

En la narrativa de Juana Manuela Gorriti (Salta, 1816?-Buenos Aires, 1892)¹ y en el epistolario de su autoría dirigido a Ricardo Palma emergen figuras adscribibles, en tránsito hacia o afines a diferentes formas de la existencia religiosa femenina: monjas de clausura, donadas, beatas y una modalidad característica del siglo XIX, las integrantes de congregaciones de vida activa.² Focalizando a aquellas que corresponden a la primera forma y a quienes se encuentran en el proceso de la toma del hábito o vistiéndolo ya en el seno de la comunidad conventual así como a una mujer que ingresa al

* Docente en la Universidad Nacional de Tucumán e investigadora del CONICET.

¹ Al estudiar la producción de Gorriti, Hebe Beatriz Molina se centra en el conjunto de textos narrativos de la autora, a los que clasifica en ficcionales y factuales o referenciales. Considera entre los últimos a los biográficos, autobiográficos y periodísticos. Sigue tal criterio en parte debido a que “las fronteras entre lo ficcional y lo factual (o referencial) se difuminan en muchos textos de Gorriti”; ver *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1999, pp. 17-21 (cita en página 20). Adhiriendo a esa perspectiva, focalizo aquí el mismo corpus y también las cartas de la escritora a Palma incluidas en Graciela Batticuore, *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires - Lima: 1882-1891*, edición crítica, estudio preliminar, coordinación de dossier y diccionario a cargo de G. Batticuore, notas en colaboración con César Salas Guerrero, Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación, Universidad de San Martín de Porres / Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Patronato de la Casa Museo Ricardo Palma, s.l., 2004. Hay referencias a la monja Isabel Serrano en dos de ellas (núm. 1, Buenos Aires, 27 de noviembre de 1882 y núm. 2, Buenos Aires, 28 de febrero de 1883). Debo a la generosidad de Cynthia Folquer, Alicia Frascina y Vanesa Teitelbaum la consulta de material valioso para la realización de este trabajo. Estoy en deuda además con María Rosa Lojo por el señalamiento del interés del tema analizado. Una versión, con variantes, del presente artículo fue expuesta en una reunión organizada por el Grupo de Estudios de Historia de la Iglesia *Religio* (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Universidad de Buenos Aires), efectuada en junio de 2008.

² Al menos hasta principios del siglo XX, las monjas pronuncian votos solemnes y guardan clausura perpetua mientras las integrantes de congregaciones, expandidas significativamente en el XIX, aunque algunas de ellas surgen en instancias anteriores, pronuncian votos simples y observan una clausura acorde con el tipo de labor caritativa desplegada. Un decreto emitido en 1889 por la Iglesia permite reconocer a las congregaciones como “religiosas”; ver Manuel Arroba, “Congregación. 3. Aspectos jurídicos”, en *Diccionario Teológico de la vida consagrada*, dirigido por Angel Aparicio Rodríguez, CMF. y Joan María Canals Casas, CMF., Publicaciones Claretianas, Madrid, 1992, pp. 345-354. En relación con uno de los conventos de Córdoba en el contexto de la época colonial, Gabriela Braccio señala que los monasterios no son habitados sólo por monjas; menciona entre quienes viven en ellos a las donadas, esto es, “mujeres que vestían hábito de terciarias y cuyo oficio era servir a la comunidad; en ocasiones se trataba de mujeres pobres o pertenecientes a las castas, por lo cual no podían aspirar al estado de monja”, “Una gavilla indisoluble. Las teresas en Córdoba (siglo XVIII)”, en Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini (dirs.), *Historia de las mujeres en la Argentina*, t. I. Colonia y siglo XIX, Taurus, Buenos Aires, 2000, p. 156. Teniendo en cuenta ese período, Asunción Lavrin define a las beatas como “mujeres piadosas, que deseaban llevar una existencia religiosa sin tomar los irrevocables votos exigidos por la vida del convento, especialmente el voto de clausura perpetua”, “Religiosas”, en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (comps.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993, p. 205.

monasterio en calidad de donada delineadas en sus textos, este trabajo se interroga por los sentidos que parecen latir en ese rasgo. Considerando que para comprenderlo es necesario tener en cuenta la situación y las representaciones relativas a los claustros en la centuria en algunos de los ámbitos en los que la autora reside y que resultan escenario de episodios vinculados al tema en su escritura (Salta en el marco de la actual Argentina, Bolivia, Perú) o bien en aquel que opera sólo en la segunda dirección (Chile, en particular, probablemente, Santiago),³ así como las ideas y la sensibilidad de la propia Gorriti acerca de tal dominio,⁴ él aspira centralmente a ofrecer un panorama articulado al respecto y a plantear de modo más sintético ciertos trazos de su construcción en el corpus indicado. Son precisamente la diversidad de tales ámbitos y, en general, de acuerdo a la bibliografía revisada, la escasez de indagaciones específicas acerca de la existencia claustral decimonónica en ellos, las que tornan complejo el análisis de la cuestión en la obra estudiada y las que al mismo tiempo justifican un recorrido como el aquí ofrecido.⁵

Las páginas siguientes parten además de establecer que si las monjas y los monasterios cumplen

³ El texto de Gorriti que apela a la vida conventual en el Chile del siglo XIX es “Peregrinaciones de una alma triste”, incluido en *Panoramas de la vida* (1876). No se explicita en él la ciudad chilena en la que profesa la protagonista del episodio relativo al tema, aunque probablemente se trate de Santiago, donde su padre se casa con su madre y hace fortuna.

⁴ Para Carlos Altamirano la “literatura de ideas” “no anuda sólo conceptos y raciocinios, sino también elementos de la imaginación y la sensibilidad”, “Ideas para un programa de historia intelectual”, en *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 19. Sus señalamientos me permiten pensar, empero, las perspectivas sobre el convento en la narrativa y el epistolario referido de Gorriti. El examen del término sensibilidad realizado por Raymond Williams da lugar a indicar que en el curso del siglo XX él llega a adquirir “un uso equivalente a la formación de una mente en particular: toda una actividad, toda una forma de percibir y responder, que no debía reducirse ni al ‘pensamiento’ ni al ‘sentimiento’”, “Sensibilidad”, en *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 294.

⁵ Tomo los datos en torno a ese tipo de existencia en buena medida de historias eclesiásticas así como del trabajo de Kathryn Burns sobre claustros de Cuzco, el de Sol Serrano P. sobre las congregaciones llegadas a Chile en la época y el de William Lee Lofstrom acerca de la reforma emprendida por Antonio José de Sucre en Bolivia. Ver K. Burns, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999; S. Serrano P., “Estudio preliminar”, en S. Serrano P. (ed.), *Virgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, con la colaboración de Alexandrine de la Taille, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2000, pp. 13-114; W. L. Lofstrom, *The Promise and Problem of Reform: Attempted Social and Economic Change in the First Years of Bolivian Independence*, Dissertation Series, Cornell University, Ithaca, 1972. No pude localizar estudios acerca de la vida en conventos de Lima en la centuria, un dominio de importancia para el tema tratado. Tuve en cuenta información aportada por Flora Tristán respecto a la década de 1830 y por las historias de la Iglesia peruana. En relación con el convento de carmelitas descalzas de Salta, me apoyo en Miguel Angel Vergara, *San Bernardo de Salta. Ermita, hospital y monasterio*, *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta*, t. V, núm. 17, Salta, primer semestre de 1946; en cuanto a los monasterios de Buenos Aires, en historias eclesiásticas y en el trabajo de Alicia Frascina, “Las ‘reformas rivadavianas’ en los conventos de monjas de Buenos Aires: 1821-1824”, en *2 Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. Actas de las jornadas realizadas en Tucumán (15 al 17 de mayo de 2008), s.l., s.f., formato CD.

un papel gravitatorio en la sociedad colonial, resulta de interés evaluar la labor en torno a ambas dimensiones llevada a cabo por una escritora laica cuya producción al menos en muchos casos se forja y en su mayor parte se da a conocer entre las décadas de 1850 y 1890,⁶ en una época en consecuencia de progresiva desarticulación de la cristiandad vigente en la Colonia⁷ y de paulatino avance de un proceso secularizador,⁸ así como gradualmente recorrida en Lima y en Buenos Aires por la preocupación acerca

⁶ En 1831 Juana Manuela parte junto a su familia al exilio en Bolivia. Allí contrae matrimonio con Manuel Isidoro Belzú. Reside en el país hasta 1847, año en el que la pareja y sus hijas deben desplazarse a Perú. Se instala primero en Arequipa y luego (1847?), ya separada de su esposo, en Lima, donde vive hasta 1877, con intervalos de permanencia en La Paz entre 1864 y 1865 y en Buenos Aires en 1875. Desde 1877 reside alternativamente en Buenos Aires (1877-1878, 1882-1883, 1885 hasta su muerte) y Lima. Existe disparidad de opiniones respecto a la fecha y el medio de publicación en los que se edita por primera vez un texto de su autoría (“La quena”). Sigo en general aquí a H. B. Molina, *op. cit.*, pp. 296-386, 471-482.

⁷ Roberto Di Stefano indica que el régimen de cristiandad es un rasgo central del mundo colonial iberoamericano. En él Estado e Iglesia “constituyen poderes distintos pero inescindibles, desde el momento en que la comunidad cristiana y la ‘sociedad civil’ poseen idénticos contornos y coinciden en los mismos individuos y grupos, tanto en el plano jurídico como en el imaginario”. Para Di Stefano su desmantelamiento en el territorio hoy argentino tiene su punto de partida en los últimos decenios coloniales y abarca gran parte del siglo XIX; ver “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 11, Salta, 2000, pp. 83-112 (cita en la página 84). Centrado en el espacio de la actual Bolivia, Josep M. Barnadas propone que “tanto el Estado como la Iglesia del siglo XIX caminaron por el surco de la tradición colonial”. A su entender, en ambos se encuentra el presupuesto de “unas relaciones de Cristiandad”, aunque un tenue cambio respecto a la Colonia lo representaría la mayor explicitación de “la contradicción objetiva del sistema aceptado por ambas partes”; ver “La Iglesia en la formación del nuevo Estado boliviano”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, coordinación general de Enrique Dussel, t. VIII. Perú, Bolivia y Ecuador, coordinación de Jeffrey Klaiber, CEHILA / Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 243-246 (citas en las páginas 245 y 246). Pilar García Jordán observa que hasta 1844 el Perú republicano constituye un “régimen religioso” matizado por el regalismo. El ascenso de Ramón Castilla a la presidencia (1845) acarrea algunos cambios; se procura “controlar más eficazmente a la institución eclesial”, que “vio mermado su poder económico y cuestionado su prestigio social”, pero que diseña una estrategia para responder a la situación; ver *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 1991, p. 187.

