

**LOS PRIMEROS MONASTERIOS DE MONJAS DE BUENOS AIRES:
CONFORMACIÓN, VIDA COTIDIANA Y ROL SOCIAL**

Alicia Fraschina
Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN

Hace más de dos décadas que abordo el estudio de la experiencia religiosa y social de las mujeres que consagran su vida a Dios –monjas y beatas– en la ciudad de Buenos Aires, una elección motivada en dos razones: entender a las mismas como actores sociales visibles, reconocidas por sus contemporáneos y comprometidas con su medio; y la necesidad de avanzar hacia zonas silenciadas en la historiografía argentina y así saldar una deuda con este grupo de mujeres.

Consciente de que el trabajo del historiador es una tarea colectiva y con el objetivo de contribuir al conocimiento de la pluralidad de pasados en Latinoamérica, mi investigación se inscribe en una amplia red de producción historiográfica –americana (Ramos Medina, 1995; Lavrin y Loreto, 2006; Lavrin 2008; Burns, 1999; Loreto, 2000; van Deusen, 2001; Folquer, 2012) y europea (Arenal y Schlau, 1989; Viforcós Marinas y Ma. Dolores Campos Sánchez-Bordona, 2005; Viforcós Marinas y Loreto, 2007)– sobre la experiencia religiosa femenina en nuestro continente.

Trabajo con fuentes que se encuentran en el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Siena, Buenos Aires (AMSCS), actualmente en San Justo, Provincia de Buenos Aires y el Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Monjas Capuchinas (AMSC) actualmente Monasterio de Santa Clara, Moreno, Provincia de Buenos Aires; en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN) y en el Archivo General de Indias, Sevilla (AGI).

PRIMEROS ESPACIOS DE VIDA “CONSAGRADA”

La ciudad de Buenos Aires contó con dos monasterios de monjas recién a mediados del siglo XVIII, cuando se implementan en América las reformas borbónicas de corte secularizante

(Ayrolo, Barral, Di Stefano, 2012; Fraschina 2012, pp. 39-54). Dos fundaciones tardías que fueron la culminación de un largo proceso (Fraschina, 2010; Dominicas, ver Braccio, 2000).

En noviembre de 1653, coincidiendo con la terminación de una epidemia –y muy probablemente en relación con ella– el procurador general de la ciudad presenta ante el cabildo una petición solicitando la fundación de un convento de monjas de Santa Teresa que será –promete– lugar de oración, amparo para las doncellas y espacio de crianza para las niñas nobles. Si bien el cuerpo capitular, el gobernador y el obispo envían sus respectivos informes a Madrid apoyando la petición, la indispensable licencia real nunca llegó. Fue un intento fallido de la elite porteña, un fracaso motivado muy probablemente en lo escaso de la población –unas 600 casas– y en la pobreza del lugar. Un intento que se reitera, nuevamente sin éxito, en 1692, bajo la máscara de una casa de recogimiento y beaterio, un primer paso previo a la erección de un monasterio, una secuencia muy común tanto en España como en Latinoamérica. Y en 1703, mediante la conformación de una suma de dinero –insuficiente– a partir de una serie de legados. En vista de estos reiterados fracasos, los vecinos de Buenos Aires no intentarán por años la fundación de un monasterio de monjas.

El estado o condición de beata –laica consagrada con solo una promesa de castidad y pobreza– fue, en cambio, una opción posible para las mujeres que elegían dedicar su vida a Dios a través de la oración y atendiendo a las necesidades de los seres más carenciados de la sociedad. Una experiencia de vida que llega desde España y se va extendiendo desde Guadalajara hasta el sur de Chile siguiendo los pasos de la colonización.

En Buenos Aires, solas o en muy pequeños grupos, algunas beatas llevaban vida de oración en oratorios privados; otras –la mayoría– criaron huérfanas, recogieron y se hicieron cargo de los enfermos más vulnerables de la ciudad, a los que acompañaban hasta el final de sus días, amortajaban y daban sepultura; en tanto un tercer grupo se dedicó a la enseñanza de las primeras letras.

En las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús encontramos, desde 1640, referencias a estas primeras beatas que optaban por la pobreza y vestían la sotana negra de los padres de la Compañía. Un grupo menor vistió el hábito pardo de nuestra Señora del Carmen, una elección muy común en la Metrópoli. En ambos casos una vestimenta y un estilo de vida que marcaba una diferenciación con el resto de la sociedad. Un vestido que al mismo tiempo resaltaba semejanzas y convenciones compartidas. Las beatas porteñas, criollas de los distintos sectores socio-económicos, crearon un grupo de pertenencia perfectamente identificable dentro del tejido social, al interior del cual se construyeron estrechas redes

familiares, un colectivo con fuertes lazos que cumplía la función de ser sostén tanto espiritual como económico (Birocco, 2000; Fraschina, 2007).

En paralelo con esta experiencia, el 16 de enero de 1715, el Cabildo de la ciudad recibe una epístola del presbítero don Dionisio de Torres Briceño, nacido en Buenos Aires, ligado por múltiples lazos a la elite porteña, quien había estudiado y venía desarrollando su carrera eclesiástica en la ciudad de Charcas. Una carta en la que pedía licencia para la fundación de un monasterio de monjas. Si bien habían de pasar treinta años hasta que su voluntad se concretara, esta vez el intento dio sus frutos.

