

*Relecturas:
epístolas oficiales y conventos femeninos*¹

VICTORIA COHEN IMACH
Universidad Nacional de Tucumán

El empleo del género epistolar² no fue extraño a las mujeres consagradas a Dios en el interior de conventos, beaterios y colegios de Salta, Córdoba, Buenos Aires, Potosí o Cochabamba entre los siglos XVIII y XIX³. La vasta correspondencia de santa Teresa de Jesús, las halladas o citadas de monjas del virreinato del Perú y de la Nueva España, así como de los nacien-

¹ Este trabajo es parte de una investigación más extensa sobre la escritura conventual femenina en Córdoba y Salta (época colonial a primeras décadas del siglo XX) realizada entre mayo de 1998 y marzo de 1999 mediante un subsidio de la Fundación Antorchas (Argentina) en el marco del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (Universidad Nacional de Tucumán). Recoge además conclusiones de una investigación llevada a cabo anteriormente sobre escritura conventual en Hispanoamérica, subsidiada por la misma fundación. Agradezco a la encargada del archivo del Arzobispado de Córdoba, María Celina, la atención brindada, así como la orientación respecto de las instituciones estudiadas, ofrecida por el fraile dominico José María Cabrera; igualmente, la amistad de Sara Alurralde, que me puso en contacto con él.

² Uso aquí de manera amplia el concepto de género epistolar; no hay acuerdo en la crítica respecto a la naturaleza de la epístola; para una reseña de las distintas posiciones, cfr. Ana María Barrenechea. «La epístola y su naturaleza genérica», *Dispositio*, vol. XV, núm. 39, Michigan, págs. 51-65. Agradezco a Vanesa Teitelbaum y a Susana Noé, la consecución de este artículo así como el citado en nota VIII.

³ Ello puede afirmarse a partir del material documental recabado por nosotros a lo largo de los proyectos de investigación citados en nota I. Archivos examinados. 1. Córdoba: Archivo arzobispal; Biblioteca y Fondo Documental Pablo Cabrera, Universidad Nacional de Córdoba; Archivo del Colegio de terciarias carmelitas descalzas Santa Teresa de Jesús. 2. Salta: Archivo del Colegio de Jesús; Archivo arzobispal. 3. Tucumán: Archivo Histórico.

tes estados nacionales americanos después de la Independencia sugieren por otra parte que esta práctica tampoco fue inusual en otros conventos metropolitanos o periféricos⁴. Y si parece evidente que en ella pueden reconocerse los trazos de la distribución que asignó un género literario a un género sexual⁵, resulta al mismo tiempo necesario preguntarse qué otras razones la subtienden.

La carta posee ante todo una función pragmática comunicativa. Su cometido fue desde los orígenes transmitir información frente a otras formas encargadas de la conservación como la ley, las memorias, los anales, los diarios⁶. Es posible pensar que recluidas en los claustros, las monjas encuentran en ella un canal capaz de ofrecerles más amplias posibilidades de comunicación que los delgados espacios físicos conventuales destinados a ese fin: torno, locutorio, crátula. La carta les permite vincularse no sólo con las personas del siglo, sino con mujeres y hombres de la Iglesia, y dialogar o enfrentarse a los poderes y de ese modo intervenir en los procesos sociales, económicos y políticos.

Uno de sus rasgos característicos es precisamente conectar espacios distintos⁷. La carta se funda sobre la ausencia del interlocutor, configura una «dialéctica de proximidad y distancia, de presencia y ausencia», «evoca la presencia del otro y al mismo tiempo lo coloca en un lugar que es, por defi-

⁴ Cfr. Asunción Lavrin. «La celda y el siglo: epístolas conventuales», en Mabel Moraña (comp.), *Mujer y Cultura en la Colonia Hispanoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América, 1996, págs. 139-159. La autora analiza las cartas cruzadas entre una monja novohispana, sor Lorenza Bernarda, y una mujer seglar y ofrece distintas consideraciones sobre el empleo del género entre las religiosas de ese virreinato. Cfr. también las referencias a cartas cruzadas con motivo de polémicas y conflictos protagonizados por monjas de la Nueva España en Josefina Muriel. *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago, 1946. Asimismo las referencias a las escritas en el reino de Nueva Granada por Francisca Josefa de la Concepción (madre Castillo), presentes en su autobiografía por mandato, *Vida*, cito en adelante por la edición de Antonio María de Castillo y Alarcón, Filadelfia, 1817. Entre los epistolarios correspondientes a la etapa postindependiente puede citarse los escritos por las carmelitas del Colegio de Jesús de Salta y por las clarisas de Cochabamba a mediados del siglo XIX, recabados por nosotros en archivos ya citados de Salta y Tucumán respectivamente.

⁵ Como ha señalado Nora Domínguez. «Extraños consorcios: cartas, mujeres, silencios», en N. Domínguez y Carmen Perilli (comps.), *Fábulas del género. Sexo y escrituras en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1998, págs. 35-58.

⁶ A. M. Barrenechea, *op. cit.*, pág. 51.

⁷ *Ibidem*, págs. 53 y ss.

nición, inalcanzable: si escribo es porque el otro no está aquí o, si lo está, es precisamente para alejarlo»⁸. Corporiza el hiato que separa al remitente de su destinatario, expone su carácter insalvable o lo instauro. Vista desde esta perspectiva aparece como un género capaz de restañar y al mismo tiempo preservar los rigores provocados por los principios axiales de la vida conventual: el relativo aislamiento respecto de la ciudad circundante, el encierro, la soledad, el silencio. Al redactar una epístola la religiosa simultáneamente niega y afirma la clausura, vive y «muere al mundo», se ofrece y se repliega.

