alto rango: Miguel Antonio de Merlos –con hijas en ambos conventos- fue gobernador; y Ramón Oromí, Ministro del Tribunal de Cuentas. Dentro del grupo de los burócratas con cargos de menor rango encontramos a José Blas de Gainza, Oficial de la Inquisición y Blas Gascón, Oficial de las Reales Cajas de Oruro.⁵²

El 7,6% y el 15% de los padres de las monjas catalinas y capuchinas –respectivamente- eran *estancieros*. Un categoría de propietarios de tierras que ha sido analizada por Carlos Mayo en su artículo “Landed but not Powerful: The Colonial Estancieros of Buenos Aires (1750-1810)”⁵³ cuyo título define cabalmente. A diferencia de los “hacendados”, dueños de extensas propiedades rurales, caracterizados por Susán Ramírez como personajes prominentes, renombrados por su poder y prestigio, con un papel fundamental en la vida económica y política

⁴⁸ Sobre los plateros de Buenos Aires puede consultarse Lyman Johnson, “The Silversmiths of Buenos Aires: A Case Study in the Failure of Corporate Social Organization”, *Journal of Latin American Studies*, 8:2, 1976, 181-213.

AGN, División Colonia, Sección Gobierno, Justicia, Legajo 17, expediente 444. El “gremio” –en realidad nunca llegó a constituirse como tal- de los plateros se reunía en la iglesia del Monasterio de Santa Catalina de Sena. Anualmente realizaban una celebración en honor de San Eloy, su patrono. La imagen del santo se conserva en dicho templo.

⁴⁹ El grupo de los artesanos estaba integrado por los plateros Isidro Ortega y Domingo Lucas Barañao; Juan Acosta Serrano, propietario de un gran taller de carpintería; Francisco Goytia, herrero y Manuel González, sastre.

⁵⁰ Víctor Tau Anzoátegui, “La Monarquía. Poder central y poderes locales”, en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Planeta, 1999, Tomo II, Segunda parte, 211-250, 242.

⁵¹ Según la *Gula de forasteros* de 1792, la administración civil contaba con 163 miembros residentes en la capital. Cita tomada de ANH, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, tomo II, ya citada, Tomo II, Segunda parte, 175.

⁵² Una caracterización general de los burócratas en Latinoamérica se puede ver en Mark Burkholder, “Burocratas”, en Luisa Hoberman y Susan Socolow, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, ya citado, 105-140. Susan Socolow ha investigado el grupo de los burócratas de Buenos Aires, *The Bureaucrats of Buenos Aires, amor al real servicio, 1796-1810*, Durham, Duke University Press, 1987.

⁵³ Carlos A. Mayo, “Landed but not Powerful. The Colonial Estancieros of Buenos Aires (1750-1810)”, *Hispanic American Historical Review*, 71:4, 1991, 761-779.

de la ciudad,⁵⁴ los estancieros de Buenos Aires, hasta 1810-1820 no forman parte de la elite sino que constituyen un grupo intermedio en la sociedad local. En el extremo sur del Imperio español la tierra no es considerada durante el periodo colonial una fuente de poder y prestigio y aunque existen algunas propiedades rurales extensas, las estancias de mediano y reducido tamaño son la norma. Según Mayo, los estancieros de Buenos Aires no constituyen un grupo homogéneo. Una afirmación que se confirma entre los siete propietarios de tierras del grupo que analizamos. Dos de ellos, Juan Gutiérrez de Paz –comerciante, procurador de la ciudad, regidor y capitán-, y Adrián Warnes –mercader, regidor y capitán de milicia- pertenecen a la elite porteña. En tanto, cinco al sector medio.⁵⁵

La información procesada en torno a la ocupación de los padres de las monjas nos dan pautas para ubicar a las respectivas familias dentro de la “pirámide de clases sociales”⁵⁶ construida por José Luis Moreno a partir del censo de 1778. Este autor divide la sociedad porteña del período en cuatro “clases”: la “clase alta”, compuesta por los grandes comerciantes, las altas jerarquías religiosas, administrativas y judiciales, y los grandes propietarios rurales; la “clase media alta”: empleados públicos, funcionarios administrativos y profesionales liberales; la “clase media” integrada por los artesanos, comerciantes, religiosos regulares y los pequeños propietarios rurales; y la “clase baja” a la que pertenecen los peones y jornaleros, obreros, trabajadores rurales especializados, personal dependiente y servicio doméstico.

De acuerdo con esta pirámide y tomando en cuenta la variable ocupacional de sus padres, las monjas de los conventos de Buenos Aires pertenecen en su gran mayoría a los sectores medio alto y medio de la sociedad porteña. Sólo un grupo muy reducido formaba parte del sector alto.

Otra relación significativa -propuesta también por Moreno y que nuestros datos permiten establecer- es la que resulta de la comparación entre los grupos ocupacionales y el promedio de personas en cada unidad familiar. Esta relación estaría confirmando también la pertenencia de las monjas a los sectores medio alto y alto de la sociedad.

Consciente de que tomar en cuenta otras variables de análisis y otros enfoques puede ayudar a una mejor caracterización del grupo doméstico del que proceden las monjas, y por ende

⁵⁴ Susan Ramírez, “Grandes terratenientes”, en Hoberman y Socolow, *Ciudades y sociedad*, ya citado, 29-65.

⁵⁵ Son ellos: Francisco López Osornio, Francisco de Urquizú, Pedro Barragán, Francisco Ferreira Braga de Couto y Marcos Martínez de Carmona.

⁵⁶ Sobre el uso de los distintos términos con que la historiografía hispanoamericanista trata el tema de las “capas”, “estamentos”, “clases” o “sectores sociales”, se puede consultar Christian Büschges y Bernd Schröter, “Las capas altas urbanas en la América hispánica colonial. Reflexiones sobre un tema y una conferencia”, en Bernd Schröter y Christian Büschges, editores, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1999, 299-315, en especial, Terminología, 299-300.

a una más precisa identificación social del grupo que investigo, intento ahora identificar otras características, otras prácticas, otros gestos.

Al indagar el *lugar de origen* de los padres de las monjas, comprobamos que, en ambos grupos, aproximadamente la mitad es de Buenos Aires: 50% entre las catalinas y 44 % entre las capuchinas. Dentro del primer grupo, un 31% procede de España.⁵⁷ Se trata de españoles bien instalados en la sociedad porteña, para quienes tener una hija en el convento pudo haber sido una estrategia más en su afán por encontrar un espacio adecuado a sus aspiraciones, en la sociedad a la que han ingresado. Entre estos españoles muy bien posicionados en la pirámide social porteña se destacan Pablo de Aoiz, General de los Reales Ejércitos, José Blas de Gainza, comerciante, Oficial de la Inquisición, regidor y alcalde, José García de Echaburu, notario, Gregorio Ramos Mejía, comerciante, regidor decano, alférez real, alcalde y capitán de milicia. Entre las capuchinas el 18% de los padres es de origen español, y de ellos, sólo dos han alcanzado ocupaciones de prestigio: Blas Gascón, capitán de artillería, Oficial de las Reales cajas de Oruro, y secretario de la Comisión demarcadora de límites y Ramón Oromí y Martiller, Ministro del Tribunal de Cuentas y Director de Tabacos. Otra diferencia notable entre ambos grupos sociales es la que se da entre los padres que proceden de otros destinos –excluyendo Buenos Aires y España–: sólo el 13% entre las catalinas y el 37% en el de las capuchinas.⁵⁸ Un dato que estaría sugiriendo la predilección de los porteños y españoles peninsulares por el Monasterio de Santa Catalina de Sena y la posibilidad de las familias de otras zonas del virreinato, de diversa procedencia europea o de reciente inserción en Buenos Aires, de acceder al Monasterio de Nuestra Señora del Pilar.

¿Cuáles eran las racionalidades y las estrategias cotidianas que llevaban a la práctica estas familias? ¿Qué sistemas relacionales construían? Partiendo de la premisa de que tener uno o más *hijos en la Iglesia* muestra la importancia de la familia como generadora de actitudes piadosas y es también un factor de prestigio que aumenta el capital simbólico familiar, comprobé que esta vinculación con el clero –secular y regular– adquiere una fuerte presencia dentro de las familias de las monjas.

⁵⁷ Un porcentaje que coincide con la cifra dada por Lyman Johnson para Buenos Aires en “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810”, *Desarrollo Económico*, 73, 1979, 107-119, 112, “Un 35% de la población urbana de 1810 estaba compuesta por inmigrantes.”

⁵⁸ Lugar de origen de los padres de las monjas catalinas, excluyendo Buenos Aires y España: Portugal 2, Irlanda 1, Francia 1, Santa Fe 3, Rosario 1, San Nicolás de los Arroyos 1, Luján 1, Tucumán 2, Paraguay 1. Lugar de origen de los padres de las monjas capuchinas, excluyendo Buenos Aires y España: Chile 4, Portugal 2, Francia 1, Santa Fe 5, Córdoba 2, Mendoza 2, San Juan 1, Magdalena 1, San Isidro 1, Río Grande 1.

Cuadro XIV Monjas con hermanos y hermanas en la Iglesia

Monjas con hermanos y hermanas en la Iglesia	Catalinas	Capuchinas
-hermanos presbíteros y frailes	8 8,2%	2 3,5%
-hermanos presbíteros	16 16,4%	4 7,1%
-hermanos frailes	12 12,3%	4 7,1%
-hermanos jesuitas	1 1 %	- -
-hermanas monjas	28 28,8%	8 14,2%

Fuentes: AMSCS y AMNSP Libro de Profesiones, Diccionarios biográficos y genealógicos, Censos de 1744 y 1778.

Treinta y siete monjas catalinas tienen –por lo menos- un hermano miembro del clero, en tanto entre las capuchinas la cifra es de diez, (ver Apéndices II y III). En muchos de estos casos se trata de familias con un muy alto número de hijos, una característica también detectada por Paul Ganster en su trabajo sobre el clero secular hispanoamericano colonial, quien afirma que “la mejor estrategia familiar para enfrentar el exceso de hijos era hacerlos ingresar a la carrera eclesiástica.”⁵⁹ Dentro del grupo de familias con un alto número de hijos entre los cuales se encuentran presbíteros y/o frailes y monjas podríamos mencionar las de Acosta, con 14 hijos, Alonso: 9, Alvarez: 18, Argerich: 14, Enríquez de la Peña: 8, González Carvajal: 9, Guerra: 6, Merlos: 15, de la Palma: 15, y Mena: 13, en el grupo de las catalinas. En el de las capuchinas: Echeverría proveniente de Santiago de Chile: 16 hijos, del Castillo: 7, Domínguez de Acosta: 8, Guerra: 6 y Merlos: 15. En los ejemplos citados he considerado todos los hijos tenidos por la pareja, aunque soy consciente de que la alta tasa de mortalidad infantil reducía el número de los que alcanzaban la edad adulta –en ocasiones- a la mitad.⁶⁰

En su análisis sobre el clero rioplatense, las familias y las instituciones, Roberto Di Stefano⁶¹ aporta datos que ayudan a interpretar la alta cantidad de presbíteros y frailes en las familias de origen de las monjas de los conventos porteños. Uno de los mecanismos a través de los cuales la sociedad hacía suyas las instituciones religiosas era la provisión del personal eclesiástico. El clero –afirma este especialista en el clero secular porteño- se reproduce a partir

⁵⁹ Paul Ganster, “Religiosos”, en Louisa Hoberman y Susan Socolow, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, ya citado, 141-174, 158.

⁶⁰ Un ejemplo del alto índice de mortalidad infantil son las familias de la Palma, con 15 hijos de los cuales llegaron a la edad adulta sólo 9; Basavilbaso: 15/8; Acosta: 9/6; Rosales: 15/8.

⁶¹ Roberto Di Stefano, *El Púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía católica a la república rosista*, Argentina, Siglo XXI, 2. “Clero, familias e instituciones eclesiásticas”, 43-49. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, Capítulo III, “El clero”, 85-104.

de la incorporación de los vástagos de esas familias. El ritmo de las ordenaciones está más o menos determinado por ellas en función de factores devocionales y materiales que se articulaban en estrategias orientadas a garantizar la cohesión, conservación y ampliación de su patrimonio, y la reproducción de sus relaciones de poder. Estas estrategias prevén frecuentemente la incorporación al clero de algunos de los vástagos del clan, con relativa independencia respecto de sus inclinaciones o preferencias personales. La elección solía recaer en el primogénito, lo que explica tanto por razones devocionales y simbólicas –un gesto que tendría su origen en la orden de Jahvé a los israelitas: “me darás el primogénito de tus hijos”, Éxodo 22,28- como en función de estrategias orientadas a preservar la cohesión familiar y reducir el riesgo de situaciones de indefensión e indigencia. En el Río de la Plata, más del 50% de los sacerdotes de los que se poseen datos fueron primogénitos, o al menos los primeros hijos varones hábiles para ejercer el ministerio. Siendo el mayor de los varones, el sacerdote podía eventualmente sustituir al padre fallecido y asumía la responsabilidad de defender los derechos de la familia y ayudar a sus hermanos a “ganar estado”, una preocupación constante en la sociedad colonial.

El prestigio del clero secular era -en términos generales- superior al del regular, debido a que el ingreso en las órdenes resultaba más accesible para los jóvenes “decentes pero pobres”: la educación en el convento era gratuita y los religiosos no necesitaban contar con títulos de órdenes –un beneficio eclesiástico o la renta de un patrimonio- para ser ordenado *in sacris*. Si además se poseían buenos contactos en la Península, podía ser que el hijo clérigo accediese a algunos de los beneficios más codiciados de la diócesis y vedados a los regulares, como los curatos urbanos y las sillas del cabildo eclesiástico. Entre los mecanismos utilizados para articular ese conjunto de estrategias se destaca la fundación de capellanías,⁶² un bien que permitía desarrollar estrategias a favor de diferentes miembros del linaje.

Las conclusiones de R. Di Stefano arrojan luz sobre las familias de las religiosas. Las de 16 monjas tienen –por lo menos- un hijo presbítero, entre ellos, nueve⁶³ son el primogénito o el primer hijo varón, es decir un porcentaje algo superior al más general dado para el Río de la Plata. Las otras variables consideradas por este autor, el mayor prestigio del clero secular frente al regular y la voluntad o capacidad económica de fundar capellanías, adquieren una presencia

⁶² Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, ya citado, 89-90. “En términos muy esquemáticos la capellanía es una fundación que tiene como objetivo la celebración de cierto número de misas, en general, en sufragio en general de las almas del fundador y de los miembros de la familia. El fundador destina una determinada suma como principal de la capellanía de la misma. El patrono, que suele ser inicialmente el mismo fundador, es quien administra la capellanía y nombra los capellanes que se irán sucediendo en su servicio. El capellán es el eclesiástico que debe celebrar las misas. El dinero no se entrega al capellán, sino a una tercera persona que al 5% anual de interés genera la renta anual de la capellanía.”