LOS MONASTERIOS PORTEÑOS: FUNDACIÓN

Luego de entregar su carta en el cabildo porteño Briseño se dirige a Madrid donde da un paso fundamental en su carrera sacerdotal, presenta un memorial por el que se compromete a “fundar, acabar y perfeccionar un monasterio de su propio caudal, 40.000 pesos y más si fuese necesario”¹. Si bien por diversos motivos la obra se demoró, en mayo de 1745, Buenos Aires, que comienza un período de crecimiento económico y demográfico, se prepara para recibir a las madres fundadoras: cuatro monjas dominicas provenientes del Monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Córdoba, el primer monasterio de monjas fundado en el actual territorio argentino en 1613. Liderando el grupo con el oficio de Priora, viene la Madre Ana María de la Concepción Arregui, miembro de una de las familias más influyentes de la ciudad, viuda del Capitán don Juan de Armaza y hermana de los obispos fray Juan y Gabriel de Arregui. Por no estar concluidas las obras, las religiosas fueron alojadas en un espacio provisorio, pero el 21 de diciembre se las traslada en solemne procesión hasta la iglesia matriz y desde allí al espléndido espacio recién construido: el Monasterio de Santa Catalina de Sena. Van en procesión a lo largo de las calles porteñas que han sido adornadas con tapices y cubiertas de perfumado hinojo. Las acompañan los miembros de las distintas órdenes religiosas, el clero secular, ambos cabildos, el obispo –llevando el Santísimo descubierto, una clara señal de la magnitud de la ceremonia– el gobernador, los soldados del presidio y todo el pueblo. El Santísimo Sacramento fue colocado en el templo del huerto cerrado. Siguió tres noches de luminarias en la ciudad y tres días de fiesta con sermón en el monasterio (Fraschina, 2010: Cap. II).

¹ Archivo del Monasterio Santa Catalina de Sena (AMSCS), Segundo Memorial presentado al Rey por don Dionisio de Torres Briceño, 29 de enero de 1716.

Cuatro años más tarde abría sus puertas el segundo monasterio de monjas con que contó la ciudad porteña durante el período colonial, el de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de monjas capuchinas, cuyas fundadoras, provenientes del monasterio de Santiago de Chile, han cruzado la cordillera de los Andes a lomo de mula y recorrido en carreta el largo trayecto desde Mendoza a Buenos Aires. Para esta época, el número de habitantes ascendía a 12.000, sin duda una variable de peso en estos logros fundacionales.

Si bien los dos monasterios inaugurados casi al mismo tiempo conforman dos realidades diferentes, también comparten semejanzas. El de Santa Catalina de Sena, de monjas dominicas, pertenece al grupo de los “conventos grandes” o “de calzadas”, se funda con el caudal de un solo individuo para las mujeres “nobles” de la ciudad –es decir españolas: peninsulares y criollas– que tuvieran vocación religiosa, para educar en virtud algunas huérfanas hasta que tomen estado y para refugio de las desvalidas –dos aspiraciones, estas últimas, que no se concretarán–; exige el aporte de una dote al ingresar, una suma de dinero que se coloca a censo al 5% anual, cuenta con propiedades inmuebles donadas por el fundador, cuya renta percibe; y puede admitir hasta cuarenta monjas. Se dispone de una importante suma de dinero que permite la construcción de un edificio *ad hoc*, “como los mejores de España”, según la evaluación de un contemporáneo, una afirmación que aún hoy podemos constatar (actualmente Centro de Espiritualidad Santa Catalina, San Martín 701).

El monasterio de Nuestra Señora del Pilar pertenece a la categoría de los “conventos recoletos” o de “monjas descalzas”, se funda a partir de la decisión de las capuchinas de Madrid y de Santiago de Chile de expandir su orden y de donaciones hechas por los vecinos porteños para las mujeres pobres, hijas de padres “nobles” –es decir, españoles– que no pudieran dotarlas; pueden admitir hasta treinta y tres religiosas; no tiene permitido exigir dote alguna para el ingreso; no posee rentas ni bienes raíces; las monjas deben mantenerse solo de limosnas; el edificio primitivo se construye a partir de la donación de la iglesia de San Nicolás de Bari y ocho cuartitos que habían sido levantados por don Domingo de Acasusso para mujeres “recogidas”, una construcción sin los espacios indispensables para la vida en la clausura. Una realidad que llevó a las monjas a permutar dicho espacio por la iglesia de San Juan Bautista en cuyo terreno adyacente se fue edificando el monasterio definitivo (demolido hace pocos años para dar lugar al “progreso”: la construcción del Hotel Intercontinental. Se conserva la iglesia de San Juan Bautista y el coro del monasterio. Esquina Piedras y Alsina).

No obstante estas diferencias también comparten realidades similares: en ambos espacios se lleva vida en común y del común –algo excepcional entre las monjas calzadas–, cuentan con el decisivo apoyo de las autoridades porteñas desde las primeras instancias y de

las metropolitanas una vez que se asegura el sostén económico; previendo una futura ampliación son construidos en amplios terrenos en barrios periféricos de la ciudad; quedan sujetos a la jurisdicción del obispo diocesano y no responden a la secuencia beaterio-convento tan común en Europa y en Hispanoamérica.

También comparten una serie de motivaciones invocadas para la fundación: serían espacios de oración, refugio de las mujeres con vocación religiosa, consuelo de los vecinos ante la dificultad de casar medianamente bien a sus hijas, así como portadores de honor y de prestigio para la ciudad.