Este trabajo toma como objeto un amplio corpus de solicitudes escritas por monjas de los conventos de Santa Catalina de Siena y de carmelitas descalzas de San José de la ciudad de Córdoba o bien por seglares pero referidas a ellos, fechado entre los años iniciales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX⁹.

Sostiene que en este tipo de epístolas, oficiales y por lo tanto más sometidas al control de los «lectores terribles»¹⁰, sus autoras no sólo responden punttilosamente al doble imperativo de la comunicación y la obediencia al prelado en el marco una estructura jerárquica y patriarcal como la Iglesia post-tridentina. Como en las cartas personales y en otro tipo de escritos conventuales, ellas exploran aquí su condición de sujetos femeninos inmersos en esa estructura. El análisis aspira a contribuir al restablecimiento de la heterogeneidad de discursos que constituye el objeto recientemente reformulado de los estudios coloniales y, más ampliamente, de la entera disciplina. Entre

⁸ Patrizia Violi. «La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar», *Revista de Occidente*, núm. 68, Madrid, enero de 1987, pág. 96. Agradezco asimismo a Horacio y Haydée Zimman la consecución de este artículo.

⁹ Las solicitudes a analizar se encuentran en el Archivo arzobispal de Córdoba, leg. 9, t. I y II (material vinculado al convento de Santa Catalina de Siena, fundado en 1613) y leg. 8 (material referido al convento de carmelitas descalzas de San José, fundado en 1628). La sede de la diócesis del Tucumán se desplaza como es sabido, desde Santiago del Estero a Córdoba a fines del siglo XVII. Este obispado se desgaja a principios del siglo XIX en dos nuevas diócesis, la de Córdoba del Tucumán y la de Salta del Tucumán.

¹⁰ Según se sabe, esta expresión es propuesta por Octavio Paz en su conocido ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz. Ella alude a lectores «privilegiados», el arzobispo, el inquisidor, que determinan en la obra de la poeta un «decir rodeado de silencio». *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, págs. 16-17, quinta reimpresión que reproduce la tercera edición de 1983.

tales discursos, el de las mujeres, como ha señalado Rolena Adorno, se encontró durante mucho tiempo, excluido¹¹.

El corpus examinado ofrece por una parte solicitudes *estrictamente conventuales*, dirigidas por la priora, el consejo o la novicia al obispo o al provisor y vicario del obispado; también y ya hacia el siglo XIX, las enviadas a las autoridades civiles independientes. Se extienden desde el interior hacia el exterior. Por otra, las que puede denominarse solicitudes *del siglo*, dirigidas también al obispo o provisor por mujeres aspirantes a la profesión, o por sus familiares. En conjunto tejen una densa malla en torno al convento. Integran como las actas, relaciones o cartas tendidas entre la metrópoli y los conquistadores o funcionarios coloniales, un complejo sistema simbólico destinado a asegurar la permanencia de un ordenamiento institucional jerárquico pero también los cauces de la vida comunitaria femenina¹². Poseen en este sentido una funcionalidad instrumental¹³.

Escrituras del ritual y la súplica

El voto de obediencia subyace en efecto, en la base del primer tipo de solicitudes. Se escribe para requerir autorización antes de realizar las distintas instancias que marcan los rituales de la vida conventual o su existen-

¹¹ Rolena Adorno ha destacado la aportación del análisis de las posiciones del sujeto y la importancia de extender el objeto de dichos estudios a los diferentes discursos entendidos como «prácticas culturales sincrónicas, dialógicas, relacionales e interactivas». Entre los sujetos a examinar ella señala aquellos «cuyas identificaciones étnicas o de género no reproducen las de la ideología patriarcal o dominante»; cfr. «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, núm. 28, Lima, segundo semestre de 1988, pág. 11 *et passim*. Su trabajo recoge un conjunto de observaciones respecto a la emergencia de un «nuevo paradigma» en los estudios coloniales planteado por Walter D. Mignolo en «La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)», *Dispositio*, vol. XI, núm. 28-29, Michigan, 1986, págs. 137-160. Debo la consecución de este último artículo a Carmen Perilli.

¹² Angel Rama como es sabido examina la fuerte presencia en América de un sistema simbólico cuyos elementos «ordenan al mundo físico, normativizan la vida de la comunidad y se oponen al desperdigamiento y al particularismo de cualquier invención sensible», *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, págs. 34-35 *et passim*.

¹³ A. M. Barrenechea, *op. cit.*, pág. 56. La carta, de acuerdo a la autora, no sólo es un don; posee también un uso instrumental a cargo del Estado y su aparato burocrático, destinado a alcanzar la cohesión política y administrativa, o a cargo de los poderes económicos, des-

cia material, así como para informar puntualmente de su concreción. A través del uso de la escritura las monjas reafirman en estas cartas su posición subordinada frente a la autoridad eclesiástica, a cuya voluntad deben sujetar la propia¹⁴. Al mismo tiempo, las huellas de la cultura del Barroco parecen también expresarse en la obligación de acompañar los gestos decisivos con la letra, desplegada aquí casi como una cárcel de palabras equiparable a la rigurosa clausura estipulada para los conventos femeninos a partir de Trento¹⁵.

Se encuentra así depositadas en el archivo arzobispal de Córdoba, pertenecientes en gran parte al siglo XVIII, verdaderas *secuencias* articuladas por solicitudes e informes en torno a un mismo motivo. Con frecuencia corresponden a pedidos de licencia para efectuar los pasos previos a la profesión; insertas, al pie, se erigen las autorizaciones correspondientes del prelado.

