Capítulo 3

Las monjas dominicas de Buenos Aires: de la monarquía católica a la república unificada, 1745-1865. Cambios, continuidades y representaciones

ALICIA FRASCHINA*

La monarquía católica

Desde su segunda y definitiva fundación en 1580 hasta 1776, Buenos Aires forma parte del Virreinato del Perú. Su ubicación en los márgenes de ese virreinato austral dio origen a situaciones peculiares. 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 española en Indias. En la segunda década del siglo XVII, fue erigida en capital de la gobernación del Río de la Plata y a la vez en sede de la diócesis del mismo nombre. El papel estratégico de defensa y comercio

* Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en la Escuela de Lenguas Modernas de la Universidad del Salvador, Argentina. Investigadora en el Grupo RELIGIO, Instituto Raviganani, Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina.

que le atribuye la Corona hace que, ya a mediados de dicho siglo, culmine la reestructuración tanto de la economía de este suburbio colonial como de su rol militar y burocrático. En este momento, la elite porteña está formada por un entramado de militares, oficiales reales y comerciantes cuyos miembros se identifican y aseguran su acceso al poder a través de mecanismos familiares y de la formación de grupos de parentesco (Moutokias, 1988). La religión impregna las distintas manifestaciones de la vida social; entre el poder eclesiástico y el secular se da una relación simbiótica que se percibe a través de las motivaciones e intereses compartidos en la construcción social (Di Stefano y Zanatta, 2000, pp. 15-16). En una ciudad con estas características resultaba insoslayable la creación de espacios tanto de religiosidad como de contención y de control para las mujeres.

En noviembre de 1653, coincidiendo con la terminación de una epidemia —y muy probablemente en relación con la misma—, el procurador general Don Juan de Saavedra presenta ante el cabildo una petición solicitando la fundación de un convento de monjas de Santa Teresa que será —promete— lugar de oración para las esposas de Jesucristo, amparo de la honestidad de las doncellas, seguro de la reputación de las casadas en ausencia de sus maridos y lugar de crianza y enseñanza religiosa para las niñas nobles (Acuerdos del Extinguido Cabildo, 1912 (1646-1655), pp. 302 y 315-318). Si bien el cuerpo capitular, el gobernador y el obispo envían sus respectivos informes favorables a Madrid, la indispensable autorización real nunca llegó. Fue un intento fallido de la elite porteña, un fracaso motivado muy probablemente por lo escaso de la población —unas seiscientas casas— y la pobreza del lugar. Un intento que se reitera, nuevamente sin éxito, en 1692 bajo la máscara de una casa de recogimiento y beaterio, y en 1703 mediante la conformación de una suma de dinero —insuficiente— a partir de una serie de legados. Pero el 16 de enero de 1715, el cabildo de la ciudad recibía una carta lacrada y sellada, escrita por el presbítero Don Dionisio de Torres Briceño —ligado por lazos familiares a

la elite porteña¹ —; en la que pedía licencia para la fundación de un convento de monjas (Cabildo de 16 de febrero de 1715. En *Acuerdos del Extinguido Cabildo*, 1926 (1714 a 1718), pp. 161-163). Si bien, habían de pasar treinta años hasta que su voluntad se concretara, esta vez el intento dio sus frutos.

Ese mismo año, Briceño presenta en Madrid un memorial dirigido a Felipe V por el cual se compromete a fundar, acabar y perfeccionar el monasterio con su propio caudal (Primer Memorial, 8 de noviembre de 1715) de 40.000 pesos y “más si fuese necesario” (el fiscal, 27 de noviembre de 1716). En esta oportunidad, el rey otorgó la real cédula autorizando la fundación del primer monasterio porteño que será, augura, “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” (Real Cédula, 27 de octubre de 1717).

Por diversos motivos la obra se demoró, pero en mayo de 1745 Buenos Aires —una ciudad que comienza un período de profunda transformación— se prepara para recibir a las cuatro madres fundadoras y una supernumeraria,² con la dignidad y los festejos que exigía la ocasión. El 25 de mayo hicieron su entrada a la ciudad porteña provenientes del monasterio de Santa Catalina de Sena, de monjas dominicas de la

1 Don Dionisio de Torres Briceño había nacido en Buenos Aires en 1644. Era hijo del capitán don Luis de Torre y de doña Juana Leal, pertenecía al grupo familiar de la elite porteña más fuertemente empeñado en crear espacios de religiosidad para sus hijas. 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 23 años desarrolló su carrera eclesiástica en el Alto Perú. En 1714 viajó a Madrid con un doble objetivo: lograr la licencia real para la fundación de un convento y obtener un ascenso en su carrera. Obtuvo el cargo honorífico de predicador de su Majestad y el título de caballero de la Orden de Santiago. Murió en 1729.

2 En calidad de priora venía la madre Ana María de la Concepción Arregui, oriunda de Buenos Aires, hermana de los obispos fray Juan y Gabriel de Arregui, viuda del capitán don Juan de Armaza. Su hija Gertrudis la acompaña en calidad de superiora y maestra de novicias. Las otras dos madres eran oriundas de Córdoba.

ciudad de Córdoba del Tucumán. Pero la obra del monasterio no estaba terminada. Durante siete meses las fundadoras debieron alojarse en una casa que había sido preparada para recibir las. Por fin, el 21 de diciembre se trasladó a las religiosas en coche hasta la iglesia matriz. Desde allí, salieron hacia el convento en solemne procesión por las calles adornadas con tapices y cubiertas de perfumado hinojo. Las acompañaron 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 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 (Lo que sucedió, 29 de marzo de 1751). La nueva fundación quedó sujeta a la jurisdicción del obispo diocesano.

Cuatro años más tarde, abría sus puertas el otro monasterio femenino con que contó la ciudad durante el período colonial, el de Nuestra Señora del Pilar, de monjas capuchinas cuyas fundadoras provienen de Santiago de Chile; un espacio destinado a las mujeres pobres, hijas de padres nobles que no pudieran dotarlas (Fraschina, 2012). El monasterio de Santa Catalina de Sena vio colmada su capacidad —de cuarenta monjas— en 1755; a los diez años de su fundación, un claro indicador de que los vecinos porteños vieron en este convento un espacio adecuado para sus hijas y para sus aspiraciones familiares. ¿Quiénes, entre esos vecinos, encontraron en el monasterio de “las catalinas” un espacio de realización personal, de refugio, de oración? Reflexionar sobre los requisitos exigidos para el ingreso puede acercarnos a una respuesta. Acceder a la vida religiosa en la clausura, en el monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires, suponía cumplir una serie de requisitos de índole religioso, social, económico y étnico. Se trata de una normativa que se fue construyendo y modificando a partir de criterios tanto religiosos como sociales: la vocación o “llamada” a la vida religiosa, tener 15 años como edad mínima para el ingreso, haber llevado una vida guiada por valores cristianos, demostrar legitimidad de nacimiento y limpieza de sangre, ser soltera o en su defecto viuda, y el aporte de una dote, fueron las condiciones establecidas a partir del Concilio de Trento (1545-1563), la Regla de San Agustín y

las Constituciones de las monjas dominicas, al diseñar los criterios selectivos y las políticas de admisión a la vida conventual (Constituciones, 1863; Comentarios, 1863).

Algunos de esos requisitos —legitimidad de nacimiento, edad al ingresar y estado— se obviaron cuando al grupo social al que estaba destinado el convento así le convenía; la limpieza de sangre fue en cambio una condición indeclinable, las esposas de Jesucristo serían solo españolas —criollas y peninsulares—, sin mezcla de sangre indígena ni africana; alcanzar otros —la conformación de la dote— mostró una sociedad solidaria y familias dispuestas a desplegar un sin fin de estrategias, en el momento de facilitar el aporte económico que abriría a las hijas de los sectores “nobles” —de ascendencia española con poder económico— las puertas de un espacio de prestigio, protegiendo de este modo a su grupo de pertenencia en una sociedad jerárquicamente organizada y asegurando la continuidad de un estilo de vida, en el que la religiosidad y los valores cristianos tenían su peso. Un requisito —este último— pleno de significado más allá de lo puramente económico, que sería motivo de críticas, rupturas y profundos cambios.