REQUISITOS PARA EL INGRESO

Acceder a la vida religiosa en la clausura en los dos monasterios de Buenos Aires suponía cumplir con una serie de requisitos de índole religiosa, social, económica y étnica. El análisis de estos criterios selectivos permite conocer cuál es el perfil de mujer que se impone por entonces.

Los requisitos para el ingreso, establecidos en la Sesión XXV del Concilio de Trento (1545-1563), continúan vigentes en el siglo XVIII. A ellos se fueron agregando otros que se desprenden de la Regla y las Constituciones de cada orden² y de las Reales Cédulas de fundación de cada monasterio³.

Para el ingreso a los conventos de Buenos Aires se exigía vocación –siempre difícil de evaluar–, morigerada vida y costumbres –que se conoce a partir de las declaraciones de parientes y vecinos–, una edad mínima de quince años entre las dominicas y diecisiete entre las capuchinas, fuerzas físicas y buena salud para poder observar las reglas, no haber pertenecido a otra orden, no ser casada, legitimidad de nacimiento, limpieza de sangre y –entre las dominicas– el aporte de una dote. Algunos de ellos –legitimidad de nacimiento, edad al ingresar y estado– fueron obviados cuando al grupo social al que estaban destinados los conventos así le convenía. Alcanzar otros –la conformación de la dote, 1.500 pesos para las monjas de velo negro y 500 para las de velo blanco– mostró una sociedad solidaria con

² *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, ed. P. Mtro. Domingo Aracena de la Recolección Dominicana, 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, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904.

³ AMSCS, Real Cédula de fundación del Monasterio Santa Catalina de Sena de Buenos Aires, 27 de octubre de 1717.

AMNSP, *Libro Manual*, Real Cédula de fundación del Monasterio Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de Buenos Aires, El Pardo, 11 de marzo de 1745.

los miembros de su sector social y redes familiares dispuestas a desplegar un sin fin de estrategias en el momento de facilitar el aporte económico que abriría, a sus hijas y a otros miembros de la parentela, las puertas de un espacio de prestigio (Fraschina, 2000b). En cambio, la limpieza de sangre fue un requisito indeclinable: las esposas de Cristo serían solo españolas –criollas y peninsulares– sin mezcla de sangre, ni indígena ni africana (Fraschina, 2000a).

Los requisitos exigidos y la aceptación de cierta flexibilidad al momento de aplicarlos, ponen en evidencia las prácticas endogámicas que los “nobles” y la “gente de razón” despliegan en torno a esta institución religiosa con el objetivo de custodiar el prestigio de los monasterios destinados a las mujeres de dicho sector social y proteger así a su grupo de pertenencia, asegurar la continuidad de un estilo de vida en el que la religiosidad y los valores cristianos tenían su peso y contribuir al lustre de la ciudad (Fraschina, 2010: Cap. III).

INGRESO AL ESTADO RELIGIOSO

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*. Una transformación que requería un tiempo y se realizaba a través de sucesivos pasos. Clara de Asís (1194-1253), fundadora y alma mater de las clarisas, dejó plasmado en su testamento el objetivo de la vida consagrada en la clausura: ser espejo de Dios y modelo para los que viven en el mundo, un objetivo que retoman las monjas porteñas⁴.

Una minuciosa normativa indicaba los pasos a seguir para el ingreso al espacio sacro. Era un acontecimiento cargado de misterio que necesariamente había que expresar mediante acciones simbólicas, un proceso de aprendizaje y de transformaciones que se daba en tres pasos: ingreso y toma de hábito, noviciado y profesión solemne (Fraschina, 2010: Cap. IV).

La culminación de este camino, la ceremonia de profesión, se realizaba por medio de dos formas de representación, de dos registros⁵: el de lo mostrado, mediante una puesta en escena donde se destacaba lo visible; y el de lo dicho, lo enunciado. El despliegue escénico sobre la zona del altar y el coro, 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

⁴ *Regla y Testamento de Santa Clara. Constituciones de las Monjas Clarisas Capuchinas*, Roma, Curia General de los Hermanos Menores Capuchinos, 1986. Testamento de Santa Clara, p. 34.

⁵ Para el tema de la imagen y el discurso sigo Chartier, 1996, pp. 73-99.

oro del copón, la reja que dividía la clausura del espacio público. Mediante la palabra se enunciaba lo que sí podía ser dicho. 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 este y la novicia; y la profesión de los votos solemnes, públicos y perpetuos de vivir en obediencia, castidad, pobreza y clausura. El momento culminante, la profesión solemne, tenía por protagonistas a dos mujeres: la novicia y la priora o abadesa.

Una representación que llevaba implícita la exhibición de una identidad, se estaba mostrando una manera de ser en el mundo, la de una comunidad estamental y jerárquicamente organizada: un espacio creado para mujeres “nobles” y “nobles pobres”, divididas en monjas de velo negro y monjas de velo blanco. El ritual de profesión era una ceremonia más de las muchas que se organizaban en la sociedad colonial, 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.

LA COMUNIDAD CONVENTUAL: CONFORMACIÓN SOCIAL Y MECANISMOS DE CONSTRUCCIÓN

Partiendo de la premisa de que durante el siglo XVIII el ingreso al convento puede responder a una compleja lógica doméstica en la cual la voz del *pater* y las estrategias familiares tienen un peso fundamental y de que el tamaño de la familia, su extracción socio económica y su cultura son elementos que pueden estar vinculados con la decisión personal de ingresar o familiar de hacer ingresar una hija a la vida en la clausura, creímos pertinente indagar en torno a la conformación social y los mecanismos de construcción de la comunidad conventual (Fraschina, 2010: Cap. V).