⁸ En la entrada correspondiente al término secularización (s.a.) de *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* se establece que en el orden sociopolítico “se aplica al fenómeno de independización de la sociedad y del Estado de la sujeción a lo religioso o a la Iglesia, y a la transformación de las normas religiosas en principios morales o jurídicos”; ver Torcuato S. Di Tella (supervisor), Paz Gajardo, Susana Gamba y Hugo Chumbita, *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Puntosur, Buenos Aires, 1989. Ostentando matices que no abordo por razones de espacio, es posible señalar a partir de la bibliografía consultada que en Perú, Bolivia y la hoy Argentina tiene lugar un avance progresivo de la secularización en la segunda mitad del siglo XIX, en particular en sus últimas décadas. Ver P. García Jordán, *Iglesia y poder...*, *op. cit.*, Partes II y III, en especial caps. 6 y 7 y J. Klaiber S. J., *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988, segunda edición, pp. 38, 92-93, en relación con el caso peruano; J. M. Barnadas, “La Iglesia en la formación...”, *op. cit.*, p. 240 ss y “La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en Bolivia”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, coordinación general de E. Dussel, t. VIII..., *op. cit.*, pp. 308-311, en cuanto al boliviano; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, 2000, pp. 272, 311-312, acerca del espacio actualmente argentino. Un estudio centrado en Salta y Córdoba señala la vigencia, en los años que siguen a la revolución independentista, de un orden tradicional garantizado por el clero, en cuyo marco el ciudadano se confunde con el feligrés, aunque junto a un discurso que empieza a modernizarse, ver Valentina Ayrolo y Gabriela Caretta, “Oficiar y gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de Salta y Córdoba en la pos-Revolución”, en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 14, Salta, 2003, pp. 105-130.

de la educación de las mujeres y de los alcances a otorgarle a su inserción en el tejido social.⁹ Cabe indicar que, aunque según el rastreo efectuado, el tema no fue hasta ahora objeto de un análisis sistemático, algunos estudios precedentes llaman la atención respecto a la intervención de Esposas de Cristo o a la apelación a monasterios en los relatos de la autora. Liliana Zuccotti se refiere con brevedad a la diferencia entre la representación de la clausura en términos negativos (“*sepultura en vida*”, “*suicidio moral*”) existente a su entender en muchos de sus textos, y la construcción ofrecida en *Lo íntimo* en torno a la monja Isabel Serrano, en la que “*se suavizan o eluden las referencias que pudieran afectar de algún modo a los conventos, al catolicismo o a la iglesia*”.¹⁰ Por su parte, Michèle Soriano advierte y examina el contraste entre las dos figuras femeninas evocadas en “Quien escucha su mal oye. Confidencia de una confidencia” (*Sueños y realidades*, 1865), esto es, una religiosa situada a principios de siglo y una mujer seglar que opera hacia la década de 1850 o comienzos de la siguiente. Mientras la primera aparece, a sus ojos, atrapada en las “*redes de la institución religiosa y del orden patriarcal*”, la segunda se muestra más próxima al campo científico. Tal tensión remite para Soriano a un conflicto visible en las sociedades del semicontinente alrededor de mediados de la centuria.¹¹ Tomando en cuenta el conjunto de episodios relativos a lo

⁹ Batticuore se refiere a la presencia de esa preocupación en las veladas realizadas en la casa de Gorriti en Lima, en *El taller de la escritora. Veladas Literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1999, cap. III. Sobre la reflexión acerca de la educación de las mujeres en el periodismo femenino de la época en la hoy Argentina, ver la compilación realizada por Francine Masiello, *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX*, Feminaria, Buenos Aires, 1994 y el estudio introductorio de su autoría.

¹⁰ Liliana Zuccotti, “Historia a dos voces”, en G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, pp. 131-132; el artículo es parte de un trabajo más extenso efectuado en colaboración con Batticuore. La lectura del volumen citado permite advertir que el relato acerca de la monja Serrano se encuentra asimismo en algunas cartas de Gorriti a Palma, según lo indicado *supra*. Aunque Zuccotti hace referencia a tal presencia, se centra en la versión ofrecida en *Lo íntimo*. La confrontación de ambas versiones muestra la existencia de variantes. La incluida en las epístolas contiene pasajes ausentes en *Lo íntimo*, entre los que se cuentan dos de las pocas referencias de Gorriti a claustros femeninos. Ver en Batticuore, “Nostalgias de Lima, estampas de Buenos Aires. Juana Manuela Gorriti, una escritora americana entre dos patrias”, en *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, pp. XXIX-XXXIII, sus señalamientos sobre la incorporación del contenido de ciertas epístolas a *Lo íntimo* realizada por el hijo de Gorriti. Batticuore observa que la nuera de Gorriti le informa a Palma en una carta que el editor de *Lo íntimo* le trae a principios de enero de 1898 un ejemplar de la obra, lo cual permite recuperar la fecha de edición original de la misma, que se había perdido; consigna como tal el año 1898 (Ramón Espasa, Buenos Aires), *ibidem*, pp. XXXI-XXXIII. En otro trabajo indica el año 1897, *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*, Edhasa, Buenos Aires, 2005, p. 357. Cito *Lo íntimo* por Juana Manuela Gorriti, *Obras Completas*, t. VI. *El mundo de los recuerdos. Oasis en la vida y Lo íntimo*, edición al cuidado de Alicia Martorell, Instituto de Investigaciones Dialectológicas “Berta Vidal de Battini”, Salta, 1999.

¹¹ Michèle Soriano, “El saber de la ficción en ‘Quien escucha su mal oye’: estudio sociocrítico de los inicios del género fantástico”, en Amelia Royo (comp.), *Juanamanuela, mucho papel. Algunas lecturas críticas de textos de Juana Manuela Gorriti*, Ediciones del Robledal, Salta, 1999, pp. 278-282 (cita en la página 278).

conventual incluidos en el corpus, las páginas siguientes proponen, entre otros aspectos, que junto a la focalización de fisuras en el ejercicio de la vida monástica, que mellan su supuesto carácter ejemplar, o a la puesta en circulación de perspectivas críticas en torno a ese dominio, se dibujan también al respecto visualizaciones favorables, o bien que destacan lo que se delinea como la sublimidad de la consagración a Dios entre los muros o la aptitud del claustro para el despojamiento de rasgos terrenales o para la expiación, en particular poniendo en diálogo a los dos primeros mecanismos con ideas y modos de la sensibilidad presentes en la segunda mitad del siglo XVIII y el curso del XIX tanto en Europa como en la hoy Hispanoamérica. El enfoque aquí desplegado articula además, de manera semejante al análisis de Soriano, el proceso histórico (sobre todo desde el punto de mira de la historia eclesiástica, en especial de la atinente a la existencia monacal), las representaciones circulantes en la sociedad y las ofrecidas por la producción de la escritora.

Si se tienen en cuenta los ámbitos de residencia mencionados, es posible establecer, de acuerdo a los datos obtenidos, que en Bolivia al menos hasta el decenio de 1840, en Perú hasta el de 1870, en Salta entre 1846 y fines del siglo y en la capital chilena en estos mismos años la existencia conventual se encuentra vigente. Los estudios disponibles permiten advertir que en el territorio peruano tiene lugar, no obstante, una transformación de las condiciones precedentes. Si en el período colonial llegan a fundarse allí numerosos claustros,¹² la cantidad de monjas correspondiente al período extendido entre las décadas de 1840 y 1870 supone una notable reducción respecto a la relativa a principios del siglo,¹³

¹² La confrontación del listado de los fundados en el hoy Perú durante la Colonia ofrecido por Iride María Rossi de Fiori y Rosanna Caramella de Gamarra con una nómina de instituciones femeninas existentes en Lima hasta comienzos del siglo XVIII brindada por Nancy E. van Deusen permite conjeturar que suman entre veintiséis y veintiocho; ver I. M. Rossi de Fiori y R. Caramella de Gamarra, *El hábito y la palabra. Escritura de monjas hispanoamericanas en el período colonial*, Biblioteca de Textos Universitarios, Salta, 2001, pp. 159-169 y N. E. van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recognition in Colonial Lima*, Stanford University Press, Stanford, 2001, pp. 169-172. Klaiber consigna que, de acuerdo a Jean Descola, hay catorce en Lima, *op. cit.*, p. 16. El libro de Descola abarca los años 1710-1820.

¹³ Klaiber considera que se produce una notable declinación de la vida claustral femenina si se atiende al número de religiosas existentes en la Colonia y en la República (en Lima hay en 1790 cuatrocientas treinta y cuatro religiosas mientras hacia 1857 se registran doscientas once), *op. cit.*, pp. 66-67. El trabajo de García Jordán permite advertir que la cifra total de religiosas en el territorio hoy peruano en 1812 se estimó en mil ciento cuarenta y cuatro mientras que en 1847 las monjas y donadas suman seiscientos diez, en 1853, quinientas ochenta y ocho y en 1878, seiscientos cuarenta y tres; ver *Iglesia y poder...*, *op. cit.*, pp. 43, 337, 160. Burns establece que en el claustro de Santa Clara de Cuzco hacia el decenio de 1860 el número de religiosas baja de cincuenta y cinco a veinte (no localicé referencias al año al que pertenece la primera cifra). Asimismo el correspondiente a Santa Catalina es

aun cuando, en términos de Rubén Vargas Ugarte, la mayoría de las comunidades subsiste hacia esa época.¹⁴ Por su parte, los nueve monasterios creados durante la Colonia en el espacio actualmente boliviano perviven aún en 1825; si la información ofrecida por contemporáneos permite advertir que al menos tres funcionan en el decenio de 1830, una serie de cartas conventuales revela la perduración de uno de ellos a comienzos de 1848.¹⁵ La existencia monacal se inicia tardíamente en el caso salteño; comienza en 1846 a través de la instauración del Nuevo Carmelo de San Bernardo.¹⁶ En Santiago de Chile, surgida ya en la época de dominio español, ella persiste asimismo en el curso de la segunda mitad de la centuria, si bien las estadísticas en cuanto al arzobispado de Santiago indican una disminución del número de vocaciones entre 1849 y 1899, así como una radical elevación del de integrantes de congregaciones dedicadas a labores sociales en tal lapso.¹⁷

reducido (diecisiete) si se tiene en cuenta la estimación relativa a que hacia mediados del siglo XVII cuenta con más de cien monjas, mientras el claustro de clarisas ostenta aún más; ver *Colonial Habits...*, *op. cit.*, pp. 95, 202.

¹⁴ Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V. 1800-1900, Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1962, p. 244.

¹⁵ El estudio de Lofstrom permite advertir que los nueve conventos existentes hacia 1825 son los establecidos durante la época colonial. El autor se refiere a la visita de un viajero en 1832 al de clarisas de Cochabamba y a su testimonio sobre la pervivencia en la década de 1830 del de carmelitas de La Paz; ver *op. cit.*, pp. 204, 137. Los escritos dedicados por Gorriti a la monja Serrano evidencian la permanencia del de Santa Mónica de Chuquisaca en 1835; ver en G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, cartas núm. 1 y núm. 2, citadas. Hacia 1825, según Lofstrom, se da una ligera disminución de monjas y donadas (cincuenta y seis) entre las clarisas de Cochabamba, *op. cit.*, p. 142. Cartas firmadas por la abadesa o por ésta y otra/otras integrante/s de la comunidad, en su mayoría de enero y febrero de 1848, dan cuenta de que tal establecimiento se encuentra en funcionamiento entonces; ver epístolas al prefecto y a Anselmo Rojo, Cochabamba, enero de 1847 y enero-febrero de 1848, Archivo Anselmo Rojo, Archivo Histórico de Tucumán. Una sola epístola está fechada en enero de 1847, quizás por error involuntario. Agradezco a Eulalia Figueroa la remisión a estos documentos.

¹⁶ Vergara estudia la instancia de fundación del claustro, da cuenta de algunos sucesos posteriores y ofrece semblanzas de las integrantes de la comunidad fallecidas al menos en su mayor parte entre fines del siglo XIX y 1944; ver *op. cit.*, pp. 133-151. Si se toma como límite el año 1900, se advierte que, también al menos, alrededor de treinta y un o treinta y dos mujeres llegan a convertirse en religiosas en el período extendido entre el año de fundación y 1895, en un flujo relativamente sostenido. Analicé aspectos de la creación del convento en “Cuidados masculinos. Un reglamento para el viaje de tres religiosas en el siglo XIX”, en Gabriela Caretta e Isabel Zacca (comps.), *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta, 2008, pp. 179-192.