La dote canónica era una suma de dinero que la aspirante a monja debía entregar al monasterio durante el noviciado dos meses antes de profesar. Una suma de dinero muy distinta según el velo —y por lo tanto las obligaciones y derechos— a que se aspirara: las monjas de velo negro —cuya principal función era el rezo del oficio divino en el coro— debían aportar 1,500 pesos más 300 para el piso o celda; las de velo blanco —a cargo de las tareas domésticas y un rezo más simple y acotado— contribuían con 500 pesos y 30 para el piso. Desde el momento del ingreso, la dote servía de instrumento de jerarquización dentro del convento. Lo aportado pasaba a pertenecer al común, era colocado a censo al 5% anual y sus réditos servían para la manutención de las profesas y los demás integrantes de la comunidad conventual, la conservación del edificio y el pago de una serie de salarios. Sin embargo, esta normativa permitió excepciones: durante diez años la dote de 1,500 pesos se elevó a 2,000; algunas novicias aportaron una suma menor por saber tocar el clave o el órgano, por haberse ofrecido su padre a officiar como síndico del monasterio, o por una reducción obtenida en virtud de “andar la aspirante por la calle pidiendo limosna”.

En el imaginario social de Buenos Aires, durante el período hispánico, los padres tenían “la precisión de suplir a sus hijos aquellos precisos gastos para colocarles en el estado que a su lustre y nacimiento corresponde” (Testamento, 26 de junio de 1774). Ingresar al monasterio de las dominicas era ingresar a un espacio de prestigio —basta recordar los requisitos exigidos—, buscado por los sectores medio y medio alto de la sociedad colonial porteña.³ Si bien la dote canónica era —en términos generales— menor que la necesaria para casar a una hija con mediana decencia,⁴ en no pocas ocasiones la entrada al monasterio significó una pesada carga. Una realidad que impulsó el despliegue de distintas estrategias: apelar a la solicitud de limosna —una tarea que algunas aspirantes al hábito asumieron personalmente, aun en el espacio público—, el aporte de legados por parte de la parentela y los amigos, y el uso de la “mejora” a favor de la aspirante en el momento de distribuir una herencia. Una minuciosa investigación sobre el tema permite afirmar que cuando los bienes de la familia nuclear no alcanzaban para reunir el monto de la dote, la solidaridad funcionaba con eficacia.⁵

Desde mediados del siglo XVIII, los Borbones instalados en el trono de España deciden implementar un amplio programa de reformas con la intención de reorganizar sus reinos en clave ilustrada, consolidar su poder sobre ellos, maximizar los ingresos fiscales y reducir la distancia que los separa de las grandes potencias europeas. Carlos III (1759-1788) señaló la importancia de América en sus esfuerzos por reconstruir España y renovar su posición mundial. Se hizo necesario establecer un “nuevo pacto colonial”, mediante el cual se intentó aplicar en América un control imperial más estrecho. En consecuencia, implementa un

3 Sobre la conformación social del monasterio de Santa Catalina de Sena, ver: Fraschina, 2010a, pp. 126-139; Braccio, 2000, pp. 187-211.

4 De las 191 dotes matrimoniales asentadas en los Registros Notariales (1740-1810), solo el 38% son inferiores a 2.000 pesos. Pero se debe recordar que algunas mujeres se casaron sin llevar más que “la decencia de su persona” o aportaron algunos “cortos bienes” que no fueron protocolizados.

5 En torno a la dote canónica en los monasterios de Buenos Aires ver: Fraschina, 2000, pp. 62-102

abanico muy amplio de reformas que incluye las instituciones eclesiásticas en Indias. En agosto de 1769, emite la Real Cédula conocida como Tomo Regio, por la que ordena a los arzobispos de Indias se celebren concilios a fin de atender —entre otros temas— a la reforma del clero regular. Una convocatoria que respondió a necesidades ya expresadas por los obispos americanos (Fraschina, 2008). Hacia 1775, los cabildantes de la ciudad porteña, en total acuerdo con la política eclesiástica que están llevando a cabo los Borbones y un número importante de obispos, presentan el Plan de Reforma de Regulares. Denuncian la indisciplina de los claustros entre los franciscanos, dominicos y mercedarios, la falta de interés de los frailes en relación con las necesidades pastorales de la población y sus excesivos bienes. El monasterio de Santa Catalina de Sena no queda al margen: las dotes y los censos de las monjas dominicas figuran entre las denuncias de índole económica. Con respecto a las primeras se pretende:

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 solo tenga aquella renta que corresponda al número de religiosas que se hallaren existentes y proceda de la dote que cada una llevare (Acta del Cabildo de 25 de agosto de 1775. En *Acuerdos del Extinguido Cabildo*, s. d. (1774-1776), pp. 451-471).

Una propuesta formulada con el objetivo de evitar que los vecinos porteños tuvieran que sostener económicamente el monasterio de Santa Catalina de Sena. Se aspiraba a limitar la renta de esta institución religiosa a los réditos producidos exclusivamente por las dotes de las monjas existentes. Una propuesta contraria a la práctica en los conventos de calzadas de Hispanoamérica que, además, contravenía muy explícitas disposiciones del Concilio de Trento aún vigentes. También se cuestionaron los censos. Se intentó prohibir su imposición ya que, manifestaban los cabildantes en el Plan de Reforma: “Con dificultad se encontrará finca que no sea tributaria de censo impuesto en ella [...]

siendo ello en manifiesto perjuicio del público”. Una medida que aspiraba a detener el proceso de amortización de los bienes inmuebles y a favorecer, en consecuencia, una reactivación de la economía. Los censos —en especial los impuestos como irredimibles— comenzaban a ser percibidos como una pesada carga, ya que ponían a un importante número de vecinos en una incómoda dependencia económica, cuyo origen se veía cada vez menos funcional y también menos legítimo.

La presentación del Plan de Reformas del Clero muestra que se está desarrollando una nueva racionalidad, un cambio de una sociedad barroca —en la que la religión y la economía eran pensadas como funcionalmente complementarias— a un imaginario ilustrado donde esa unanimidad comienza a agrietarse (Peire y Di Stefano, 2004) y dentro de la cual, la dote canónica y los censos van perdiendo valor como elemento de categorización social, capaz de incrementar el capital simbólico de un individuo o de una familia. Es más, la necesidad, por parte de la administración borbónica de centralizar las decisiones también permite interpretar lo propuesto en el Plan de Reformas como un medio para debilitar los fuertes lazos existentes entre el monasterio y las familias de la élite. Si bien lo propuesto en el Plan de Reformas no se llevó a la práctica en ese momento, las ideas fundamentales serán retomadas más adelante.

El siglo XIX: las reformas “rivadavianas”

Las tres primeras décadas del siglo XIX, un período de crisis monárquica, revoluciones y profundas reformas institucionales, fueron escenario de cambios importantes en los conventos de monjas de toda Hispanoamérica (Fraschina, 2008, pp. 454-456; Cohen, 2010; Lavrin, 1971; Burns, 1999, pp. 186-211). La década de 1820 fue un momento clave para los monasterios femeninos de Buenos Aires, muy especialmente para el de Santa Catalina de Sena. Luego de diez años de guerras, el poder central de las Provincias Unidas del Río de la Plata, instalado en Buenos Aires y representado en el Directorio, se desmorona, cunde el caos y se abre un proceso de transformación política general que lleva a la formación de Estados autónomos. En la provincia de Buenos

Aires, los integrantes del Partido del Orden —que reunió a un heterogéneo grupo de la élite urbana— proponen reconstruir un Estado provincial sobre la base de un sistema republicano. Para lograr dicho objetivo se decide centralizar la estructura administrativa del Estado, redefinir, ordenar, controlar y, de ese modo, adecuar las instituciones y las relaciones sociales a la nueva situación (Halperín, 1972, pp. 352-379; Ternavasio, 1998; Alonso y Ternavasio, 2011). En el plano eclesiástico, se adopta el ideario galicano, entre cuyas premisas destacan centralizar las decisiones eclesiásticas y convertir las instituciones religiosas en un segmento del Estado en formación, instituciones en cuya reforma y funcionamiento las autoridades civiles tenían pleno derecho a intervenir (Di Stefano, 2004, pp. 155-167).