La reconstrucción y el análisis de las familias de origen de las monjas de los dos monasterios porteños permiten concluir que estas provienen de tres sectores socio-económicos diferentes. Un grupo reducido procede de la elite compuesta por grandes comerciantes –importadores y exportadores– y los miembros de las altas jerarquías militares, administrativas y judiciales. Un segundo grupo –sector medio y medio alto– conformado por empleados públicos, funcionarios y militares de mediano rango, profesionales, comerciantes y artesanos, es el que en un mayor porcentaje ve en el huerto cerrado un espacio conveniente para sus hijas y su familia, logran que sus hijos varones formen parte del clero secular y regular, ascienden económicamente –en general mediante el comercio–, adhieren a alguna de las terceras órdenes –franciscana y dominica– establecen entre ellos lazos de parentesco

y fundan capellanías y obras pías. El tercer grupo, muy acotado, está constituido por familias que, si bien comparten las características étnicas, sociales y culturales de los anteriores, no tienen las mismas posibilidades económicas. Una situación que determina que, en muchos casos, sus hijas accedan a la condición de monjas de velo blanco o legas.

También interesó conocer por medio de qué mecanismos las religiosas construyeron la comunidad conventual, si fueron capaces y tuvieron la posibilidad de apartarse de la estratificación y la jerarquización social vigente en ese mundo que debían abandonar, o si simplemente la reprodujeron.

Desde la normativa *–Regla de San Agustín–* se pide a las monjas dominicas desprenderse de títulos y riquezas y obviar las distinciones sociales. Las capuchinas, herederas de Clara, tienen un mandato aún más exigente: a partir del *Testamento de Santa Clara* se aspira a que conformen un espacio nuevo, diferente, más cercano al Cristo del Evangelio –el modelo a imitar– que no hace acepción de personas.

No obstante esta normativa, los criterios sociales de estratificación y jerarquización, tanto en España como en América, traspasaron el grueso muro de los conventos. Y llegaron a Buenos Aires. En ambos monasterios convivían monjas de velo negro o coristas, cuya principal ocupación era el rezo en latín del oficio divino en el coro, buscar la unión con Dios por medio de la oración mental y vocal, desarrollar su formación espiritual y realizar labores de mano; acceden a distintos oficios portadores de poder y de responsabilidad en la administración y en el gobierno del monasterio. Las religiosas de velo blanco, también llamadas “legas”, “de obediencia” o “serviciales”, se ocupan de los “oficios corporales” como la cocina y el lavado de ropa, rezan durante el día un determinado número de padrenuestros y avemarías, en cuanto a las obligaciones del coro solo asisten a misa y a completas, no participan de la toma de decisiones, y en las reuniones de la comunidad ocupan siempre el último lugar entre las profesas.

La vida en comunidad suponía una minuciosa y coordinada distribución de tareas cotidianas organizadas a partir de veinte oficios. Interesó analizar cuáles eran los mecanismos usados para llevar a cabo la asignación de actividades muy disímiles. En ambos conventos se realizan elecciones por medio de cédulas secretas que las monjas habilitadas para votar colocaban adentro de una urna, en presencia del obispo o provisor. En el monasterio de las dominicas la antigüedad en la orden es muy respetada y el poder está concentrado en la priora y su consejo. Entre las capuchinas, si bien a lo largo de los años se dan distintas realidades, en general el mecanismo de elección es más amplio, en cuanto al número de las que están

habilitadas para votar y a la cantidad de oficios que las religiosas eligen directamente por votación secreta.

Durante el período colonial, la mayoría –aunque no todas– de las prioras dominicas pertenecen al sector social más alto de la sociedad porteña. Las abadesas capuchinas, en cambio, forman un conglomerado social heterogéneo, difícil de definir, pero claramente alejado de la elite social. Es más, reconstruir sus trayectorias en la clausura me permitió comprobar que no se dio una correlación entre la elite externa y el grupo de las que tenían en sus manos la dirección de la comunidad conventual. En ambos espacios las elecciones son siempre confirmadas por el obispo diocesano.

Si bien los conventos de monjas de la sociedad colonial son instituciones creadas y diseñadas para las mujeres de ascendencia española 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 hacen que los conventos, de acuerdo con una minuciosa normativa que pauta cada caso, abran sus puertas, sus tornos, locutorios, confesonarios y crátulas, a obispos, confesores, directores espirituales, capellanes, donadas, sirvientas, esclavas, esclavos, médicos, sangradores, síndicos, operarios y a los hermanos legos y limosneros.

LA VIDA COTIDIANA EN LA CLAUSURA

Las pequeñeces de la vida diaria y los momentos más sublimes en los que se busca la comunicación con Dios se enlazan en la construcción de la vida conventual. Reconstruir esa complejidad es uno de los medios de acercarnos al significado de la vida religiosa en la clausura, de poder imaginar de qué forma consideraron las mujeres consagradas el sentido de sus vidas (Fraschina, 2010: Cap. VI).

Una vida que transcurre dentro de las coordenadas muy especiales de espacio y tiempo. El convento –espacio de religiosidad, huerto cerrado para mujeres consagradas– constituye uno de los fenómenos arquitectónicos principales de la sociedad colonial.