De este modo, el itinerario seguido en 1722 y antes de su profesión por la novicia María Clara del Sacramento puede leerse en una larga cadena de escritos: solicitud de licencia para otorgar testamento por parte de la aspirante, solicitud de licencia de la priora de Santa Catalina para llevar a cabo su profesión e informe acerca del resultado satisfactorio del examen realizado a la aspirante sobre las Reglas y Constituciones de la orden así como de la votación favorable de la comunidad, informe de la priora sobre la entrega ya

tinado a la organización de sistemas de explotación. Exceptuamos en esta caracterización a las solicitudes de tono polémico, en las que las religiosas reversionen esa funcionalidad, y que por su especificidad no revisamos en el presente trabajo.

¹⁴ Cfr. la definición de obediencia propuesta por el confesor de sor Juana Inés de la Cruz, Antonio Núñez de Miranda, citada por A. Lavrin: «Antonio Núñez de Miranda, S. J. la definió como la renuncia a la propia voluntad para sujetarse a la de sus prelados; era pecado mortal cuando no se cumplía a cabalidad», «Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso», *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núm. 172-173, Pittsburgh, julio-diciembre de 1995, pág. 607.

¹⁵ Seguimos de manera general para nuestra perspectiva del Barroco como período histórico, la ya clásica propuesta analítica de José Antonio Maravall. *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, corresponde a la segunda edición revisada de 1980. Aunque Maravall cuestiona la identificación entre época barroca y Contrarreforma en la medida en que sus rasgos pueden reconocerse en el conjunto de los países europeos, entre ellos los Países Bajos, nos referimos aquí al Concilio de Trento porque tratamos acerca de las colonias españolas. Tomamos en ese sentido las aportaciones del estudio de José L. Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, centrado en el examen del lugar ocupado por la mujer, en particular religiosa, en la España de la época.

efectuada de la dote y otras contribuciones, transcripción del «consentimiento» o «exploración de la voluntad» de María Clara realizada por el arcediano y el notario. El expediente se cierra con la autorización firmada por ambos, que la habilitaría para concretar, finalmente, su anhelado desposorio con Cristo¹⁶.

Los relatos diseñados por estas secuencias ligadas a la profesión no ofrecen marcas autobiográficas o biográficas, a la manera en que lo hacen en cambio algunas solicitudes enviadas desde el siglo. Si se considera las escritas o rubricadas por las aspirantes mismas a profesar se advierte que queda desdibujada la individualidad de la novicia. Su voz articula con corrección un conjunto de enunciados y de *topoi* aprendidos. Aquello decible obtura lo que no debe ser pronunciado, el ritual elude la contingencia. Altamente estandarizados, estos textos reducen al mínimo el estilo personal y las huellas de expresividad¹⁷.

Así, dos solicitudes de septiembre de 1722, la citada de María Clara del Sacramento y la de su hermana biológica María Ignacia de Jesús se redactan en idénticos términos y con idéntica caligrafía, probablemente de alguna monja del convento. Sólo varían los nombres y el trazado de las firmas. La aspiración a convertirse en esposas de Cristo y aceptar la austeridad de una vida escrupulosamente reglamentada queda en ambas inscrita en una misma fórmula que, no obstante, no carece de intensidad: «(...) y digo que llegando-se ya el tiempo demi prophesion por el deseo con que mehallo deser muerta al mundo y viva en el servicio deDs (...)»¹⁸.

Es posible pensar que estos textos se aproximan en cambio al modelo de la hagiografía o relato edificante, aun cuando no traten sobre santas sino sobre mujeres dispuestas a iniciar un camino de perfección. Michel de Cer-

¹⁶ Expediente ligado a la profesión de María Clara del Sacramento, Archivo del Arzobispado de Córdoba, leg. 9, t. I, 1722. En adelante se hará referencia a este archivo mediante la abreviatura AAC.

¹⁷ Traslado a las solicitudes los rasgos que ciertos géneros discursivos de la comunicación cotidiana (saludos, felicitaciones o deseos) adquieren en ámbitos oficiales, señalados por Mijail M. Bajtin. «El problema de los géneros discursivos», en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1985, págs. 268-269.

¹⁸ Solicitudes de la priora al prelado para efectuar las profesiones de María Clara del Sacramento y de María Ignacia de Jesús, AAC, leg. 9, t. I, 1722. He estimado conveniente no modernizar los fragmentos citados de los manuscritos. Se respetan pues pese a su asistemática, la ortografía, la puntuación, la sintaxis, las abreviaturas y otras modalidades que les son propias.

teau ha señalado que en ese tipo de relato se acentúa la importancia de los espacios frente a las precisiones temporales características de la biografía; la individualidad pierde importancia frente al personaje.

Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con esos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta «artesanía»; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa¹⁹.

Existe no obstante un tipo diferente de solicitudes conventuales, aquellas enviadas por la priora o la monja al obispo para tratar sobre aspectos constitutivos de ese otro rostro de la vida institucional: la cotidianidad²⁰. Ciudades dentro de ciudades,²¹ los conventos son cuerpos dinámicos, urgidos por necesidades, acometidos por dolencias²². Se requiere entonces licencia para el ingreso o la salida de criadas en el caso del convento de Santa Catalina, para otorgar la profesión a donadas, para refaccionar el claustro, para habilitar o impedir el ingreso de extraños.

En estos escritos las autoras se sitúan en posiciones discursivas distintas a las desplegadas ante acontecimientos como el ingreso de una aspirante, o

¹⁹ Michel de Certeau. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, cap. VII, pág. 263.

²⁰ A. Lavrin señala que la vida material y la vida espiritual de los conventos de monjas, aunque discernibles no pueden separarse nitidamente. A. Lavrin. «Vida conventual: rasgos históricos», en Sara Poot Herrera (comp.) *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana-Gobierno del Estado de Puel-Fondo de Cultura Económica, 1995, pág. 36 y ss.