La diócesis de Buenos Aires también había sido desmantelada como consecuencia de la revolución y la guerra. La caída del poder central en 1820 lleva a que cada una de las provincias reclame como propio el derecho del ejercicio del patronato que la revolución ha considerado herencia de los Borbones. Además, la ruptura de las relaciones con Madrid impide el acceso a Roma. En este peculiar contexto, se lleva a cabo la reforma eclesiástica de la provincia de Buenos Aires, una reforma cuya incidencia ha sido objeto de distintas interpretaciones —expropiación, rescate, “salvavidas de plomo”— según los sectores del clero involucrados (Peire y Di Stefano, 2004; Barral, 2009). La reforma de los conventos tuvo entre sus múltiples objetivos suprimir los cuerpos que dificultaban tanto el pasaje a una sociedad basada en la igualdad jurídica de los ciudadanos, como el desarrollo de la economía, dos aspiraciones del gobierno liberal. Es dentro de este plan general de reformas emprendido en la provincia de Buenos Aires, que se deben ubicar las reformas de los monasterios de monjas de la ciudad porteña (Fraschina, 2010b). En este capítulo se estudiarán solo las llevadas a cabo en el monasterio de Santa Catalina de Sena.

A partir de la decisión de “dar arreglo a todos los ramos de la administración en general”, el 6 de agosto de 1821 el ministro de gobierno, Bernardino Rivadavia, solicita a la priora de las monjas dominicas un informe sobre el capital existente en su monasterio, el que ha entrado desde su fundación, y los réditos que se perciben en ese momento expresando las fincas en que están situados y un detalle de su uso

(Nota de Rivadavia, 6 de agosto de 1821). El informe confeccionado por la secretaria del monasterio —aparentemente dirigido al síndico de dicha institución— da a conocer la situación financiera que vivían las religiosas. El monasterio tiene 69 censos, cuatro de los cuales están “perdidos” —uno de ellos embargado por la Real Hacienda—, dos capellanías, y 37 deudores —el 53%— no pagan sus réditos. El total de los principales colocados a censo es de 118,430 pesos. Tres casas que han quedado en posesión del monasterio son consideradas como principales (Informe de la secretaria, s.f). Conocida la situación económica de las dominicas, el 22 de marzo de 1822 Rivadavia envía al monasterio un decreto categórico, sin antecedentes, que se ve obligado a justificar. Desde la primera afirmación muestra el eje de su razonamiento:

Los monasterios de religiosas destinados a una vida contemplativa deben prestar seguridades más efectivas de que su existencia no cargará por entero sobre la propiedad de las familias o de que la indigencia no llegará a introducir en ellos la relajación.

En el monasterio de las monjas catalinas —afirma— no se cumple la primera de estas premisas y a partir de los datos brindados por las monjas pasa a describir la situación económica de la institución: desfaldo del capital colocado a censo, riesgo del que aún se reconoce y negación de algunos vecinos a pagar los réditos correspondientes. Todos ellos —explica— son la causa de la estrechez y los inconvenientes que viven las religiosas. Con la intención de remediar esta situación, decreta el control de los capitales y de los gastos por parte del gobierno; la recaudación de los réditos quedará en manos del síndico; la intervención del jefe de Policía en el caso de que los deudores nieguen o demoren el pago de los réditos; y la facultad de todo tenedor de capital perteneciente al convento, de redimir el censo que reconoce, satisfaciendo el capital en billetes del fondo público del 6% a la par. El ministerio de gobierno queda encargado de la ejecución del decreto (Nota y decreto, 22 de marzo de 1822). Las madres, reunidas en consejo, decidieron que “se obedeciera lo mandado” (Libro de Actas, 1832). A continuación se decretó la inhibición de tomar el hábito en las casas de regulares y en los monasterios de monjas (Comunicación

del Gobierno, 11 de mayo de 1822). Desde el gobierno se da el oficio correspondiente, una disposición que el provisor Valentín Gómez —imbuido de ideas reformistas y modernizadoras— acepta complacido y lo envía a los conventos y monasterios (El provisor promete, 14 de mayo de 1822).

La redención de los capitales y el cobro de los réditos vencidos, en cumplimiento del Decreto de 22 de marzo, trajo aparejadas dificultades: la falta de fondos por parte de los deudores y la resistencia a pagar en efectivo, fueron las más recurrentes. Interesa constatar cuál fue la respuesta de los tenedores de censo: sobre un total de 69 censos y dos capellanías, 26 censatarios —36%— optaron inmediatamente —entre marzo y octubre— por redimir sus deudas, usando el beneficio de hacerlo en billetes del fondo público, firmaron las escrituras de cancelación y el síndico del monasterio fue colocando en la caja del fondo las sumas correspondientes (Libro de Actas, s.d.). De los 26 censatarios, 15 eran morosos. Algunos debían los réditos anuales desde 1805, otros desde hacía dos o tres años. De este modo, a través de un decreto, comenzó el reordenamiento económico del monasterio de Santa Catalina de Sena. En octubre, se presentan dos pedidos de exclaustación en el monasterio: el de sor Vicenta Álvarez, monja de coro, y el de María Josefa Becar, lega (Serie de documentos, 14 a 22 de octubre de 1822; Serie de documentos, 25 de octubre a 2 de noviembre de 1822). Si bien, en ambos casos se invocan razones de salud, otras cuestiones salieron a la luz pública como consecuencia de estas solicitudes: a quién correspondía aprobar las causas de exclaustación de las monjas; las austeridades de la vida monástica, en especial en relación con las legas; y la utilidad de la vida en la clausura en pleno siglo XIX. Justamente en ese momento comienza el debate de la Ley de Reforma General en el Orden Eclesiástico, un debate que se extiende desde el 9 de octubre hasta el 18 de noviembre de 1822 (Diario de Sesiones, 1822, pp. 374-647; para un debate del análisis parlamentario, Calvo, 2001; Di Stefano, 2008).

Si bien la historiografía ha insistido sobre el absoluto protagonismo del ministro Bernardino Rivadavia en torno al proceso de reforma eclesiástica, el análisis del mismo muestra la destacada participación de un grupo de clérigos —ocho en total— entre los que sobresalen el deán y el párroco de la catedral y el tesorero del cabildo eclesiástico (Calvo, Di Stefano y Gallo, 2002). Fueron tres los temas que se debatieron en

torno a las monjas y sus espacios de clausura: la supresión o continuidad de los monasterios, la exclaustación y el destino, y la administración de sus bienes. Cada uno trajo aparejados cuestionamientos que mostraron posiciones encontradas entre los legisladores: la “utilidad social” de la vida consagrada en estricta clausura; decir que las monjas eran útiles —se afirmó en el recinto— calificaba al país por menos ilustrado de lo que realmente era y lo condenaba por un tiempo indefinido a no llegar al grado de civilización al que tenía derecho; la tensión claustro naturaleza, la percepción del claustro como un sepulcro en el que las monjas llevaban una vida semejante a la de los presos; es más, en el fragor del debate se llegó a afirmar que las monjas no sirven para nada. Un tema instalado en el espacio público a partir de las solicitudes de exclaustación ya mencionadas y de la representación de obras de teatro muy populares sobre los enclaustramientos forzosos femeninos.⁶ Pero también se escucharon voces de apoyo a la vida consagrada en la clausura; se afirmó que las religiosas tenían una opinión bien establecida en Buenos Aires; que los monasterios de esta ciudad eran modelo de los de América, pues no habían dado la menor nota ni ninguna queja; que eran y serían útiles.