Siguiendo a Michel de Certeau (1996, pp. 127-142) partimos del concepto de espacio concebido como “lugar practicado”, como “cruzamiento de movilidades”, cuya construcción muestra lugares estratificados, no simplemente yuxtapuestos. La mujer o el hombre religioso, afirma Mircea Eliade (1994, pp. 25-61), no importa la época a la que pertenezca ni la religión que profese, desea vivir en la mayor proximidad posible de los dioses. Una afirmación muy

general que queda confirmada una vez más al recorrer los conventos femeninos de Buenos Aires. En ellos, todo el espacio converge, tiene su foco en el altar, lugar del Cristo consagrado y del sacerdote: hacia él se dirigen las miradas, las oraciones, los cánticos de los seglares desde el templo y de las religiosas desde los coros. El coro, un ámbito creado para las monjas profesas, era el lugar de oración, del rezo del oficio divino, de las ceremonias de toma de hábito y profesión, el lugar desde el cual se participaba de la misa diaria y en el que se velaba a las muertas. Un juego de doble reja lo unía/separaba del altar. En cada ceremonia, dicha reja, un rallo con orificios pequeños y una cortina oscura, permitían un sutil juego entre lo que se podía o convenía oír, y lo que se permitía ver o se quería mostrar.

Los espacios de trabajo, como las oficinas, la cocina, el lavadero y la ropería, estaban en torno a los patios. La vida en común también demandó la construcción de espacios de convivencia, de sociabilidad interna: cotidianamente las monjas compartían los coros, el antecoro, la sala capitular, la sala de labor, el refectorio, el claustro y la enfermería. Se aspiraba a que en forma comunitaria, jerárquicamente ordenadas según su velo, oficio y antigüedad en la orden, compartieran sus horas de oración, disciplina, lectura, labor de manos, comida y corrección fraterna. En cada uno de ellos las prácticas se imbricaban: se oraba y se trabajaba, se comía y se interiorizaba lo que se estaba leyendo en voz alta, se bordaba y se escuchaba una lectura edificante, se honraba a los muertos y se practicaba la disciplina corporal.

La comunicación con el exterior se daba a través de dos áreas: la ya descripta intersección entre la clausura y la iglesia, y otra, el espacio por antonomasia de sociabilidad externa: las puertas, la portería, los tornos y los locutorios, diseñados para el intercambio y el abastecimiento.

El espacio de privacidad lo constituían las celdas, el cuarto propio al que se regresaba después de la tarea cotidiana. En ambos conventos las celdas de las monjas de velo negro ocupaban un lugar de privilegio. Estaban a continuación del foco, del punto de gravedad del convento y en torno al patio principal, lugar bello y saludable. Si bien austeras en ambos casos, las celdas de las dominicas sorprenden por su amplitud —una planta de 3 por 5 metros—, sus techos abovedados, el espesor de sus muros, la luz que penetra a través del vidrio de la ventana o del alabastro que separa del siglo. El mobiliario debía mostrar la uniformidad a la que estaban obligadas. Una austeridad que se hacía extrema en las celdas de las capuchinas: paredes de ladrillo blanqueadas, techo de azotea sostenido por tirantes de madera, la puerta de cedro y una ventana con vidrio conformaban el cuarto de las hermanas pobres. El

mobiliario aportado por cada monja respondía al más estricto minimalismo: tres tablas de madera por cama, una cruz, una pila con agua bendita y una esterilla donde sentarse.

En ambos monasterios los ritos y los ciclos giraban alrededor de la tabla horaria diaria y del calendario litúrgico anual. Las prácticas cotidianas, fundamentalmente las ocho horas canónicas se distribuían en torno a un elaborado cronograma. Las monjas ordenaban sus tiempos dentro de los cánones de su respectiva regla, sus constituciones y del oficio divino. Sabían que su principal actividad debía ser la oración como camino para lograr la propia salvación. La normativa establecía día por día y hora por hora las actividades a realizar: había que ocupar cada instante, evitar el ocio, dar un sentido trascendente a cada práctica, cumplir con el oficio asignado así como con la función intercesora, acumulando méritos a favor de su propia alma y de los que habían quedado en el mundo.

La jornada de las capuchinas comenzaba a medianoche. A las doce en punto toda la comunidad, llamada al son de matracas por la sacristana, se dirigía al coro para rezar maitines y laudes. Las dominicas se levantaban a las cuatro, una hora antes que la mayoría de los vecinos de la ciudad, y al sonido de treinta y tres campanadas se dirigían al coro alto para rezar las primeras horas canónicas. A partir de las cinco de la mañana, las oraciones y las tareas eran similares en ambos monasterios. Cumplían con una rutina, que era interrumpida en ocasiones por acontecimientos relacionados con la misma vida conventual, como una toma de hábito, una profesión, la visita del obispo, la elección de autoridades y la asignación de los distintos oficios, las fiestas patronales, una muerte o un hecho excepcional como fue la invasión de las tropas inglesas a la ciudad de Buenos Aires.

EL CONFLICTO

Pero la vida en la clausura no transitó siempre por los caminos de paz y sosiego a los que se aspiraba. A fines de la década de 1760, las monjas de los dos monasterios porteños viven momentos de tensión. Sendos conflictos, aparentemente de distinta índole, atravesaron el muro. Sin embargo, detrás de cada uno pudimos reconocer motivos similares: la implementación de las reformas borbónicas en Hispanoamérica, que supuso un control imperial más estrecho; y la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, un primer paso considerado necesario por la corona en el proceso de reforma que se intenta ejecutar con la intención de reorganizar los reinos en clave ilustrada.