²¹ «Ciudad en la ciudad» es la imagen que propone Antonio Bonet Correa para definir a los conventos de Hispanoamérica. «El Convento de Santa Catalina de Arequipa y la arquitectura de los conventos de monjas en Hispanoamérica», en Vittorio Minardi (comp.), *Simpósio Internazionale sul Barocco Latino Americano. Actas* (realizado en Roma, 21-24 de abril de 1980) Roma, Instituto Italo Latino Americano, 1982, pág. 231 *et passim*.

²² Esta condición del convento como cuerpo ha sido señalada por Margo Glantz en relación con el de Jesús María de la ciudad de México, cfr. «Introducción. Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad», en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*, México, UNAM-CONDUMEX, 1995, págs. XXI-XXVI, edición facsimilar de la primera, realizada en México en 1684.

su profesión. La transfiguración del dominio tratado modifica el discurso. Sin dejar de ser oficiales, ellos exponen la contaminación con otra modalidad del género epistolar, la carta familiar²³. El interlocutor sin embargo no ha variado: son las condiciones de formación del enunciado²⁴ las que permiten a la religiosa establecer con el prelado una relación de mayor proximidad, casi un diálogo, frente a aquella que dejaban sugerida las solicitudes más estandarizadas. No se acentúa aquí la función «distanciadora» característica, entre otras, de las comunicaciones oficiales cruzadas entre superiores y subalternos²⁵.

Así, la solemnidad se difumina aunque perduren las fórmulas empleadas en la salutación inicial o final, e incluso en el modo de efectuar el pedido: «(...) pido a Vsa. Ilma. sesirva darme su lisencia que es la que espero, dela gran piedad y benignidad de Vsa. Ilma. (...)»²⁶. La priora puede demostrar preocupación por la salud del prelado, permitirse olvidos y repararlos en notas finales, ser concisa e incluso enérgica en sus requerimientos.

La posición de subordinación sin embargo, no desaparece; aún más, podría decirse que aparece subrayada. Las monjas remarcan explícitamente su condición de hijas frente a la autoridad paternal, de la cual se espera todo bien y a la que debe informarse siempre. Ana de la Concepción, priora del convento de Santa Catalina señala en la solicitud recién citada: «(...) y dese-ando quetodas nuestras operaciones tengan el asierto de pasar por rregistro

²³ El análisis de las características que adquiere la carta familiar, equiparable según A. M. Barrenechea a la privada, en el caso de las monjas, altamente expuestas a la mirada de la censura, no puede ser abordado aquí. He trabajado más ampliamente este problema en el primero de los informes citados en nota 1, aún inédito. Cfr. la caracterización de A. M. Barrenechea sobre ese tipo de carta, *op. cit.*, pág. 54.

²⁴ Michel Foucault se pregunta, como es sabido, por la ley que establece determinado encadenamiento de enunciados en cada una de las formaciones discursivas; debe analizarse en ese sentido el funcionamiento y las atribuciones del sujeto que habla en relación con la sociedad, su grupo u otros grupos; los ámbitos de los que extrae su discurso; los dominios, esto es, objeto o grupo de objetos a los que él se refiere. Todo ello opera modificaciones en las posiciones discursivas (*Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1996, cap. II, IV).

²⁵ P. Violi, *op. cit.*, pág. 96: «Piénsese en la función «distanciadora» que tienen determinadas cartas, como las comunicaciones oficiales, especialmente entre superiores y subalternos, incluso en casos en que la comunicación oral directa sería posible. La función de la carta en estos casos no está determinada por fines prácticos, sino por el efecto de distanciamiento que puede producir». En las solicitudes estandarizadas analizadas sin embargo, los fines prácticos son tan importantes como el distanciamiento buscado.

²⁶ Solicitud al prelado de la priora Ana de la Concepción, AAC, leg. 9, t. I, 1737.

desu beneplacito y questo como deverer (...)»²⁷. Ha variado en cambio, el modo de inscripción de la obediencia en la letra.

También se modifica la autorrepresentación. Frente al perfil sin espesor ni historia que dibujaban de las monjas las secuencias de solicitudes formalizadas, ellas adquieren aquí un *cuerpo*. Estas epístolas hablan a menudo no de las mujeres relativamente jóvenes y sanas que imaginamos firmaban el primer tipo analizado y que responden también a los interrogatorios destinados a explorar la voluntad antes de la profesión (en la medida en que la buena salud parece haber constituido un requisito tenido en cuenta para ingresar al menos al convento de carmelitas descalzas de San José)²⁸. Tratan en cambio, en muchos casos, de religiosas que han llegado a la vejez o han sido inutilizadas para la vida comunitaria por la enfermedad, los continuos «achaque»²⁹. La priora escribe a menudo como madre proveedora de unas hijas dolientes y frágiles, pero dispuesta al mismo tiempo a acatar la voluntad del padre caritativo. El desvalimiento, el carácter de «pobres subditas»³⁰ es señalado por las preladas una y otra vez.

Sr. Una religiosa llamada Inasia de Christo qe por Estar Enferma, no salía á Ver. a Sa. me á rogado qe. por amor de Dios. el consede Un Parda Maria Es. una pobre forastera y assi Sr. si cabe en su caridad se lo agradsere como todo lo demas: El. Sr. me gde. a Vs. Illma. ms. as³¹.

La criada personal se torna por esto en el convento de Santa Catalina un bienpreciado, el objeto de numerosas epístolas ligadas a la vida cotidiana. La

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Los documentos recabados que recogen exploraciones de voluntad, provenientes en su casi totalidad del convento de carmelitas descalzas de San José, muestran que las novicias debían declarar en muchos casos si sufrían alguna enfermedad importante. En distintos conventos del virreinato de la Nueva España, la buena salud es de hecho un requisito requerido para profesar; cfr. J. Muriel, *Conventos de monjas...*, *op. cit.*, entre otras, pág. 51, referida al convento de monjas concepcionistas de Regina Coeli.