Después de cuarenta días de debate, finalmente, se desestimó la propuesta radical del proyecto del gobierno —liderado por Rivadavia— que pretendía el que no profesara ni tomara el hábito persona alguna, es decir, que condenaba los monasterios femeninos a una lenta desaparición. El 21 de diciembre de 1822, se sancionó la Ley de Reforma del Clero, en líneas generales más moderada que el proyecto rivadaviano. De los 35 artículos de la Ley, ocho afectaban la vida cotidiana de las monjas dominicas: la posibilidad de secularización —exclaustación— (art. 18); el requisito de 25 años para la profesión —hasta el momento se exigían 16— (art. 20); la disminución del cupo de 40 a 30 monjas (art. 25); la reducción del valor de las propiedades a billetes de fondos públicos (art. 27); la aplicación de las rentas de estos capitales a la manutención del monasterio (art. 28); la posibilidad de

6 Sobre dichas obras de teatro entre las que destacan *Ericia vestal* o *los efectos de la tiranía paterna* y *las víctimas del claustro* (Di Stefano, 2012).

redimir el capital de capellanías en billetes del fondo público del 6% a la par (art. 29); y la rendición anual de cuentas al gobierno (art. 23). De inmediato comenzó la implementación de esta ley. El procurador general de la ciudad, junto con el secretario de la curia, dio a conocer a las monjas de ambos monasterios la Ley de Reforma del Clero y la posibilidad —por justos motivos— de solicitar la secularización por medio de sus parientes o por su intermedio. Don Mariano Zavaleta, provisor general y gobernador del obispado en sede vacante —amigo de confianza del ministro Rivadavia— se apresuró a realizar la visita pública y privada al monasterio de las dominicas (Auto de visita, 22 de febrero de 1823). Finalizada la misma expresó sus observaciones a través de un auto de 37 artículos: algunos previsibles, en relación con el cuidado de las enfermas, la observancia del silencio y la prohibición de que las pardas y las sirvientas entraran a los aposentos de las profesas. Otros novedosos, en especial el artículo 15:

Como a pesar de los esfuerzos del actual gobierno de la provincia para proporcionar a esta comunidad religiosa fondos de que subsistir, reparando la quiebra de sus capitales, sea una verdad que no tiene aún los suficientes para mantener la vida común en toda su perfección, es necesario que las Religiosas se auxilien de su industria o de las largisiones [sic] de sus parientes y allegados.

No se sabe si esta disposición del provisor, es decir, del viraje de la vida común y del común a la vida particular, fue una novedad en la vida cotidiana de las dominicas o si simplemente se estaba otorgando legalidad a una práctica ya instalada como consecuencia de la difícil situación económica. Con la intención de reducir el exceso de trabajo que agobiaba a las hermanas legas —un tema de público conocimiento a partir del pedido de exclaustación de una de ellas— y de minimizar la jerarquización social existente entre las monjas de coro y aquellas, el provisor redacta una serie de artículos que las benefician. Entre otros, la uniformidad del hábito —hasta ese momento las hermanas legas, a diferencia de las de velo negro o coristas usaban el velo blanco y el escapulario negro como distintivo de su condición—; el derecho a participar por voto secreto en la elección de priora y de

las madres de consejo; la posibilidad de acercarse a la reja del locutorio a hablar con sus parientes cada quince días, y no dos o tres veces al año como se acostumbraba; y la obligación de asistir al refectorio como parte integrante de la comunidad. Por último, informa a todas las profesas acerca del derecho que han adquirido a solicitar la exclaustación, siempre que hubiera un motivo que la justificara.

Solo una religiosa solicitó y obtuvo la exclaustación. No obstante, la aplicación de la Ley de Reforma trajo aparejadas otras consecuencias entre las dominicas; debido a la reducción del cupo no ingresó ninguna aspirante entre 1822 y 1828 y, durante el período de 1810 a 1870 disminuyó en un 30% el número de las ingresantes. Si bien, se produce en esta época un cambio cultural que implicó una transformación en el modo en que ciertos sectores sociales pensaban y valoraban el sentido de ser monja de clausura en el siglo XIX, una vez más el tema económico se impone. La obligación de aportar una dote para el ingreso era una cuestión a tener en cuenta; se trataba de una erogación muy alta que va perdiendo sentido,⁷ aún en el ámbito secular el uso de la dote matrimonial disminuye. Por otro lado, la profunda crisis financiera que afecta al monasterio es también una realidad que muy probablemente desalienta el ingreso al espacio sacro. Es más, se podría pensar en la disminución de las “vocaciones sociológicas”, según una acertada categorización de Michel de Certeau.⁸

Mientras tanto, la cancelación de censos siguió su curso, aunque a un ritmo más lento. De los 69 censos vigentes al comenzar la reforma, se redimieron 48 (69%) en diez años. El síndico del monasterio recibió 103,836 pesos que colocó en la caja del fondo público (Razón de los billetes, s. d.). El 31% de los censatarios optó por mantener vigente su escritura y continuó aportando la renta anual del 5%

7 Corroborando esta afirmación cabe mencionar que en el monasterio de las monjas capuchinas, que no exigía dote para el ingreso, el número de ingresantes se mantuvo estable durante el período 1810-1870.

8 Para un contexto diferente de Certeau afirma: “[...] el retroceso de las vocaciones, síntoma posible de una sociedad que se libera de vocaciones ‘sociológicas’” (2007, p. 38). Una afirmación que invita a la reflexión

por décadas (Prontuario para cobranza, s. d.).⁹ Los fundadores de las tres capellanías vigentes continuaron durante años con el pago de los réditos. De este modo, a partir de una ley sancionada en la Sala de Representantes de la provincia de Buenos Aires y de su aplicación por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles, las reformas “rivadavianas” se hicieron efectivas en el monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires. Una reforma que, en el aspecto económico, no hizo más que sancionar una tendencia que un sector de la sociedad estaba adoptando, lo cual se percibe en dos hechos concretos: el cese del pago de los réditos al monasterio por parte de numerosos censatarios, y el alto porcentaje y la rápida colocación de los capitales del monasterio en fondos públicos. El 29 de junio de 1829, la Colecturía General transfirió a los fondos públicos 47,383 pesos, disponiendo la renta anual del 6% a favor del monasterio de las dominicas (Prontuario para cobranza, s. d.).¹⁰ No se ha podido verificar si el pago de esta renta se hizo efectivo.

Terminada la experiencia rivadaviana, el advenimiento al poder del grupo federal —en desacuerdo con algunos de los cambios producidos— dispone una serie de contramarchas: en 1827, la Sala de Representantes restablece para las dominicas el cupo de 40 monjas “según el espíritu de su Constitución”. El ascenso de Juan Manuel de Rosas al poder —fines de 1829—, en un momento de progresiva polarización en la sociedad porteña, trajo aparejadas algunas transformaciones en el plano religioso. Si bien, por un lado, continúa con el núcleo de las reformas rivadavianas cuya ley nunca deroga; por otro, favorece al grupo católico intransigente:¹¹ traspasó el gobierno de la diócesis de manos del senado del clero —constituido durante el

9 Los poseedores de censo fueron cancelando su escritura a un ritmo de cuatro o cinco censos por década entre 1832 y 1889.

10 Nota con fecha 30 de junio de 1829.

11 La propuesta intransigente tiene entre sus premisas la independencia de la Iglesia respecto del Estado, y por lo tanto una mayor distinción entre la esfera religiosa y la política; la sujeción de la Iglesia local a Roma en el plano disciplinario; el reconocimiento de que el derecho de patronato era una concesión papal.

período de Rivadavia— a las del obispo Mariano Medrano —nombrado en 1832— y al grupo que lo rodea, y transfirió recursos materiales y simbólicos del clero secular al regular (Di Stefano, 2006). Las monjas dominicas quedaron involucradas en dicha política. En 1831, el gobierno decide que a través del ministerio de Hacienda, se ponga a disposición de la madre priora del convento de Catalinas la cantidad de 500 pesos por vía de limosna, acordada en el presupuesto, para los gastos de todo el presente año (El gobierno manda, s. d.). En 1832, por acuerdo del gobierno, las dominicas recibirán 350 pesos mensuales, “en atención a la suma escasez que sufren las religiosas” y se deberá tener presente esta partida en el presupuesto del año siguiente (Por acuerdo del gobierno, 25 de junio de 1832). Con motivo de la celebración del 25 de mayo, en 1833 el gobierno les otorga 500 pesos de fondos discrecionales (El gobierno al ministro, 22 de mayo de 1833) y en julio —por orden del gobernador de la provincia— el ministro de Gobierno entrega a la priora 500 pesos “para ocurrir a las necesidades de la comunidad” (El gobernador ordena, 18 de julio de 1833). Cantidades que si bien no alcanzan a cubrir los gastos del monasterio, ponen de manifiesto la actitud tutelar y centralista del gobierno con respecto a las monjas.