Al año de producida la expulsión de los jesuitas, la Priora del Monasterio de Santa Catalina de Sena y en nombre de dieciséis religiosas más, “ante la apremiante situación que

atraviesa su comunidad dividida y la necesidad de aliviar su conciencia”, toma la palabra, recurre al género epistolar y escribe al rey. El motivo: la necesidad de contar con confesores idóneos –religiosos dominicos y franciscanos– pues los que tienen desde la expulsión de la Compañía son muy jóvenes, sin experiencia, y pertenecen al clero secular; con directores espirituales de su elección –un derecho que, saben, les otorgaban sus respectivas Constituciones–; y con confesores extraordinarios. También reclama la visita canónica que el obispo debía realizar cada tres años al monasterio. Necesitan “espacios para hablar, para desahogar su alma, para ser iluminadas”. Llega a afirmar: “no es vida la que pasamos, sino infierno, dentro de estas cuatro paredes”⁶.

Apremiadas por circunstancias político-religiosas las monjas reaccionaron escribiendo al rey. Intentaron defenderse. Pero tal como ocurrió repetidas veces durante el período colonial en Hispanoamérica, el conflicto no se resolvió. La visita del prelado se demoró cuatro décadas, hasta 1808; el deseo de las monjas de contar con directores espirituales dominicos y franciscanos, hasta donde nos dejan ver las fuentes, no se concretizó (Fraschina, 2010, pp. 190-195; 2018, pp. 249-254).

En el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, la actitud reformista asumida por el obispo Antonio de la Torre ante la disparidad de opiniones en torno a la aceptación de “una presunta mulata” para el velo negro y su decisión de hacerse cargo de la selección de las aspirantes al hábito, un derecho otorgado a las monjas en sus constituciones, provoca un conflicto que desborda el motivo original, se prolonga durante veinte años –1769-1789– e involucra a las religiosas, una vez más una comunidad con dos bandos enfrentados; al obispo, dispuesto a toda costa a ejercer un mayor control sobre las órdenes religiosas; a los miembros del cabildo catedralicio, enfrentados con el obispo; al rey, quien recuerda que el monasterio había sido fundado para las mujeres “nobles” y “nobles pobres”; al Protector de la orden capuchina, defensor de la autonomía de las religiosas; y a un amplio sector de la sociedad porteña que se involucra en el asunto dispuesto a apuntalar la sociedad estamental, una sociedad que –perciben– está siendo amenazada por cierta movilidad social.

La lectura de la confrontación desencadenada por delimitar los espacios de poder entre las religiosas y el prelado nos permitió reflexionar en torno al significado de la clausura en la representación de la época, un espacio de prestigio donde las mulatas no tienen cabida en calidad de monjas; a la complejidad de la vida conventual tan enlazada con las circunstancias vigentes en “el siglo”, una sociedad muy sensibilizada con respecto al tema

⁶ Archivo General de Indias, Buenos Aires 208. Expediente de las Dominicas de Buenos Aires sobre Confesores, Carta de Sor Juana Josepha de la Purificación al Rey, noviembre 11 de 1768.

de la estratificación social y la discriminación étnica; y a la actitud de un grupo de mujeres capaces de convertirse en sujetos activos dentro de su comunidad, de resistir el abuso de la autoridad –que llega al cambio de las Constituciones– a partir de los recursos de que disponían: establecer una densa red de relaciones, transitar los intersticios del poder y mantener su posición a toda costa.

La tenaz resistencia de un grupo de monjas hizo posible que se volviera a la observancia de la Regla de Santa Clara y de las Constituciones Capuchinas; las monjas recuperaron el derecho a elegir por votación secreta a aquellas que ocuparían los oficios mayores, es decir, los cargos con poder de decisión en el gobierno de la comunidad; y la tabla de los oficios menores ya no sería confeccionada exclusivamente por el obispo y la abadesa –según los cambios impuestos por el obispo De la Torre–: en adelante sería una tarea conjunta de las religiosas, la abadesa y la vicaria (Fraschina, 2000a; 2010: Cap. VII).

FORMACIÓN DE IDENTIDAD: LECTURA Y ESCRITURA

También interesó conocer cómo construían las monjas la representación de ellas mismas, la interpretación de su relación con el mundo natural y el sagrado, la comprensión de lo espiritual y de lo social, el sentido de sus prácticas, es decir de la “vida en religión” desde el momento del ingreso, del cruce del umbral, hasta el último adiós.

Lo hacían fundamentalmente a través de la lectura, que muchas veces se realizaba en voz alta; una práctica cotidiana en el coro, el refectorio, la sala de labor y la celda, una práctica que operaba como principal recurso de instrucción y educación, consolidaba la identidad grupal y actuaba como elemento socializador (Fraschina, 2010, pp. 184-188).

Otra práctica de conformación de identidad era la escritura. Continuando con una tradición muy establecida tanto en España (Baranda Laturio, 2014) como en Latinoamérica (Lavrín y Loreto, 2006; Rossi de Fiori et al, 2008; Fraschina, 2019), las monjas de Buenos Aires escriben, fundamentalmente, poemas, que componen para hablar de sí, reconocerse, explicarse, para liberarse, calmar melancolías, para profundizar en su fe, para socializar y crear belleza. En ocasión de un ingreso o una profesión escriben para homenajear a la postulante y a la novicia; con motivo de las distintas festividades del año litúrgico y de las fiestas patronales escriben para festejar –en ocasiones con humor–, compartir, disfrutar de la palabra poética y acompañar una buena mesa. Componen poemas que recitan las novicias durante los recreos, una forma placentera de educar a las recién llegadas y de mantener presente entre todas las profesas los motivos que las llevaron a optar por la vida en la clausura.