²⁹ Cfr. esta expresión en una solicitud al prelado de la priora Ana de la Concepción, AAC, leg. 9, t. I, 1737. El corpus de solicitudes e informes acerca de las criadas del convento firmadas por esta priora y la que parece haberle sucedido, Gertrudis de Jesús, en 1737 sugieren que se plantea este año una revisión del asunto por parte de las autoridades eclesiásticas.

³⁰ Cfr. esta expresión en un informe al prelado de la priora Ana de la Concepción, AAC, leg. 9, t. I, 1737.

³¹ Solicitud al prelado de la priora Ana de la Concepción, AAC, leg. 9, t. I, s. f.

priora o la monja debe recurrir continuamente al pedido de excusas, señala el exceso implicado en los propios requerimientos. Pero no deja de solicitar, sustentada como Gertrudis de Jesús, en la confianza que proviene del «amor» con el cual el prelado ha beneficiado a su comunidad³².

Es posible decir que al inscribir la queja, el desamparo, el lamento en los textos analizados, las religiosas apelan a «ficciones de identidad»³³ que les permiten obtener sus objetivos en el interior de una institución que subordina a la mujer. Pero también, como contraparte, que al hacerlo reafirman los lazos de esa impuesta vinculación entre género femenino y género epistolar³⁴. Demostrando una ductilidad semejante a la de sor Juana Inés de la Cruz en su «Respuesta a sor Filotea de la Cruz», ellas no obstante saben emplear asimismo las cartas para sostener largas y minuciosas polémicas e incluso enfrentar a la autoridad religiosa masculina, y poner en duda así esa identificación tradicional.

Escribir desde el siglo

Las solicitudes provenientes del siglo exponen las representaciones que la sociedad construye en torno a estas instituciones religiosas femeninas. Nos hablan asimismo con mayor o menor amplitud de historias individuales, de vocaciones particulares situadas ante el imperio de un requisito o una norma fijados *intra muri* que no siempre pueden cumplirse enteramente.

El deseo de la hija, la voz de los padres: el ingreso al convento

Las enviadas por *familiares* de las aspirantes a la profesión o de monjas ya profesas exponen en particular políticas de género vigentes en el siglo

³² Solicitud al prelado de la priora Gertrudis de Jesús, AAC, leg. 9, t. I, 1737.

³³ Sidonie Smith define las «ficciones de identidad» empleadas por ciertas autobiógrafas como «historias privilegiadas», «tipos de personajes que la cultura dominante, a través de su discurso, denomina «reales» o «legibles'», «Poética de la autobiografía de mujeres», en *Varios La autobiografía y sus problemas teóricos*, «Suplementos *Anthropos* 29», Barcelona, 1991, pág. 97 *et passim*.

³⁴ N. Domínguez observa, como se indicó en nota V, esta relación, y analiza su cuestionamiento por parte de narradoras hispanoamericanas contemporáneas, *op. cit.*

XVIII y la primera mitad del XIX. Entre las recabadas, cuatro están escritas por padres y una por la madre, viuda, de una aspirante.

Su lectura permite establecer algunos lineamientos. En su mayor parte, estas epístolas revelan imágenes de padres decididos a que la vocación religiosa de sus hijas pueda concretarse, o conformes con ella cuando ha sido realizada. El deseo «vehemente» de la postulante no es obturado sino inscripto como principal argumento en las peticiones. Se trata pues de un deseo que parece haber sido comunicado y al mismo tiempo, no desoído. El intento de ingresar al convento al menos aparentemente no habría originado aquí hondas rupturas ni desarmonías familiares, como aquellas relatadas en su autobiografía por Francisca Josefa de la Concepción Castillo³⁵.

Los padres aparecen en cambio identificados con el deseo o las «ansias» de la hija. Entre los distintos argumentos esgrimidos para obtener la admisión de su hija y de su cuñada, que no parece segura, Juan de Echalar, «vecino de la villa de Tarija» evoca en 1745, como prueba de la intensidad de sus vocaciones religiosas las penurias por ellas soportadas durante el largo viaje a Córdoba.

(...); teniendo presente, que por las vehementes ansias, que an tenido y tienen las pretendientes, para mejor servir a nro. sr. en dha sagrada religión, se esforzaron, y an transitado, quatrocientas leguas, de diversos temples, y penosos caminos, que ai desde Tarija, asta esta ciudad; (...)³⁶.

La proximidad sin embargo, no desarticula la subordinación de la hija a la autoridad paterna; el padre debe dar su consentimiento, todavía en 1823, cuando una de ellas ha elegido la vida religiosa. La solicitud de Vicente Antonio de Bedoya expone esta tensión. El autor se delinea como figura sensible a la vocación de su hija Eusebia del Rosario y a sus reiterados pedidos de licencia para concretarla: como figura dispuesta incluso a elaborar como estrategia de persuasión escrituraria destinada al prelado, un verdadero relato de infortunios personales. Pero no deja de atribuirse simultánea, y casi desapercibidamente, el ejercicio de un poder patriarcal.

Dn. Vicente Anto. de Bedoya, ante V. S. con todo mi respeto parezco y digo: que haze años que mi hija eusebia del Rosario soli-

³⁵ Cfr. F. J. de la Concepción, *op. cit.*

³⁶ Solicitud al prelado de Juan de Echalar, AAC, leg. 8, 1745.

cita mi liza. para abrazar el estado religioso qe. se profesa en el Monasterio de Sta. Catalina, al que dize se siente vibamte. llamado por Dios. La penuria, y escaséz á que me hallo reduzido con la obligacion de sostener una numerosa familia me han precisado todo este tiempo á suspender mi resolucion sobre asunto tan importante; pero instado nuebamte. y con mas ardór por mi hija, (...) ³⁷.