⁶³ Entre las catalinas: Cruz, Mena, Navarro, Ortega, de la Palma. En el grupo de las capuchinas: Domínguez de Acosta, Echeverría, Guerra y Rivarola. Fuentes: Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos para un Padrón de habitantes del Río de la Plata*, ya citado y Censo de 1778, ya citado.

más contundente entre las catalinas. En el Monasterio de Santa Catalina de Sena el 16% de las familias tenía -por lo menos- un hijo presbítero, entre las capuchinas, el 8,9%. Los padres de nueve monjas catalinas y los de cuatro capuchinas fundan capellanías para un hijo, un hermano, un primo o un nieto. El capital de \$2.000 se extrae generalmente del quinto o tercio de sus bienes o fundan el patrimonio “sobre las casas de su morada.”⁶⁴

La vinculación familiar con las Terceras Órdenes es otra práctica a analizar pues al unir religiosidad y prestigio nos ayuda a comprender que tener una hija en el convento no era un hecho aislado. La pertenencia a una de las Terceras Órdenes existentes en Buenos Aires –San Francisco, Santo Domingo, La Merced y Betlemítica- pudo partir de diferentes motivaciones o responder a variadas estrategias, ya que sus miembros encuentran en cada una de ellas diversos beneficios. En la sociedad colonial las órdenes laicales organizan la vida religiosa y la labor apostólica de los laicos -hombres y mujeres- bajo el carisma de su respectivo fundador, otorgan beneficios de sepultura y honras fúnebres y facilitan la inserción social. Cada Orden posibilitó a sus integrantes una mejor participación en la comunidad creando espacios de sociabilidad, alianzas, definición de identidades grupales, apoyo material y solidaridad entre sus miembros. Si bien hubo pluralidad socioeconómica entre los integrantes de estas Terceras Órdenes, los que aspiraban a ocupar algún oficio en la dirección –Ministro, Prior, Abadesa-, debían pasar un riguroso control de “limpieza de sangre”, y especialmente de hidalguía.⁶⁵

La Venerable Orden de San Francisco se organiza en Buenos Aires a comienzos del siglo XVII, la Venerable Orden Tercera de Penitencia de Santo Domingo, un siglo más tarde, en

⁶⁴Padres de monjas catalinas que fundan capellanías: AGN, Testamento de don Francisco Argerich, RE 2, 1774, f. 52; Testamento de don Juan Pablo Irrazábal, RE 5, 1765, f. 265 v.; Testamento de don Francisco Antonio de Basavilbaso, RE 3, 1800, f. 360; Testamento de don Josef García de Echaburu, RE 6, 1797, f. 144 v; Testamento de don Miguel Antonio de Merlos, RE 2, 1768, f. 177; testamento de don Juan de la Palma Lobatón, RE 3, 1759, f. 198. AGN, Sucesiones 5339, don Joaquín de la Cruz, año 1768; Sucesiones 3481, don Saturnino José Alvarez, Sucesiones 5674, don Isidoro Enriquez de la Peña, año 1789.

Padres de las monjas capuchinas que fundan capellanía: AGN, Testamento de don Isidro Ortega, RE 3, 1764, f. 168; Testamento de doña Juana Illescas, madre de Sor Antonia Cabral de Melo, RE 6, 1768, f. 209; Testamento de don Juan Agustín Cueli, RE 4, 1759-1760, f. 121; Testamento de don Marcos Martínez de Carmona, RE 3, 1796, f. 146 y don Miguel Antonio de Merlos, ya citado.

⁶⁵ Lucrecia Iijena, *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, 2005, 27.

Nora Siegrist de Gentile, “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, 2001, 57-80, 60 y 61: “Hoy puede conocerse que hubo pluralidad de integrantes en la Venerable Orden Tercera de San Francisco, pero no en los sectores de la cúspide del poder, en donde, tanto hombres como mujeres podían ingresar después de pasar un examen riguroso.”

1726.⁶⁶ En el siglo XVIII constituyen un medio importante de inserción religiosa en especial para los comerciantes de status alto y medio, los oficiales militares y los funcionarios públicos,⁶⁷ quienes las prefieren ante la declinación de la popularidad de las cofradías entre los miembros de la elite. Las mujeres también ingresaron a las Terceras Órdenes. En general lo hacen a la misma Orden a la que pertenece su cónyuge. Varias parejas entre los padres de las monjas son ejemplo de ello. En el grupo de las catalinas: Gainza/Eguía y San Martín; Navarro/García de Meneses; Pintos de los Ríos/Lobo; Warnes/Sorarte. Entre las capuchinas: Arroyo/Esquivel; Espinosa/Serafin; Rosales/Catalán. Otras adscribieron a la orden laical a la que pertenecía su familia de origen. En el caso de los comerciantes de origen peninsular, fue común que éstos se incorporaran a la Tercera Orden donde profesaban sus esposas nativas.⁶⁸

Un número considerable de progenitores de las monjas de ambos conventos porteños son miembros de las Terceras Órdenes.

Cuadro XV Pertenencia de los progenitores de las monjas a las Terceras Órdenes

<i>Tercera Orden</i>	<i>Catalinas</i>		<i>Capuchinas</i>	
	<i>Padres</i>	<i>Madres</i>	<i>Padres</i>	<i>Madres</i>
-San Francisco	25	10	9	8
-Santo Domingo	2	1	-	-
-La Merced	2	3	-	-

Fuentes: Enrique Udaondo, *Crónica histórica de la Venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, Amorrortu, 1920; Hugo Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos para un Padrón de habitantes del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1986-1991; los trabajos de Lucrecia Jijena y Nora Siegrist que figuran en la bibliografía.

La Venerable Orden Tercera de San Francisco es la elegida por la mayoría de los padres de las monjas catalinas que optan por ser miembros de una Orden laical. En el caso de las capuchinas, es la única Orden Tercera a la que adhieren. Las Terceras Órdenes de Santo Domingo y La Merced tienen una afiliación notablemente menor. Una proporción que coincide

⁶⁶ Sobre el origen de ambas Órdenes en Buenos Aires ver Nora Siegrist de Gentile y Lucrecia Jijena, "Dos Órdenes terciarias en épocas de la colonia, San Francisco y Santo Domingo. Conformación, reglas, indulgencias y enterramientos", *Archivum*, XXIII, 2004, 149-165.

⁶⁷ Ver Susan Socolow "Religious Participation of the Porteño Merchants: 1778-1810", *Hispanic American Historical Review*, 46:4, 372-401. De la misma autora, *Los mercaderes de Buenos Aires*, ya citado, Capítulo V, "Participación religiosa", 113-115. Sobre la participación de los porteños en la Tercera Orden de Santo Domingo, ver Lucrecia Jijena, *La Tercera Orden Dominicana de Buenos Aires*, ya citada, 65-74. Para la Tercera Orden Franciscana ver Nora Siegrist de Gentile, "Familias de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires", ya citado.

⁶⁸ Lucrecia Jijena, *La Tercera Orden Dominicana*, ya citado, 85.

con las cifras dadas por Socolow para el grupo de los comerciantes porteños del periodo⁶⁹ y una preferencia generalizada, ya que en 1756 los hermanos y hermanas terciarios de San Francisco sumaban mil personas, un 10% de la población.⁷⁰

Los padres de algunas monjas alcanzaron el cargo de Ministro de la Tercera Orden de San Francisco: Luis Navarro en 1721, Joaquín Pintos –1782-, Saturnino José Álvarez –1785-, José García Echaburu –1786- y José Blas de Gainza –1791-. Sabina Sorarte –madre de Sor Isabel de Jesús Warnes- fue electa abadesa de la Tercera Orden en 1744, Petrona García de Meneses –madre de Sor María Ignacia de Jesús Navarro- ocupó ese cargo en 1726, Rita Lobo –madre de tres monjas de apellido Pintos- en 1785. Las madres de dos monjas capuchinas accedieron también a ese cargo jerárquico: Ana de Esquivel –madre de Sor María Teresa Arroyo- en 1724 e Isabel González Marín –madre de Sor María Gertrudis Illescas- en 1746.⁷¹ Pablo Aoiz, padre de la monja catalina Sor Ignacia del Santísimo Sacramento, fue electo Prior de la Tercera Orden Dominica en 1731.⁷² Los padres de las monjas que obtienen el mayor cargo en la Tercera Orden son españoles peninsulares, casados con criollas de familias bien establecidas, que logran formar parte de la elite porteña.

Otro rasgo de identidad social alta en la sociedad colonial es la *pertenencia a una orden nobiliaria o real*. Miguel Antonio de Merlos –con hijas monjas en ambos conventos- es Caballero de la Orden de Santiago, en tanto Ramón Oromí –padre de una monja capuchina- ostenta el título de Caballero de la Real Orden de Carlos III.⁷³

La *educación* recibida en el hogar tiene, sin duda, un peso fundamental en el momento de diseñar racionalidades, construir estrategias e inculcar un ideal religioso. En Buenos Aires no contamos con diarios o autobiografías de monjas como las de Úrsula Suárez –1666-1749- en Santiago de Chile⁷⁴ o la de María de San José –1656-1719- en Oaxaca, México,⁷⁵ que nos

⁶⁹ S. Socolow, "Religious Participation of the Porteño Merchants", ya citado, 378. Participación de los comerciantes en las Terceras Órdenes: San Francisco 51%, Santo Domingo 26%, La Merced 14%, Betlehemitas 7%.

⁷⁰ Nora Siegrist de Gentile, "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", *Archivum*, 1998, 9-34, 23.

⁷¹ Enrique Udaondo, *Crónica histórica de la Venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, Amorrortu, 1920, Apéndice. Nómima de Rectores, Ministros y Abadesas que ha tenido la Tercera Orden de Buenos Aires desde fines del siglo XVII hasta el presente, 129-149.

⁷² Lucrecia Jijena, *La Tercera Orden Dominica de Buenos Aires*, ya citado, "Lista de algunos hermanos terciarios que desempeñaron cargos dentro de la Hermandad entre 1726 y 1810", 103.

⁷³ AGN, Testamento de don Miguel Antonio de Merlos, Registro de Escribano 2, 1768, f. 177.

AGN, Testamento de Sor María del Rosario Oromí, Registro de Escribano 3, 1808, f. 362. "Su padre, el Capitán don Ramón de Oromí y Martiller, Caballero de la Real Orden de España".

⁷⁴ Úrsula Suárez, *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.

permitan conocer en qué medida el modelo religioso construido en el hogar impulsó vocaciones. Sin embargo, la presencia de devocionarios y libros de religiosidad en algunas bibliotecas familiares,⁷⁶ así como imágenes sacras en los distintos ambientes hogareños,⁷⁷ nos permiten inferir que, de algún modo, ésta se dio. Una educación a través de la cual, además de inculcar en los hijos los conocimientos elementales en torno a los preceptos religiosos y la historia sagrada, se promovían -mediante el ejemplo de las prácticas cotidianas- ciertos valores culturales. Entre ellos el de la caridad, que ha quedado registro en las obras pías realizadas en vida por los padres de las monjas u ordenadas para después de su muerte. A través de distintos medios, ellos canalizaron sus donaciones o limosnas para ayudar a la construcción de la catedral, de determinada iglesia, para sostener el culto de distintas advocaciones marianas, para la “decente festividad del Glorioso Patriarca San José”, para los pobres, para las monjas capuchinas.⁷⁸

Convencida de que el análisis comparativo brinda una clave para obtener nuevos resultados en la investigación, retomo el tema de la conformación social de los conventos de monjas en la América latina, según ha sido abordado por distintos historiadores. Asunción Lavrin⁷⁹ aporta conclusiones generales para la región. Según observa esta historiadora, las monjas pertenecían a la capa más elevada de la sociedad, eran descendientes de colonizadores españoles o de sus herederos criollos. Las estrictas políticas de admisión aplicadas a las postulantes, aseguraban que la extracción social y étnica de la mayoría de las monjas de la América española fuese muy homogénea. La única excepción fueron los conventos fundados en Nueva España para indígenas -hijas de caciques y principales- y algunos de la América del sur que admitieron a un grupo selecto y reducido de mestizas. Aunque -afirma Lavrin- los estudios sobre el origen de las monjas son escasos, se pueden hacer algunas generalizaciones. Las

⁷⁵ Kathleen Myers, Critical Edition and Introduction, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993.

⁷⁶ Sobre la existencia de libros de religiosidad entre las pertenencias familiares se pueden ver las sucesiones de don Joaquín Pintos de los Ríos, AGN, Sucesiones 7388, una interesante biblioteca con numeroso textos religiosos; don Manuel Joaquín Tocornal, AGN, Sucesiones 8558 y don Bernardo Quiroga y Salinas, AGN, Sucesiones 7773.

⁷⁷ La posesión de imágenes religiosas en el hogar consta en AGN, en las Sucesiones de don Joseph Moreira: número 7147; don Luis Navarro: 7259; don Joaquín Pintos: 7773; don Amaro Rodríguez de Luz: 8133; don Manuel Joaquín Tocornal: 8558; don Xavier Espinosa: 5589; y don Bernardo Quiroga: 7773.

Un análisis sobre la relación entre las imágenes religiosas y la internalización de la piedad cristiana entre las jóvenes en los hogares de Puebla de los Ángeles en el siglo XVIII es desarrollado en el artículo de Rosalva Loreto López, “Familial Religiosity and Images in the Home: Eighteenth-Century Puebla de los Ángeles, México”, *Journal of Family History*, 22:1, January 1997, 26-49.

⁷⁸ Las donaciones o limosnas realizadas por los padres de las monjas constan en el AGN, Testamento de don Pablo Aoiz de la Torre, RE 6, 1767, f. 482; Testamento de don Francisco López de Osornio, RE 3, 1766, f. 128 v; Testamento de don Miguel Antonio de Merlos, RE 2, 1768, f. 177; Testamento de don Marcos Martínez de Carmona, RE 3, 1796, f. 146; Sucesiones 6497 de don Juan José Lezica; y Sucesiones 7784 de don Manuel Rosales.

⁷⁹ Asunción Lavrin, “Religiosas”, en L. Hoberman y S. Socolow, compiladoras, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, ya citado, 175-213.

mujeres nobles no mostraron una gran inclinación por la vida religiosa, de modo que muy pocas pertenecientes a familias con título nobiliario profesaron. Tal vez el hecho de que algunas de ellas renunciaran a sus bienes a favor del convento y no de su familia de origen, puede justificar en parte esta actitud. El siguiente escalón descendente en el orden social, el de los miembros de la burocracia, los ricos comerciantes y los terratenientes, proporcionó, en cambio, un importante número de monjas durante el período colonial. Un tercer grupo, compuesto por mujeres descendientes de conquistadores y colonizadores empobrecidos accedió a los conventos a causa de las dificultades económicas por las que atravesaban sus respectivas familias. Fundamentalmente en el siglo XVI algunos conventos brindaron refugio a estas mujeres blancas pobres. Durante todo el periodo colonial, las hijas de los miembros de las órdenes militares, capitanes, regidores y gobernadores, se destacan en los registros de profesiones de los conventos. Sin embargo, la mayoría de las mujeres enumeradas en dichos registros aparecen simplemente como hijas de cierto “don” o “doña”. Debido a que estos apelativos perdieron gran parte de su significado social con el tiempo, es difícil –concluye A. Lavrin- establecer el nivel social de la familia.

Estudios puntuales han sido realizados en torno a determinados conventos y –en consecuencia- ofrecen datos más precisos. Ann M. Gallagher⁸⁰ analiza la extracción social de las monjas del Real Monasterio de Santa Clara de la ciudad de Querétaro –1724-1822-. Sobre un total de 200 monjas, un 60% pertenece a la elite de la ciudad. Algunas provienen de familias que ostentan un título nobiliario, otras son descendientes de conquistadores, un grupo más numeroso son hijas de burócratas, militares y miembros del cabildo. Sobre un 15% no obtiene ninguna información. En cuanto al status económico de estas familias encuentra hijas de hacendados, mineros y comerciantes. Los datos –relativamente escasos- le permiten afirmar que aproximadamente el 6% de las familias de las monjas eran muy ricas, la mayoría moderadamente ricas, y entre un 10 y 15%, pobres.

La investigación de Rosalva Loreto López sobre los conventos de la ciudad de Puebla también aborda la fundación y desarrollo de estos espacios desde la perspectiva familiar y amplía su análisis hacia los lazos de parentesco. En su trabajo sobre el Convento de la Concepción –1593-1643-,⁸¹ muestra que el 56% de las religiosas provienen de tan sólo 37 linajes. Un indicador de que hubo familias que recurrentemente hicieron ingresar a sus hijas, hermanas o sobrinas en el monasterio en el curso de cincuenta años, muy probablemente porque vieron en este espacio un elemento de identidad de sus grupos familiares. A partir de una

⁸⁰ Ann M. Gallagher, *The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Queretaro and Corpus Christi, Mexico City, (1724-1822)*, ya citado.

⁸¹ Rosalva Loreto López, “La fundación del convento de la Concepción.” ya citado, 163-178.

muestra de catorce familias analiza el origen de la riqueza de las mismas: molineros, obrajeros, hacendados, mercaderes, funcionarios y propietarios de bienes inmuebles urbanos. Tenían en común una fortuna ya consolidada a fines del siglo XVI, uno o más miembros en el ayuntamiento de la ciudad y en varios casos mayorazgos o vínculos, una realidad que la “obliga a pensar en la existencia del convento como una alternativa a las estrategias familiares de preservación del patrimonio.”