Con la intención de comprender el sentido de las cartas, poemas y testimonios escritos por las monjas de ambos monasterios y de los deseos y necesidades que impulsan su escritura, en sucesivas investigaciones he intentado dar respuesta a una serie de cuestiones. Pude comprobar que parten de distintas situaciones de enunciación, que en ocasiones la escritura responde a necesidades urgentes, apremiantes, relacionadas tanto con peculiares condiciones socio-históricas como con la necesidad de ahondar y reafirmar el sentido de la vida consagrada en la clausura. Pero no se detienen en dichas situaciones sino que captan el nudo de la cuestión sobre la que reflexionan con la intención de reconocerse y explicarse.

A lo largo de décadas, las distintas autoras se situaron en posiciones discursivas distintas: apelaron a diferentes géneros literarios: el poético, creando un espacio para desplegar la intimidad; el epistolar, al que apelan buscando una presencia y a su vez comunicar algo; y al testimonial, que les permite conservar la memoria. Cada vez el género más adecuado, el que posibilitó la perdurabilidad de lo acontecido. Con inteligencia y destreza, hicieron de los distintos acontecimientos y procesos ocasiones para tomar la palabra.

La adhesión a la anonimidad, tan presente en los claustros, no nos permite hoy conocer acabadamente quiénes fueron las autoras de los testimonios resguardados en los archivos de los monasterios de Buenos Aires. En general estamos ante una producción intencionalmente anónima y/o colectiva. Obras escritas por mujeres para mujeres, para ser compartidas en el interior de la clausura. Destinadas a una audiencia relativamente homogénea, mujeres que comparten un mismo código semántico aprendido durante el noviciado, a través de las lecturas del oficio divino en el coro, las celebraciones de la liturgia anual y de los sermones a cargo de sacerdotes, capellanes, obispos y provisoros, una audiencia capaz de comprender las metáforas, alegorías y alusiones que los textos constantemente evocan. La variedad de los motivos desplegados, la representación de las distintas coyunturas y la captación de diversas atmósferas nos permiten acceder al alto grado de autoconocimiento y de conocimiento del mundo —de las transformaciones que se van dando durante el paso de la monarquía a la república— y fundamentalmente al sentido de la vida en el huerto cerrado, un estilo de vida fuertemente amenazado a lo largo del siglo XIX, que las monjas porteñas intentan apuntalar mediante la escritura (Fraschina, 2017, 2018, 2019).

CONCLUSIONES

Reconstruir y hacer inteligibles el universo espiritual y las prácticas cotidianas de las mujeres que consagran su vida a Dios, así como sus auto-representaciones y las elaboradas en torno a ellas en la ciudad de Buenos Aires, permitió observar que desde 1640 se intentan gestar dos formas de “vivir en religión” para las mujeres de esta pequeña aldea.

A partir de 1653 y durante medio siglo, en tres oportunidades los vecinos pertenecientes a la elite porteña tratan por distintos medios de fundar un monasterio de clausura para sus hijas. Tres intentos fallidos debido a la pobreza del lugar y lo escaso de la población.

Para la misma época, hemos comprobado que un grupo de mujeres elige transitar su vida en calidad de beatas, dedicadas a Dios a través de prácticas y espacios alternativos a los propuestos desde la legislación y la cultura de la época: el matrimonio y la vida consagrada en la clausura. Las primeras beatas, al igual que sus antecesoras en España, pertenecen al estado secular y no cuentan con una clara normativa eclesial en torno a su condición. Construyen refugios privados en oratorios o en casas propias en las que recogen huérfanos y enfermos de los sectores más vulnerables. Gozan de una amplia aceptación y son percibidas como necesarias en la trama social y cultural de la ciudad.

Buenos Aires –a diferencia de la mayoría de las urbes de Hispanoamérica– contó con dos conventos de clausura recién a mediados del siglo XVIII.

Acceder a la vida consagrada en el monasterio, el espacio sacro, el huerto cerrado, lugar de privilegio y fuente de prestigio en el imaginario de la sociedad colonial porteña, supone cumplir con una serie de requisitos de índole religiosa, social, económica y étnica. Un número de condiciones que se van imponiendo y modificando a partir de criterios tanto religiosos como sociales. Hemos comprobado diferentes actitudes –flexibilidad en unos casos e intransigencia en otros– que tornan visibles las prácticas desplegadas por los sectores “nobles”, decididos a proteger tanto su grupo de pertenencia como su estilo de vida. En consecuencia los monasterios de Buenos Aires estuvieron poblados por mujeres criollas –descendientes de españoles– pertenecientes en su gran mayoría a los sectores medio y medio alto.

La reconstrucción de la vida cotidiana permitió comprobar que en ambos espacios se da una imbricada relación entre los momentos en los que se busca la unión con Dios mediante la oración y aquellos en los que se realizan las tareas –aparentemente– más intrascendentes.

Un estilo de vida mediante el cual se aspiraba a hacer de cada instante una alabanza a Dios, una práctica trascendente, salvar su alma y cumplir con la función intercesora y modélica.