Pasada una década desde la última visita canónica al monasterio, ante la imposibilidad por razones de salud del obispo Medrano, Don Miguel García, provisor y secretario de la diócesis, cumple con este deber episcopal en 1834. Finalizada la visita dio un auto de 42 artículos (Auto de visita, 4 de septiembre de 1843). En relación con el auto de visita de 1823, confirma la uniformidad del velo y del escapulario para todas las profesas, revoca el derecho de las legas al voto en el capítulo de elección y reduce a una vez por mes la salida de las religiosas al locutorio. En adelante, la vida en común —suspendida en la visita anterior— se observará “hasta donde se pueda”; y como consecuencia de la devaluación del peso, eleva el monto de la dote a 4,000 pesos y el del piso o celda a 600. Al igual que lo que estaba ocurriendo en la esfera pública, en el espacio sacro se establece un diálogo con medidas tomadas a partir de la Ley de Reforma, algunas de las cuales son claros indicadores de la fuerte injerencia de la política y la economía vigentes, en determinados aspectos de la vida cotidiana en la clausura.

La aplicación de este auto exacerbó y sacó a la luz un conflicto que llevaba una década. Las disposiciones del provisor Zavaleta (1823) en torno a la uniformidad de hábitos y a la voz activa de las legas en los capítulos, habían traído aparejadas una serie de dificultades. Las monjas —salvo una excepción—, priorizando la paz y la tranquilidad, habían aceptado la primera. Con respecto a la segunda, las legas fueron renunciando al derecho al voto, un voto que —sabían— lo había quitado el mismo Santo Domingo a todos los legos de la Orden. Pero la hermana lega sor Antonia del Salvador, continuó dando su sufragio para la elección de priora, y cuando el obispo Medrano ordenó por decreto que ninguna lega votase en dicho acto, pretendió —con la anuencia de su confesor— pasar a la categoría de corista. Exigió y obtuvo una serie de concesiones, dando origen a un conflicto que involucró a toda la comunidad conventual, a las autoridades eclesiásticas porteñas y al papa, a quien terminaron por acudir la priora y las madres del consejo del monasterio.¹²

Romanización y avance liberal

La caída del gobernador Juan Manuel de Rosas, en 1852, abrió el camino para la redefinición del sistema político. Un año más tarde, la Constitución de 1853 proclamó la vigencia del sistema republicano. Se inicia de este modo un proceso que culmina en la década siguiente con la presidencia de Bartolomé Mitre. A partir de ese momento, Argentina será un Estado unificado que contará en su contraparte en el terreno religioso con la creación de la arquidiócesis de Buenos Aires en 1865, para la que va a ser designado primer arzobispo don Mariano José de Escalada. Paralelamente a estas transformaciones, desde mediados de siglo se hace cada vez más evidente la progresiva secularización de algunos sectores de la sociedad, la paulatina autonomización del discurso político respecto del religioso y el desarrollo de cierta animadversión de los círculos políticos liberales hacia determinadas

12 Sobre dicho conflicto ver: Bruno, 1966-1981, IX, pp. 398-399.

modalidades del catolicismo que, por su parte, también avanza hacia posiciones de mayor intransigencia, un proceso que se observa no solo en la Argentina sino en todo el mundo católico.¹³

El avance de opiniones adversas y del aún incipiente proceso de secularización, es percibido con alarma por parte de la jerarquía eclesiástica, dando origen a una inédita actitud combativa. Vale recordar la intervención del dominico de origen irlandés, Antonio Domingo Fahy, instalado en Buenos Aires, quien en una carta al cardenal Alejandro Barnabó fechada en 1861, observa que la filosofía del siglo anterior, así como la literatura inmoral de Francia, han corrompido los ánimos de casi todos, de modo que su generación carece en absoluto de ideas religiosas. Como consecuencia —comenta— los padres no permiten a sus hijos ingresar al clero, o al convento en caso de las mujeres y desalientan, cuando las hay, las intenciones de seguir una carrera que se considera impropia de los nuevos tiempos (Di Stefano y Zanatta, 2000, p. 276). Un ejemplo corrobora la percepción de Fahy, cuando en mayo de 1856 un grupo de mujeres de la sociedad porteña solicita autorización para fundar un monasterio de monjas carmelitas de clausura, el dictamen del fiscal es terminante: “No habiendo necesidad ni conveniencia alguna social para aumentar los conventos de monjas que hay en la ciudad, no ha lugar la solicitud de las suplicantes”. Lo que a su juicio parece más conveniente es la apertura de un establecimiento en el que las religiosas se dediquen a remediar las necesidades de su prójimo (Ministerio de Gobierno, 31 de mayo de 1856).¹⁴

Desde la Iglesia, se lee el fortalecimiento del Estado —que se intenta llevar a cabo, en parte, a instancias de dicha institución— y las manifestaciones de indiferencia de determinadas figuras o sectores de la

13 El pontificado de Pío IX (1846-1878), recibido inicialmente con esperanzas por los católicos liberales, tiende —en particular a partir de 1848— a acentuar la crítica al liberalismo y a centralizar en Roma las instancias de decisión eclesiásticas. Prevalen en las decisiones eclesiásticas la intransigencia, el ultramontanismo y la centralización que ganan el apoyo de grupos laicos notables, de las nuevas congregaciones religiosas y del bajo clero (Di Stefano y Zanatta, 2000, pp. 261-262).

14 Finalmente en 1873 se logrará la fundación del monasterio de las carmelitas de clausura de Buenos Aires.

sociedad, como una apostasía que había de avanzar inexorablemente. En consecuencia a la prensa liberal se opone la prensa católica —*La Religión, El Orden, El Pensamiento Argentino, El Estandarte Católico*, creados entre 1854 y 1863—; a los clubes liberales, el Club Católico. Al mismo tiempo, nuevas congregaciones de vida activa llegan al país —las Hermanas de la Misericordia, Hermanas del Huerto, Hijas de la Caridad, Padres lazaristas y bayoneses— y otras antiguas —como los jesuitas o los franciscanos dependientes de la Sacra Congragación de Propaganda Fide— se reincorporan y contribuyen a crear una escuela y una atención hospitalaria confesionales, diversos ámbitos de sociabilidad para los creyentes y canales de difusión de la buena prensa. En gran medida, los esfuerzos por reorganizar las instituciones nacen de los obispos, quienes de acuerdo con el proceso de romanización¹⁵ que se viene consolidando, imponen por décadas una disciplina eclesial más rígida.

En Buenos Aires, monseñor Escalada —nombrado obispo en 1855— visita la diócesis y sale a misionar con los jesuitas, obliga a su clero a hacer ejercicios espirituales y a asistir a conferencias de moral, redacta varias cartas pastorales, erige 18 nuevos templos y organiza el seminario. Y por primera vez, desde la fundación del monasterio de Santa Catalina de Sena, lleva a cabo cada tres años las obligatorias visitas canónicas a este espacio de vida religiosa. En la primera visita en 1856 (Auto de visita, 10 de septiembre de 1856), redacta su auto en torno a la vida en comunidad y “en común”. Con respecto a la primera, ordena que en ocho días se nombren madres de consejo con quienes la priora deberá, en adelante, resolver los temas importantes; las religiosas quedan obligadas a reunirse por la mañana y por la tarde en la sala de labor, como un medio de ir construyendo los tiempos de silencio y trabajo, a través de la lectura comunitaria y la tarea personal; también

15 Por “romanización” entendemos el proceso de larga duración, debido en buena parte al esfuerzo del papado por consolidar la cohesión de la Iglesia frente a los Estados y a las ideologías seculares. Un proceso que condujo a la concentración en el pontífice y su curia del poder dogmático —sancionado durante el Concilio Vaticano I— y el poder disciplinario con que la Iglesia amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a las iglesias locales.

dispone que no se omita la oración mental ni el capítulo de culpas, entendido como una práctica para fomentar la humildad; en resguardo de la clausura ordena que se eviten conversaciones mundanas en los tornos y en las puertas, no se reciban más sirvientas y no se permita la lectura del periódico y del diario público. En cuanto a la organización económica establece: en ocho días debe la priora elegir dos depositarias encargadas de llevar el libro de entradas y gastos; y las rentas, las limosnas y las dotes aún no colocadas a rédito se guardarán en una caja común. El uso de las limosnas particulares de cada religiosa lo preocupa, en consecuencia ordena que las depositarias las reciban y que las monjas puedan disponer de ellas en la suma que les permita la madre priora. Teniendo en cuenta las escasas rentas del monasterio y las continuas variaciones en el valor de la moneda, desea que el monto de la dote en adelante sea variable y se lo consulte para cada caso.