En su trabajo sobre las familias y los conventos en Puebla de los Ángeles en el siglo XVIII⁸² detecta tres tipos de familias de las que provenían las monjas. Las familias de la elite en las cuales hay uno o más miembros de las altas jerarquías del clero secular y cuentan con un fuerte capital simbólico de carácter religioso, ya que entre sus parientes también se encuentran fundadores de capellanías y obras pías. Generalmente se trata de familias cuya riqueza estaba consolidada y cuyo apellido era reconocido por varias generaciones. Un segundo grupo de religiosas se caracteriza por provenir de los sectores medios, de núcleos cuya riqueza está apenas garantizada por la propiedad de algunos inmuebles de mediano valor, una o dos casas y/o una hacienda. Una riqueza no comparable a la de la elite, pero con dinero suficiente para conformar una dote de 3.000 pesos. El jefe de estas familias ocupa por lo general cargos menores en la administración civil, eran notarios, secretarios del cabildo, y/o capitanes de milicia. Para mediados del siglo XVIII correspondían a este grupo el mayor número de religiosas. El tercer sector está conformado por las legas o monjas de velo blanco, las que no podían reunir la dote pero contaban con las características étnicas y culturales reconocidas socialmente como las necesarias para ingresar al convento. Formaban el estrato más bajo dentro de la jerarquía conventual y fue el menos numeroso. Con la llegada de la Ilustración se produjo un descenso del número de monjas. La elite, influida por la nueva racionalidad, continuó algunas prácticas que le permitieron adaptarse y buscó otras formas de preservar sus patrimonios y linajes. Estos cambios tuvieron una gran influencia en la actitud de las familias hacia los monasterios y en la forma de preservar o acrecentar su prestigio.

En su libro sobre la generalidad de los conventos femeninos en Puebla, Rosalva Loreto⁸³ propone como un dato relevante, saber en qué medida las familias de las religiosas tenían intereses coincidentes con aquéllos que constituían la oligarquía local y que de manera predominante ocupaban los puestos en el consejo municipal. La presencia de familias dentro del cabildo, relacionadas con los conventos de mujeres, ya fueran padres u otro tipo de parientes, era de casi 50%: 18% padres, 30% parientes. Un parentesco mínimo, -afirma- ya que no se incluye

⁸² Ibid, “Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas: los cambios de siglo XVIII”, *Anuario del IEHS*, v, Tandil 1990, 31-50.

⁸³ Ibid, *Los conventos femeninos*, ya citado.

la rama materna. El análisis en particular de las familias de las religiosas del convento de Santa Rosa le permite comprobar que provenían de diversos sectores sociales. Mediante la biografía de algunas monjas presenta un panorama general del comportamiento y las estrategias de reproducción de las familias de las profesas de este monasterio. Ello le permite afirmar –en términos generales- que las monjas poblanas eran por su estirpe, de “casa y solar conocidas”.

Ellen Gunnarsdóttir⁸⁴ analiza las familias de las monjas del convento de Santa Clara de Querétaro en el periodo 1680-1810, un análisis que le permite observar los cambios que se producen en la elite queretana. Durante los primeros sesenta años –1680-1740- predominan en el convento las monjas provenientes de las familias de la elite, cuyas raíces se extienden hasta comienzos del siglo XVII y están fuertemente relacionadas por matrimonio y por sus actividades comerciales. En un segundo periodo –1740-1770- las familias de las monjas ya no constituyen un grupo social y económicamente interrelacionado. Durante este lapso de tiempo las más tradicionales no conforman el grupo dominante en la esfera económica y política. La riqueza de los terratenientes da paso a la de los comerciantes y los mineros, un cambio socioeconómico importante que va produciendo transformaciones culturales. Durante este periodo el número de mujeres que profesan en el convento de Santa Clara disminuye. Ya en el tercer momento –1770-1810- la mayoría de las familias tradicionales de la elite son desplazadas por los recién llegados. Esta nueva elite no opta por enviar a sus hijas al convento de las clarisas. Tal vez –razona Gunnarsdóttir- influyó la reforma de la “vida común” que se aplica a partir de 1774. La mayoría de las monjas a fines del periodo colonial son originarias del Bajío o de zonas aún más lejanas. Es más, las nuevas familias relacionadas con el convento no sólo ya no tienen ninguna conexión con el sector socioeconómico más alto del periodo anterior, sino que –en su mayoría- tampoco desempeñan un rol económico en la ciudad. Sin duda, la mayor parte de la elite de la época borbónica, influenciada por el pensamiento de la Ilustración y por la política real –que consideraba que las fortunas empleadas en enclaustrar una hija constituían una mala inversión-, no asoció status, fortuna y tener una hija en el convento de Santa Clara, tal como lo habían hecho los miembros de la primera elite de la ciudad.

Susan Soeiro⁸⁵ en su investigación sobre el convento do Desterro –en Bahía, Brasil, 1677-1800- encuentra una realidad diferente. Lejos de la heterogeneidad socioeconómica de las familias de las monjas de Nueva España, ve que este monasterio bahiano responde exclusivamente a las necesidades de la elite, ya que la influencia de su respectiva familia y la

⁸⁴ Ellen Gunnarsdóttir, “The Convent of Santa Clara, the Elite and Social Change in Eighteenth Century Queretaro”, *Journal of Latin American Studies*, 21, 2001, 257-290.

⁸⁵ Susan Soeiro, “The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahía, 1677-1800”, *Hispanic American Historical Review*, 54:2, 1974, 209-232.

preeminencia económica eran los medios por los que las aspirantes al hábito obtenían el ingreso. Entre algunas familias del sector social más alto, el convento era preferible al matrimonio. Sobre un total de 160 hijas nacidas en 53 familias prominentes de la elite –con al menos una hija en el Desterro- en el periodo 1680-1795, más del 77% fueron colocadas en un convento, 5% permanecieron solteras y sólo el 14% se casó. Una cantidad importante de estas mismas familias destinó al convento prácticamente a todas sus hijas a lo largo de varias generaciones.

Estas familias, fuertemente interrelacionadas, con frecuencia descenden de la nobleza menor de Portugal, y comprenden a los terratenientes y grandes comerciantes de San Salvador de Bahía. En cuanto miembros de la elite local ocupan puestos en el cabildo, compran cargos burocráticos, acceden a los oficios más altos dentro de las prestigiosas cofradías y conforman las unidades militares de reserva. Sin embargo, debido a que aún no se ha estudiado el tamaño de la elite de la capital brasileña, le resulta imposible a esta autora establecer qué proporción de la misma colocaba a sus hijas en el más prestigioso convento de la ciudad. Las hijas de los dueños de los ingenios azucareros predominaban entre las ingresantes con un 28%, las de los comerciantes les seguían en número, en tanto las hijas de los ganaderos sólo se encuentran en una reducida proporción. Las provenientes de familias de pequeños comerciantes y artesanos fueron una excepción. Si bien Soeiro reconoce que la religiosidad, la tradición familiar y la práctica de recluir a las mujeres –en el convento y en el hogar- fueron contempladas por la elite, la motivación más apremiante en el momento de decidir el ingreso de una hija al convento fue, para los miembros de este sector social, el temor a un matrimonio socialmente desventajoso. Este análisis le permite inferir que el convento funcionó como un mecanismo social que permitía a la elite restringir los matrimonios, con el objetivo de mantenerse como un grupo siempre exclusivo.

En su trabajo sobre las distintas órdenes femeninas en Bahía⁸⁶ analiza el convento de las clarisas creado a instancias de los miembros del cabildo, quienes comprometieron su apoyo a cambio de que sus hijas fueran aceptadas con prelación a cualquier otra aspirante. En consecuencia, ellas predominaron entre las ingresantes a fines del siglo XVII y conformaron el 60% de las profesas entre 1677 y 1700. En el siglo XVIII –afirma Soeiro- eran famosas por sus familias prominentes, sus alhajas y objetos suntuarios, el multitudinario personal de servicio que las atendía y una moral escandalosa.

La imposibilidad de “democratizar” estos centros religiosos bahianos se debió a varios factores entre los que sobresale el hecho de que cada convento estuvo dominado por unas pocas

⁸⁶ Ibid, “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, 1978, 202-228.

familias destacadas que, mediante la práctica de una fuerte endogamia social y buscando preservar el orden y la jerarquía de la sociedad patriarcal existente, invariablemente recluían a sus hijas en dichos monasterios.

Durante más de dos siglos las mujeres indígenas sólo fueron recibidas en calidad de sirvientas o donadas. Los argumentos invocados para negarle la posibilidad de ingresar al estado religioso fueron, la incapacidad para controlar su sexualidad, su ineptitud intelectual y su inmadurez para comprender el significado de la vida religiosa. Argumentos que generaron un arduo debate recogido y analizado por Asunción Lavrin⁸⁷ y que culminan a comienzos del siglo XVIII con un cambio de actitud hacia las posibilidades de protagonismo indígena femenino dentro de la Iglesia. En ese momento, el virrey de Nueva España, Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero, dona 40.000 pesos para la fundación del Monasterio de Corpus Christi en la ciudad de México, dedicado exclusivamente para “indias cacicas”. Si bien puso fin a la exclusividad de los conventos para las españolas, no rompió con los patrones sociales vigentes. Corpus Christi se creó sólo para las indígenas de los sectores sociales más altos –cacicas y “principales”- que pudieran acreditar limpieza de sangre, legitimidad de nacimiento y que sus padres no hubieran ejercido jamás un oficio vil. Las actas fundacionales muestran que en el siglo XVIII, la “raza” no fue percibida como un inconveniente para la profesión religiosa en tanto se tratara de mujeres de la “clase” más alta. A esta fundación siguieron otras dos para mujeres indígenas en La Nueva España: Nuestra Señora de la Purísima Concepción de Cosmaloapan, en Valladolid –1737- y Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca –1744-. Así desde el proyecto reformista borbónico se reconsideraron las posturas sustentadas con anterioridad y se construyó una representación de las mujeres indígenas no sólo como agentes de la cristianización, verdaderos lazos de redención entre un pasado idólatra y la fe cristiana, sino también como instrumentos de aculturación capaces de transmitir la lengua castellana entre los naturales.⁸⁸

¿En qué medida la extracción socioeconómica de las familias de las monjas de los conventos porteños se asemeja o difiere de la caracterización propuesta para el resto de América

⁸⁷ Ver A. Lavrin, “Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain”, *Mexican Studies*, 15:2, Summer 1999, 225-260, donde la autora analiza la interrelación de los factores de clase, género y raza en la definición de una política de admisión de mujeres indígenas a las órdenes religiosas de la Nueva España.

⁸⁸ Sobre los conventos para las mujeres indígenas se puede ver, A. M. Gallagher, *The Family Background*, ya citado; “The Indian Nuns of México City’s Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821”, en A. Lavrin, *Latin American Women. Historical Perspectives*, Westport, Greenwood Press, 1978, 150-172. María Justina Sarabia Viejo, “Monacato femenino y problemática indígena en la Nueva España del siglo XVIII”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Universidad de León, León, España, 1993, 2 volúmenes, I, 173-185. Luisa Zahino Peñafort, “La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles de Oaxaca”, en M. Ramos Medina, coordinador, *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 1995, 331-337.

latina? A grandes rasgos se observan coincidencias importantes. La primera es la homogeneidad étnica. En los conventos de Buenos Aires, todas las monjas de ambos velos son “blancas”, criollas, y solo una española de origen peninsular. Lo excepcional, la creación de conventos para mestizas y para indígenas no se lleva a cabo en la capital del virreinato del Río de la Plata debido a la ausencia de comunidades amerindias.

La procedencia familiar de tres sectores socioeconómicos diferentes también se da en los conventos femeninos porteños. Un grupo pequeño –coincidente con los porcentajes enunciados, entre 6 y 10%- procede de la elite. No obstante es pertinente destacar que, a diferencia de la realidad socioeconómica de los vecinos de las ciudades tradicionales analizadas por las autoras citadas, en la capital del Virreinato del Río de la Plata no se encuentran títulos de nobleza, mayorazgos, encomiendas, ni inmensas fortunas consolidadas. La elite porteña está compuesta por los grandes comerciantes –importadores y exportadores-, los miembros de las altas jerarquías militares, eclesiásticas, administrativas y judiciales. Entre estas familias es muy reducido el número de las que auspician o eligen el convento como el espacio adecuado para sus hijas o conveniente para sus estrategias de supervivencia.

Tanto en las distintas ciudades latinoamericanas como en Buenos Aires, el segundo sector social –sector medio-alto y medio-, compuesto por empleados públicos, funcionarios y militares de mediano rango, profesionales, comerciantes y artesanos, es el que con un más alto porcentaje, ve en el “huerto cerrado” un espacio de realización personal para sus hijas y otorgador de prestigio para su familia. En la capital del virreinato austral se trata en muchos casos de familias que en un período relativamente corto han desarrollado valores y símbolos de distinción similares a los de la elite local: ocupan cargos en el cabildo, logran que sus hijos formen parte del clero secular y regular, ascienden económicamente –generalmente mediante el comercio- adhieren a alguna de las Terceras Órdenes y establecen entre ellas lazos de parentesco.

En todos los conventos en los que se ha analizado la conformación social de las familias de origen de las monjas se observa la presencia de un tercer grupo, el de las mujeres “blancas pobres”. Estas profesas provienen de familias que, si bien comparten las características étnicas, sociales y culturales de los grupos anteriores, no poseen sus posibilidades económicas. Una situación que determina que -en la mayoría de los casos- sus hijas accedan a la condición de monjas de velo blanco, para la que se exigía el aporte de una dote notablemente menor. En Buenos Aires, el grupo de monjas provenientes de familias de escasos recursos económicos excede a las de velo blanco. Muy probablemente pertenecen a este grupo las provenientes de aquellas familias que no he logrado reconstruir y otras tantas que conformaron su dote para

acceder al velo negro a partir de la limosna de sus parientes, allegados y otros miembros de la sociedad porteña.

La caracterización de las familias de las monjas en tres sectores socioeconómicos, es sólo una de las formas posibles de acercarnos al tema. La sociedad colonial porteña es mucho más compleja y dinámica que lo que este esquema de análisis deja entrever. El período que nos ocupa se caracteriza por una importante movilidad social –ascendente y descendente- en la que quedan involucrados los grupos domésticos que analizamos. La familia de Sor Martina Magdalena de San José Basavilbaso nos permite asomarnos a dicha complejidad. Su padre, don Francisco Antonio de Basavilbaso, es hijo de don Domingo, uno de los comerciantes más ricos de Buenos Aires, dueño de un capital de \$200.000 pesos y durante muchos años mayordomo de la catedral.⁸⁹ Para casarse elige a su prima, doña María Aurelia Ross y Pozo, cuyo padre, el capitán Guillermo Ross, había sido Gobernador interino del Río de la Plata. Don Francisco Antonio es miembro del Cabildo en calidad de regidor y de Alcalde de primer voto, y forma parte de la Venerable Orden Tercera de San Francisco. Habita en una casa con “cuartos de alquiler accesorios”, en la que convive con sus ocho hijos y ocho esclavos.⁹⁰ Tal vez, tratando de emular el éxito de su progenitor, se dedicó al comercio. Sin embargo no supo o no pudo⁹¹ continuar el sendero ascendente de éste: su carrera como comerciante fue un fracaso. En consecuencia se vio obligado a pedir adelantos de su herencia paterna para alimentar y vestir a su familia. En 1780, en carta a su hermano Manuel, solicita \$50 del patrimonio de su padre porque su mujer “María Amelia, espera en breve su parto y todavía no ha hecho más que una muy pequeña parte de la canastilla.”⁹² Su difícil situación económica se deterioró aún más, a tal punto que cuatro años más tarde escribió nuevamente a Manuel: “Querido hermano, no ignoras mi estado y el de mi mujer, por cuya causa se me hace más sensible. Ha muerto la menor de mis hijas –un hecho recurrente en su familia pues de sus quince hijos murieron siete durante la infancia- y para darle sepultura con la más moderada decencia mándame lo que te parezca suficiente y también los 20 pesos de este mes. Para mañana por la mañana necesito el coche para que en él vaya el cuerpo a la iglesia.”⁹³

Muy probablemente, movido por sus reiterados fracasos en la empresa comercial, don

⁸⁹ Ver José Torre Revello, “Noticias de los vecinos más acaudalados de Buenos Aires en la época del primer gobierno de Pedro de Cevallos (1766)”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, tomo VI, año VI, Número 33-36, 1927, 498-499 y Susan Socolow, *Los mercaderes del Buenos Aires colonial*, ya citado, 213.