La organización del espacio, fuertemente jerarquizado, y del tiempo, muy pautado y ritualizado, brindó a las monjas la posibilidad de crear un mundo regido por leyes propias, un espacio organizado y administrado por mujeres, dentro del cual, pese a la tutela masculina ejercida por los confesores, los directores espirituales y el obispo, las religiosas pudieron desplegar una relativa autonomía: seleccionar a las jóvenes que entrarían a formar parte de la comunidad, elegir sus propias autoridades por voto secreto cada tres años, designar a las monjas que debían desempeñar los distintos oficios y elegir a sus confesores y directores espirituales. Sin embargo, también comprobamos que, a pesar del ancho muro que las separaba del siglo y de la normativa que les exigía no hacer acepción de personas, al interior de la clausura se repitieron los criterios de estratificación y jerarquización provenientes de España y vigentes en la sociedad colonial de Latinoamérica: las religiosas se dividían en monjas de velo negro o coro y monjas de velo blanco o legas, con derechos y obligaciones muy distintos. Una estratificación social que las capuchinas decidieron obviar al momento de elegir sus propias autoridades sin tener en cuenta el nivel socio económico de la familia de origen de las religiosas.

Durante los años cercanos a la fundación, los dos monasterios –y no solo ellos– gozaron de una relativa autonomía, característica del “Estado criollo” –1650-1750–, un período durante el cual los nativos de América tuvieron acceso a la burocracia, conformaron diversos grupos de interés que discutían la política real y consiguieron en gran medida la autonomía económica. Pero las reformas borbónicas de carácter regalista pusieron fin a esta etapa y se estableció un “nuevo pacto colonial”.

A partir de la década de 1760 dos medidas de índole política afectaron de cerca a ambos monasterios: la expulsión de los jesuitas –únicos confesores de las monjas desde la etapa fundacional–; y un muy estricto control de estos espacios por parte del diocesano. Medio siglo más tarde, durante la primera década del siglo XIX, las invasiones inglesas –un acontecimiento excepcional en este puerto lejano– repercutió en cada monasterio de modo distinto. Y a lo largo del siglo XIX el avance del materialismo positivista, que veía en la clausura un “sacrificio inútil”. Todas estas circunstancias extremas a partir de las cuales las monjas tomaron la pluma y, a partir de cada peculiar situación de enunciación –situación cuyo nudo logran captar– a través de la escritura de cartas, poemas y testimonios, pudieron reflexionar sobre el sentido y la complejidad de la vida consagrada en la clausura, y su rol

modélico y a la vez mediador entre Dios y los hombres, muy especialmente entre Dios y los vecinos de Buenos Aires.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arenal, E. y Schlau, S. (1989). *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Words*. University of New Mexico Press.
- Ayrola, V., Barral, M.E. y Di Stefano, R., (Coords.). (2012). *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Biblos.
- Birocco, C. (2000). La primera Casa de Recogimiento de huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1702). En Moreno, L. M. (Comp.), *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX*. (pp. 21-46). Prometeo Libros.
- Braccio, G. (2000). “Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires”. *Colonial Latin American Review* 9(2), 187-211.
- Burns, K. (1999). *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Duke University Press.
- Certeau, M. de. (1993). *La escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. de. (1996). *La invención de lo cotidiano, vol. 1: Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Chartier, R. (1996) *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial.
- Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor.
- Folquer, C. (2012). *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las dominicas de Tucumán. 1886-1911*. [Tesis doctoral inédita.] Universidad de Barcelona. Recuperado de: <http://www.tesisenred.net/handle/10803/96263>.
- Fraschina. A. (2000a). La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad. *Andes. Antropología e Historia* 11, 209-236.
- Fraschina. A. (2000b). La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810. *Colonial Latin American Historical Review* 9(1), 62-102.
- Fraschina. A. (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. EUDEBA.
- Fraschina. A. (2012). El proceso de secularización en los monasterios de monjas y en la Casa de Ejercicios y Beaterio de Buenos Aires, 1750-1865. En Ayrola, V.; Barral, M. E. y

- Di Stefano, R. (Coords.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Biblos.
- Fraschina, A. (2017). Poesía en la clausura. Celebración del ingreso y la profesión solemne en el Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires: 1861-1903. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad XXXVIII*(151), 93-126.
- Fraschina, A. (2018). Escribir de sí: una necesidad insoslayable de las monjas dominicas de Buenos Aires: 1768-1912. En Benavidez Silva, F.; Torres Torres, E. OP y Escobar Herrera, A. (Eds.), *La vida conventual y misionera, siglos XIII-XIX* (pp. 247-268). Ediciones USTA.
- Fraschina, A. (2019). Espiritualidad y cotidianidad en la escritura de monjas, donadas, terciarias y beatas durante la Colonia en la América meridional. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión 10*, 47-75.
- Lavrin, A. (2008). *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*. Stanford University Press.
- Lavrin, A. y Loreto, R. (Eds.). (2006). *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos Siglos XVI-XIX*. Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas.
- Loreto López, R. (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. El Colegio de México.
- Ramos Medina, M. (Coord.) (1995). *Memoria del II Congreso Internacional del Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios beaterios, recogimientos y colegios*. CONDUMEX.
- Rossi de Fiori, I. M.; Caramella de Gamarra, R. y Fiori Rossi, H. (2008). *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*. Universidad Católica de Salta, Editorial Biblioteca Textos Universitarios.
- Van Deusen, N. (2001). *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford University Press.
- Viforcós Marinas, M. I. y Campos Sánchez-Bordona, M. D. (Coords.). (2005). *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. Universidad de León.
- Viforcós Marinas, I. y Loreto López, R., (Coords.). (2007). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. Universidad de León, Benemérita Universidad de Puebla.