¹⁷ De acuerdo a Serrano P. las monjas disminuyen de trescientas a doscientas; las integrantes de congregaciones aumentan de cuarenta y dos a mil ciento cincuenta y nueve. El arzobispo Rafael Valentín Valdivieso decreta en 1846 una reforma de los conventos de Santiago; en 1862 el proceso continúa; ver *op. cit.*, pp. 95-96, 31-34. Centrada en el territorio del hoy Chile (época colonial), Margarita Iglesias Saldaña indica que se fundan siete conventos en Santiago (uno de ellos establecido inicialmente en Osorno) y uno en Concepción, “El rol de las mujeres religiosas en la transmisión de la fe cristiana en la época colonial en Chile: Una Mirada Conventual”, *Cyber Humanitatis. Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile*, núm. 11, invierno de 1999 (<http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/11/iglesias.html>). Armando de Ramón observa asimismo que son siete los monasterios establecidos en la capital del actual Chile hasta el siglo XVIII, “Estudio preliminar”, en Ursula Suárez, *Relación Autobiográfica*, prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá, Biblioteca Nacional / Universidad de Concepción / Academia Chilena de la Historia, s.l., 1984, p. 69. Según Rossi de Fiori y Caramella

Los claustros. De la Colonia al siglo XIX

En un ya clásico trabajo Asunción Lavrin señala que en la ciudad colonial ningún otro grupo femenino posee “*la coherencia interna, el poder económico o el prestigio social*” de las monjas. Vistas como figuras cuyo sacrificio beneficia al resto de la sociedad, suscitan respeto más allá de los muros. Entre otras funciones, los conventos canalizan por su parte el sentimiento religioso y/o dan lugar a una satisfactoria resolución de la situación de mujeres que por razones económicas no pueden contraer matrimonios adecuados.¹⁸ Kathryn Burns propone no obstante que para familias de la elite criolla del Cuzco del siglo XVII la profesión de sus hijas constituye en realidad una alternativa particularmente ventajosa desde los puntos de vista económico y social, así como la posibilidad de afianzar su identidad como clase dirigente.¹⁹ Josep M. Barnadas observa que en el nacimiento de los monasterios de la hoy Bolivia se advierte casi siempre la acción de mujeres también de la elite que buscan enclaustrarse.²⁰ Argumentos como el deseo de ennoblecer el entorno, preservar la virtud femenina y constituir un reservorio beneficioso de piedad y oración son esgrimidos en documentos ligados a la fundación del Carmelo salteño todavía a mediados del siglo XIX. Es posible pensar asimismo que él surge para dar respuesta a la voluntad de consagrarse formalmente a Dios de algunas mujeres.²¹ Refiriéndose a los claustros chilenos, Sol Serrano P. indica que desempeñan un papel de importancia en la vida religiosa, social y económica de la ciudad colonial.²²

de Gamarra, dos de los emplazados en tal capital pertenecen a la orden de carmelitas descalzas, *op. cit.*, pp. 103-107.

¹⁸ *Op. cit.*; ver cita en la página 175.

¹⁹ Burns desarrolla tales ideas en *Colonial Habits...*, *op. cit.*, y en “Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo XVII”, en *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, encuentro realizado en México (29 al 31 de marzo de 1995), coordinación de Manuel Ramos Medina, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México D. F., 1995, pp. 311-318.

²⁰ J. M. Barnadas, “La organización de la Iglesia en Bolivia”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, coordinación general de E. Dussel, t. VIII..., *op. cit.*, p. 92.

²¹ Me referí a tales argumentos en “Cuidados masculinos...”, *op. cit.* La transcripción de señalamientos presentes en una crónica necrológica ofrecida por Vergara permite pensar que los deseos de profesar de la hermana del eclesiástico que impulsa la fundación gravitan en su proyecto. La transcripción de parte de un documento incluida en el trabajo del autor lleva a suponer que dicho eclesiástico tiene en cuenta también las aspiraciones de otras dos mujeres con las que toma contacto; ver M. A. Vergara, *op. cit.*, pp. 107-108, 137-138.

²² Ver S. Serrano P., *op. cit.*, pp. 27-28. De Ramón considera que el ingreso al claustro representa para “muchas

En la segunda mitad del siglo XVIII y en un clima de ideas caracterizado por el regalismo y el galicanismo ilustrado, la monarquía borbónica española diseña para el ámbito del Nuevo Mundo una reforma de las órdenes religiosas, plasmada en la real cédula del 21 de agosto de 1769 (*Tomo Regio*). El proyecto se atribuye, entre otros objetivos, al imperativo de “establecer la vida en común y promover la disciplina regular y monástica en su observancia”, aunque detrás de ello laten “motivaciones político-económicas” como “la de obligar a los conventos a rendir cuentas de su economía a virreyes y gobernadores y la de someter su destino a su criterio”.²³ En el virreinato del Perú disposiciones como las formuladas por el sexto concilio de Lima (1772-1773) y por el sínodo preparatorio del segundo concilio platense (1773) se dirigen en este proceso a modificar las condiciones existentes en claustros femeninos, marcadas, a entender de María Isabel Viforcós Marinas, por una real necesidad de “saneamiento”. La superpoblación conventual, la reproducción de las diferencias sociales en la clausura, los mecanismos desplegados en su interior para paliar las dificultades económicas, el contacto con el mundo, la perduración de la función del monasterio como lugar de refugio para mujeres sin demasiados recursos, las luchas internas, componen el panorama de los “conventos grandes”.²⁴ En el actual ámbito peruano habían surgido críticas e intentos de modificar rasgos de la existencia monacal ya en la centuria anterior²⁵ e incluso desde fines del siglo XVI en algunas sinodales.²⁶ En 1775 el arzobispo de Lima, de manera que parece afín a los tiempos, da un auto de reforma de claustros femeninos que su sucesor intenta poner en práctica en los decenios de 1780 y 1790, pero que encuentra resistencia entre las religiosas.²⁷ En un convento de Arequipa hacia esta última década los propósitos reformistas del obispo chocarían con la renuencia de

hijas de buenas familias” la posibilidad de resolver con decoro su situación existencial. La dote requerida es mucho menor que la matrimonial, *op. cit.*, pp. 68-69.

²³ Sigo centralmente en estas puntualizaciones a Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia católica en la América independiente (siglo XIX)*, Mapfre, Madrid, 1992, pp. 19-23 (ver citas en la página 22). La referencia a la plasmación de la reforma mencionada en el *Tomo Regio* se encuentra en María Isabel Viforcós Marinas, “Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial”, en M. I. Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de León, León, 2005, p. 688.

²⁴ M. I. Viforcós Marinas, *op. cit.*, p. 688 ss. Ver cita en la página 692.

²⁵ Ver M. I. Viforcós Marinas, *op. cit.*, pp. 681-682 y R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV. 1700-1800, Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1961, pp. 2-3.

²⁶ Ver M. I. Viforcós Marinas, *op. cit.*, pp. 679-687.

²⁷ Ver R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV..., *op. cit.*, pp. 230, 292-294. No encontré explicitado el alcance territorial de la reforma, aunque se desprende del estudio que afecta a los claustros limeños.

al menos parte de la comunidad.²⁸ Refiriéndose a ese proceso atinente a los regulares de ambos sexos de Perú, Vargas Ugarte estima que no llega a rendir “*totalmente sus frutos*”.²⁹ En cuanto al ámbito del obispado de Santiago de Chile, si bien se realizan visitas eclesíásticas a los claustros en tal contexto, la reforma llegaría a materializarse casi un siglo más tarde.³⁰

A partir de la Independencia, ejerciendo el derecho de patronato antes detentado por la monarquía, los gobiernos civiles de diferentes países o configuraciones políticas de la actual Hispanoamérica emprenden a su vez reformas de las órdenes religiosas en continuidad con la iniciada por los Borbones; entre ellas, la aprobada en 1822 en Buenos Aires bajo el ministerio de Bernardino Rivadavia y las establecidas en 1825 y 1826 en Bolivia a impulso de Simón Bolívar y bajo el mandato de Antonio José de Sucre respectivamente,³¹ y en 1826 en Perú durante el gobierno provisional de Andrés de Santa Cruz.³² El foco se pone en las órdenes masculinas: numerosos conventos son suprimidos, sus propiedades confiscadas, muchos frailes obtienen la secularización o deben desplazarse. La información aportada por historiadores/as de la Iglesia permite pensar que las femeninas no resultan en general gravemente afectadas. La regulación de la edad para profesar, el cierre de noviciados en Bolivia, la posibilidad en los tres ámbitos referidos de obtener la secularización (que implica para las monjas el retorno a la vida seglar) así como, en cuanto a uno de los claustros porteños, la modificación del número máximo de integrantes constituyen medidas significativas.³³ En la segunda mitad del decenio de

²⁸ R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV..., *op. cit.*, pp. 315-317.

²⁹ *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V..., *op. cit.*, p. 303.

³⁰ S. Serrano P., *op. cit.*, pp. 29-34.

³¹ Según Lofstrom una resolución de Bolívar de agosto de 1825 establece el cierre de noviciados en el Alto Perú y regula la edad para tomar votos perpetuos en el caso de los hombres y de las mujeres (treinta y veinticinco años respectivamente), *op. cit.*, pp. 196, 199-200.

³² El texto de la reforma del clero relativa a Buenos Aires es aprobado por la Junta de Representantes el 21 de diciembre de 1822; ver Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. VIII (1812-1823), Don Bosco, Buenos Aires, 1972, p. 477. En Bolivia a un decreto de reforma fechado el 29 de marzo de 1826 se suma una ley que pasa por el congreso constituyente el 22 de agosto de 1826 y es firmada por Sucre al día siguiente; ver W. L. Lofstrom, *op. cit.*, pp. 162, 170. El decreto reformista en Perú se da el 28 de septiembre de 1826; ver P. García Jordán, *Iglesia y poder...*, *op. cit.*, p. 43.

³³ Sobre los dos conventos porteños ver C. Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. VIII..., *op. cit.*, pp. 477 y 498 *et passim* Quinta Parte, cap. V; asimismo R. Di Stefano y L. Zanatta, *op. cit.*, pp. 208-209 y A. Fraschina, *op. cit.* (agradezco a la autora la información brindada sobre la modificación en cuanto a número de integrantes relativa al claustro de Santa Catalina). En los dos últimos trabajos se señala que la edad mínima para realizar la profesión, al igual que respecto a los varones, se fija en veinticinco años. En relación con Bolivia, según lo indicado, una resolución de Bolívar había establecido la edad mínima para la emisión de votos en las monjas y el cierre de

1840 se inicia en Santiago de Chile una reforma de los monasterios de mujeres conducida por el arzobispo Rafael Valentín Valdivieso; la vida común llega a consolidarse en tal marco a través de la transformación de los noviciados, donde desde mediados de la centuria la rigurosa observancia se torna obligatoria.³⁴

¿Cómo son percibidas en la época las órdenes religiosas y en particular las de mujeres? Roberto Di Stefano señala que ellas son vistas por el reformismo surgido en el mundo católico en el siglo XVIII “como rémoras del pasado medieval y como antieconómicas para una cultura ‘ilustrada’ muy preocupada por el progreso material de la sociedad”, que se considera asequible en parte a través de la reforma de la educación, un ámbito en el que las propias órdenes ejercen gravitación. Desde el punto de vista económico, “*frailes y monjes son acusados de inmovilizar tierras, dinero y mano de obra necesarios para el progreso de los pueblos*”.³⁵

Jeffrey Klaiber indica que en el Perú de las postrimerías de la Colonia las órdenes emblematizan “*todos los males del coloniaje*” para muchos “*liberales*” y “*curas liberales*”. Quienes dirigen críticas a este

noviciados. Se les ofrece en el marco de la reforma de 1826 la posibilidad de la secularización, a la que muy pocas se acogen; ver W. L. Lofstrom, *op. cit.*, pp. 194, 199-201. De acuerdo a Lofstrom, Sucre no confisca los intereses de los claustros femeninos si bien somete a las comunidades y a sus propiedades a medidas de control, *op. cit.*, pp. 201-204. Para García Jordán el decreto de 1826 sólo afecta en Perú a las monjas en cuanto se fija una edad de ingreso a la comunidad y se les otorga la posibilidad de alcanzar la secularización; ver *Iglesia y poder...*, *op. cit.*, p. 43. Basándome en otro de sus trabajos, hago referencia *infra* al caso de una monja que solicita la exclaustación en la Lima de fines del decenio de 1840. Klaiber señala que los conventos de religiosas no son afectados por la reforma aunque a lo largo del siglo XIX pierden muchas de sus propiedades y sus ingresos sufren severas reducciones, *op. cit.*, p. 66. Según Antonine S. Tibesar, en cambio, tres conventos femeninos se cierran como resultado de un ulterior decreto de 1829, “The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830 or The King *Versus* the Peruvian Friars: The King Won”, *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, vol. XXXIX, núm. 2, Washington, octubre de 1982, p. 232. Burns observa que es difícil decir si la libertad para obtener la secularización propiciada por el virrey en 1822 y por el gobierno republicano en 1826 surte mucho efecto en los conventos de Cuzco. Indica que hacia ese año el poder civil confisca bienes del convento de Santa Clara, *Colonial Habits...*, *op. cit.*, pp. 191, 196-198.