⁹⁰ AGN, Testamento de don Francisco Antonio de Basavilbaso, Registro de Escribano 3, 1800, f. 360.

⁹¹ Sobre la incidencia de la situación internacional en la carrera de los comerciantes, se puede ver Susan Socolow, “Economic Activities of the Porteño Merchants: The Viceregal Period”, ya citado, especialmente 20-24.

⁹² AGN, Sucesiones 4310, testamentaria de don Domingo Basavilbaso, 1778, Carta de Francisco Antonio Basavilbaso a su hermano Manuel Basavilbaso, Registro de Escribano 3, 1800, f. 360.

⁹³ *Ibid*, Carta de don Francisco Antonio Basavilbaso a su hermano Manuel, 3 de marzo de 1784.

Francisco compró un puesto de escribano y pudo transitar épocas de cierta holgura económica, a tal punto que en su testamento, otorgado en el año 1800, funda una capellanía de \$2.000 pesos para su sobrino, el presbítero don Domingo Illanes.⁹⁴

Sor Martina Basavilbaso profesó en el Monasterio de Santa Catalina de Sena el 22 de febrero de 1803. Sus padres ya habían muerto, por lo tanto José Ramón, su hermano mayor, “le entregó \$1360 en efectivo y todo lo preciso para entrar al convento” en calidad de monja de velo negro,⁹⁵ dispuesta a alabar a Dios y servir de intercesora entre el Creador, sus parientes y la sociedad.

La lectura de los datos recogidos en torno a su grupo doméstico de origen: la pertenencia de su familia –nuclear y extensa- a la elite, el altísimo número de hermanos y esclavos, la ocupación destacada de su padre –comerciante y notario-, su vinculación con las corporaciones más prestigiosas de la sociedad local –el Cabildo y la Tercera Orden de San Francisco-, la fundación de una capellanía para beneficiar a un sobrino, todo un universo de indicadores demográficos, ocupacionales y culturales que –sin duda- nos mueven a colocar la unidad doméstica de origen de Sor Martina dentro de la elite. Sin embargo, una mirada detenida sobre la misma –en la que sólo con la herencia paterna administrada por su hermano logra un ajuar y una mortaja dignos para dos de sus miembros- nos permite comprobar el dinamismo –a veces vertiginoso- en medio y a merced del cual, transitaron sus vidas las familias de las monjas de los conventos porteños, motivo por el cual la categorización que propongo para la generalidad de las mujeres consagradas porteñas sólo puede ser interpretada aceptando las limitaciones que el presente análisis entraña.

⁹⁴ AGN, Testamento de don Francisco Antonio de Basavilbaso, ya citado.

⁹⁵ AGN, Testamento de Sor Martina Magdalena de San José, Registro de Escribano 3, 1803, f. 65 v.

CAPITULO VI

LA COMUNIDAD CONVENTUAL

Jerarquización en el convento: velo negro y velo blanco

Los conventos de monjas de Buenos Aires se fundan para albergar a las mujeres de los sectores “nobles” y “de la primera calidad y nobleza que sean pobres” de una sociedad jerárquicamente organizada. ¿Se propusieron, fueron capaces, tuvieron la posibilidad, las mujeres consagradas, de apartarse de la estratificación y jerarquización social vigente en ese mundo que debían abandonar? ¿O simplemente la reprodujeron?

Desde la normativa se pide a las monjas desprenderse de títulos y riquezas. En las reglas primitivas de cada convento se hace referencia a la relación convento-sociedad. En la de San Agustín -por la que se regían las catalinas- se exhorta a las profesas a obviar las distinciones sociales: *Las que en el siglo eran estimadas por su posición y nobleza, no desprecien a las otras en el monasterio [...] más se han de gloriar de tales hermanas pobres que de sus parientes abundantes y ricos.*¹ La Regla de Santa Clara, por la que se guiaban las capuchinas, pone su acento en el desprendimiento material: *las hermanas no se apropien de nada. Y como peregrinas y advenedizas en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, envíen confiadamente por limosna. [El Señor] las instituyó herederas del Reino de los Cielos y os hizo pobres de cosas temporales.*² Una fuerte exhortación a abandonar los lastres mundanos, a despreciar las jerarquías sociales y las riquezas, y a cortar lazos hasta de parentesco. Las hermanas pobres, herederas de santa Clara, tienen un mandato aún más exigente, deben crear un espacio nuevo, diferente, más perfecto,³ más cercano al Cristo del evangelio -modelo a imitar- que no hace acepción de personas.

Sin embargo, los criterios sociales de estratificación y jerarquización traspasaron el grueso muro: tanto en España como en América se los encuentra establecidos en los conventos femeninos durante los siglos XVI y XVII.⁴ También llegaron a los claustros de Buenos Aires: en

¹ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863, Regla de San Agustín, 4.

² *Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de la Monjas Capuchinas*, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904, Regla de Santa Clara, capítulo VIII, “De cómo las hermanas no han de apropiarse para sí cosa alguna”.

³ *Regla y Constituciones Generales de la Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara*, Roma, Curia General de los Frailes Menores, Oficina Pro Monialibus, 1988, Testamento de Santa Clara, 78.

⁴ Ver para España, María Leticia Sánchez Hernández, “Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII”, *Arenal, Revista de historia de las mujeres*, 5:1, enero-junio 1998, 69-105. “Se puede establecer una jerarquización dentro de los conventos femeninos en estos momentos [siglos XVI-XVII]. Las

ambos conventos convivían monjas de velo negro o coristas y monjas de velo blanco, llamadas “conversas”, “legas” o “de obediencia” entre las catalinas, y “serviciales” entre las capuchinas. En la regla agustiniana –siglo IV- no se hace referencia a esta división. En la clarisa, se menciona a las hermanas serviciales, que podían salir del monasterio para cubrir ciertas necesidades materiales.

Los hermanos conversos, legos o serviciales –posible antecedente de las monjas de velo blanco- tuvieron su origen en el siglo XI. Ello explica por qué no figura su equivalente femenino en la Regla de San Agustín, y sí encontramos a las hermanas conversas o de velo blanco en las constituciones de la orden dominica dadas en siglos posteriores. La Regla de Santa Clara fue redactada en el siglo XIII, siglo en el que ya la presencia de las hermanas serviciales era vista como una “necesidad”. La creación de los hermanos legos o conversos, encargados de los servicios externos, se explica desde el espacio eclesial, como una innovación introducida por los camaldulenses, “para permitir a los monjes clérigos ocuparse del oficio divino”.⁵

En las dos órdenes femeninas instaladas en la ciudad porteña se reciben algunas *religiosas de velo blanco*, una de cada siete de velo negro,⁶ para ocuparse de los “oficios corporales”. Llevan un velo blanco sobre la cabeza –único distintivo visible de su condición-, no “están obligadas” a participar del rezo del Oficio Divino –en realidad no son formadas para ello-, debiendo en cambio, rezar determinado número de padrenuestros y avemarías en las distintas horas canónicas, deben levantarse a la misma hora que las demás, asistir a misa diariamente, así como a Completas y a la Salve. En algunas épocas del año y en atención al trabajo corporal que realizan, se las exime del ayuno.⁷ Tampoco tienen “obligación” de misa cantada en su

monjas de velo negro o profesas solemnes [...], las de velo blanco son aquellas mujeres que viven afuera de la clausura –generalmente en habitaciones adyacentes al claustro o la iglesia- y no están obligadas al rezo completo de las horas ni a la clausura estricta”.

Para América, ver Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983, 179-192, afirma que para el siglo XVII la división entre monjas de velo negro y velo blanco estaba firmemente establecida, y entiende que la diferencia es más social que económica. Kathryn Burns, *Colonial Habits, Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999, 119-127, “Distinction: Making Nuns of More than One Category”, también encuentra esta jerarquización en los conventos de Cuzco y coincide con la apreciación de L. Martín. Asunción Lavrin, “La celda y el convento: una perspectiva femenina”, en Raquel Chang-Rodríguez, coordinadora, *Historia de la literatura mexicana desde los orígenes hasta nuestros días*, Volumen 2, *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo Veintiuno, 2002, 372-410; ver especialmente, “La vida conventual: gobierno interior y situaciones de poder”, 391-398.

⁵ José Mattoso, osb, “La espiritualidad monástica durante la Edad Media”, en Baldomero Jiménez Duque *et al.*, *Historia de la Espiritualidad*, 2 volúmenes, Barcelona, Juan Flors, editor, 1969, I, 883.

⁶ *La Regla y Constituciones de la Orden de las Monjas de Santo Domingo*, ya citada, Comentarios, 190, “La Sagrada Congregación decretó el 21 de febrero de 1620 que el número de las hermanas Conversas se debe calcular a razón de una por siete de las corales de velo negro.

⁷ *La Regla y Constituciones de la Orden de las Monjas de Santo Domingo*, op. cit., Constituciones, capítulo XIV, “De las que se han de recibir al Hábito”, 56; Comentarios, 98 y 190.

profesión.⁸ En las reuniones de la comunidad ocupan siempre el último lugar entre las profesas.⁹

Las *monjas de velo negro* o coristas tienen como principal ocupación el rezo del Oficio Divino en el coro. Son “contemplativas”, cuya tarea principal consiste en lograr la unión con Dios por medio de la oración mental y vocal. Las oraciones de las horas canónicas se realizan en latín, tarea para la que son formadas por la maestra de novicias durante el año de noviciado. Otros momentos de su vida cotidiana se dedican a su formación espiritual y a realizar labores de mano. Tanto la regla como las constituciones les otorgaban la posibilidad de acceder a puestos de poder y responsabilidad dentro de la comunidad.

La vida religiosa en comunidad suponía una minuciosa y coordinada distribución de las tareas cotidianas. La experiencia de varios siglos había conducido a la confección de un Directorio o Tabla con los veinticuatro oficios que se creyeron necesarios para que la vida comunitaria transcurriera en un ambiente de orden y sosiego. Los oficios establecidos en cada convento eran muy similares, aunque no idénticos. En el monasterio de las catalinas comprendían: priora, subpriora, maestra de novicias, madres de consejo, maestra de hermanas conversas, cantora o vicaria de coro, subcantora, sacristanas, celadoras, escuchas, torneras, depositarias, procuradoras, refectolera, servidoras de la mesa, lectora en la mesa, correctora en la mesa, enfermeras, roperas, obreras, provisoras, directora de labor, hortelana y secretaria.¹⁰ Las capuchinas se organizaban según la siguiente tabla: abadesa, vicaria, maestra de novicias, conciliarias, torneras, correctora de coro, secretaria, sacristanas, maestra de jóvenes, imaginera, cocinera, ropera de sayal, ropera de blanco, refectolera, dispensera, belenera, escucha de torno, velera, librera, zuequera y laborera.¹¹ La diferencia más notable era que las catalinas contaban con un consejo de tres depositarias y una procuradora, encargadas de administrar los bienes del convento, tema relativamente complejo pues comprendía el manejo del dinero de las dotes

Regla de la Gloriosa Santa Clara, op. cit., Constituciones de las Monjas Capuchinas, capítulo XIV, “La enfermería, enfermas y enfermera”, 172.

⁸ Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena (en adelante AMSCS), Libro de Profesiones, 7 de marzo de 1747, Profesión de Antonia de las Llagas, monja de velo blanco: “mandó cantar una misa pagada en doce reales por devoción, que las de velo blanco no tienen obligación a misa cantada.”

⁹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, ya citada, 172.

Las “monjas de velo blanco” constituyen un subtema dentro del ámbito conventual que ha sido muy poco investigado. Se puede consultar para España, María José Vilar, “Las hermanas serviciales o legas en los conventos femeninos de clausura. ¿Un colectivo marginado?”, en *La clausura femenina en España*, Actas del Simposium, I, Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, España, 2004, 100-118.

¹⁰ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., “Directorio de las Oficialas de la Orden de Santo Domingo”, 339-423.

¹¹ Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar (en adelante AMNSP), Libro Manual de este Convento de Capuchinas de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, del Puerto de Santa María de Buenos Aires, que empieza a correr desde el año 1749.

colocado a censo, de algunas fincas alquiladas, y la contabilidad de los gastos ordinarios. A partir de estas tablas se infiere que en ambos conventos, la mayoría de las monjas tiene un oficio específico que cumplir, además de las obligaciones espirituales propias de cada velo.

Para cualquier oficio que sea designada la monja, ya fuera el más humilde o el de mayor responsabilidad, debe dar su aceptación, leyendo en dicha elección la voluntad de Dios.¹² ¿Cuáles son los mecanismos usados para llevar a cabo la asignación de tareas tan disímiles? En ambos conventos se realizan las elecciones por cédulas secretas,¹³ que las monjas habilitadas para votar, colocaban dentro de una urna. Cada profesa debía “escribir” el nombre de aquella a quien elegía. En las actas de los capítulos de elección de las capuchinas no se hace referencia a que alguna monja no haya podido cumplir con el requisito de dar su voto por escrito. En los testamentos que las novicias otorgaban antes de profesar, se comprueba que todas las monjas de los conventos de Buenos Aires podían –por lo menos- firmar. Las catalinas, según sus constituciones, debían saber leer;¹⁴ un requisito que no era obligatorio entre las capuchinas.¹⁵ Llegado el caso de que no supieran escribir comunicaban al canónigo que asistía al escrutinio, en voz baja –ya que el voto era secreto-, el nombre de aquella de su elección.¹⁶ La elección debía realizarse cada tres años y la priora o abadesa no podía ser reelecta para dos periodos consecutivos.¹⁷

El día establecido para la votación el obispo se hacía presente acompañado por dos canónigos escrutadores y el capellán de las monjas. Las religiosas se instalaban en el coro bajo del convento, y el obispo y sus acompañantes del otro lado de la reja, en la iglesia. Antes de llevar a cabo la elección de la priora –entre las catalinas-, o abadesa –entre las capuchinas-, el obispo exhorta a las monjas a “proceder con justicia, sin mirar amistad, familiaridad, antigüedad,

¹² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, 342.

¹³ *Ibid.*, Constituciones, capítulo XXIV, Del modo de elegir la Priora.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, op. cit., Constituciones, capítulo VII, De la elección de la Madre Abadesa, Oficiales, y Discretas.

AMNSP, Libro Manual. Capítulos de elección, 5-139.

¹⁴ Fray Alfonso Esponera Cerdán, *Las monjas dominicas en el Nuevo Mundo, sentido de una presencia en la evangelización de América*, Monasterio de Santa Catalina de Sena, Valencia España, 1992, 81: “El capítulo de 1611 señala la necesidad de que las monjas sepan leer”.

¹⁵ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Constituciones de las Monjas Capuchinas, capítulo III, “Del divino oficio”: “las hermanas que no saben leer [...] vengán con las demás a la iglesia a decir sus Paternoster y su oficio, rezarán en algún lugar apartado que les será señalado para este efecto”.

¹⁶ Cfr. Luis Marin, *Daughters of the Conquistadores*, ya citado, 262.

¹⁷ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, capítulo XXIV, “Modo de elegir Priora”, 303.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, op. cit., Constituciones de las Monjas Capuchinas, capítulo VIII, “De la elección de la Abadesa”, 156-158.

Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1999, 147, la autora explica que la rotación de los oficios tuvo como finalidad “democratizar” los conventos, en tanto que el voto secreto para la elección de priora se implementó para evitar la elección fraudulenta y la venta de votos.

ni otros aspectos humanos y poner los ojos en las más dignas”. Una vez más se invita a las profesas a despreciar los lazos humanos, aquellos creados en el siglo o en el interior de la clausura, que las podrían llevar a dar un voto equivocado. El día previo al capítulo de elección las monjas tenían prohibido hablar del tema entre ellas: era necesario evitar las influencias mundanas externas a su conciencia, y “dejar hacer al Espíritu Santo”.¹⁸ Esta recomendación tenía su razón de ser: en algunos conventos del Perú –por tomar un ejemplo cercano en el espacio- el día anterior a la elección, ya se sabía, no sólo en el monasterio sino en toda la ciudad, quién saldría electa. Hecho que corrobora la estrecha relación tejida entre el convento y la sociedad, y muestra la posibilidad de determinados sectores sociales de acceder –a través de sus hijas- a puestos de poder en el espacio eclesial.¹⁹ En las actas de los capítulos de elección de las capuchinas de Buenos Aires, por el contrario, consta que en los años 1792, 1795 y 1798, la elección se debió repetir dos y hasta tres veces, antes de lograr la mayoría necesaria –la mitad más uno de los votos-, lo que podría estar indicando que no se daba un consenso previo, o presiones influyentes desde afuera de la clausura.²⁰

¿Quiénes están habilitadas para votar, es decir, quiénes tienen la posibilidad de elegir a las autoridades conventuales, a aquéllas en cuyas manos recaerá el gobierno de la comunidad, las decisiones fundamentales? En el Monasterio de Santa Catalina de Sena tienen acceso al voto las monjas de coro –velo negro- con más de doce años de profesión. Éstas eligen a la priora, quien a su vez nombra a la subpriora. La priora electa, reunida en consejo con cuatro madres de las más antiguas, selecciona a las monjas que desempeñarán los restantes oficios.²¹ En gran medida, la armonía y eficiencia de la vida conventual depende de las decisiones tomadas por

¹⁸ *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, op. cit., Comentarios, capítulo XXIX, “Modo de elegir Priora”: “Está expresamente prohibido a nuestras hermanas bajo la pena de la culpa más grave, el tratar de la elección antes de la víspera del capítulo”. 302-303.

Regla de la Gloriosa Santa Clara, op. cit., Constituciones de la Monjas Capuchinas, capítulo VII, “De la elección de la Madre Abadesa, Oficialas y Discretas”: “Las Monjas no se vayan hablando ni sobornando unas con otras, ni directa ni indirectamente, mas dejen hacer la Espíritu Santo”, 83.

¹⁹ Cfr. Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores*, op. cit., “Monastic Riots and Partisan Politics”. La participación de las elites en la elección de las autoridades conventuales no era una exclusividad de los conventos de monjas, algo similar ocurría entre los frailes, cfr. Jaime Peire, “La manipulación de los Capítulos Provinciales. Las elites y el imaginario socio-político colonial tardío”, *Anuario de Estudios Americanos*, I: 5, 1993, 13-54.

²⁰ A modo de ejemplo analizamos las elecciones de Abadesa de los años 1792, 1795 y 1798. En las tres se debió repetir la votación –dos veces en las dos últimas- ya que en el primer intento los votos fueron repartidos entre seis y nueve monjas, no alcanzando en ningún caso la mitad más uno necesaria. Los votos se fueron incrementando progresivamente a favor de aquélla que en la primera vuelta había obtenido un número mayor. De esto se puede deducir que no se llegaba a la elección con todo ya resuelto. AMNSP, Libro Manual, Elección de Abadesa años 1792, 1795, 1798, ff. 45v- 77v.

²¹ *La Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Constituciones, capítulo XXIII, “De la elección de Priora”, capítulo XXIV, “Del modo de elegir la Priora”, capítulo XXV, “De la institución de Supriora”. Comentarios, 297-304.

este estrecho grupo de mujeres. Obligadas por su obispo “bajo pena de santa obediencia”²² las monjas del consejo deben guardar absoluto secreto de lo hablado en la reunión destinada a designar a la que ocupará cada oficio, ya que para hacer una elección acertada se hace necesario sacar a luz las condiciones y “flaquezas” de cada monja ... y hay que evitar comentarios y suspicacias posteriores.²³ La elección es siempre confirmada por el obispo.

En el monasterio de las capuchinas los mecanismos usados para llevar a cabo la asignación de los distintos oficios sufrieron cambios drásticos. Las elecciones debían realizarse también cada tres años. Desde el momento de la fundación hasta 1775, sólo tienen acceso al voto las monjas de velo negro con tres años de profesión.²⁴ Pero durante el tiempo que están en vigencia los estatutos aprobados por Urbano VIII, impuestos a las capuchinas de Buenos Aires por el obispo de la Torre -1762-1775-, y desde 1789 en adelante, todas las monjas pueden votar, incluso las de velo blanco. En este convento los oficios están divididos en “mayores” –abadesa, vicaria, maestra de novicias, conciliarias, torneras-, y “oficios menores”. Las monjas eligen por cédulas secretas a las que asumirán los oficios mayores.

En el convento de las monjas catalinas la antigüedad en la orden es muy respetada y el poder está concentrado en la priora y su consejo, es decir que –dentro del ámbito dominicano– estamos ante un sistema de gobierno “vertical”. En el caso de las capuchinas, el mecanismo de elección es más amplio, en cuanto al número de las que votan y la cantidad de oficios que se eligen directamente por votación secreta.

Relación velo-oficio-sector social

¿Existe alguna correspondencia entre el velo -negro/blanco-, las tareas que realizan las monjas, y el sector social al que pertenecen sus familias de origen?

Durante el periodo colonial ingresan 12 *monjas de velo blanco* –sobre un total de 97- al convento de las catalinas, y 7 –sobre 56- al de la capuchinas. Cinco lo hacen en fecha cercana a

²² Ibid., Comentarios, “Voto de obediencia”, 213. “Bajo pena de santa obediencia” hace referencia a la obediencia debida al prelado por su calidad de profesas y por el voto de obediencia que ha prometido cumplir.

²³ AMSCS, 1767, Comunicación del Provisor a la Priora: [le ordena], “bajo pena de santa obediencia, que por ningún motivo, ni pretexto, revelen a nadie fuera de la Junta, lo que en ella se dijere, excepcionase o notase para que así puedan con libertad exponer cada una lo que se le ofrezca. Tengo entendido que en la elección que se hace en ese convento de Superiora y demás Oficios inferiores, dejan las monjas de objetar aquellas excepciones que deben impedir su elección por temor de que se revelen fuera del cónclave.”

²⁴ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Constituciones de las Monjas Capuchinas, capítulo III, Del Oficio Divino: “Para entrar en los votos del escrutinio para las elecciones y otras cosas, basta que tengan tres años de velo negro las religiosas”, 123.

la fundación, seguramente para cubrir las necesidades de servicio de cada convento.²⁵ Las monjas catalinas de velo blanco debían aportar una dote de 500 pesos. Si bien se trata de mujeres que muy probablemente no han podido reunir una dote mayor, cuentan con las características étnicas y culturales exigidas para el ingreso a la vida religiosa. Las capuchinas no aportan dote. En las actas de los capítulos de elección de estas últimas, cuyo registro consta en el Libro Manual,²⁶ se puede rastrear qué oficios desempeñaron las monjas de velo blanco: fueron dispenseras, enfermeras, cocineras, refectoleras, veleras, roperas de blanco y beleneras, es decir que asumieron las tareas domésticas correspondientes a su velo.

La reconstrucción de la unidad doméstica de la que proceden estas monjas de velo blanco me permitió comprobar que, en el caso de las capuchinas, los datos son escasísimos, lo que da pie para inferir que pertenecen a sectores socioeconómicos muy bajos que –ya sabemos– prácticamente no han dejado huellas. Entre las catalinas, cuatro monjas de velo blanco son hijas de hombres con grado militar, tres de ellos capitanes.²⁷ Tres tienen hermanas de velo negro en el mismo convento.²⁸ ¿Cómo se produjo la decisión de quién llevaría cada velo dentro de la misma familia, teniendo en cuenta la vida tan distinta que transitarían dentro del monasterio? El capitán González de Carvajal, en carta al obispo, al referirse al distinto velo que llevarían sus dos hijas afirma: “que es lo que [ellas] desean”.²⁹ ¿Entraba en juego la capacidad intelectual, la edad al ingresar, la posibilidad de la familia de aportar una sola dote de 1.500 pesos, las necesidades del convento en un momento dado, o era –en algunos casos– una opción personal fundamentada en la humildad?³⁰

Las *monjas de velo negro* –de acuerdo con lo establecido en las constituciones– son mayoría en los dos conventos. Las aspirantes a este velo entre las catalinas deben aportar una dote que varía entre 1.500 y 2.000 pesos. Las capuchinas, según su normativa están eximidas de dicha obligación. En cuanto a las actividades que desarrollan las monjas de velo negro en el convento, las actas de los capítulos de elección del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar permiten constatar que en este convento desempeñaron absolutamente todos los oficios –hasta

²⁵ AMSCS, Libro de Profesiones, Ingresan 5 monjas de velo blanco en el período 1745-1751.

AMNSP, Libro de Profesiones, Ingresan 5 monjas de velo blanco en el período 1749-1757.

²⁶ AMNSP, Libro Manual, ya citado.

²⁷ Se trata de Sor Hilaria de Jesús González de Carvajal, Sor Carmen de San José Miler, Sor Josefa de la Santísima Trinidad Moreira y Sor María del Corazón de Jesús de la Palma.

²⁸ Sor Lorenza del Santísimo Sacramento Fervor, Sor Hilaria de Jesús González de Carvajal y Sor Martina del Corazón de Jesús de la Palma.

²⁹ AMSCS, Documentos de Religiosas 1745-1800, Carta del Capitán González de Carvajal al Obispo.

³⁰ Francisco y Clara, fundadores de los Hermanos y Hermanas pobres, pertenecían a muy ricas familias de Asís. Ver, Ignacio Omaecheverría, ofm., y colaboradores, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970; Chiara Furgoni, *Francis of Assisi: A Life*, New York, Continuum, 1999.

Sobre el tema de la humildad se puede ver, E. W. Truman Dicken, *La mística carmelitana, la doctrina de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Barcelona, editorial Herder, 1981.

los considerados de menor jerarquía-, turnándose con las monjas de velo blanco en los inferiores. Una realidad que hace pensar que en el momento de dar su voto y de aceptar una designación, se tienen presentes sus constituciones donde se exige : *La obediencia de la cocina se dará a una hermana lega si se pudiere, y si no [...] a una corista, y ninguna repare en hacerla, antes bien se tenga por dichosa en guisar la comida de las esposas de Jesucristo y tener en su casa el oficio de santa Marta, pues no por eso dejará de ejecutar el de María.*³¹ Un mensaje con múltiples significados: todos los oficios sirven para agradar al “Esposo”, la cocina no es la tarea habitual de las monjas de velo negro, y si bien el oficio de Marta -la vida activa, las tareas domésticas- no impiden el de María de Betania -la vida contemplativa-, en la representación de los siglos XVI y XVII, éste es considerado superior.³²

El oficio que otorga la máxima autoridad y responsabilidad dentro de la comunidad conventual debe ser ejercido por una monja de velo negro. Saber quiénes fueron electas “priora” entre las catalinas, y “abadesa” entre las capuchinas, puede acercarnos al conocimiento de los criterios de jerarquización vigentes en las comunidades conventuales. Se dan dos realidades diferentes.

En el Monasterio de Santa Catalina de Sena, las tres primeras prioras son monjas fundadoras venidas de Córdoba,³³ -cabe recordar que la Madre fundadora Sor Ana María de la Concepción Arregui de Armaza era porteña-, pero ya en el capítulo de 1754 se elige a sor Josefa Gutiérrez de Paz, -prima de la nombrada- quien ha profesado en Buenos Aires.³⁴ Entre las monjas que ingresan desde la fundación del convento hasta 1810, dieciocho acceden al cargo de priora, algunas en más de un periodo. Ellas son: Sor María Josefa del Corazón de Jesús Gutiérrez de Paz y Baez de Alpoín en 1754, Sor María Antonia de la Trinidad Mateos y Gaete 1757, 1763, 1772, Sor Teresa de San Marcos Senicos 1766, 1778, Sor María Antonia de Jesús de la Palma 1769, Sor María Luisa de Santa Ana Urquizú 1775, Sor Ana Inés de Belén Ignés Vitoria 1781, Sor Teresa de Jesús Ortega y Esquivel 1784, 1794, 1802, Sor Petrona del Corazón

³¹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, Constituciones de la Monjas Capuchinas, capítulo XX, “De la cocinera”, 191. La referencia a Marta y María está tomada del Evangelio de Lucas 10, 38-42.

³² Xavier Pikaza, “Iglesia de mujeres. Marta y María (Lc 10,38-42). Lectura histórica y aplicación actual”, en Isabel Gómez-Acebo, editora, *Relectura de Lucas*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, 119-177, ofrece un ejercicio de lectura del texto evangélico resituando las figuras de Marta y María en el conjunto del camino de Jesús y de su comunidad de seguidores. Una relectura en la que pretende demostrar que Lucas no intenta descalificar el oficio de Marta, sino llamar la atención sobre el riesgo de convertirlo en un servicio de pura acción, sin diálogo personal con Dios. Una relectura que no deja de percibir una tensión que se ha convertido en principio de jerarquía o poder dentro de la Iglesia.

³³ AMSCS, *Memorias de las Religiosas del Monasterio de Dominicas de Santa Catalina de Sena desde su fundación, año de 1745*, Sor Cecilia de Santa Rosa María Calderón, Manuscrito, Serie cronológica de las Prioras: 1. MRM Sor Ana María de la Concepción Arregui de Armaza, fundadora y primera Priora; 1748 Sor Catalina de San Laruel, fundadora; 1751 Sor Ana María de la Concepción N., fundadora.

³⁴ AMSCS, en las *Memorias*, ya citadas, se lee: “En 1754 fue electa Priora Sor Josefa Gutiérrez de Paz, hija de don Juan Gutiérrez de Paz, tío materno de la Madre fundadora Sor Ana María de la Concepción Arregui”. Ver también, Molina, *Diccionario biográfico*, ya citado.

de María Fernández de Therán de la Coizqueta 1788, 1797, Sor Juana Josefa de la Purificación Merlos 1799, Sor Teresa de la Santísima Trinidad Aguilar y Siniestra 1804, Sor María Josefa de las Mercedes Escurrechea 1808, Sor María Josefa del Salvador Tocornal 1811, Sor María Nicolaza de la Concepción Rodríguez Pestaña 1814, Sor María Agustina del Corazón de Jesús Garayo 1817, Sor Catalina Vitala del Corazón de Jesús Barañao 1820, Sor Juana Paula Irrazábal 1823, Sor María Josefa del Carmen Salcés 1825, 1835 y Sor María del Rosario Maure en 1828.

Doce de estas prioras pertenecen al sector social más alto si tomamos como variable de análisis la estructura y tamaño de la unidad doméstica de su familia de origen, la ocupación o cargo desempeñado por el padre y la pertenencia de alguno de sus hermanos al clero secular o regular. El padre de siete de estas prioras tiene grado militar, cinco son miembros del cabildo, uno llega a gobernador, dos son comerciantes, dos plateros, seis pertenecen a la Orden Tercera de San Francisco y uno es caballero de la Orden de Santiago. El promedio de hijos por unidad doméstica es de siete, y en nueve de ellas poseen esclavos. Siete de estas monjas tienen hermanos frailes y/o presbíteros, y dos, hermanas monjas. Teniendo en cuenta el análisis realizado en el capítulo anterior en torno a la conformación social de los conventos, se puede inferir que, en su mayoría, este grupo de mujeres pertenece al sector alto de la sociedad de Buenos Aires. Sin embargo, no todas las prioras forman parte del sector económico alto: Sor María del Carmen Salcés declara en su testamento haberse mantenido con su trabajo y Sor Juana Paula Irrazábal pidió limosna para conformar su dote.³⁵ También cabe agregar que el oficio de priora no es monopolio de las porteñas, hay espacio para las provenientes de Santa Fe, Luján y Tucumán.³⁶ Muy probablemente las que llegan a ocupar el máximo oficio son mujeres que han recibido una esmerada educación, ya que el cargo exige un buen, y en algunos casos, un difícil manejo de un grupo muy numeroso de monjas, esclavos, sirvientes y donadas. Además, si bien el síndico se ocupaba de ciertos aspectos de la administración económica del convento, numerosos testimonios muestran a las prioras haciéndose cargo de situaciones relacionadas con la construcción del convento, con juicios por reclamos de pagos y con la escasez de fondos.³⁷ Su

³⁵ AGN, Testamento de Josefa del Carmen Salcés, RE 4, 1801, f. 213.