En la visita de 1860 (Auto de visita, 18 de septiembre de 1860), Escalada constata que las monjas observan sus anteriores disposiciones. En consecuencia solo realiza algunas sugerencias menores. Pero no espera hasta su próxima visita para dar un paso fundamental —que se está dando en otros monasterios de Hispanoamérica¹⁶— y que tanto él como las religiosas venían meditando y preparando; convencido de que la vida común es el único medio de cumplir con el voto solemne de pobreza, teniendo en cuenta la expresa voluntad de las dominicas de renunciar a las limosnas particulares en beneficio de la comunidad y de abrazar la vida común, mediante un auto (Auto de vida común, 31 de mayo de 1861) dispone: quedan prohibidos los depósitos particulares que han sido permitidos desde 1823; las limosnas irán al fondo de la comunidad; las religiosas no deberán renunciar a las mismas, sino recibirlas en gratitud y la prelada deberá proveer a todas las profesas en cuanto puedan necesitar. Dos años más tarde, en su tercera visita canónica (Auto de visita, 25 de septiembre de 1863), el obispo porteño manifiesta su satisfacción y la de las religiosas por el restablecimiento de la vida común, aunque la reiteración de algunas disposiciones en torno a los obsequios, las reuniones en las celdas, la necesidad de que

16 Sobre Perú ver: Burns, 1999, pp. 202-211; para Chile, Serrano, 2000, p. 33 [17].

se nombren dos monjas a cargo de la ropa y que esta se cuide en comunidad, permiten inferir que si bien ya había pasado el tiempo durante el cual se había temido por la continuidad de la vida religiosa en la clausura o se había tenido que suspender la vida común y “del común”, aún quedaba por delante ajustar algunas prácticas en el camino de perfección que cada religiosa se había propuesto al profesar.

Las monjas toman la palabra

Las protagonistas de este proceso también tomaron la palabra: escribieron una serie de veinte poemas, nueve de los cuales hablan del significado de ser monja y de la toma de hábito y profesión, una práctica que, desconocida en el monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires, forma parte de una tradición de muy larga data dentro de la Iglesia. Ya en la Edad Media, algunas mujeres escribieron sobre sus experiencias espirituales y sus obras —muchas veces rechazadas, ignoradas o silenciadas— son actualmente leídas y sometidas a un profundo análisis. En España, surge a fines del siglo XVI un grupo de escritoras —religiosas y laicas— que llegarán a ser modelo para las que les sucedieron tanto en Europa como en la América hispánica. En el Nuevo Mundo, la escritura de religiosas comenzó en el siglo XVI y floreció en el XVII, fue en su gran mayoría anónima, y ha permanecido prácticamente inédita en archivos conventuales o privados. Sin embargo, desde la década de 1980 el protagonismo de los estudios culturales ha ayudado a su legitimación. Las autobiografías, las biografías y los epistolarios son objeto de análisis y de nuevas publicaciones. Dentro de esta producción, la poesía, con la excepción de sor Juana Inés de la Cruz, no fue el género más cultivado por las monjas. Pero, en los últimos años, se han ido localizando poesías escritas por religiosas desde México hasta Córdoba (Argentina), que están siendo difundidas.

¿Qué intencionalidades subyacen en las poesías escritas por las monjas dominicas de Buenos Aires?, ¿cuáles son las visualizaciones que las autoras nos brindan de sí mismas y de la clausura? Modestos en su ambición, estos poemas son sin duda la forma elegida por algunas religiosas para hablar de sí. En pleno proceso de secularización

—un proceso que se entiende como diferenciación de esferas entre lo religioso y lo secular—, en el mismo momento en que un sector de la sociedad porteña de la que forman parte las considera “esclavas”, “víctimas inocentes” y ve en su profesión religiosa un “sacrificio inútil”, ellas toman la palabra y se expresan a través del género literario que les permite —en realidad les exige— indagar más profundamente en su existencia. Esta escritura, sin grandes pretensiones en su expresión literaria pero muy valiosa en su mensaje, se pone en marcha a partir del deseo de las religiosas de homenajear a las ingresantes en ocasión de la toma de hábito y de la profesión. Escriben desde su yo más íntimo, y ante la necesidad de compartir su experiencia lo hacen desde el afecto, eligiendo una posición discursiva que les permite hablar como “hermanas”. Aunque fundamentalmente construyen, reafirman una y otra vez su propia subjetividad, configurando su identidad, exaltando el sentido de ser monja. Apelan a un lenguaje en absoluto contenido, un lenguaje pleno de ideas conocidas por todas ellas que han ido incorporando a partir de lecturas realizadas en común en el coro, el refectorio y la sala de labor, y también (Inventario, 3 de junio de 1745) en la soledad de la celda. Se apropian de comparaciones y metáforas del Cantar de los Cantares, de la poesía de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús, que sin duda conocían, pues sus obras forman parte de la biblioteca conventual: un lenguaje amoroso, vehículo de sentimientos de gozo y alegría.

Mediante claras referencias a la toma de hábito y a la profesión, describen el camino a recorrer o el ya transitado, comenzando por el rechazo del mundo, un mundo que visualizan como peligroso, amenazante, hostil, en constante tensión con la vida en el claustro, pero que, no obstante, han sabido vencer. En oposición a este espacio hostil, el convento es el puerto seguro, en el que los votos profesados las ayudarán a transitar el camino hacia la perfección. Una perfección que se debía buscar a lo largo de toda la vida y que consistía en la completa unión con Jesucristo, su amado esposo y modelo a seguir. Al igual que otras monjas, en otras épocas y latitudes, las religiosas de Buenos Aires se apropian de la alegoría nupcial del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz y de *Las Moradas* de Santa Teresa de Jesús para exponer mediante el lenguaje poético la relación entablada entre el alma

y Dios. Son conscientes de que el modelo elegido es difícil de imitar, pero conocen las recompensas prometidas. La vida religiosa es considerada por ellas un supremo bien, una vida que —por su condición de esposas de Jesucristo— les brinda la posibilidad de alcanzar sosiego y amor, muy particulares gracias, y la promesa de la vida eterna. A continuación, se da la palabra a Sor Cayetana del Santísimo Sacramento, quien en 1862 eligió homenajear a María Ana a través de un poema, en el día de su toma de hábito:

A Sor María Ana

Hoy llegamos al puerto	Hoy sentada en tu popa
Por fin oh navecilla	Cantaré sin cuidado
No volverá tu quilla	Y a mi objeto adorado
Hacia el mundo otra vez	Suspiros enviaré
Con amarras bien fuertes	Ven dulce Jesús mío
Estás asegurada	Diré en tiernas endechas
Y hoy en tus playas doradas	Ven gozarte en las flechas
Hallaste tu placer	Que tu amor me clavó
Tú fuiste combatida	Ven pronto no te tardes
De tormentas terribles	Que te aguardan mis brazos
Y entre angustias horribles	Nos daremos los dos
Pensaste zozobrar	Yo seguiré tus pasos
Pero al timón oculto	A doquiera que fueres
Jesús mi bien estaba	Has de mí lo que quieras
Y era quien te cuidaba	Tuya es mi voluntad. ⁵¹
Él fue quien te salvó	

17 Poesía original, mayo de 1862. Lo transcrito constituye solo una parte de la misma

Cierre

El análisis de los avatares políticos por los que atraviesa la ciudad de Buenos Aires —sede del monasterio de Santa Catalina de Sena— entre 1745 y 1865, ha permitido detectar una serie de profundas transformaciones, rupturas, adaptaciones, contramarchas y continuidades en relación con la vida femenina consagrada. La transición de la monarquía católica a la república unificada supuso atravesar distintas etapas, a lo largo de las cuales las representaciones construidas y las actitudes asumidas en torno al sentido de ser monja, a la utilidad de la vida en la clausura, a los beneficios de mantener económicamente un monasterio de cuarenta profesas, fueron cambiando.

Bajo el gobierno de los Austria, a lo largo del siglo XVII y durante las primeras décadas del XVIII, los vecinos de Buenos Aires —en particular la élite— muestran su urgencia por fundar un monasterio de monjas en esta ciudad austral. A pesar de sucesivos intentos frustrados por razones económicas, finalmente en 1745 abre sus puertas el monasterio de monjas dominicas. La excepcional calidad de la construcción —todavía evidente—, la magnificencia que rodeó el arribo de las fundadoras, así como su ingreso al huerto cerrado, las estrategias desplegadas para conformar la dote de las ingresantes, y la rapidez con que se cubrió el cupo de cuarenta monjas, habla a las claras de las representaciones y las actitudes altamente positivas de los vecinos porteños hacia la vida en la clausura, durante este período en el que predomina un orden tradicional regido por concepciones del antiguo régimen.