³⁴ S. Serrano P., *op. cit.*, pp. 31-34. Cabe aclarar que mientras en Chile el Congreso da en 1823 una medida reformista que no llega a cumplirse (prohibición de profesar o pronunciar votos perpetuos antes de los veinticinco años de edad), reiterada mediante decreto en 1845, *ibidem*, p. 31, en Salta se dicta, de acuerdo a Bruno, bajo el gobierno de Juan Antonio Alvarez de Arenales, una ley de reforma relativa a los claustros masculinos; al respecto el autor indica que se somete a los conventos a la autoridad del provisor (octubre de 1826), *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. VIII..., *op. cit.*, p. 515. Di Stefano y Zanatta consideran, empero, que en el ámbito de la hoy Argentina sólo en Cuyo se dan intentos de tomar medidas semejantes a las de Buenos Aires, “mientras en el resto del territorio el tema suscitó más bien indignación y rechazo”, *op. cit.*, p. 215. Serrano P. establece que frente al decreto de 1845, el arzobispo de Santiago, Valdivieso, se opone a la injerencia del poder civil. El Estado había solicitado a la Santa Sede un reformador, nombramiento que recae en el propio arzobispo; puesto que el gobierno no le da curso, el eclesiástico es finalmente designado de oficio por la Santa Sede en 1851 ejecutor de la reforma de los noviciados, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Nancy Calvo, R. Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Emecé, Buenos Aires, 2002, p. 18.

dominio se escandalizan ante el número de religiosos y ante la cantidad y dimensión de los grandes conventos, cuya “*función social*” y “*utilidad pública*” no llegan a percibir.³⁶ Sin brindar precisiones temporales, pero refiriéndose al parecer a fines del siglo antes mencionado y a las primeras décadas del siguiente, observa que las monjas reciben en general, no obstante, menos críticas que los varones consagrados a Dios, aun cuando es posible también encontrar irregularidades, como la de una religiosa que logra escapar de entre los muros en Arequipa colocando un cadáver en su lecho.³⁷ Mientras el autor señala la huella que el regalismo y el galicanismo dejan en el liberalismo peruano, gestor de la reforma de 1826,³⁸ Pilar García Jordán reconoce en tal proceso la impronta ejercida por el decreto de reforma de regulares dictado por los liberales españoles en 1820.³⁹ García Jordán examina, por otra parte, en un trabajo dedicado de modo específico al tema, el caso de la religiosa clarisa de velo negro María Garín, que alcanza resonancia en la capital peruana en el segundo semestre de 1849, durante el primer gobierno de Ramón Castilla (1845-1851). En una epístola fechada en mayo de ese año y en conflicto, según la perspectiva de la monja, con la comunidad limeña de pertenencia, María le había solicitado al arzobispo Francisco Javier Luna Pizarro que la oyera en confesión. Ante la falta de respuesta del prelado y probablemente asesorada por José Gregorio Paz Soldán -uno de los políticos partidarios de la asunción paulatina por parte del estado de facultades delegadas hasta el momento en la Iglesia y de la secularización de las esferas pública y privada en el país- le envía una nueva carta destinada a obtener su autorización para acogerse al beneficio de la excomunión previsto en el decreto de reforma de regulares de 1826, reafirmado por una resolución gubernamental de 1845. Frente al silencio del destinatario, María se dirige al Ejecutivo y más tarde, de modo evidente con la orientación de Paz Soldán, al Congreso de la república, requiriéndole intervención en el asunto. Su demanda adquiriría notoriedad cuando debido, a entender de García Jordán, a un cambio de estrategia de Paz Soldán, esta

³⁶ No se aclara, a mi entender, si en esta última visualización quedan comprendidas también las monjas, si bien en cierta zona de la formulación se alude explícitamente al clero regular masculino; ver J. Klaiber, *op. cit.*, pp. 63-64.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 66-67. Flora Tristán da cuenta en *Pérégrinations d'une paria 1833-1834* de la historia de la religiosa aludida, parienta suya a la que trata en Arequipa, de acuerdo a su relato. Hago *infra* referencia al respecto. Sobre la fecha de publicación del texto de Tristán, ver asimismo *infra*, nota 49.

³⁸ *Op. cit.*, p. 65.

³⁹ P. García Jordán, *Iglesia y poder...*, *op. cit.*, pp. 42-43.

última solicitud se reproduce en el diario capitalino *El Comercio* junto a una nota sin firma (octubre de 1849). A la publicación del texto, en el que se delinea a la exclaustación en términos de acción dirigida a salvar a figuras sacrificadas en el ámbito del claustro, y a la nota adjunta, le seguiría, en el mismo periódico, la de una nueva petición de Garín al poder legislativo y una serie de escritos a favor de las posiciones de Paz Soldán o del arzobispo.⁴⁰

Resulta de interés destacar además el horizonte trazado por Burns en relación con la situación de los claustros cuzqueños en el siglo XIX, que matiza el panorama articulado por Klaiber. Durante el XVIII las religiosas de los conventos “grandes” abandonan la vida común a causa de dificultades económicas. En parte debido a estas condiciones se agrieta progresivamente la autoridad que hasta entonces detentaron en la sociedad. Ciertas medidas tomadas por la Corona a fines del período colonial y en un clima de ideas ilustrado, como más tarde por el poder civil en la etapa republicana, afectan aún más su existencia material. En el curso de la primera mitad del siglo XIX las monjas son visualizadas como figuras “*terrenales*” y movidas por la codicia, capaces de practicar la esclavitud de mujeres. De manera creciente, nuevos valores ligados a la aspiración respecto a ser modernos contribuyen a alejar a los cuzqueños de los monasterios.⁴¹

En relación con el caso boliviano y al examinar la reforma emprendida por Sucre, William Lee Lofstrom destaca la tendencia liberal y anticlerical que anima a esta figura.⁴² A su entender, el hecho de

⁴⁰ P. García Jordán, “Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-51): el escándalo Garín”, en Carmen Mc Evoy (ed.), *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*, Iberoamericana / Vervuert, Frankfurt-Madrid, 2004, pp. 195-221. A entender de García Jordán, el proceso de exclaustación de la religiosa (finalmente autorizada por el prelado, en 1851, a dejar el monasterio) sirve de pretexto a los políticos modernizadores entre los que se cuenta Paz Soldán. El título bajo el que se publica en *El Comercio* la primera solicitud enviada por Garín al Congreso es, según indica la autora, “Una víctima del claustro abandonada de la sociedad”. Cabe aclarar que en tal solicitud la monja señala que había sido inducida a profesar, luego de residir desde los dos años de edad en el claustro. Agradezco a Pilar García Jordán el envío de la versión electrónica de su trabajo.

⁴¹ K. Burns, *Colonial Habits...*, *op. cit.*, caps. VI-VII. Burns establece que en 1826 se acusa a las monjas del convento de Santa Catalina y del de Santa Clara de ser responsables de tráfico de mujeres, aunque hay quejas al respecto antes y después, *op. cit.*, pp. 199-202. Ver sobre la visualización de las monjas como “*terrenales*” y “*codiciosas*” la página 199 (la traducción de ambos términos es mía). Sobre la mirada ilustrada en torno a la tenencia de la tierra, páginas 184-185, 188-191; sobre la circulación de nuevos valores, las páginas 210-211.

⁴² *Op. cit.*, p. 155. Cabe indicar que un antecedente de la reforma llevada adelante por Sucre es, según Lofstrom, la orden real transmitida por el virrey al jefe político de La Plata en junio de 1823 sobre la supresión de algunas comunidades conventuales masculinas entre otras instituciones. No llega a cumplirse a causa de las condiciones políticas, *op. cit.*, pp. 159- 160.

que los bienes de los conventos femeninos no resulten expropiados en el proceso reformista se debe probablemente a que ellos cumplen, a diferencia de los masculinos, una función social y que no existe una alternativa al respecto. Por otra parte, Sucre comprende, según Lofstrom, que muchas profesas carecen de un lugar adonde dirigirse fuera del claustro. De hecho, su estudio indica que muy pocas dejan los conventos una vez abiertas las puertas a la secularización.⁴³ Menciona en tal sentido el caso, que puede ponerse en diálogo de algún modo con el de María Garín, de una monja que describiendo su existencia en la clausura, a la que había sido forzada a entrar, como “*cautividad aterradora*”, y a sí misma como “*víctima del fanatismo*” y de la “*violencia*” entre otras condiciones, requiere a Sucre, en una carta dirigida a él, autorización para acogerse a esa opción.⁴⁴

Si bien debe analizarse con mayor detenimiento el contexto de emergencia del convento de carmelitas descalzas de Salta, puede advertirse que la iniciativa de la fundación, surgida del presbítero Isidoro Fernández, encuentra pronto apoyo tanto en el poder civil como en el eclesiástico.⁴⁵ Sería en tal sentido necesario evaluar la posición del primero de esos poderes en torno a la Iglesia en la época, teniendo en cuenta que para los gobernadores del período rosista en el ámbito hoy argentino esa institución aparece, de acuerdo a Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, como una “*instancia de dimensión supraprovincial*” frente a la fragmentación del territorio en provincias autónomas mientras el catolicismo representa un elemento cohesivo ante las consecuencias negativas acarreadas por “*décadas de trastornos y de guerras*”.⁴⁶

En cuanto a Chile, Serrano P. ha indicado que hacia mediados de la centuria el clero considera

⁴³ *Op. cit.*, pp. 200-201. Al ofrecer esta última observación el autor cita en nota final un escrito de John Barclay Pentland, *Report on the Bolivian Republic*, 1827.

⁴⁴ *Ibidem*. Al mencionar el caso y las palabras de la religiosa, perteneciente, según establece, al claustro de Santa Mónica de Chuquisaca, Lofstrom cita a José María Rey de Castro, *Recuerdos del tiempo heroico. Pajinas de la vida militar i política del gran mariscal de Ayacucho...*, Imprenta de Calvo i Compañía, Guayaquil, 1883, e indica que el periódico *El Cóndor de Bolivia* brinda información al respecto (18 de enero de 1827, p. 4). No queda claro a mí entender si las palabras atribuidas a la monja se encuentran en la epístola a Sucre. La traducción de los términos situados entre comillas es mía.

⁴⁵ Ver el estudio citado de M. A. Vergara, que incluye la transcripción (en distintas ocasiones parcial) de documentos, pp. 95-98, y el trabajo de mi autoría mencionado. Al sintetizar parte del contenido de la solicitud dirigida por Fernández al gobernador de Salta (julio de 1844), Vergara indica que “destruye, luego, algunas objeciones que podrían hacerse a su proyecto y que, acaso, ya se hacían, al conocerse sus planes”, *op. cit.*, p. 97. Sería de interés examinar el documento a fin de determinar la naturaleza de tales objeciones. Su lectura permitiría tal vez evaluar las percepciones del sector laico acerca del proyecto.

⁴⁶ R. Di Stefano y L. Zanatta, *op. cit.*, pp. 234-235.

que, a diferencia de las comunidades que habitaban los conventos de clausura, las congregaciones de vida activa que llegan del extranjero responden a los “*nuevos imperativos*” respecto a la caridad y cumplen con el ideal contrarreformista; ellas son percibidas en tal contexto como funcionales a la lucha contra la secularización en curso. El Estado, por su parte, valora también entonces el ejercicio de la caridad.⁴⁷

¿Qué tipo de vida se lleva entre los muros en la época considerada? Según lo parcialmente expuesto, el estudio de Burns permite advertir que las monjas de los dos conventos “grandes” de Cuzco no ejercen la vida común y comparten el espacio claustal, en continuidad con una larga tradición, con mujeres seglares y criadas. Sólo desde principios de la década de 1860, habiendo disminuido desde el punto de vista numérico y experimentando penuria económica, ambas comunidades deciden retornar a la observancia. En el de Santa Catalina la reforma se cumple hacia comienzos del decenio de 1870, mientras que en el de Santa Clara se completa a mediados de los años 1880. A partir de entonces, el contacto con el mundo exterior se debilita y quienes sirven a las religiosas responden también a las nuevas condiciones. En el de carmelitas descalzas, en cambio, la vida común no había sufrido históricamente mella.⁴⁸ Respecto a los monasterios erigidos en otras zonas del ámbito hoy peruano resultan de interés las observaciones realizadas por Flora Tristán en *Pérégrinations d'une paria 1833-1834*, relato de su viaje a Perú y estancia en el país entre 1833 y 1834, en el que expone en líneas generales un cuestionamiento de distintas instituciones y prácticas mediante argumentos que parecen ostentar una raigambre ilustrada.⁴⁹ Su estadía en dos conventos de Arequipa, donde se refugia en días de

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁸ *Colonial Habits...*, *op. cit.*, pp. 207-211.