AGN, sala IX, 31.5.3. Fray Ramón Irrazábal, de la Orden de la Merced, solicita autorización para pedir limosna para el dote de su hermana Paula Irrazábal que desea ser monja.

³⁶ AMSCS, Libro de Profesiones, Sor Petrona Fernández de Therán era oriunda de Santa Fe, Sor Juana de Irrazábal, de Luján, y Sor María del Rosario Maure, de Tucumán.

³⁷ AGN, Registro de Escribano 4, 1755-1758, f. 313, Poder especial que da la Madre Priora y demás vocales del Convento de Santa Catalina de Sena a favor del R.P. Ignacio Altamirano y otro Comisario General de Indias, para actuar ante el Real y Supremo Consejo de Indias.

AGN, sala IX, 7.1.5, 1767, Carta de la Priora Teresa de San Marcos al Gobernador pidiendo fondos para la compra del retablo. En el mismo legajo constan diversas cartas donde la Priora solicita: 4 negros de los que eran de los RRPP, para componer el huerto; se le asigne un día de toros al Monasterio pues "además de no ser suficientes las rentas, padecemos el trabajo de no poder cobrar los réditos."

conocimiento de las reglas y constituciones, del latín y de la liturgia deben ser excelentes, pues es su deber supervisar que la vida conventual se desarrolle de acuerdo con la minuciosa normativa vigente.

Con respecto a las abadesas de las capuchinas, nueve monjas de las que ingresan en Buenos Aires hasta 1810, ocupan ese cargo. Desde el año 1749 hasta 1777 solamente las fundadoras, provenientes de Chile, son las elegidas. En el período 1777-1789 no hubo elecciones debido a la situación conflictiva ya enunciada. A partir de esa fecha, las abadesas son mujeres que han ingresado en Buenos Aires. Fueron ellas: Sor María Gregoria Salcedo 1789, 1795, 1804, 1810, Sor María Gertrudis Illescas 1798, 1813, Sor María Rosalía Ferreyra y Morales 1801, Sor María Cayetana Rivarola 1808, Sor María Dominga Gutiérrez 1816, Sor María Rafaela Ortuna 1819, 1825, 1831, Sor María Martina Bott 1822, Sor María Joaquina Goytia 1828, Sor María del Rosario Oromí 1837, 1843. Pertenecen a diferentes sectores socioeconómicos. Se ha encontrado referencia a la ocupación de sólo cuatro padres: uno posee tierras en la Banda Oriental, otro es Ministro del Tribunal de Cuentas, un tercero comerciante, y otro herrero. En sólo tres unidades domésticas cuentan con esclavos, dos monjas tienen un hermano fraile, una un hermano presbítero, y dos una hermana monja en el mismo monasterio. Sin duda forman un conglomerado social heterogéneo, difícil de definir, pero claramente alejado de la elite social.

¿Se da, dentro de cada comunidad, un patrón de ascenso hasta la obtención del cargo de priora o abadesa? En la mayoría de los casos, las monjas capuchinas que llegan a abadesa, comienzan su carrera desempeñando los oficios menores. Son enfermeras, cocineras o roperas de blanco,³⁸ oficios que -cabe recordar- también desempeñan las monjas de velo blanco. En general se las elige abadesa después de veinticinco años de profesión. De ello se puede deducir que la antigüedad, la experiencia y un mayor conocimiento de las personas que habitan la clausura, se tiene en cuenta en el momento de votar. Todas, o en su enorme mayoría, pasan por cargos como vicaria, maestra de novicias y conciliarias, oficios a los que se accede por elección secreta de las monjas de velo negro con tres años de profesión, o por todas las profesas, según las épocas. En la mitad de los casos, las abadesas capuchinas fueron correctoras de coro, secretarias y sacristanas, oficios que requerían conocimientos de latín, liturgia y una fluida escritura.

Del análisis precedente se puede deducir que se dieron dos realidades diversas en

AGN, sala IX, 38.7.2, expediente 14, 1762. Autos que se siguen por Doña Juana María Narbona contra el Monasterio de Monjas Catalinas. Carta de la Priora afirmando que no tienen fondos, y da por pagado lo que se reclama.

³⁸ AMNSP, Libro Manual, Actas de elección de abadesa.

relación con la elección de prioras y abadesas. Entre las catalinas, la elección de la priora quedaba en manos del sector más antiguo de las monjas de coro –velo negro-, pero a los nueve años de la fundación, ya se eligió a una porteña como priora. Es más, para que ello fuera posible, se consultó al obispo, quien, a partir de un criterio muy práctico, dio la autorización necesaria para que, no obstante no tener las religiosas los doce años de profesión exigidos según la regla, pudieran acceder al oficio de priora, excepción que hace –explica- por tratarse de una comunidad de reciente fundación.³⁹ Las elecciones se realizaron ininterrumpidamente, y hasta donde pude conocer, sin inconvenientes. En cuanto a las capuchinas, éstas fueron más “democráticas”, ya que todas las monjas de velo negro con tres años de profesión, o todas las monjas profesas sin distinción de velo, -criterio que sufrió variaciones- tuvieron acceso al voto. Pero debieron pasar cuarenta años, para que las monjas que habían profesado en Buenos Aires fueran elegidas para el oficio de abadesa, -un hecho que está mostrando la monopolización del cargo por las fundadoras venidas de Chile- y para que las elecciones se realizaran ordenada y periódicamente.

¿Las monjas pertenecientes a familias del sector alto de la sociedad tenían asegurado el acceso, o por lo menos, mayores posibilidades de desempeñar los principales oficios dentro del convento? Opté por elegir a seis mujeres cuyas familias pertenecían a la elite, y reconstruir sus trayectorias a lo largo de varios años: Sor Theresa Arroyo y Esquivel, Sor María Thadea Domínguez de Acosta, Sor María Josepha Gazcón y Arce, Sor María Clara Lezica, Sor Josepha Merlos y Sor María del Rosario Oromí. Los padres de estas monjas fueron: Tomás Arroyo, capitán, su madre Ana María de Esquivel fue abadesa de la Tercera Orden de San Francisco; Manuel Domínguez de Acosta, comerciante; Blas Gazcón, Oficial de las Reales Cajas de Oruro, Capitán de Artillería, Secretario de la Comisión demarcadora de límites entre los dominios de España y Portugal, terciario franciscano; Juan José Lezica, comerciante y regidor, alcalde y alférez real; Ramón Oromí y Martiller, Director de Tabacos del Virreinato, Regidor de Madrid, Caballero de la Real Orden de Carlos III; Miguel Antonio de Merlos, Maestre de campo y Gobernador, Caballero de la Orden de Santiago. En todos los casos provenían de unidades domésticas con un elevadísimo número de hijos –diez de promedio-, y de esclavos, con un promedio de ocho. En dos, tenían hermanos pertenecientes al clero. ¿La élite externa al convento –a la que pertenecían estas mujeres- se reprodujo en el interior del mismo? Sólo una de estas monjas llegó a abadesa, una sola a vicaria, una fue maestra de novicias. Desde conciliarias hasta el menor de los oficios, los ocuparon casi todos. Fueron despenseras, cocineras, enfermeras y roperas de sayal. Es decir que no existió en el convento de las capuchinas, una correlación entre

³⁹ AMSCS, Carta del Obispo Cayetano Marzellano Agramont a la Priora Sor Ana de la Concepción, 1754.

la élite externa y el grupo de monjas que tenía en sus manos la dirección de la comunidad conventual.

¿Qué pudo mover a estas mujeres acostumbradas al lujo, a estar atendidas por esclavos, a habitar en casas confortables, a realizar la opción o a aceptar la decisión familiar, de vivir compartiendo su existencia con mujeres de un sector socioeconómico inferior, cumpliendo tareas que en sus hogares realizaban los esclavos y a vivir en celdas que el obispo de la Torre, después de una visita pastoral describió como “calabozos”? Sólo puedo esbozar posibles razones: terror al mundo, dificultad de encontrar un hombre de su nivel social con quien casarse, imposibilidad por parte de sus padres –por particulares situaciones coyunturales- de otorgarles una buena dote que les habría franqueado las puertas del convento de las catalinas, el cupo completo durante años en este convento, y también, una opción hecha en libertad, llevada por el deseo de vivir en clausura, tratando de alcanzar la perfección, y así la gloria eterna, una aspiración de fuerte presencia en el imaginario colonial.

Otros integrantes y auxiliares de la comunidad conventual

Si bien los conventos de monjas de la sociedad colonial son instituciones diseñadas y creadas para las mujeres españolas del sector “noble” y “noble pobre”, hombres y mujeres de las más diversas capas sociales y características étnicas participan -en las tareas más disímiles- de la comunidad conventual. Distintos intereses y necesidades tanto de índole espiritual como material hace que los conventos, de acuerdo con una minuciosa normativa que pauta cada caso, abra sus puertas, sus tornos, sus locutorios, sus cráticas, a obispos, confesores, capellanes, donadas, sirvientas, esclavas, esclavos, médicos, sangradores, síndicos, operarios y a los hermanos legos y limosneros.

La clausura es un espacio compartido cotidianamente sólo por mujeres: las monjas de velo negro y las de velo blanco, algunas donadas, sirvientas y esclavas. Pero en una sociedad y en una institución –la Iglesia- fuertemente patriarcal, el “huerto cerrado” está sujeto a la jurisdicción, la guía espiritual, y la administración de los sacramentos, por parte de los obispos, los confesores y los capellanes.

Miembros del clero: obispos, confesores, capellanes

Ambos conventos funcionan bajo la jurisdicción del *obispo diocesano*,⁴⁰ quien generalmente presencia, y siempre confirma, la elección de autoridades llevada a cabo por las monjas, es consultado ante una duda o un cambio –por ejemplo el aumento del monto de la dote-, tiene a su cargo autorizar la entrada de personas ajenas al monasterio –carpinteros, albañiles, jardineros-, revisa las cuentas presentadas por el síndico, otorga las licencias a las aspirantes al hábito, y realiza las visitas canónicas. La finalidad de estas últimas era, según el obispo de Buenos Aires, M. Azamor y Ramírez, *la reformatión de abusos, fomento de las buenas costumbres, y aumento del servicio de Dios*. Durante las mismas el prelado debe inspeccionar lo relacionado con *lo formal y material del convento, en cuanto a la iglesia, personas y clausura, libros, papeles, escrituras, cuentas de limosnas y cuanto conduce al exacto conocimiento del estado del convento; y en especial de lo que toca a la observancia regular y bien espiritual de las religiosas, su obediencia, caridad fraternal, cumplimiento de nuestros mandatos, asistencia al coro, oración y Divinos Oficios, visitas de enfermas, ejercicios comunes de piedad y demás actos prescritos por su regla*.⁴¹ Las monjas dominicas no conservan los autos de visita de los obispos. Hasta el periodo del obispo de la Torre –1762-75- ningún prelado había hecho su visita canónica a ninguno de los monasterios.⁴² En el Libro Manual del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar constan los autos de visita –solamente en relación con el Libro de Profesiones –del obispo de la Torre (1772), del provisor don Juan José de Solís (1795), y del obispo don Benito Lué (1808), donde se hace referencia a la forma en que se debía cumplimentar dicho libro y se registra la fórmula de la profesión.⁴³ La ausencia de estas visitas, y los datos escasísimos de las que se hicieron, nos priva de un material que nos habría permitido conocer detalles de la vida cotidiana, ahondar en la relación de las monjas con las autoridades eclesiásticas desde la mirada de la jerarquía masculina, y tener una visión más diacrónica de los conventos porteños.

Los *confesores* tienen con las monjas una relación muy frecuente –las religiosas deben

⁴⁰ AMSCS, Real Cédula de 27 de octubre de 1717, “Este Monasterio o Convento haya de estar sujeto al ordinario como todos los demás de esta religión en las Indias”.

AMNSP, la jurisdicción episcopal se desprende de numerosos documentos pero fundamentalmente de las visitas canónicas realizadas en 1772, 1795, 1808.

⁴¹ AMNSP, Libro Manual, Autorización del Obispo Azamor y Ramírez al Provisor para realizar la visita canónica al Convento de las Capuchinas. *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, Estatutos y Constituciones, Capítulo XV, Del visitar, 111-115.

⁴² Archivo General de Indias, Sevilla, España, (en adelante AGI), Buenos Aires 262 y 208, Carta de Monjas Dominicas al Rey, 11 de noviembre de 1768.

⁴³ AMNSP, Libro Manual, Libro de Profesiones.

acercarse al sacramento de la confesión dos veces por semana⁴⁴ y estrecha, pues son los encargados de perdonar sus pecados, de administrar la gracia divina -a través de la absolución-, que decide en última instancia la entrada a la vida eterna. El *director espiritual* -una figura de fuerte presencia en el siglo XVIII- es algo más que un confesor. Toma a su cargo toda la vida interior de la profesa. Es el depositario, no ya de la nómina de pecados, faltas u omisiones de que se acusa su dirigida, sino que conoce los aspectos más recónditos de su fe y de su identidad espiritual. A él relatan las religiosas todas las experiencias emocionales que viven en su diálogo con Dios y en la búsqueda de la salvación personal. De él esperan experiencia espiritual, sabiduría y prudencia -producto de una vida espiritual propia- que le permita comprender las experiencias, las dudas y los afanes de quienes reciben sus directivas y consejos. Una relación que se fortaleció durante la Reforma católica y fue comprendida y analizada por Francisco de Sales, San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila.⁴⁵ La presencia del confesor, pero fundamentalmente del director espiritual, como interlocutor invisible, es permanente e ineludible en los escritos que han dejado las monjas de distintas zonas de Hispanoamérica. Su habilidad para determinar el destino de la vida espiritual y de los escritos de sus “hijas espirituales”, les otorgó un lugar privilegiado en sus vidas que se hace especialmente explícito en el epistolario intercambiado entre ambos.⁴⁶

En el concilio de Trento se establece que cada convento de monjas debe contar con confesores ordinarios y extraordinarios, siendo obligación del obispo nombrar estos últimos, dos o tres veces al año.⁴⁷ El acceso a los *confesores extraordinarios* es un derecho de las monjas, quienes, aunque no están obligadas a confesarse con ellos, sí deben acercarse al confesionario para “escuchar sus consejos”. Una disposición que -dentro del imaginario católico- tiene por finalidad dar a las religiosas la oportunidad de aliviar sus conciencias, confesar aquellos pecados que por diversos motivos no se confiesan al ordinario -omisión que las puede llevar a caer en sacrilegio-, escuchar otras voces sobre temas preocupantes, otros consuelos para sus congojas.

⁴⁴ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Estatutos y Constituciones de las Monjas Capuchinas, capítulo V, De la confesión y comunión, y del confesor, 76-77.

⁴⁵ Sobre el tema se puede ver Patricia Ranft, *A Woman's Way. The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, New York, Palgrave, 2000, Chapter 6, Confessors, Spiritual Directors, and Women, 107-128.

⁴⁶ La relación establecida entre el confesor y las monjas es analizada por Katheleen Myers en “The Mystic Triad in Colonial Mexican Nuns’ Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator”, *Colonial Latin American Historical Review*, volumen 6, 1997, 479-524. Sobre la escritura de mujeres consagradas en Hispanoamérica, ver Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, “La escritura femenina Hispanoamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas”, en Ma. Isabel Viforcós Marinas y Ma. Dolores Campos Sánchez-Bordona, coordinadoras, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005, 515-537. A. Lavrin, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina, coordinador, *El Monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, CONDUMEX, 1995, 43-61.