Si en estas solicitudes quienes escriben son los padres y no las hijas, los consistentes relatos trazados permiten entrever anteriores escenas familiares de diálogo, incluso de súplica. La voz susurrante o firme de la joven convencida de su vocación, puede ser imaginada a través de la voz paterna.

En otra de las recabadas en cambio, fechada en 1739, el deseo y la voz filial han sido clausurados, la aspirante enmudece. Silvestre de Valdivieso pide licencia para que su hija de trece años regrese al convento de Santa Catalina de Siena, donde había sido criada hasta los ocho, y proyecta su futura profesión religiosa. Ella se cumplirá, de acuerdo a sus palabras, «si fueré Dios servido concedernoslo». La voluntad paterna, apoyada por la de las monjas, pero abandonada a la voluntad divina, marca la de Isidora Antonia. El yo masculino que organiza la escritura epistolar rige también la familia y pacta con las autoridades del convento ³⁸.

La solicitud muestra a un padre plegado a una estrategia característica de la Iglesia durante la época barroca. De acuerdo a lo estipulado por el Concilio de Trento, que condena todo violentamiento del libre albedrío, una mujer no debe ingresar forzada a un convento. Sin embargo el mismo Concilio habría dejado abiertas las puertas para «modelar» la voluntad de las jóvenes al permitir la crianza y educación de las niñas en su interior ³⁹.

La representación del claustro propuesta en esta solicitud proveniente del siglo también puede adscribirse a la que circula en España durante el Barroco. Es entonces *hortus clausus*, paraíso de la vida espiritual, pero también espacio para preservar la virtud femenina, visualizada como territorio lábil por el que puede quebrarse el honor masculino ⁴⁰. El autor de la soli-

³⁷ Solicitud al prelado de Vicente Antonio de Bedoya, AAC, leg. 9, t. II, 1823.

³⁸ Solicitud al prelado de Silvestre de Valdivieso, AAC, leg. 9, t. I, 1739. El primer apellido aparece en el manuscrito con una abreviatura no claramente elucidable por nosotros, aunque parece aludir a Fernández. Hemos optado por citar sólo el segundo, Valdivieso.

³⁹ J. L. Sánchez Lora. *Op. cit.*, págs. 144-147 *et passim* cap. III.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, en particular cap. I, «La mujer en el ordenamiento social del Barroco» y III, «Del claustro familiar al claustro monástico».

cidad espera que la institución proporcione a su joven hija «mejor educación», y «espiritual aprovechamiento» al «abrigo» y «ejemplo» de sus religiosas.

El ingreso al convento no produce un corte definitivo de los lazos parentales de origen. Si en las solicitudes conventuales destinadas a obtener licencia para la profesión, la fórmula empleada por las aspirantes alude al deseo de morir al mundo, en éstas, escritas por los familiares, y también en las cartas personales enviadas por monjas profesas, se advierte que esa muerte no es en la práctica absoluta.

Las solicitudes del siglo muestran que incluso después de la profesión, la mirada atenta del padre sigue a la hija más allá de los muros. El último caso analizado exhibía la existencia de una alianza entre patriarcado e Iglesia; los proyectos familiares penetran y se entretajan con las políticas conventuales. Otra de las solicitudes, escrita a comienzos del siglo XVIII por Fernando de Córdoba, expone otro modo de ingerencia.

Como padre de una monja profesada de velo negro se dirige al prelado requiriendo licencia para reparar la celda que su hija ha heredado de una religiosa ya desaparecida. Pero advierte a su interlocutor que esa reparación, que se hará a su cargo, sólo tendrá lugar si se soluciona el conflicto surgido en torno a la posesión de la celda: otra monja dice haberla comprado y esgrime las escrituras correspondientes. Córdoba irrumpe como padre biológico en el *hortus clausus*, y se enfrenta, a la inversa que Valdivieso, a sus autoridades. Argumenta autorizado no sólo por su amor paternal, sino implícitamente por su posición prestigiosa en la sociedad colonial secular. Es, como aclara al comienzo de su escrito, maestro de campo, y parece disponer de fortuna. Nuevamente el yo patriarcal, rector de una escritura en este caso litigante, desdibuja a la figura filial, sobre quien recaerán los efectos del litigio, y borra su parecer.

(...), y atendiendo a que la dha mi hija tenga desente selda en que poder vivir en dho monasterio me avia resuelto a haserlo a mis propias expensas qe. demas del comodo y utilidad de la dha mi hija aque me ejecuta el amor de Padre resulta bien al dho monasterio: es llegado a mi noticia que algunas personas religiosas de dho monasterio pretenden derecho a dha selda y asi seade servir VSSa, Illma de dar provedenciapa, que la reedifiquen y reparen a su costa mostrando para ello el derecho que tienen a ella o que quede la dha selda solamte. por de dha mi hija para que yo con ese seguro pueda

haser este bien y buena obra a mis propias expensas suspendiendo como suspendo el proseguir asu reparo y reedificasion hasta en tanto que por VSSa, Illma se de la providencia que combenga y me conste (...)»⁴¹.

Resulta de interés en este caso examinar brevemente la respuesta que recibe Fernando de Córdova de parte de la comunidad conventual. La solución al problema le habrá resultado a él mismo inesperada: en el capítulo reunido para evaluar el problema, la monja poseedora de las escrituras decide ceder la celda de manera irrevocable a favor de Gabriela de la Encarnación, hija del maestro de campo. Las razones aducidas por la donante son de orden estrictamente espiritual: «(...) por la devocion qe. tenia de celebrar ala Gloriosa Sa. Rosa, la qual donasion la hacia para siempre Jamas»⁴². La lógica paterna se ve así neutralizada y contestada por otra, basada en la religiosidad y en valores como la pobreza, la caridad, y finalmente la solidaridad entre mujeres, circulantes, pese a los conflictos, en el interior de los claustros y también entre seglares como muestran testamentos femeninos de la España de los siglos XV y XVI⁴³. El convento dice de sí mismo a través del informe de la priora que, sin ser ese «hermoso plantel de las mas fragantes Açucenas» en el que se espera llegue a convertirse el convento de Jesús María de México según la imagen empleada por Carlos de Sigüenza y Góngora en el primer libro de su crónica sobre la institución, no es tampoco siempre el escenario de batallas y maledicencia que deja traslucir el relato de la vida de Marina de la Cruz incluido por el autor a continuación⁴⁴.