⁴⁹ Consulté la obra de Tristán por su versión en castellano, *Peregrinaciones de una paria*, traducción de Emilia Romero, prólogo de Mario Vargas Llosa, estudio introductorio de Francesca Denegri, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006. En la “Cronología de Flora Tristán” presente en el volumen se ofrece como fecha de publicación original de la obra el año 1838. En una nota incluida en la edición en francés del texto por Actes Sud, s.l., 2004 (prefacio, notas y *dossier* a cargo de Stéphane Michaud), obtenida después de concluido este trabajo, Michaud establece que él se publica por primera vez en París en noviembre de 1837, aunque los volúmenes correspondientes ostentan como fecha el año 1838, “L'édition et ses principes”, p. 663. Según Vargas Llosa, Tristán dispone de una mínima instrucción en la época en la que escribe *Pérégrinations...*; ver “Prólogo. Flora Tristán y Paul Gauguin”, en F. Tristán, *Peregrinaciones...*, ed. cit., p. 17. Conviene contraponer esa posición con la evocación que la autora hace en el relato acerca de la lectura de obras de autores ligados al Romanticismo así como a la formación de la novela sentimental europea, que efectuara en el curso del viaje; F. Tristán, *Peregrinaciones...*, ed. cit., p. 168. Para Denegri ella, criada en “una Francia liberal regida por la ley moderna del Estado de Derecho” incorpora (en fecha anterior al viaje) perspectivas vinculadas al racionalismo ilustrado y a la ideología republicana, “Estudio introductorio. La insurrección comienza con una

inestabilidad política y militar, le permite advertir las diferencias existentes entre una y otra institución. Una posterior visita al monasterio limeño de La Encarnación le ofrece a su vez un panorama diferente. A sus ojos, ninguna de las tres comunidades cumple de modo estricto con lo esperable en cuanto a la existencia religiosa. Aquel en el que, siguiendo a su narración, se aloja inicialmente es, a su entender, en distintos sentidos observante.⁵⁰ El rigor en su lúgubre interior se ve mellado, sin embargo, por la presencia de la crítica mutua e incluso de la calumnia, por las crueldades que se infligen entre sí las religiosas, por el hecho de que algunas de ellas cuentan con más de una criada. El de Santa Catalina, en cambio, está marcado, según su perspectiva, por un tipo de existencia mucho menos austera. Una actitud celebratoria y distendida así como la permisividad de la priora constituyen algunos de sus signos. El bullicio, las risas, la presencia de sirvientas, los placeres materiales -las bebidas, el mundano decorado de algunas celdas, los suntuosos objetos- acompañan el desenvolvimiento de los días de las monjas.⁵¹ La visita al de La Encarnación de Lima genera en la viajera perplejidad y decepción. La existencia entre los muros aparece caracterizada allí, en términos de su relato, por la desarticulación de la idea de comunidad regida por una regla. Las veintinueve Esposas de Cristo que habitan el claustro viven de acuerdo a su propio criterio, algunas sin usar hábitos de la orden; la puerta del establecimiento

confesión”, en F. Tristán, *Peregrinaciones...*, ed. cit., p. 53. Luis Alberto Sánchez se refiere a su “romántico socialismo”, *La literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual del Perú*, t. V. Del costumbrismo al romanticismo, Guarania, Asunción del Paraguay, 1951, p. 163. Al retornar a Francia, Tristán se vincula con Charles Fourier y con figuras fourieristas, ver “Cronología...”, en F. Tristán, *Peregrinaciones...*, ed. cit.

⁵⁰ La autora señala que el convento visitado en primera instancia por ella es el de Santa Rosa; indica que el mismo se adscribe a la orden de las carmelitas y que la monja que lograra evadirse de la clausura, aludida *supra*, había pertenecido a él, *Peregrinaciones...*, ed. cit., cap. “Los conventos de Arequipa”. Rossi de Fiori y Caramella de Gamarra consignan, empero, que el convento de Santa Rosa se adscribe a la orden de las dominicas, *op. cit.*, pp. 163, 169. Por otra parte, un trabajo centrado parcialmente en la figura de la religiosa mencionada, Dominga Gutiérrez, también obtenido después de finalizado el presente estudio, muestra, incluso a través de documentos relativos al caso, que el claustro en el que había vivido y del que escapa, es el de Santa Teresa (orden de carmelitas descalzas); ver Manuel J. Bustamante de la Fuente, *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, Lima, 2005, segunda edición. En el capítulo XIII de la novela de Vargas Llosa dedicada a Tristán y a Paul Gauguin, *El Paraíso en la otra esquina* (2003), se indica que Tristán visita tres monasterios mientras permanece en Arequipa (Santa Rosa, Santa Teresa, Santa Catalina). La voz narradora se detiene en su estadía tanto en el de Santa Catalina como en el de Santa Teresa; se establece asimismo que es en el segundo donde tienen lugar los hechos relativos a la monja Gutiérrez (consulté la obra de Vargas Llosa por Suma de Letras, Madrid, 2004). A partir de al menos algunos de los elementos expuestos, parece posible suponer que el convento en el que Tristán narra haberse alojado inicialmente es en realidad el de Santa Teresa.

⁵¹ De acuerdo a Tristán, la comunidad pertenece a la orden de las carmelitas pero con modificaciones, *Peregrinaciones...*, ed. cit., p. 387. Rossi de Fiori y Caramella de Gamarra consignan que pertenece a la orden de las dominicas, *op. cit.*, pp. 159, 165-166.

permanece siempre abierta y el edificio se encuentra descuidado.⁵² Datos como los ingresos y las expensas permiten inferir a Lofstrom que, por lo menos en algunos de los nueve conventos existentes desde la época colonial en territorio hoy boliviano, las religiosas llevan una vida acomodada cuando tiene lugar la reforma de Sucre. En 1827 el gobierno había intentado controlar aspectos económicos relativos al de Santa Clara de Asís de Cochabamba y reformar la vida de la comunidad, poseedora de una gran riqueza material, regulando el número de sirvientas, entre otras medidas. De acuerdo a un viajero francés, no obstante, las monjas continúan ejerciendo en 1832 una práctica como la de vivir en amplias celdas particulares junto a figuras laicas y a numerosas mestizas destinadas al servicio, lo que indicaría que al menos parcialmente su propósito no llega a fructificar.⁵³ Según la bibliografía revisada, el tipo de existencia desplegada en el claustro de San Bernardo de Salta debe ser aún objeto de estudio. Cabe, empero, observar que las semblanzas y datos biográficos ofrecidos por Miguel Angel Vergara (extraídos al menos en ciertos casos de crónicas y otros documentos conventuales) señalan la existencia de algunas vocaciones intensas y de adhesiones fervientes a la regla en el curso extendido entre 1845 y fines de la centuria.⁵⁴ Serrano P. establece que hacia 1846, cuando el arzobispo Valdivieso decreta la reforma de los claustros emplazados en Santiago de Chile, las religiosas de tres de ellos viven en celdas independientes junto a seculares y criadas; la necesidad de llevar a cabo transformaciones edilicias y económicas y las resistencias presentes en al menos uno de tales establecimientos tornan lenta su concreción. El proceso reformista afecta asimismo a otros monasterios que, en cambio, respetan la clausura dado que no cuentan con mujeres del siglo. La transformación se consolidaría con el tiempo,

⁵² Según van Deusen, cuyo estudio se centra en el período colonial, el monasterio es uno de los cinco “grandes” de Lima, *op. cit.*, p. 169. Lofstrom indica que es citado como paradigma de uno de los dos tipos de conventos existentes en las colonias del Nuevo Mundo, en el que, entre otros rasgos, las monjas adquieren celdas o apartamentos en función de sus recursos, que habitan a menudo junto a criadas, *op. cit.*, p. 135. La cifra dada por Tristán implicaría una disminución respecto de la existente al menos hacia 1700: Viforcós Marinas señala que la población asciende entonces en él, como en el de Santa Clara de la ciudad, a varios centenares de personas, *op. cit.*, p. 689.

⁵³ W. L. Lofstrom, *op. cit.*, pp. 135-143, 202-204.

⁵⁴ Ver M. A. Vergara, *op. cit.*, pp. 131-151. El autor realiza sus semblanzas a veces sin citar fuentes y en ocasiones refiriéndose a, o transcribiendo, crónicas y otros documentos conventuales. En ambos casos se percibe la impronta de los códigos de las hagiografías o de los relatos edificantes. Sin desconocer esta matriz tengo en cuenta los casos que, en ese marco, aparecen como más destacados o singulares.

según lo arriba expuesto, mediante la reforma de los noviciados.⁵⁵

Mirar al claustro

Cuando Gorriti se instala con su familia en Bolivia a principios de la década de 1830, han transcurrido escasos años desde la reforma eclesiástica de Sucre. Refiriéndose a su pervivencia en general, Lofstrom señala que mientras algunas medidas perduran, otras son temporarias o ineficaces. De ella en todo caso se deriva la gran disminución del “*poder*” e “*influencia*” del clero tanto secular como regular.⁵⁶ Hacia esa época, como se vio, y de acuerdo al testimonio mencionado, un convento como el de clarisas de Cochabamba, más allá de los intentos de reforma, continúa ejerciendo antiguas prácticas. Según establece en 1882 en una carta dirigida a Ricardo Palma, Gorriti pasa casi todo el año 1835 en la “*diaria compañía*” de una monja del claustro de Santa Mónica de Chuquisaca, la antes citada Isabel Serrano, quien le habla de la historia amorosa que protagonizara en 1826, estando ya entre los muros.⁵⁷ Aunque no se disponga de otros datos relativos a un contacto directo de la autora con la clausura mientras reside en ciudades de Bolivia (inicios de la década de 1830, de acuerdo a lo referido, a 1847, 1864-1865) y en Perú, de manera predominante en Lima (1847 a -con distintos intervalos- primeros años del decenio de 1880), cabe suponer que, al menos de modo indirecto, recibe información tanto acerca de la vida conventual colonial como de la posterior a las revoluciones independentistas. Si, como mostraré, algunos textos ficcionales incluidos en volúmenes editados a partir de 1865 indican la posesión de noticias al respecto, a principios de la década de 1880 ella da lacónicamente cuenta de tal posesión en la epístola mencionada a Palma. Aunque la bibliografía revisada no brinda detalles acerca

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 32-34. Los tres claustros mencionados, los más numerosos de la ciudad, son los de Agustinas, Claras de Antigua Fundación y Claras de la Victoria.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 265-266. La traducción de los términos situados entre comillas me pertenece.

⁵⁷ Ver G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, carta núm. 1, citada, p. 2. Me apoyo en el trabajo de Analía Efrón para ofrecer el dato sobre el lugar de emplazamiento del convento, *Juana Gorriti. Una biografía íntima*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998, pp. 67-70; dato abonado por la tradición de Ricardo Palma, “Un tenorio americano”, para cuya elaboración el escritor cuenta con la información proporcionada por Gorriti en las mencionadas epístolas (ver acerca de la relación entre esa tradición de Palma y tales cartas, Cecilia Moreano, “Palma y Gorriti: la intertextualidad en la creación”, en G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, pp. 129-131, y L. Zuccotti, *op. cit.*).

de rasgos de esa existencia en la capital peruana contemporánea a la estadía de la escritora,⁵⁸ hay que considerar que en dicho marco temporal, también al menos, las comunidades de los que fueran los dos “conventos grandes” de Cuzco, según lo expuesto, y cuando han dejado de ejercer la reverencia y el respeto concitados en la Colonia, persisten hasta principios de los años 1860 en un tipo de vida marcado por la laxitud para luego iniciar un retorno a la observancia.