Pero al llegar los Borbones al trono español, estos se propusieron reorganizar sus reinos en clave ilustrada. Se hizo necesario establecer un nuevo pacto colonial y se intentó aplicar un control imperial más estrecho. Las reformas incluyeron a las instituciones eclesiásticas en Indias. En el Plan de Reforma de Regulares presentado en el cabildo de Buenos Aires, se cuestionaron las dotes y los censos del monasterio femenino dominicano. En medio del pasaje de una sociedad barroca a una ilustrada —en la que la religión y la economía ya no son pensadas como funcionalmente complementarias—, tanto las dotes como los censos son percibidos como una pesada carga, cada vez menos

funcional y menos legítima para la sociedad, a la vez que pierden valor como elemento de jerarquización.

La implementación de las reformas “rivadavianas” en la década de 1820, que implicó en el plano político reorganizar, ordenar y controlar las instituciones, y en el religioso la adopción del ideario galicano, trajeron profundas consecuencias para la vida cotidiana de las monjas dominicas. A través de un pedido de informe, un decreto sobre el control de capitales y gastos, y la Ley de Reforma General en el Orden Eclesiástico de 1822, se decide desde el gobierno —con la anuencia y participación de las autoridades eclesiásticas— la reorganización del monasterio de Santa Catalina de Sena; se eleva la edad requerida para el ingreso, se reduce el cupo, se permite la exclaustación y la reducción del valor de las propiedades y de las capellanías a billetes de fondos públicos.

Desde la institución eclesial, el provisor Zavaleta, a partir de la visita canónica al monasterio en 1823, toma decisiones jamás pensadas en el ámbito porteño, decisiones que encuentran su motivación en cuestiones tanto económicas como sociales: el pasaje de la vida común y del común a la vida particular sustentada con limosnas; la uniformidad del hábito entre las legas y las monjas de coro; el derecho de las legas a asistir al refectorio y a participar por voto secreto en la elección de priora. Una serie de reformas que trajeron distintas consecuencias como la disminución del número de ingresos en un 30%; la cancelación del 69% de los censos en diez años; y el surgimiento de un conflicto provocado como consecuencia del derecho al voto de las legas.

Una reforma que no hace más que sancionar una tendencia que un sector de la sociedad estaba adoptando en el ámbito económico y que se percibe en dos hechos concretos: el cese del pago de los réditos por parte de numerosos censatarios —por lo menos desde 1805— y la rápida colocación de los capitales del monasterio en fondos públicos. Sin embargo, la llegada al poder del grupo federal —en desacuerdo con algunos de los cambios producidos— trae aparejada una serie de contramarchas; algunas de índole social, como el retorno al cupo de cuarenta monjas y la revocación del derecho al voto de las legas; otras de índole económica, como el aporte de distintas sumas de dinero

desde el gobierno “por vía de limosna” para ayudar al sostenimiento del monasterio.

Asimismo, desde mediados del siglo XIX, la redefinición del sistema político —que culmina en la década de 1860 con la construcción de un Estado unificado— y la creación de la arquidiócesis de Buenos Aires, es acompañada por una progresiva secularización de algunos sectores sociales y un manifiesto enfrentamiento entre los círculos liberales —que rechazan la vida en la clausura— y los católicos más intransigentes —que continúan alentándola—. En este nuevo escenario, el obispo Escalada reorganiza las instituciones eclesiásticas dentro de su diócesis. Por primera vez, desde su fundación, el monasterio de las dominicas recibe cada tres años la obligada visita del prelado. Poco a poco, la máxima autoridad eclesiástica y las monjas van restableciendo en el ámbito conventual las prácticas establecidas en la regla y las constituciones: la vida en comunidad y del común, la obligación de llevar los libros de entradas y gastos, y el corte con el mundo.

A lo largo del proceso de transformación, muchas y distintas voces se dejaron oír en Buenos Aires: voces de eclesiásticos, de funcionarios, periodistas, literatos, miembros de la élite, asiduos concurrentes a cafés y a tertulias, políticos de enfrentados signos partidarios. En medio de tantas voces, las monjas dominicas también tomaron la palabra para hablar de sí, afirmar su identidad de esposas de Jesucristo, y en medio de una sociedad en la que determinados sectores las consideran esclavas, víctimas inocentes e inútiles, exaltan el sentido de ser monja. Eligen hacerlo a través de poesías que componen fundamentalmente con motivo del ingreso y la profesión solemne.

Pensar sobre los avatares de la política internacional y nacional, nos ha permitido conocer las transformaciones y las contramarchas que sacudieron a la sociedad porteña y por ende a las monjas del monasterio de Santa Catalina de Sena. La lectura de las poesías escritas apartir de 1862, nos permite vislumbrar las continuidades que perciben y aquellas a las que aspiran las religiosas: el convento como puerto seguro; los votos como medio para transitar el camino hacia la perfección; la aspiración a alcanzar la perfecta unión con Jesucristo, su amado esposo y modelo a seguir; las recompensas prometidas y

transitar su vida de acuerdo con la regla y las constituciones que prometieron obedecer al profesar.

Referencias

Fuentes primarias

Acuerdos del Extinguido Cabildo. (1912). *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires* (serie I, tomo X, libro VI, 1646-1655). Buenos Aires.

Acuerdos del Extinguido Cabildo. (1926). *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires* (serie II, tomo III, libros XVI y XVII, 1714 a 1718). Barcelona.

Acuerdos del Extinguido Cabildo. (s.d.). *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires* (serie II, tomo V, 1774-1776).

Auto de vida común. (31 de mayo de 1861). *Auto de vida común, Dr. D. Mariano José Escalada y Bustillo Cevallos, obispo de esta diócesis de la Santísima Trinidad de Buenos Aires*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Auto de visita. (22 de febrero de 1823). *Auto de visita del provisor Marino Zavaleta al monasterio de las Catalinas [este Auto también se encuentra en el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena]*. Archivo General de la Nación (4.8.4. Culto 1823). Buenos Aires.

Auto de visita (4 de septiembre de 1843). *Auto de visita de don Miguel García, dignidad de presbítero en el senado del clero y secretario general de esta diócesis*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Auto de visita (10 de septiembre de 1856). *Auto de visita de 10 de septiembre de 1856 del obispo Mariano José de Escalada y Bustillo Cevallos, iniciada el 18 de agosto*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Auto de visita. (18 de septiembre de 1860). *Auto de visita del Dr. Don Mariano José de Escalada y Bustillo Cevallos, obispo de esta diócesis de la Santísima Trinidad de Buenos Aires*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Auto de visita. (25 de septiembre de 1863). *Auto de visita del Dr. D. Mariano José de Escalada Bustillo y Cevallos, obispo de la Santísima Trinidad de Buenos Aires*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Comentarios. (1863). En Aracena, P. Mtro. D. (Ed.). *Recolección Dominicana. 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* (pp. 176-192). Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.

Comunicación del Gobierno. (11 de mayo de 1822). *Comunicación del Gobierno al provisor gobernador del Obispado sobre inhibición de toma de hábito*. Archivo General de la Nación (X, 4.8.3. Culto 1822). Buenos Aires.

Constituciones. (1863). En Aracena, P. Mtro. D. (Ed.). *Recolección Dominicana. 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*. Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.

Diario de Sesiones de la Honorable Junta de Representantes de la provincia de Buenos Aires. (1822). Buenos Aires.

Discurso pronunciado. (1862). *Discurso pronunciado en el Monasterio de las Catalinas de Buenos Aires por el Canónigo Piñero en el día de la solemne profesión religiosa de su sobrina, hermana María Ana*. Buenos Aires: Imprenta el Nacional.

El fiscal. (27 de noviembre de 1716). En Peña E. (Dir.) (1910). *Documentos y Planos del Período Edificio Colonial de la ciudad de Buenos Aires*. (T. IV). Buenos Aires: Peuser.