La escritura de la aspirante: autorización y modelos

Junto a las solicitudes enviadas por los padres, se ha podido reunir otras escritas por las aspirantes mismas a ingresar al convento. Como los soldados

⁴¹ Solicitud al prelado de Fernando de Córdova, AAC, leg. 9, t. I, 1703.

⁴² Informe de la priora del convento de Santa Catalina de Siena al prelado, a raíz de la solicitud de Fernando de Córdova, AAC, leg. 9, t. I, 1703.

⁴³ Cfr. el análisis de Leonor Gómez Nieto. «Actitudes femeninas ante la muerte en la Edad media castellana», en Angela Muñoz y María del Mar Graña (comps.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al—Mudayna, 1991; págs. 61-72.

⁴⁴ Cfr. C. de Sigüenza y Góngora. *Parayso occidental...*, op. cit., pág. 9.

que carecían de los requisitos exigidos al historiador durante los primeros siglos de la conquista, ellas parecen ser conscientes de la necesidad de brindar, casi al pasar, una justificación o autorización relativa al gesto de tomar la pluma y eludir las intermediaciones. Indican así su condición de huérfanas de padre o de padre y madre al comienzo del escrito, o bien subrayan el acuerdo otorgado por ellos a su decisión de tomar el velo. No quedan inscritas tampoco en estas solicitudes oficiales enviadas al prelado, huellas de desavenencias familiares en torno a una vocación religiosa. «(...) y habiéndolo comunicado con los Dhos mis Padres», aclara María Josepha de Narbona, «han concurrido gustosos a que yo consiga fin tan santo; (...)»⁴⁵.

Como en las enviadas por los padres, aquí es también el deseo vehemente lo que lleva a la aspirante a solicitar su ingreso. Ese deseo aparece expuesto a través de expresiones formulaicas (el carácter de servicio de la profesión) a veces imbricadas con brevísimos fragmentos narrativos que dan cuenta de su aparición. Puede tratarse de una inclinación más o menos reciente pero en todo caso irresistible: «(...) y digo que de dos años á esta parte etenido intentos y deseos vementes de ser Religiosa en el Monasterio de la Sa. Sta. Catha. de Sena de esta ciudad por vocacion de Dios nro. Sr. para maior serbicio suio (...)»⁴⁶; o bien surgida ya en la infancia y por lo tanto largamente consolidada: «(...) y digo que para mejor servir a Ds. nro Sor. he tenido desde mis tiernos años deseos de ser Religiosa (...)»⁴⁷.

La intensidad del deseo se expresa de modo más patente en aquellas solicitudes destinadas a obtener licencia de ingreso cuando existe algún obstáculo: la ausencia de dote (convento de Santa Catalina de Siena y de carmelitas descalzas de San José) o la inexistencia de plazas vacantes si la regla establece un número fijo de ellas (convento de carmelitas de San José). Las jóvenes entonces ofrecen alternativas: postularse como religiosa lega o de velo blanco sin dote o requerir licencia para recorrer la diócesis pidiendo limosna, en el primero de los casos⁴⁸; solicitar el ingreso como criada del convento,

⁴⁵ Solicitud al prelado de María Josepha de Narbona, AAC, leg. 9, t. I, la fecha indicada por el autor de la clasificación del archivo es 1741.

⁴⁶ Solicitud al prelado de Juana Morales, AAC, leg. 9, t. I, 1749.

⁴⁷ Solicitud al prelado de María Josepha de Narbona, ya citada.

⁴⁸ La solicitud de licencia para pedir limosna a fin de cubrir la dote también se encuentra en relación a los conventos de Buenos Aires, de capuchinas y de catalinas. Cfr. al respecto, Alicia Fraschina. «Los conventos de monjas en Buenos Aires,» *Todo es historia*, núm. 340, Buenos Aires, noviembre de 1995, págs. 9-25. Agradezco a la autora el envío del trabajo.

empleada en los «ministerios cotidianos, y mecanicos» hasta tanto se obtenga el puesto de lega, en el segundo de ellos⁴⁹.

Al plantear estas alternativas, las autoras parecen operar de acuerdo a modos de comportamiento característicos de la religiosidad barroca en particular femenina,⁵⁰ formalizados e hiperbolizados por el género de los relatos edificantes y de las autobiografías por mandato de la época. En las propuestas de acción elegidas, marcadas por la mortificación personal, pueden reconocerse trazos desde luego débiles de las escenas de autohumillación frecuentes en textos adscribibles a la hagiografía como el escrito por Sigüenza y Góngora sobre Marina de la Cruz⁵¹.

Hacia 1823, cuando la «narrativa nacional», esa biografía construida para la emergente nación envuelve ya en sus redes a las comunidades religiosas,⁵² estos intertextos continúan funcionando en las solicitudes de las aspirantes. Juliana Faustina de Oro al requerir su ingreso al convento de Santa Catalina de Siena elabora un exiguo relato autobiográfico que permite aunque veladamente inferir la práctica de la austeridad y los ejercicios ascéticos. Su recuento trae al lector evocaciones de la ejercida desde niñas por religiosas como Francisca Josefa de la Concepción o Inés de la Cruz⁵³. La persecución de la

⁴⁹ Cfr. estas tres alternativas respectivamente en solicitud al prelado de Juana Morales, ya citada; solicitudes al prelado de Margarita Magarzo, AAC, leg. 8, 1792; solicitud al prelado de Francisca de Asocar, AAC, leg. 8, 1746.