En conjunto, las referencias a claustros femeninos y a monjas atribuibles a la propia Gorriti son escasas y se encuentran, al menos en los dos primeros casos, en textos producidos tardíamente: dos cartas a Palma (1882, 1883), la más temprana de ellas ya aludida, *La tierra natal* (1889), *Lo íntimo*.⁵⁹ Las dedicadas al clero regular masculino y a los integrantes de la comunidad franciscana de Salta en *Vida militar y política del general don Dionisio de Puch* (1869)⁶⁰ brindan por su parte un complemento de interés. La lectura de esos escritos así como de los relatos ficcionales de la escritora torna posible advertir que en ocasiones el dominio de los conventos de mujeres se caracteriza mediante núcleos de sentido y perspectivas próximos a los circulantes en el marco de la crítica de la vida religiosa focalizada en el apartado anterior y a otros afines a ellos. Con vistas a una reflexión sobre los mecanismos a través de los cuales Gorriti pudo haber tomado contacto con tales núcleos y perspectivas, cabe tener en cuenta el debate del que es objeto en la prensa limeña, durante el segundo semestre de 1849, el citado caso de la monja María Garín. Una indagación dirigida a determinar la existencia y/o el tenor de las posiciones ante el dominio indicado en los escenarios y grupos en los que la autora se desenvuelve tanto en el ex

⁵⁸ Ver *supra* nota 5.

⁵⁹ G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, cartas núm. 1 y núm. 2, ya referidas. Cito *La tierra natal* por Félix Lajouane, Buenos Aires, 1889. Acerca del año de edición de *Lo íntimo*, ver *supra*, nota 10; la zona del texto, de corte autobiográfico, que ofrece breves referencias a figuras monacales no lleva, a diferencia de los fragmentos subsiguientes, fecha de composición. Cabe consignar que los pasajes iniciales de esa zona se encuentran, con variaciones, ya en el relato “Güemes. Recuerdos de la infancia”, incluido en *Sueños y realidades*. Cristina Iglesia señala que *Lo íntimo* “recoge fragmentos fechados entre 1874 y 1892, pero la composición que Gorriti estructura para ellos en sus últimos días y el prólogo, del mes de julio del 92, marcan su tono, indican que se abre paso la palabra de una anciana, de una sobreviviente”, “El autorretrato de la escritora. A propósito de *Lo íntimo* de Juana Manuela Gorriti”, en Lea Fletcher (comp.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Feminaria, Buenos Aires, 1994, p. 14.

⁶⁰ La primera edición de la obra se publica en 1868 como *Biografía del General Don Dionisio de Puch*, Imprenta Hispano-Americana de A.-E. Rochette, París. Me refiero a ella tomando en cuenta la segunda edición, de 1869, corregida y aumentada por la escritora (Imprenta Hispano-Americana de Rouge Hermanos y Comp., París), a través de su reproducción en *Obras Completas*, t. IV. *Sueños y realidades y La vida militar y política del Gral. Dionisio Puch*, edición al cuidado de A. Martorell, Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltda., Salta, 1995.

Alto Perú como en la capital peruana permitiría sin duda iluminar mejor el problema.⁶¹ El tratamiento de la cuestión emerge en todo caso en las veladas literarias realizadas en su casa de Lima entre julio y septiembre de 1776, en un momento, de acuerdo a Graciela Batticuore, de pasaje desde los últimos rastros del Perú colonial a la “*ciudad moderna*”. En esas reuniones circula una voluntad de formar y difundir nuevas ideas y prácticas que “*reclaman la discusión de nuevas políticas para resituar el estatuto social, cultural, legal de la mujer moderna*”. En ciertas disertaciones se hace presente un “*conjuro eclesiástico*”, una crítica de la Iglesia, que se radicalizaría hacia fines de la centuria.⁶² Dos textos tratan la existencia monacal en este marco. En “Trabajo para la muger”, Teresa González de Fanning señala que las mujeres encuentran sólo dos “*camino practicable*” para asegurar su porvenir: el claustro y el matrimonio; mientras el primero se encuentra entonces “*casi abolido*”, el segundo constituye el objetivo al que se dirigen sus “*aspiraciones*”. La autora impugna el hecho de que se vede a las mujeres una formación capaz de permitirles participar en el mundo laboral y de evitar lo que entiende como extremos censurables: la dedicación a los “*caprichos de la moda*” o a las “*vanas fórmulas*” de un misticismo exacerbado. En un entorno que obtura opciones vitales la entrega, como “*último recurso*”, a la religión de quienes permanecen solteras aparece a sus ojos como un paliativo que logra “*calmar en parte sus angustias y llenar el*

⁶¹ Habría que tener en cuenta el señalamiento de Efrón respecto a la asistencia de Juana Manuela, en el marco de su inicial permanencia en Bolivia, a la tertulia realizada en la casa de su tío Facundo Zuviría y que recibe a emigrados de la hoy Argentina como Félix Frías y Bartolomé Mitre. Asimismo, al grupo de los románticos peruanos con el que se vincula la escritora en Lima. Sobre la tertulia referida ver A. Efrón, *op. cit.*, pp. 95-99; la autora no esclarece en qué ciudad se la lleva a cabo. Vicente Osvaldo Cutolo señala que durante su permanencia en La Paz en 1847 Mitre efectúa breves viajes a Chuquisaca, donde frecuenta a Zuviría y a sus hijos, *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*, t. IV. L-M, Elche, Buenos Aires, 1975, p. 574. Para Jorge Myers un rasgo central de la generación romántica de 1837, que integran Frías y Mitre, es la aprehensión de “las tendencias secularizadoras del régimen rivadaviano, que harían de ella no sólo una elite ‘nacional’, sino también una elite cultural de procedencia y de configuración social *laicas*”, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en *Nueva Historia Argentina*, coordinación general de Juan Suriano, t. III, Noemí Goldman (dir.), *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998, p. 387. Las cursivas son del autor. Denegri se refiere al amparo y estímulo que los románticos peruanos encuentran bajo la presidencia de Castilla, que encabeza un proyecto liberal de modernización del Perú; ver *El abanico y la Cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2004, pp. 31-39, 69-73. Destaco más adelante algunos puntos de vista sostenidos por otro de sus tíos, el canónigo Juan Ignacio Gorriti, de interés para el tema aquí analizado. Su libro *Reflexiones* (1836) expone, de acuerdo a Mario Góngora, perspectivas características de la “Ilustración católica”; ver “Estudios sobre el Galicanismo y la ‘Ilustración católica’ en América Española”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 125, Santiago de Chile, 1957, pp. 96-151.

⁶² *El taller...*, *op. cit.*, pp. 20, 33, 61-64. Ver citas en las páginas 20, 33 y 61.

vación de su existencia” pero que les vale el despectivo “apodo de beata”.⁶³ En “Enseñanza superior de la mujer” Benicio Alamos González critica que el porvenir de las mujeres tenga que resolverse, entre otros, en los términos tradicionales, aludidos antes por González de Fanning, de matrimonio o claustro. Propone además una reformulación de la vida claustral; en caso de que se conviertan en monjas, deben contar con la posibilidad de estudiar, pensar, escribir y ocuparse no sólo de la esfera espiritual sino también de sus obligaciones “terrestres, personales o sociales”. El texto exhibe las huellas asimismo de la presencia en el escenario histórico contemporáneo de una figura característica de la centuria, la “monja de caridad”, integrante de congregaciones dedicadas a labores sociales. Alamos González postula, recurriendo a ella, que si las mujeres han demostrado poder vincularse con personas enfermas manteniendo una conducta casta, debería resultarles factible convertirse igualmente en médicos.⁶⁴

En 1878, por su parte, el semanario fundado por Gorriti en Buenos Aires, *La Alborada del Plata* -ligado, de acuerdo a Francine Masiello, al proyecto en torno al progreso sostenido por la generación argentina de 1880-⁶⁵ publica, cuando se encuentra ya bajo la dirección de Josefina Pelliza de Sagasta, una serie de escritos que abordan de manera fuertemente crítica la vida religiosa contemplativa y ofrecen disparidad de opiniones acerca de la activa.⁶⁶ En “¿Reclusa o hermana de Caridad? A la Sra. Josefina Pelliza de Sagasta” Aníbal J. Dufools examina a la monja con dureza. Alude asimismo a la

⁶³ El trabajo es incluido en la séptima velada, Lima, 30 de agosto de 1876 (*Veladas literarias de Lima. 1876-1877. Tomo primero. Veladas I á X*, Imprenta Europea, Buenos Aires, 1892). Cito por *Obras Completas*, t. V. *Veladas Literarias en Lima*, edición al cuidado de A. Martorell, Instituto de Investigaciones Dialectológicas “Berta Vidal de Battini”, Salta, 1998. Ver palabras entrecomilladas en las páginas 213, 216 y 214 respectivamente. Años más tarde será la propia Gorriti la que en carta a Palma haga referencia negativa a las beatas de Lima (ver *infra*).

⁶⁴ El trabajo es incluido en la octava velada, Lima, 6 de septiembre de 1876; ver *Obras Completas*, t. V, ed. cit., pp. 256, 261.

⁶⁵ “Introducción”, en *La mujer...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁶⁶ *La Alborada del Plata* (Buenos Aires, noviembre de 1877-mayo de 1878, diecinueve números) es dirigido hasta el número 9 (enero de 1878) por Juana Manuela Gorriti y luego por Josefina Pelliza de Sagasta. Extraigo los datos de F. Masiello, “Introducción”, en *La mujer...*, *op. cit.*, pp. 14-15, y sobre todo de H. B. Molina, *op. cit.*, pp. 339-342, 495-498. En cuanto al estado de la vida conventual en Argentina en la época de producción de los escritos referidos, cabe tener en cuenta la pervivencia de los monasterios de monjas de Buenos Aires y Córdoba instaurados en la época colonial y la presencia del de carmelitas descalzas salteño así como los datos proporcionados por Bruno acerca del proceso que da lugar a la fundación de un convento de la misma orden en la capital argentina: concretada en 1874, en la segunda mitad del decenio de 1850 las autoridades civiles sin embargo no la habían autorizado; en el dictamen del fiscal se argumentaba que el gobierno estimaba más conveniente un establecimiento en el cual las religiosas estuvieran dedicadas a la ayuda del prójimo, por lo que se debía tender más bien a apoyar a las Hermanas de la Caridad, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. X (1841-1862), Don Bosco, Buenos Aires, 1975, pp. 300-302; ver al respecto además C. Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. XI (1863-1880), Don Bosco, Buenos Aires, 1976, pp. 483-485. R. Di Stefano y L. Zanatta, *op. cit.*, p. 298, llaman la atención acerca de ese proceso de fundación y de las palabras del fiscal.

integrante de comunidades de vida apostólica, en este caso para celebrar, por contraposición a la religiosa de clausura, lo que percibe como su consagración al prójimo. Señala que aquello que la última entiende como vocación monástica constituye en realidad una “*falsa creencia*”; ella además lleva a cabo un “*suicidio moral*” al “*creerse desengañada de todo lo que la rodea*”. Parece pensar por ende que las mujeres ingresan al claustro por una decisión no racional, no fortalecida por la plena conciencia del sentido y los alcances de sus actos. A continuación, sin embargo, da muestras de percibir en la profesión una suerte de autonomía. Marca la desobediencia a Dios implicada en la toma del velo pues a través de ese gesto tiene lugar una sustracción a la condena divina “*á una vida muy distinta*”, la del parto doloroso, la de la sujeción al varón; también lo que parece ver en términos de contradictoria sensibilidad, en cuanto se entra al convento para “*redimir los pecados de los hombres*” pero se abandona a padres y hermanos biológicos. A sus ojos, por otra parte, en el marco de la existencia contemplativa no se contribuye, a diferencia de lo operado por las congregaciones, entre ellas las Hermanas de la Caridad, a atenuar los sufrimientos o necesidades de los semejantes. Dufools apela así a un argumento afín a una perspectiva presente ya en el pensamiento ilustrado (la falta de utilidad social de las órdenes religiosas)⁶⁷ a la vez que a una concepción de larga data, reactivada en la centuria, que subordina a las mujeres y les asigna como función central el ejercicio de la maternidad.⁶⁸ En tres escritos publicados consecutivamente, Pelliza de Sagasta aborda el interrogante planteado por el de Dufools: “(...) ¿dónde estará la virtud en la Reclusa

⁶⁷ Ver los señalamientos de García Jordán respecto a la presencia de esta perspectiva en el cuerpo doctrinario de los “ilustrados”, *Iglesia y poder...*, *op. cit.*, p. 41. Aludí *supra* a la observación de J. Klaiber, *op. cit.*, sobre la circulación de puntos de vista afines entre los “liberales” peruanos. En relación con la denominada Ilustración católica, Góngora establece, al dar cuenta de la emergencia del parroquialismo en el libro citado del canónigo Gorriti, que las reformas eclesíásticas europeas y de la hoy Hispanoamérica, “desafectas a las Ordenes religiosas como inútiles o relajadas, trataban al contrario de prestigiar y valorizar al párroco”. Tal parroquialismo es sostenido por el Josefinismo y por la Constitución Civil del Clero, *op. cit.*, p. 144. La propuesta en torno a la falta de utilidad social de las monjas frente a la función socialmente útil cumplida por las congregaciones visible en el escrito de Dufools puede ponerse en diálogo con el argumento ofrecido por el fiscal en el dictamen por el que no se autoriza la erección del monasterio de carmelitas descalzas en Buenos Aires (1857), mencionado *supra*, nota precedente.