⁴⁷ *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, Traducida al castellano con notas e ilustraciones por Don Juan Tejada y Ramiro, Parte segunda, Concilios del siglo XV en adelante, Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1853, Tomo VI, Concilio de Trento, Sesión 25, Capítulo 10.

En cuanto al confesor ordinario y al director espiritual, las monjas tienen la prerrogativa de elegirlo, deben proponerlo a la priora, quien se encarga de solicitar la correspondiente licencia al obispo.⁴⁸

En los dos conventos de Buenos Aires los jesuitas habían sido los únicos confesores y directores espirituales desde los años cercanos a la fundación. Tras la expulsión de la Compañía de Jesús -1767- surgieron conflictos -tal vez latentes durante años- en ambos monasterios.⁴⁹ Tanto las monjas catalinas⁵⁰ como las capuchinas⁵¹ enviaron cartas al rey, al real patrono, acusando al obispo y presentando demandas en relación con los confesores. En ambos conventos las cartas están firmadas, o dicen haber sido escritas, en nombre de sólo un sector de la comunidad. Algunas demandas son coincidentes: el obispo no ha nombrado confesores extraordinarios, y los ordinarios nombrados son clérigos y excesivamente jóvenes, lo que supone un doble inconveniente: son discípulos de los jesuitas y no tienen experiencia. Algunas profesas reclaman confesores idóneos de la orden franciscana o dominica, frailes conocedores de los votos que ellas han profesado, y de su regla y constituciones. Otras, en cambio, conformes con la formación espiritual recibida de los padres de la Compañía, optan por los clérigos. Entre las capuchinas, la denuncia contra el prelado es aún más grave: éste usa el confesionario para presionar la conciencia de las monjas y revertir el resultado de la elección de abadesa. Ante las demandas en torno al nombramiento de confesores, el consejo de Indias intentó restituir el orden: se enviaron reales cédulas al prelado porteño, instándolo a cumplir con la normativa tridentina y designar confesores extraordinarios.

Para concretizar el acto de la confesión respetando las reglas en torno a la clausura, los sacerdotes se instalaban en los confesionarios situados en la iglesia. Eran éstos unos cuartos diminutos -con capacidad sólo para un sillón en el monasterio de las capuchinas-, ubicados en los altares laterales, en el ala de la iglesia que daba al monasterio. Las monjas se confesaban desde la clausura a través de un rectángulo de metal perforado, que permitía el paso de las voces

⁴⁸ AMSCS, Carta de la Priora Theresa de San Marcos al Obispo, 23 de marzo de 1780. Respuesta del Obispo. También se puede ver, Gabriela Braccio, "La voz de la conciencia: monjas y confesores", en *Jesuitas 400 años en Córdoba*, Congreso Internacional, 21 al 24 de setiembre de 1999, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2000, 4 volúmenes, volumen 4, 85-98, 87. "El 27 de octubre de 1790 se concedió licencia al franciscano Domingo Pérez para ser confesor de sor Margarita de Santa Rosa, el 30 de junio de 1791 a Mariano Castillo del Orden de Predicadores para sor María Brígida de San José y el 13 de setiembre del mismo año a José Basalo para la novicia María Isabel Hidalgo, todas estas licencias fueron otorgadas a pedido de las mismas religiosas." AMSCS

⁴⁹ AMSCS, Carta del Obispo Manuel Antonio de la Torre a la Priora, 3 de julio de 1767. Prohíbe a todos los Eclesiásticos hablen de la expulsión, por parte de Su Majestad Católica, de los jesuitas, de todos sus Dominios, bajo la pena de ser tenidos como traidores y desleales a la Soberana Majestad. Insta a las monjas a morigerar las penas que sentirán en la ausencia de sus Padres espirituales. Nuestro Padre Espiritual -afirma el obispo- enviará otros Directores.

⁵⁰ AGI, Buenos Aires 208.

⁵¹ AGI, Buenos Aires 262.

pero impedía la visión. Para confesar a las enfermas –que invariablemente se encontraban en la enfermería- el confesor penetraba en la clausura, acompañado por otro sacerdote, la priora o abadesa y dos monjas, elegidas entre las más antiguas de la comunidad.

Además de los confesores ordinarios y del director espiritual, las catalinas contaban con un *capellán*.⁵² Su función era administrar los sacramentos de la penitencia, eucaristía y extremaunción a todas aquellas que residían en el convento, tanto religiosas como seglares, debiendo además celebrar diariamente la misa en la iglesia del monasterio. Le estaba permitido entrar a la clausura para administrar los sacramentos a las enfermas, cumpliendo una vez más los requisitos exigidos a los confesores. Todas estas tareas suponían dedicar varias horas diarias a las necesidades espirituales de la comunidad conventual, por ello el capellán recibía una congrua de 200 pesos⁵³ ya que las monjas tenían puestos a rédito los 4.000 que con este fin había dejado el fundador don Dionisio de Torres Briceño.⁵⁴ Las capuchinas, después de cuarenta y cinco años de fundado el monasterio aún no tenían capellán estable, lo cual trajo aparejado algunos inconvenientes, como –por ejemplo- no saber con la necesaria antelación, a qué hora tendrían la misa diaria.⁵⁵ El Dr. Don Marcos Rodríguez de Figueroa, Arcediano de la Iglesia Catedral, en 1736 había otorgado ante escribano público una capellanía de 2.000 pesos para el que fuera capellán de dicho monasterio, deseo que reiteró en su testamento otorgado diez años más tarde.⁵⁶ Ignoramos cuál fue el destino de dicha capellanía, que, evidentemente, no se concretó.

Auxiliares domésticos: donadas, esclavas/os, hermanos legos

Determinadas necesidades materiales de la comunidad conventual son cubiertas por las

⁵²El Dr. Don Dionisio de Torres Briceño fundó una capellanía a beneficio del que fuere capellán del Monasterio. AMNSC, Codicilo del Testamento otorgado en la ciudad de Cádiz por el Doctor Don Dionisio de Torres Briceño, "Item 3. Ytt. Que era su voluntad y mandaba que de sus bienes se separasen quatro mil pesos escudos y estos se vinculasen y impusiesen sobre buenas y seguras fincas a Réditos con lo que fueren corrientes en la dicha ciudad de la Santísima Trinidad de Buenos Aires y con ellos se fundase un beneficio simple y congrua estacionaria de la que gozase el sacerdote que por tiempo fuere Capellán de dicho Monasterio de Religiosas."

Los capellanes del Monasterio de Santa Catalina de Sena fueron: el presbítero Juan Guillermo González 1745-1758; José Pantaleón Corvera 1758-1766; Antonio de la Torre 1766-1790. Dato citado por Enrique Udaondo en *Reseña Histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1945, 108.

⁵³ AMSCS. La suma percibida por el capellán consta en varios recibos: por ejemplo en gastos de 1768. Carta del síndico Mena al Provisor, 1752.

⁵⁴ AMSCS, Real Cédula de 27 de octubre de 1717 y Codicilo del testamento de Torres Briceño, ya citado.

⁵⁵ 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, 226.

⁵⁶ Fundación de Capellanía ante el Escribano Público don Joseph de Esquivel, 18 de febrero de 1736, en Enrique Peña, director, *Documentos y Planos relativos al período edilicio colonial de Buenos Aires*, 5 tomos, tomo IV, Fundaciones Religiosas, 289.

donadas, sirvientas y esclavos. Las *donadas*, que encontramos sólo en el convento de las catalinas, tienen a su cargo supervisar a los esclavos y a otros sirvientes. Pueden optar por permanecer en el monasterio toda su vida y algunas llegan a profesar como terciarias de la orden, lo que lleva implícito el cumplimiento de determinadas prácticas religiosas.⁵⁷ Generalmente se trata de mujeres españolas de sectores sociales muy bajos o de raza mezclada, o de esclavas liberadas por sus amas, que, deseando vivir “en religión” encuentran en el convento un espacio adecuado, dedicándose a las tareas domésticas.⁵⁸

En el testamento o renuncia de la novicia Teresa de San Marcos Senicos, la futura religiosa al referirse a una “negrita” que lleva al monasterio manifiesta su voluntad: *y si después de mi fallecimiento quisiera ser donada de este Monasterio, ahora y para siempre le concedo libertad.*⁵⁹ María Bazán, criada en el hogar de Sor María Antonia de la Trinidad Mateos y Gaete, vistió el hábito de donada el mismo día de la profesión de la monja. Dentro de este grupo de mujeres también ingresaron Sabina y Victoriana, quienes profesaron como terciarias dominicas.⁶⁰ Ante la inminencia de su muerte, Francisca de la Trinidad, donada del monasterio, otorgó su testamento. Pidió ser sepultada vistiendo el hábito de donada, en el lugar que oportunamente dispusiese la Madre Priora, a quien lega unos cortos bienes que le han quedado por la muerte de sus padres.⁶¹ El número de mujeres que entraron al convento en calidad de donadas parece haber sido reducido: en el censo de 1778 consta que sólo seis viven en ese momento en el monasterio.⁶²

La posesión de *esclavas* para el servicio doméstico y de esclavos para la construcción, la huerta o la sacristía, es una de las tantas influencias que reciben los conventos de la sociedad colonial de la que forman parte. Se los adquiere por compra o donación, se los pide en préstamo⁶³ y se venden según las necesidades del monasterio.⁶⁴ En la contabilidad llevada por

⁵⁷ AMSCS, La Priora pide autorización al Obispo para que dos hermanas donadas que se hallan con ánimo de continuar en Religión profesen en la religión tercera, s/f.

⁵⁸ Úrsula de Jesús, mujer de color, ingresó en calidad de esclava al convento de Santa Clara en la ciudad de Lima. Después de veintiocho años accedió a la categoría de donada. Tuvo visiones en las que se comunicaba con Dios y con las almas del purgatorio. A través de su diario accedemos a la vida cotidiana en el convento y a la espiritualidad barroca católica desde la perspectiva de una mujer de color. Ver *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic, Úrsula de Jesús*, Translated, Edited, and with an Introduction by Nancy van Deusen, University of New Mexico, Albuquerque, 2004.

⁵⁹ AGN, sala IX, 49.1.9. Testamento de Sor Teresa de San Marcos Senicos.

⁶⁰ AMSCS, Pedido de licencia para que las hermanas Donadas Victoriana y Sabina profesen en la profesión tercera en la forma acostumbrada, s/f.

⁶¹ AGN, RE 3, 1767, f.125.

⁶² Facultad de Filosofía y Letras, *Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales para la Historia Argentina*, v. XI, Territorio y Población de la ciudad de Buenos Aires, (1778), Buenos Aires, Peuser, 1919, 172.

⁶³ AGN, sala IX, 6.7.5. Obispado de Buenos Aires, 4 de diciembre de 1799. Sor María Gertrudis, Abadesa pide 10 ó 12 negros al Virrey para la obra del Monasterio.

los síndicos y en numerosos recibos que se conservan en los archivos de los conventos, consta la compra de algunos de ellos por valores que oscilan entre los 200 y 300 pesos.⁶⁵ En su mayoría los llevan las monjas al ingresar.⁶⁶ De los testamentos otorgados por las profesas se desprende que desde el momento de la fundación hasta 1810, las catalinas aportaron quince esclavos y las capuchinas dos. Todos los esclavos son donados al Monasterio “en tanto durase la vida común”, pero, en caso de no cumplirse este requisito, la esclava debía pasar al servicio personal de la monja.⁶⁷

Había esclavas de clausura y esclavos o esclavas de calle. En el año 1754 el provisor don Francisco de los Ríos comunicó a la priora de las catalinas que

*cualquier esclava que les tocaren o cupieren por vía de herencia o cualquier otro título legitimo, entrando a su clausura [...] ha de ser para el servicio de la Comunidad a excepción de si lo necesitaran (necesidad que ha de ser muy grave) [...] no siendo precisas, no entren a la dicha clausura [...] habiendo de mantenerse fuera (mientras tenga dicho Convento Ranchería formal) en las casas decentes que dicha Madre Priora les asigne con dicho Consejo y vivan cristianamente a la orden y disposición de la Madre Priora.*⁶⁸

La ranchería se construyó en la manzana frente al monasterio. Allí viven con sus familias algunas esclavas que trabajan en el convento.⁶⁹ Cuando una esclava se destina a la clausura, no puede salir de ella sin la expresa licencia del obispo o provisor, y en caso de hacerlo no puede volver a entrar bajo ningún pretexto.⁷⁰ Tal vez una forma de evitar el contacto entre el espacio sacro y el profano. Sin embargo, ambos ámbitos estaban conectados a través de los

AGN, sala IX, 7.1.5, 31 de octubre de 1767. La Priora Theresa de San Marcos, del Monasterio de las Monjas Capuchinas pide 4 negros de los que eran de los P.P. Jesuitas para componer el huerto.

⁶⁴ AMSCS, Carta del Capellán Maziel a la Priora, noviembre de 1772. “Enterado de la justa causa que tiene V.R. para vender al mulato Justo y de el parecer con que lo aprueba la comunidad, desde luego puede procederse a solemnizar su venta por mano del Síndico y a comprar otro en su lugar que sea más útil al servicio del Convento.”

AMSCS, Carta de la Priora al Provisor, septiembre de 1772. [...] “habiendo recibido el orden de V.S. Ilma. de que sacase a la negra, lo ejecuté poniéndola en casa de don Francisco Alonso y después consulté a la Comunidad si querían que se vendiese y todas han convenido que se venda y se compre un criado varón que se necesita para el servicio. Su V.S. se digne concederme la licencia para venderla o cambiarla por criado varón.”

⁶⁵ AMNSP, Han de haber de las Reverendas Monjas Capuchinas, 1749-1756, consta la venta de la negra Savina en 300 pesos. Cuentas del trienio de la Madre Sor María Josepha Victoria, 1759-1762, 400 pesos por la venta de dos negros, que se venden por viciosos e incorregibles.

AMSCS, 1753, Doña Ana Fernández de Agüero otorga escritura de venta de una negra llamada María Antonia como de 35 años; 1786, Ambrosio Zamudio vende un negro al convento en 300 pesos.

⁶⁶ AMSCS, 1768, María de Escovar [...] dona una negra de 4 ó 5 años a Sor Martina de la Cruz para que la críe y tenga; 1771, Doña María Ignacia de Lacoizqueta viuda de don Fernández de Therán dona a su hija monja una negra.

⁶⁷ Esta aclaración se encuentra en todos los testamentos de monjas que donaron esclavos al convento. A modo de ejemplo se cita un testamento perteneciente a monjas de cada convento: AGN, sala IX, 49.3.1, f. 163 v, Testamento de Sor María Luiza del Corazón de Jesús Urizar; RE 2, 1751, f. 623, Testamento de Sor Gregoria de Arroyo.

⁶⁸ AMSCS, Providencia dada por don Francisco de los Ríos, 26 de marzo de 1754.

⁶⁹ AMSCS, constan algunos gastos que ocasionó dicha ranchería, Cargo que hace el Síndico en las cuentas de enero de 1768: 20 pesos que se gastan en la obra del cuarto de media agua que se hizo en la Ranchería.

Enrique Udaondo, *Reseña Histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena*, ya citado, 22. La manzana de la Ranchería era la comprendida entre las actuales calles San Martín, Viamonte, Florida y Córdoba, manzana que dejó de pertenecer al monasterio en 1887.

⁷⁰ AMSCS, Licencia concedida por el Obispo Azamor y Ramírez, 1790.

esclavos. Sor Ignacia de Jesús Navarro expresó en su testamento: *un negrito llamado Leandro quede en poder de mi padre para que con su trabajo me mantenga y después de su muerte, entre al convento como sacristán.*⁷¹ Si bien son excepcionales los casos en que la familia sigue aportando ayuda económica una vez entregada la dote, vemos que el trabajo de un “negro”, como medio de sostén económico de su dueña –una situación relativamente frecuente en la sociedad colonial- es una modalidad que también parece haber penetrado el espacio conventual.