⁵⁰ Cfr. las diferentes formas de esta religiosidad en J. L. Sánchez Lora, *op. cit.* El autor intenta explicarse los gestos extremos que la caracterizan en términos de respuesta o fuga ante la represión ejercida sobre la mujer en el período.

⁵¹ C. de Sigüenza y Góngora incluye el relato de la vida de Marina de la Cruz, como se indicó más arriba, en el libro segundo de *Parayso occidental...*, *op. cit.* Para M. Glantz *Parayso occidental* no es sólo un texto histórico como postula su autor; es ante todo, «un libro hagiográfico». Define al relato de la vida de Marina de la Cruz y al autobiográfico de Inés de la Cruz como «textos de corte hagiográfico», *op. cit.*, págs. XXVIII y XXXII y subs.

⁵² Benedict Anderson señala que las comunidades religiosas se organizan en torno a una lengua sagrada, una estructura vertical y jerárquica, una idea de providencialidad. Las naciones surgidas a finales del siglo XVIII se asientan sobre las lenguas vernáculas, el auge de las comunicaciones y la horizontalidad, otra idea de la historia. Integrar o imaginar una nación significa aceptar una narrativa o biografía elaborada para ella hecha de olvidos y borramientos, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁵³ Las cuales evocan al mismo tiempo los relatos de infancia de santa Teresa de Jesús presentes en su *Vida*. Cfr. F. J. de la Concepción Castillo. *Op. cit.* y la autobiografía por mandato de la monja novohispana Inés de la Cruz incluida por C. de Sigüenza y Góngora en *Parayso occidental...*, *op. cit.*, libro tercero.

santidad se despliega entre las monjas, como ha visto Margo Glantz, a través de una técnica específica y de la puesta en escena de signos teatralizados que comienzan ya en la infancia⁵⁴.

(...): Que desde mi niñez abrigué en mi corazón sentimientos análogos al estado Religioso, esperando, que alguna vez sería Dios servido proporcionarme oportunidad de realizar tales deseos: así es que he cuidado desde entonces fomentar esta intención, y habituarme a las prácticas que creía propias del instituto á que me inclinaba: (...)⁵⁵.

Pero el obstáculo de la inexistencia de vacantes puede ser enfrentado también a través de posiciones discursivas muy diferentes. Los argumentos ofrecidos por Juana Inés de Samudio en su solicitud de ingreso ofrecen una autorrepresentación en términos de poder y plenitud físicos, no ya de desprecio de sí. Apoyándose en una cláusula de las Constituciones y en la costumbre del convento, y luego de señalar que ha experimentado durante «muchos años» el deseo de tomar el hábito de carmelita, pide licencia para ser admitida en reemplazo de una de las monjas imposibilitadas de asistir al coro por vejez y por enfermedad.

(...) y siendo. para mi rresepción. necesaria; dispensación, de VS. Illa., por estar pleno el número delas veinte y una quepermite la regla yconstituciones de dha sagrada religión, de las cuales; dos que son la Me. Mariana de los Angeles que demas de su cresida edad se halla con muchos y havituales achaques Imposibilitada de asistir al Coro y demás egercicios a que estan obligadas las Religiosas. y la Me. Josepha dela Presentacion hasimismo (aunque no por su edad) por sus continuos achaques se halla en la misma Imposibilidad. suplico (...)⁵⁶.

Lineamientos para una conclusión

Como en las cartas personales y en otros géneros de la escritura conventual (autobiografías por mandato, poesía, ejercicios espirituales o inventarios

⁵⁴ Cfr. M. Glantz. *Op. cit.*, pág. XXXIV y subs. La autora analiza estas prácticas en el caso de las referidas Marina de la Cruz e Inés de la Cruz.

⁵⁵ Solicitud al prelado de Juliana Faustina de Oro, AAC, leg. 9, t. II, 1823.

⁵⁶ Solicitud al prelado de Juana Inés de Samudio, AAC, leg. 8, 1733.

de bienes) las monjas, o las aspirantes a serlo, tienen en cuenta en las epístolas oficiales las representaciones masculinas e institucionales atribuidas a su género y a su condición de esposas de Cristo. Aunque se pliegan a ellas cuando hablan como hijas, como mujeres dolientes o despojadas de historia, en los estrechos márgenes de la comunicación con el superior no dejan de intentar, simultánea o alternativamente, otras posiciones discursivas y tonos⁵⁷: la mayor distensión, la aproximación, la afirmación, aun cuando formulaica, intensa, de una vocación, la autorización para aludir al control ejercido sobre el propio cuerpo: su laceración o su robustez.

⁵⁷ He analizado la configuración del sujeto femenino religioso en un poema de sor Juana Inés de la Cruz, «La monja, la letrada: el romance *A fray Payo Enríquez de Ribera* de sor Juana Inés de la Cruz», en N. Domínguez y C. Perilli (comps.), *op. cit.*, págs. 79-89 y en las cartas y el testamento de la beata nacida en Santiago del Estero, María Antonia de la Paz y Figueroa: «Autonomía, subordinación, extrañamiento: las cartas de María Antonia de la Paz y Figueroa», en Enriqueta Morillas (comp.), *España y Argentina en sus relaciones literarias: transformaciones culturales y perfil histórico*, en curso de publicación; «Indigna pecadora: el testamento de María Antonia de la Paz y Figueroa», en C. Perilli (comp.), *Las colonias del Nuevo Mundo. Discursos imperiales*, Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, en prensa, segunda edición aumentada.