⁶⁸ El artículo de Dufools aparece originalmente en el número 12, 3 de febrero de 1878, pp. 92-93. Pelliza de Sagasta responde a Dufools en tres escritos que llevan por título “¿Reclusa o hermana de Caridad? Ni lo uno, ni lo otro. Al Sr. A. J. Dufools” (núm. 14, 17 de febrero de 1878, pp. 108-109, núm. 15, 1º de marzo de 1878, pp. 117-118 y núm. 16, 15 de marzo de 1878, p. 121). Aquí me refiero sólo al primero de los firmados por Pelliza (los restantes se centran sobre todo en las integrantes de congregaciones). Pude tomar contacto inicialmente con el conjunto de tales trabajos a través de su reproducción en la compilación realizada por Masiello, *La mujer...*, *op. cit.*, pp. 115-123.

ó en la Hermana de Caridad?”.⁶⁹ De manera aún más radical que su interlocutor, ella invalida también a las integrantes de congregaciones de vida activa. Centrada en la monja de clausura, la primera de sus producciones considera a esa figura en términos de fanatismo; asimismo, apelando a un punto de vista caro a una mirada ilustrada respecto de las órdenes religiosas, de lo que se delinea como parasitismo.⁷⁰ Si la autora entiende que la debilidad “*de voluntad y corazón*”, la ignorancia y el fanatismo laten en la opción por la vida monástica, se refiere además, de modo afín a Dufools, a lo que ve como egoísmo y falta de sensibilidad de quien toma el hábito frente al sufrimiento ocasionado al padre y la madre biológicos y por lo tanto frente a uno de los roles que se suponen legítimos en las mujeres: la condición de hijas. Sin hacer referencia a las reformas eclesiásticas que en el Viejo y en el Nuevo Mundo (Francia, entre otros países europeos, México en el caso hispanoamericano) habían ya dado lugar a la supresión de claustros femeninos entre fines de la centuria anterior y la segunda mitad del siglo XIX, llama a abolir los conventos. Si América tomara la delantera en este sentido, plantea, Europa pronto la imitaría.⁷¹

La lectura de *Vida militar y política del general don Dionisio de Puch* permite advertir ideas y formas de la sensibilidad de la escritora respecto de distintas dimensiones de lo que denomina la “*Iglesia*”. De

⁶⁹ Ver A. J. Dufools, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁰ En relación con la primera de tales representaciones cabe tener en cuenta la percepción de la práctica del enclaustramiento forzado en términos de fanatismo presente, de acuerdo a Di Stefano, en la traducción, realizada en el ámbito rioplatense y publicada en 1814, de una pieza dramática escrita por Vicente Pedro Nolasco da Cunha, *El triunfo de la naturaleza*, “El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824)”, en *Itinerarios. Anuario del CEEMI*, núm. 1, Rosario, 2007, pp. 189-194. Debo a Roberto Di Stefano la remisión a su artículo (y la consulta inicial del mismo en versión electrónica) así como al texto dramático referido. En una obra del siglo XVIII europeo, *La Religieuse*, de Denis Diderot, se señala que “*La vie claustrale est d’un fanatique ou d’un hypocrite*”; cito por la edición (texto establecido y presentado por Robert Mauzi) de Gallimard, s.l., 2007, p. 153. El prefacio de Mauzi permite establecer que la primera redacción de la novela se encuentra al menos en curso en 1760, “*Préface*”, en D. Diderot, *La Religieuse*, ed. cit., pp. 13-14. Se publica por primera vez como libro en 1796; ver “*Notice sur le texte de La Religieuse et sur la présente édition*”, en D. Diderot, *La Religieuse*, ed. cit., p. 317. Refiriéndose a un escrito de Juan Baltasar Maziél, José Carlos Chiamonte señala la presencia de conceptos que revelan “la lectura de los enciclopedistas”; ello se advierte en su “ataque al fanatismo, uno de los tópicos preferidos por la filosofía del siglo XVIII”, “*Primeros pasos de la Ilustración argentina*”, en *La crítica ilustrada de la realidad. Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1982, p. 30. De acuerdo a Jo Ann Kay McNamara la *Encyclopédie* acusa a las órdenes de “fomentar el parasitismo y la superstición”. Su estudio da lugar a advertir de cualquier modo que la visualización del clero regular masculino en términos de parasitismo se encuentra en los inicios de la modernidad temprana; ver *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 479, 345, 401.

⁷¹ J. Pelliza de Sagasta, “¿Reclusa o hermana de Caridad?...”, *La Alborada del Plata*, núm. 14, citado, pp. 108-109. Las palabras situadas entre comillas se encuentran en la página 108.

manera articulada ofrece allí formulaciones en las que, entre otros aspectos, destaca las severas consecuencias derivadas en muchas ocasiones del hecho de que en general ella se considere con competencia para orientar no sólo la “*vida religiosa*” sino también la “*vida política*” de una sociedad y la importancia de que el poder civil sea capaz, en el ámbito americano, de contrarrestar las “*pretensiones del clero*”. Señala además la dificultad de la monarquía española para establecer, “*contra las pretensiones romanas*”, el patronato regio, y la fuerza con la que los gobiernos surgidos en “*la independencia y la República*” ejercen la “*dirección suprema de la Iglesia*” antes detentada por la Corona, “*recabándola no sin esfuerzo del poder de Roma*”.⁷² Las órdenes, a su entender, al igual que el clero secular, resultan corrompidas durante el rosismo, parte del marco temporal abordado por la biografía. Refiriéndose a la comunidad franciscana de Salta, y activando la ya antigua discusión acerca de la utilidad social del clero regular, Gorriti indica que Puch (gobernador de la provincia en 1841 y entre 1856 y 1857) comprende que “*aquella comunidad necesitaba cambiar su vida contemplativa por la vida de acción, su misticismo estéril por algún trabajo útil á la sociedad*”; califica además a sus integrantes como “*ociosos*”.⁷³ Sin esclarecer si se refiere sólo a ellos o más bien al conjunto de los frailes, considera a sus partidarios atravesados por el fanatismo. Plantea asimismo que la “*Iglesia militante*” aún tiene en América trabajos por realizar, acciones capaces de devolverla a los “*tiempos evangélicos*”, como el objetivo de llevar “*un Dios mas social*” a las “*errantes y nómadas*

⁷² Sería de interés examinar si estas últimas perspectivas resultan afines a posiciones galicanas. Hay que tener en cuenta que el canónigo Gorriti ostenta en su ya referida obra *Reflexiones*, escrita en su destierro en Bolivia y publicada en 1836, una adhesión al galicanismo; ver al respecto M. Góngora, *op. cit.* De acuerdo a Amelia Royo, Juan Ignacio Gorriti incide significativamente en Juana Manuela, “Juana M. Gorriti: Una perspectiva de la tiranía de Rosas”, en A. Royo (comp.), *Juanamanuela...*, *op. cit.*, p. 169. Habría no obstante que atender en tal sentido al señalamiento de Di Stefano respecto a que, en el Río de la Plata postrevolucionario, la “respuesta galicana” y la “respuesta liberal”, dos de las alternativas desde las que es factible pensar “una nueva articulación entre el clero, las instituciones religiosas locales, el poder político, la Santa Sede y la sociedad rioplatense”, coinciden en el rechazo de lo que perciben en tanto pretensiones de Roma; la “respuesta liberal” tiene una presencia “aislada, desarticulada y confusa”, según el autor, hasta mediados del siglo XIX, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, pp. 159, 172-173 *et passim* Parte III, cap. 1. De acuerdo a Góngora, los autores leídos en el marco de la esfera eclesiástica de la hoy Hispanoamérica, portadores del galicanismo, comienzan a ser reemplazados a partir de 1840 por otros “favorables al Papado”, *op. cit.*, p. 146. René Tavenaux señala que el galicanismo es en sus inicios “una tendencia general antirromana que pone en duda el magisterio supremo e infalible del papa en la Iglesia”; sostiene además la “independencia absoluta de lo temporal con respecto a lo espiritual”; “El catolicismo postridentino”, en *Historia de las Religiones*, vol. VIII, *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, II, dirección de Henri-Charles Puech, Siglo XXI, México D. F.-Madrid, 1998, pp. 53-58 (citas en página 54).

⁷³ McNamara observa, sin precisar el ámbito y el momento de referencia (al parecer la Europa del siglo XVIII), que a la luz del “escepticismo de la Ilustración” las “personas caritativas de las clases altas” “llegaron a pensar que las monjas llevaban una vida frívola y ociosa”, *op. cit.*, p. 475.

tribus de los indios”, presente en un grupo de misioneros arribados a Salta.⁷⁴

En noviembre de 1882, por otro lado, en la ya referida epístola enviada a Palma desde Buenos Aires, y al iniciar el relato acerca de la monja Isabel Serrano, la autora deja ver, según lo anticipado, que dispone de información en torno a la vida conventual limeña tal vez contemporánea a los sucesos narrados. En un tono cómplice, sus palabras connotan posiblemente sentidos próximos a aquello que Tristán atribuía al monasterio de Santa Catalina de Arequipa de la primera mitad de la década de 1830. Define al de Santa Mónica de Chuquisaca como “*verdadera sucursal de Santa Clara de Lima*”, considerado, según Nancy E. van Deusen, en relación con la época colonial, como uno de los más ricos y poblados de los “conventos grandes” de la ciudad.⁷⁵ Y más adelante, después de describir la existencia regalada de su amiga entre los muros, pregunta: “¿*No era esto puro Lima?*”. Si se refiere al pasar sin particular énfasis a la “*chismografía del convento*” de Isabel, al desgranar aspectos de la existencia de la religiosa y narrar su aventura amorosa, como al aludir a las “*flaquezas de aquel mundo enclaustrado*”,⁷⁶ su voz no obstante resulta suave y hasta melancólicamente indulgente, dibuja, para decirlo en términos de Analía Efrón, una “*sonrisa benevolente*”.⁷⁷ Hacia comienzos del decenio siguiente, por otra parte, tal como es posible suponerlo teniendo en cuenta su correspondencia con el mismo Palma, Gorriti parece estar animada, al menos en cuanto a Perú, por una posición crítica respecto del clero, afín a la de su interlocutor y de otros y otras intelectuales del país en la época. Así, en una carta forjada en la capital argentina en octubre de 1890, censura la excomunión de la escritora peruana Clorinda Matto de Turner por parte del arzobispo Manuel Antonio Bandini. Alude en ese marco al fanatismo que todavía perdura en Lima y considera a Clorinda “*estigmatizada por los frailes y las beatas*”: “*(...) pero nosotros que sabemos cuánto fanatismo resta aún en Lima, pegado a los muros de los conventos, y diseminado entre ilusos, deploramos la situación en que se*

⁷⁴ *Obras Completas*, t. IV, ed. cit., pp. 329-330. Es interesante recordar la presencia del parroquialismo en *Reflexiones* de Juan Ignacio Gorriti, reconocida por Góngora, según lo expuesto *supra*. Cabe indicar además que en ese escrito el canónigo señala la utilidad, en la educación cristiana, de una obra de san Francisco de Sales que muestra que la perfección puede alcanzarse sin apelar al aislamiento en claustros o desiertos ni a “austeridades terribles”, *Reflexiones*, “Biblioteca Argentina 11”, Librería La Facultad, Buenos Aires, 1916, pp. 162-163.

⁷⁵ N. E. van Deusen, *op. cit.*, p. 170.

⁷⁶ G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, carta núm. 1, referida (citas en página 4). Gorriti continúa refiriéndose a Isabel Serrano en la epístola núm. 2 del mismo volumen.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 68.