En el censo de 1778 se registran siete esclavas de clausura entre las catalinas y cinco esclavos en el monasterio de las capuchinas.⁷²

Las herederas de Clara de Asís cuentan con la ayuda de los *hermanos legos* y los *limosneros* para obtener parte de la limosna de la cual viven. Se trata de “hermanos” pertenecientes a la orden franciscana o de seglares, que, especialmente designados por la abadesa y con la correspondiente licencia del virrey,⁷³ quedaban habilitados para pedir limosna en distintas zonas del Río de la Plata, y hasta del Perú. Seis hermanos legos de la orden franciscana y siete limosneros recorren día a día las zonas aledañas de Buenos Aires, como el pago de Luján, o se trasladan hacia áreas tan alejadas como Corrientes, Paraguay y las Provincias de Arriba. Al llegar a cada pago se presentaban a la autoridad del lugar y exhibían su licencia. Algunos llevaban una imagen perteneciente al convento, que -a modo de credencial- los autorizaba ante los vecinos, y tal vez operaba como elemento convocante. Los hermanos legos y los limosneros rara vez se vieron defraudados: ayudar al sostén de las monjas descalzas era una obligación asumida por los vecinos en la sociedad colonial. Desde las distintas zonas enviaron a la ciudad porteña los productos recogidos: aguardiente, sacos de trigo, algodón y tabaco, miel, cabezas de ganado vacuno, ovejas y caballos, bayeta y sayal. Productos que en su mayoría se vendían y convertían en metálico. Las sumas obtenidas, que oscilaron entre 8 y 425 pesos,⁷⁴ constituyeron una parte sustancial del dinero con que se mantenían y continuaban la fábrica del monasterio las monjas capuchinas.

Además de estos contactos con zonas alejadas, las capuchinas tenían a su servicio algunos hermanos legos y limosneros que cotidianamente recorrían la ciudad de Buenos Aires, y

⁷¹ AGN, RE 2, 1749, f. 484, Testamento de Sor Ignacia de Jesús Navarro.

⁷² 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), ya citado, Consta que había 5 esclavos en el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, 594; y 7 esclavas en el Monasterio de Santa Catalina de Sena, 172.

⁷³ AGN, La Abadesa de las Capuchinas solicita licencia para que determinadas personas puedan pedir limosna en Montevideo (sala IX, 31.5.7); en las Provincias de Arriba (sala IX, 31.5.8); en la campaña de Buenos Aires (sala IX, 31.6.4).

⁷⁴ AMNSP, Limosnas recibidas por los síndicos del convento entre los años 1749 y 1810.

a la hora adecuada acercaban al monasterio los alimentos recogidos.⁷⁵ Una tarea que realizaban sin más remuneración que “lo poco que gastaban en su sustento y vestido.”⁷⁶

Salud y economía: médicos, sangradores, síndicos

El cuerpo no sólo exige alimento espiritual y material, sino que tiene sus debilidades. En caso de enfermedad, las monjas son recluidas en la enfermería del convento. Tanto en las constituciones de ambas órdenes, como en las prácticas cotidianas, las enfermas ocupan un lugar destacado. Curar al enfermo es una de las obras de misericordia en el universo cristiano, y las monjas lo tienen muy presente. Era necesario que las que estaban padeciendo algún mal físico se recuperaran cuanto antes, y así pudieran retomar a la regular observancia de la regla.

Pero ante una grave enfermedad, el cuidado de las monjas encargadas de la enfermería no era suficiente, se hacía necesario convocar al *médico*, y a veces también al *sangrador*. Estos estaban autorizados a entrar en la clausura y llegar hasta la enfermería, de modo que se seleccionaba con cuidado a los que se ocupaban de la salud de las mujeres consagradas: debían ser católicos, personas maduras y espirituales, y entrar siempre acompañados por la abadesa y dos “discretas”. Antes del ingreso del médico o del sangrador al monasterio, se tocaba una teja, a fin de que las monjas se retiraran de los lugares por donde ellos debían circular. Las designadas para acompañarlos estaban obligadas a cubrir sus rostros con velos, que las hacían invisibles a los ojos de los “intrusos”.⁷⁷ El médico de las catalinas, don Francisco Argerich -padre de sor María Antonia de la Santísima Trinidad- atendió a la comunidad durante muchísimo tiempo,⁷⁸ cobrando 100 pesos por año. Los aranceles del sangrador eran de 25 pesos y los del cirujano 40. Los gastos de la botica rondaban anualmente los 160 pesos.⁷⁹ El Dr. Miguel O’Gorman,⁸⁰

⁷⁵ AMNSP, Real Cédula de 1753 con la autorización para cambiar la iglesia que sería del monasterio. Entre las razones aducidas se expresa la necesidad de estar cerca de la zona céntrica para que los hermanos legos y los limosneros pudieran llevar diariamente los alimentos recogidos.

⁷⁶ AMNSP, *Resumen histórico del Convento de Monjas Capuchinas de Buenos Aires*, 127. En el censo de 1778, ya citado, figuran Fray Ferman, donado, español de 60 años y Fray Antonio, donado, español de 20.

⁷⁷ *Regla de la Gloriosa Santa Clara*, op. cit., Constituciones de las Monjas Capuchinas, capítulo XI “De las monjas enfermas”, Declaraciones, capítulo V, “De la portera y tompera, y de sus compañeras y del modo de entrar los seglares en el convento”.

⁷⁸ Francisco Argerich, médico, miembro de la Tercera Orden Franciscana, Coronel de Milicias. Padre de Sor María Antonia de la Santísima Trinidad, monja de velo negro en el Monasterio de Santa Catalina de Sena.

⁷⁹ AMSCS, Gastos presentados por los distintos síndicos y recibos varios. A modo de ejemplo: Francisco Argerich, recibo por cien pesos por la asistencia anual de la Comunidad, mayo de 1776; recibo por 25 pesos por la asistencia de un año de las sangrías de las Religiosas, mayo de 1772. Gastos de botica: 160 pesos, en 1769.

⁸⁰ El Dr. Miguel O’Gorman nació en Irlanda en 1749 y estudió en las universidades de Reims y París. En 1774 recibió su diploma en Madrid. En 1777 llegó a Buenos Aires como médico militar de la expedición del General don Pedro de Cevallos. Dictó cátedras, donó libros para la Biblioteca Pública y fundó el Protomedicato. Murió en 1819 y sus restos descansan en el templo del Pilar de la Recoleta.

fundador del Protomedicato en Buenos Aires, fue el médico de las monjas capuchinas. No ha quedado ninguna constancia o recibo de sus haberes, lo que nos permite pensar que por tratarse de un monasterio de “hermanas pobres”, tal vez haya realizado su trabajo sin percibir una remuneración material.

Numerosos *síndicos* se ocupan de la contabilidad de ambos conventos.⁸¹ Asumir esta tarea en el monasterio de las catalinas supone administrar las rentas, y en el de las capuchinas, las limosnas, que constituyen el sostén económico de cada comunidad. Reciben y asientan todas las entradas y los gastos, representan a la comunidad conventual en los asuntos administrativos y judiciales y abonan los sueldos y honorarios. Han dejado un pormenorizado registro de todo lo que se compra para llevar adelante la edificación de los monasterios, desde los más insignificantes clavos hasta la reja del coro. Anotan día a día los jornales que se pagan a los maestros oficiales de albañil, a los carpinteros, los herreros y a los peones. En general fueron hombres de destacada actuación en la ciudad de Buenos Aires: comerciantes, funcionarios, miembros del Cabildo, Ministros de la Tercera Orden de San Francisco. Se dieron entre ellos situaciones económicas diversas desde don Juan Martín de Mena y Mascarúa, quien ofreció desempeñarse como síndico a cambio de lograr la exención de la dote de una de sus hijas que aspiraba a ingresar al monasterio, hasta don Francisco Rodríguez de Vida que adelantó varios miles de pesos a las capuchinas, a fin de que pudieran continuar con la edificación de su convento, o don Francisco Antonio de Beláustegui, quien ante reiterados balances negativos deja asentado: “[X] pesos, alcanza el síndico”⁸².

Si bien ser síndico de uno de los monasterios de monjas de Buenos Aires suponía hacerse cargo de un sin fin de tareas y de contratiempos, para algunos vecinos dicha tarea era un deber moral ineludible. En la sociedad porteña se reconoce que el cargo otorga prestigio, pues el que lo ocupa es elegido por las monjas de cada convento y propuesto al obispo para su confirmación.⁸³ Una elección que invariablemente recayó en aquellos que reunían determinadas condiciones espirituales, conocimientos contables y –en ocasiones– podían acreditar parentesco con alguna

⁸¹ En el Monasterio de Santa Catalina de Sena fueron sus síndicos: Don Juan Martín de Mena y Mascarúa, el canónigo don Antonio Goicoechea, don Francisco Pérez de Saravia, don Manuel de Basavilbaso, don José Antonio Ibáñez y don Juan Viola. En el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar: don Francisco Rodríguez de Vida, don Isidoro Lorea, don Francisco Antonio de Belaústegui y don Joaquín Belgrano.

⁸² AMSCS, Contabilidad del síndico Francisco Antonio Goicoechea, varios mes del año 1768.

⁸³ AMSCS, Elección de síndico. “Con el consentimiento de toda la Comunidad y beneplácito de V.S. Illma. hemos elegido para el referido empleo de Síndico Procurador de este Monasterio al Sr. Don Francisco Pérez de Saravia [...] le damos todas nuestras facultades para que mire por nuestras rentas y por esto a V.S. Illm. pedimos y suplicamos que le dé el título correspondiente para que pueda presentarse ante los Tribunales donde fuere necesario.”

de las profesas.⁸⁴

Niñas educandas y seglares

En los monasterios de “calzadas” de América Latina una enorme cantidad de mujeres seglares y de niñas forma parte de la comunidad conventual. Mujeres separadas de sus maridos, en trámite de divorcio, o viudas, se retiraban a vivir o eran “depositadas” en los conventos de monjas. La mayoría de las niñas eran entregadas por sus familias en calidad de educandas: algunas salían para casarse, otras quedaban para siempre en el monasterio, ingresando en calidad de monjas o sirvientas. Un grupo menor llegaba en condiciones más precarias: eran abandonadas en el torno de la institución y criadas por las monjas. Si bien la normativa establecía una estricta separación entre las monjas y las seglares, esto no se respetó, fundamentalmente en el caso de las niñas. Era habitual que cada monja construyera a su alrededor una “familia” de mujeres compuesta por parientes y criadas, asumiendo el rol de matriarca de esta familia alternativa.⁸⁵ Una presencia, dentro de los conventos de clausura, que perturbaba el orden y el silencio que se suponía debía reinar en el espacio religioso. Por este motivo, los obispos dieron distintas directivas para lograr su exclusión, siendo uno de los temas más controvertidos de la reforma llevada a cabo en la Nueva España en el último cuarto del siglo XVIII.⁸⁶

En el monasterio de las calzadas de Buenos Aires -por el contrario- no se crían, ni educan niñas. En 1780, Sor Teresa de San Marcos, priora de las catalinas, ante un pedido del Padre Guardián de la Orden de San Francisco, envía una carta al obispo donde explica las razones por las cuales no se aceptan niñas en su convento:

[...] *iguales pretensiones* [de que se permitiera el ingreso de niñas al convento] *han mediado algunos años de esta parte por distinguidos sujetos caracterizados de esta república [...] a quienes ha dado este Monasterio las más fuertes razones en contrario. [...] Es cierto que siempre ha sido nuestro*

⁸⁴ Entre los síndicos de las monjas catalinas, don Juan Martín de Mena y Mascarúa era el padre de sor María Lorenza de las Mercedes y de Sor Teresa de la Asunción; don Francisco Pérez de Saravia era el padrastro de Sor María Isabel de Jesús Warnes; don Manuel de Basavilbaso era el padrastro de Sor Manuela del Corazón de Jesús Martines y tío de Sor Martina Magdalena de San José Basavilbaso.

Los síndicos del convento de las monjas capuchinas pertenecían, sin excepción, a la Tercera Orden de San Francisco, ver Nora Siegrist de Gentile, “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, 2001, 74. Sobre la trayectoria y los lazos de parentesco de don Francisco Rodríguez de Vida y don Manuel Alfonso de San Ginés, ver Nora Siegrist, “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, 1999, 229-249, 233.

⁸⁵ Cfr. Kathryn Burns, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999, Capítulo IV.

⁸⁶ Asunción Lavrin, “Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the XVIII Century”, *The Americas*, 22: 2, 1965, 184; Mina Ramírez Monte, “Del hábito y de los hábitos en el Convento de Santa Clara de Querétaro”, en Manuel Ramos Medina, coord., *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, Condumex, 1995, 569.

anhelo servir a la causa pública por cuantos medios y ministerios se han proporcionado a la vida religiosa: esta que observamos es común, con la mayor satisfacción del vecindario, de quien siempre hemos merecido las más singulares atenciones, pero considerando que nuestras reglas y constituciones no nos dan campo para adherir a semejantes pretensiones⁸⁷ [...] y a que nuestro Monasterio se halla inconcluso [...] [piden al prelado] determine con sus superiores luces cuanto conceptúe [...] Aunque se nos asegura tener [la niña] entre la comunidad muy cercanas parientes con quienes puede vivir y mezclarse y que abierta la puerta a este ejemplar pretenderán otras muchas igual gracia, originándose de esto alguna alteración en el orden económico e interior celo y práctica de las virtudes.⁸⁸

La respuesta del obispo no se hace esperar:

Así como nunca tuve ni tendré influjo que entre religiosa alguna [...] mucho menos haré jamás la más mínima insinuación a que entre o se admita niña alguna secular, sin que me conste expresamente la voluntad de las Religiosas.⁸⁹

En el monasterio de las monjas catalinas de Buenos Aires se observan, desde su fundación, varias de las conductas a las que apunta la reforma llevada a cabo en Nueva España: la vida común y la no inclusión de mujeres y niñas seglares. Así como durante siglos los conventos de calzadas habían criado y educado decenas y hasta centenares de niñas entre sus muros -seguramente viendo en ello un servicio a la comunidad que de alguna manera ayudaba a su sostén- las catalinas de Buenos Aires se negaron a asumir esa tarea. La priora escribe al obispo fray Sebastián Malvar, solicitando su última palabra sobre el tema, en torno a una decisión -sin embargo- ya tomada por la comunidad religiosa. Sabe que si hay un perjudicado en esa actitud, éste es el vecindario de Buenos Aires. A partir de este reconocimiento describe el deseo de las monjas de servir a la comunidad que aprueba su forma de vida y coopera en su sostén. Convirtiendo a los vecinos en sus aliados, pasa a enumerar las razones que tiene para rechazar el pedido del Padre Guardián: la normativa de la orden y las condiciones materiales de una obra inconclusa. Apela a la “inteligencia superior” del prelado, y agrega nuevas razones para obtener de él la respuesta deseada: de aceptarse esta niña, muchas otras pretenderían lo mismo, y tanto en lo económico como en lo espiritual se alteraría el orden. Malvar, conocedor de las reformas que se están llevando a cabo en otras latitudes americanas, y tal vez convencido de que el oficio de las monjas de clausura es la oración y la contemplación, aprueba absolutamente la posición adoptada por las dominicas de Buenos Aires: los conventos porteños no admitirán niñas.

Las vidas de las monjas de velo negro y velo blanco, de las sirvientas, donadas y

⁸⁷ Sin embargo, la Real Cédula de fundación de octubre de 1717, ya citada, sí las autorizaba: “que además [de las cuarenta monjas] puedan entrar en dicho convento, con licencia del ordinario algunas niñas para que puedan ser educadas.”

⁸⁸ AMSCS, Carta de la Priora al Obispo fray Sebastián Malvar, 1780.

⁸⁹ AMSCS, Respuesta del Obispo a la carta de la Priora, 28 de febrero de 1780.

esclavas, de los capellanes, confesores y obispos, del médico, el sangrador y los síndicos, se enlazan y evitan en el trajinar diario. El análisis de las prácticas cotidianas dentro de la clausura nos permitirá reconstruir e interpretar en qué forma y con qué sentido, las monjas de ambos velos forjaron su identidad, su tiempo y su espacio, en un intento por dar sentido a su existencia.