El gobernador ordena. (18 de julio de 1833). *El gobernador ordena al ministro de gobierno se entreguen a la priora del convento de las monjas catalinas 500 pesos*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

El gobierno al ministro (22 de mayo de 1833). *El gobierno al ministro de Hacienda para que se entreguen 500 pesos a la priora del convento de monjas catalinas*. Archivo General de la Nación (X, 4.9.3, culto 1833-1834). Buenos Aires.

El gobierno manda. (s. d.). *El gobierno manda se entreguen 500 pesos a la madre priora del convento de las Catalinas*. Archivo General de la Nación (X, 4.9.2. Culto). Buenos Aires.

El provisor promete. (14 de mayo de 1822). *El provisor promete dar a conocer la inhibición*. Archivo General de la Nación (X.4.8.3 Culto 1822). Buenos Aires.

Informe de la secretaria. (s.f). Informe de la secretaria del monasterio [Lleva por firma: “Su servidora. La Secretaria”. En nota final expresa: “Yo deseo que esté bueno este papel y como me dijo V. que lo hiciese”. En él consta el nombre de los deudores, la condición en que se encuentra el pago de los réditos y el monto del principal. Para la confección del mismo se usó el Prontuario para cobranza de las Rentas Dotales del Monasterio]. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Inventario. (3 de junio de 1745). *Inventario de 3 de junio de 1745, nómina de los libros existentes en el monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Libro de Actas. (1832). *Libro de Actas de los Capítulos Prioriales y demás empleos del Monasterio de Monjas Catalinas de esta ciudad de Buenos Aires que da principio en el año 1832* [En los últimos folios de dicho libro las monjas han copiado una serie de documentos relacionados con las reformas de la década de 1820. Entre los que consta la recepción del Decreto de 22 de marzo de 1822]. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Libro de Actas. (s.d.). *Libro de Actas de los Capítulos Prioriales* [Copiado en los últimos folios: “Razón de los billetes que recibo por cuenta de las escrituras que cancelan las M.M. Catalinas de esta ciudad”, s/f.]. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Lo que sucedió. (29 de marzo de 1751). *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*. Copia del documento original que se encuentra en el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Córdoba.

Ministerio de Gobierno. (31 de mayo de 1856). *Expediente 12.131. Doña Paulina López Seco y otras varias señoras piden se les permita, previo los trámites correspondientes, fundar un convento de monjas con el título de Santa Teresa de Jesús*. Archivo General de la Nación (X, 28.9.4.). Buenos Aires.

Nota de Rivadavia. (6 de agosto de 1821). *Nota de Rivadavia a la madre priora del convento de Catalinas solicitando informe sobre capitales*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Nota y decreto. (22 de marzo de 1822). *Nota y decreto de Bernardino Rivadavia, ministro de Gobierno, a la madre priora del monasterio de Santa Catalina de Sena*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Poesía original. (mayo de 1862). *Poesía original de la M. Sor Cayetana del Santísimo Sacramento Albín y Villegas en la toma de hábito de la M.*

Sor María Ana de Jesús Piñero. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Por acuerdo del gobierno. (25 de junio de 1832). *Por acuerdo del gobierno se entregue a la priora del convento de las Catalinas 350 pesos por mes*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Primer Memorial. (8 de noviembre de 1715). *Primer Memorial presentado por don Dionisio de Torres Briceño al rey*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Prontuario para cobranza. (s.d.). *Prontuario para cobranza de las rentas Dotales del Monasterio de Monjas de Nuestra Madre Santa Catalina de Sena desde el año 1790*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Razón de los billetes (s.d.). *Razón de los billetes que recibo por cuenta de las escrituras que cancelaron las MM. Catalinas, 1822 a 1832. En Libro de Actas*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Real Cédula (27 de octubre de 1717). *Real Cédula de 27 de octubre de 1717 sobre la fundación del monasterio de Santa Catalina*. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena.

Serie de documentos (14 a 22 de octubre de 1822). *Serie de documentos sobre la exclaustación de sor Vicenta Álvarez*. Archivo General de la Nación (X.4.8.3.). Buenos Aires.

Serie de documentos (25 de octubre a 2 de noviembre de 1822). *Serie de documentos sobre el pedido de exclaustación de sor Josefa Becar*. Archivo General de la Nación (X.4.8.3.). Buenos Aires.

Testamento (26 de junio de 1774). *Testamento de doña María Meléndez, madre de dos monjas dominicas*. Archivo General de la Nación (Registro de Escribano 3, 1773-1774, f. 447). Buenos Aires.

Fuentes secundarias

Alonso, P. y Ternavasio, M. (2011). Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino. En Jasik, I. y Posada, E. (Eds.) *Liberalismo y poder en el siglo XIX*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Arenal, E. y Schlau, S. (1989). *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: University of Mexico Press.

- Armacanqui-Tipacto, E. (1999). *Sor María Manuela de Santa Ana. Una Teresiana peruana*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Barral, M. (2009). Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822-1823. *Prohistoria*, (13): 51-68.
- Beer, F. (1992). *Women and the Mystical Experience in the Middle Ages*. Woodbridge. UK: The Boydell Press.
- Braccio, G. (2000). Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires. *Colonial Latin American Review*, 9(2).
- Bruno, C., S.D.B. (1966-1981). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. (Vol. 1-12). Buenos Aires: Editorial Don Bosco.
- Burns, K. (1999). *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham and London: Duke University Press.
- Calvo, N. (2001). Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani* (3ª. Serie) (24): 73-103.
- Calvo, N., Di Stefano, R. y Gallo, K. (2002). *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*. Buenos Aires: Emecé.
- Cirlot, V. y Garí, B. (1999). *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Cohen, V. (2004). *Redes de papel. Epístolas conventuales*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Cohen, V. (2010). Toma del hábito y profesión religiosa. En Folquer, C. y Amenta, S. (Eds.) *Sociedad cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- De Certeau, M. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz editores.
- Di Stefano, R., y Zanata, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. De la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política, de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Di Stefano, R. (2006). El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas. *Anuario de Estudios Americanos*, 63(1): 19-50.

- Di Stefano, R. (2008). Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824). *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 5(2): 499-523.
- Di Stefano, R. (2012). El anticlericalismo rioplatense en la primera mitad del siglo XIX. En Ayrolo, V. Barral, M. y Di Stefano, R. (Coords.) *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Biblos.
- Eich, J. (2004). *The Other Mexican Muse. Sor María Agueda de San Ignacio (1695-1756)*. New Orleans: University Press of the South.
- Fraschina, A. (2000). 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).
- Fraschina, A. (julio-diciembre de 2008). Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades. *Hispania Sacra*, LX(122): 445-466.
- Fraschina, A. (2010a). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.
- Fraschina, A. (2010b). Las ‘reformas rivadavianas’ en los conventos de monjas de Buenos Aires: 1821-1824. En Folquer, C. y Amenta, S. (Eds.) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- Fraschina, A. (2012). Las capuchinas de Buenos Aires. De la Monarquía a la República (1749-1865). *Le Sorelle Povere in età moderna, sec. XVI-XIX, Archivum Franciscanum Historicum*, (105): 513-556.
- Halperín, T. (1972). *Revolución y guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo XIX.
- Lavrin, A. (1971). Problems and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico 1800-1835. *The Americas*, (1): 57-77.
- Lavrin, A. y Loreto, R. (Eds.) (2002). *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, México.
- Lavrin, A. y Loreto, R. (2006). *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas.
- Mc Knight, K. (1997). *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts Press.

- Moutokias, Z. (1988). *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Muriel, J. (1994-1982). *Cultura femenina novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Myers, K. (2000). Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America. *Colonial Latin America Review*, 9(2): 151-165.
- Peire J. y Di Stefano, R. (2004). De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata. *Andes, CEPHIA*, (15): 117-148. Universidad Nacional de Salta.
- Petroff, E. (1986). *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press.
- Rossi de Fiori, I. et al. (2008). *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*. Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta, Editorial Biblioteca de Textos Universitarios.
- Segura, C. (ed.) (1992). *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres. Siglos VIII-XVIII*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Serrano, S. (ed.) (2000). *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Surtz, R. (1995). *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ternavasio, M. (1998). Las reformas rivadavianas en Buenos Aires y el Congreso General Constituyente. En Goldman, N. (Ed.). *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*. Buenos Aires: Sudamericana.