*hallará esta querida criatura estigmatizada por los frailes y las beatas (...)*⁷⁸

En *La tierra natal* (1889), relato de su viaje a Salta luego de décadas de ausencia (1886), Gorriti narra la visita realizada a Mercedes L., amiga de la infancia profesora en el monasterio de carmelitas descalzas de la capital de la provincia. La interlocución con la monja adquiere, pese al tono humorístico empleado por la autora con el fin de ocultar, según su análisis retrospectivo, la emergencia de la propia ternura, el sentido de un instante ritual en el que la separación entre mundo y clausura se subrayan. Lejos parece situarse esta entrevista, de acuerdo con las respectivas evocaciones, de aquellas mantenidas en 1835 con Isabel Serrano en su claustro de Chuquisaca. La relativa difuminación de límites en encuentros que, acordando con su definición de la amistad existente entre la familia Gorriti e Isabel (“*íntima y cordial*”),⁷⁹ se delinean de manera indirecta marcados por la proximidad, la complicidad, la movilidad, dista del clima del diálogo de 1886, no exento empero, como se dijo, de una velada ternura por su parte. Resultado tal vez de una reflexión posterior, Gorriti inscribe su interpretación de la opresión física, del “*grave peso*” sobre el corazón que siente en el interior del claustro y que sólo se desvanece una vez fuera de él, “*al aspirar el aire y la luz exterior*”. A sus ojos, la “*vista*” de la religiosa, a quien percibe, lejos de la turbulencia y la alegría de la juventud, atrapada en un mundo signado por la presencia de la muerte, reactiva en ella una fantasía antigua y le genera en el presente un estado de angustia.

*La vista de aquella que en otro tiempo fué una joven linda, alegre, turbulenta, y que ahora yacía envuelta en negro sudario, oculta entre las sombras de la muerte, en el sepulcro del claustro y en el atand asfixiante de una celda, despertó, con todo su horror, la terrífica obsesión que siempre atormentó mi fantasía: ¡ser enterrada viva!*⁸⁰

⁷⁸ G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, carta núm. 47, Buenos Aires, 2 de octubre de 1890, p. 99. Focalizando una epístola posterior, Batticuore llama la atención respecto a la condena por parte de Gorriti de la situación por la que debe atravesar Clorinda Matto, *El taller...*, *op. cit.*, pp. 63-64. Molina señala que la mayor parte de las amistades de Gorriti en el período 1885-1892, de residencia en Buenos Aires, pertenece al sector católico, enfrentado en los años 1880 al sector liberal en el debate por las leyes laicas. Observa que en esta etapa además la religiosidad de Gorriti se acentúa, en particular su devoción por el Niño Jesús y la Virgen de Luján; colabora asimismo en publicaciones eclesiales como *El Mensajero del Corazón de Jesús*, *op. cit.*, p. 366. Acerca del vínculo de los políticos enfrentados a las leyes laicas y la Iglesia en Argentina, Di Stefano y Zanatta establecen que “Por devotos que fueran al carácter jerárquico de la Iglesia, actuaron con una notable independencia respecto de las autoridades eclesiásticas, con las cuales no faltaron en consecuencia tensiones e incomprensiones”, *op. cit.*, pp. 348-349.

⁷⁹ G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, carta núm. 1, citada, p. 2.

⁸⁰ *La tierra natal*, *op. cit.*, pp. 97-98.

Así, si Gorriti no ofrece una explicitación de sus ideas respecto a los claustros femeninos y se refiere a ellos de una manera lacónica en la carta citada, brinda en cambio reflexiones sobre el efecto que la visita a un convento de carmelitas descalzas en la vejez le suscita en el plano personal, dejando al mismo tiempo constancia de un temor que puede ponerse en diálogo con uno de los ejes articuladores de la representación de ese dominio en relatos del corpus: aquel según el cual la clausura es entendida negativamente como espacio de muerte simbólica, de cercenamiento de la libertad. Es factible preguntarse a partir de estos indicios, aunque resulte difícil encontrar una respuesta, si tal modo de representación, afín a puntos de vista críticos presentes en textos y discursos de diversa autoría surgidos tanto en el ámbito europeo como en el hoy hispanoamericano en el lapso extendido entre la segunda mitad del siglo XVIII y el curso del XIX, aunque con distinto sentido la visualización del monasterio como lugar capaz de sepultar, en términos figurados, a una mujer y donde es posible lamentar las propias “tragedias” se inscriba ya en una pieza dramática del barroco novohispano,⁸¹ no llega a encontrar arraigo o notable potencia en su narrativa al converger, entre otras variables, con un sentimiento que le es propio.

Cabe, en efecto, tener en cuenta, entre tales textos y discursos y con el propósito de otorgar densidad al análisis del tema, la novela *La Religieuse*, de Denis Diderot, que desgana a través de la narración en primera persona de una joven forzada a profesar una serie de argumentos en contra de la existencia monacal, vivida por la protagonista como desesperante prisión. Los rituales ligados a la muerte reciben en ese marco y junto a otras prácticas un crudo cuestionamiento; un informe a cargo del abogado de la religiosa descalifica por su parte a los votos religiosos: mientras los de castidad y obediencia son vistos respectivamente como contrarios a una de las leyes instituidas por Dios y a la libertad, el de pobreza aparece como generador de pereza y latrocinio.⁸² La mirada de Tristán dibuja, por su lado, en *Pérégrinations d'une paria 1833-1834*, imágenes que ofrecen puntos de contacto con modos

⁸¹ Ver la obra de sor Juana Inés de la Cruz, *Los empeños de una casa*; cito por *Obras Completas*, vol. IV. Comedias, Sainetes y Prosa, Instituto Mexiquense de Cultura / Fondo de Cultura Económica, Toluca-México D. F., 1994, p. 128. Habría que examinar el sentido que adquiere la imagen en tal obra y en el correspondiente contexto de producción.

⁸² Ver las referencias al sentido de los votos religiosos en las páginas 152-153 de la edición de la obra citada *supra*.

de la sensibilidad circulantes en *La Religieuse*, aunque no sin ciertos matices particulares. En el relato, que puede pensarse construido sobre un contrapunto entre la perspectiva del presente de la escritura y la correspondiente a su visita a los conventos de Perú, emergen el distanciamiento y la crítica pero también la compasión e incluso, como durante su estancia en el de Santa Catalina, una sensación personal de agrado y de cierta atracción por el tipo de vida allí ejercido. Al igual que Gorriti en la vejez, Tristán parece haber dado además respuesta al impacto de la toma de contacto con la clausura a través del cuerpo. Si al pasar ante los monasterios sus ojos se llenan de lágrimas, al salir de aquel en el que, de acuerdo a su evocación, encontrara refugio en primera instancia, siente que puede respirar mejor que en el interior. Al ingresar a Santa Catalina, y al verse rodeada de religiosas y de numerosas mujeres del servicio, la acomete un temor a desmayarse; en los siguientes días, no obstante, llega a gustar de sus integrantes y celdas. En la visita de despedida hecha a su prima Dominga, monja evadida, en términos de su narración, del claustro que la recibe inicialmente, contempla en cambio ese modo de inscripción, de manera especular, en su interlocutora. El cuerpo es también en ella un lugar donde la desesperación se manifiesta.⁸³ En el prólogo a la edición, realizada en Buenos Aires en 1814, de la versión en castellano de *El triunfo de la naturaleza*, obra dramática de Vicente Pedro Nolasco da Cunha, se cita un largo fragmento que ofrece formas semejantes de percepción de la clausura. Si la pieza propone un punto de vista negativo en torno a los enclaustramientos forzados o inducidos,⁸⁴ se señala en el fragmento aludido que “Solo la costumbre de ver esas prisiones , que se llaman asilos de la virtud femenil, puede hacer que una alma sensible no se estremezca al pasar por junto á una de ellas”; y más adelante su autor plantea: “¿Que gloria resulta á la Religión, que bien á esas infelices de que la mano del Poder venga á sellar la loza (sic) del sepulcro en que en la flor de su edad se arrojaron, creyendo ágradar al Ser Supremo?”⁸⁵ Argumentos similares -el claustro visto

⁸³ Ver *Peregrinaciones...*, ed. cit., caps. “Los conventos de Arequipa”, “Una tentación”. Ver además los elementos señalados *supra* respecto a la construcción ofrecida por Flora Tristán acerca del convento que la acoge inicialmente y de la monja Gutiérrez.

⁸⁴ Ver R. Di Stefano, “El púlpito...”, *op. cit.*, pp. 189-194, en particular 193-194.

⁸⁵ Ver el prólogo a *El triunfo de la naturaleza*, *Tragedia en cinco actos originalmente escrita en verso portugues por el doctor Vicente Pedro Nolasco de Acuña*, Imprenta de Niños Expósitos, Buenos Aires, 1814, titulado “El editor”; si bien en el volumen no se consigna el nombre del autor de dicho prólogo, Di Stefano establece que se trata de Bernardo de Monteagudo, “El púlpito...”, *op. cit.*, p. 189; Oscar F. Urquiza Almandoz ofrece por su parte también datos en esa dirección, “El teatro de Buenos Aires en la época de la emancipación”, en *Investigaciones y ensayos*, núm. 8, Buenos Aires, enero-junio de 1970, pp. 245-248. En el escrito preliminar indicado se alude al autor del fragmento en

como espacio donde las religiosas se sepultan y semejante a una prisión, la tensión clausura-naturaleza, la percepción de las religiosas como “víctimas”- emergen, según permite advertirlo un trabajo de Alicia Fraschina, en el debate parlamentario que precede a la ley de reforma del clero sancionada también en Buenos Aires en 1822.⁸⁶

Una representación de las Esposas de Cristo próxima a la articulada en el relato de la visita a Mercedes L. incluido en *La tierra natal* se traza por otra parte en los fragmentos iniciales de *Lo íntimo*. Gorriti da cuenta aquí del efecto que, siendo ella misma niña y habitando en “*la soledad de los campos*”, le ocasiona la noticia de su próximo ingreso a un colegio conducido por monjas. Sin que sea factible precisar, en cuanto a algunas imágenes ofrecidas al respecto, si dan cuenta de la mirada de la infancia percibida desde la adultez, de un punto de vista presente o de la convergencia de ambos, cabe en todo caso señalar que la narración delinea a una pequeña Juana Manuela situada ante la perspectiva del abandono, entre otros, de “*los inmensos horizontes*” por “*el estrecho recinto*” de la institución, del contacto, en su condición de “*pobre gacela acostumbrada a vagar, saltando de las selvas a los prados*”, con “*aquellas figuras severas e impenables cuya principal conato (sic) sería ahogar mi querida turbulencia e imponerme su propia inmovilidad*”.⁸⁷

El mundo conventual en la escritura de Gorriti

Junto a *La tierra natal* y las citadas epístolas a Palma de 1882 y 1883, dos volúmenes ficcionales de la autora ofrecen episodios que ponen en escena a monjas y a mujeres que se encuentran en el proceso de la toma del hábito u ostentándolo ya dentro de la comunidad (o que transitan de la segunda a la primera forma): *Sueños y realidades* (“El ángel caído”, “El tesoro de los incas. Leyenda histórica”,

cuestión como “W. Blanco”; Urquiza Almandoz hace referencia a él como Blanco White, *op. cit.*, p. 248. La percepción del ingreso al claustro en términos de acción orientada por una creencia sin bases firmes o racionales puede ponerse en diálogo con modos de percepción visibles en los escritos de Dufools y Pelliza de Sagasta, arriba examinados; asimismo, con perspectivas brindadas por la obra de la propia Gorriti que menciono *infra*.

⁸⁶ Ver A. Fraschina, *op. cit.*, pp. 12-14.

⁸⁷ *Obras Completas*, t. VI, ed. cit., p. 205. Si bien la autora visualiza al colegio referido como “dirigido por monjas”, es posible que se haya tratado del Colegio de Educandas de la ciudad, a cargo de una comunidad de beatas y fundado por Manuela Tineo; ver al respecto H. B. Molina, *op. cit.*, pp. 472-473, quien hace esta aclaración a partir de un trabajo de María Fanny Osán de Pérez Sáez. Analicé aspectos del proceso seguido por la mencionada comunidad en “Epístolas en busca de un lugar. Las maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX)”, en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 14, Salta, 2003, pp. 81-103.

“Quien escucha su mal oye. Confidencia de una confidencia”) y *Panoramas de la vida* (“Peregrinaciones de una alma triste”, “El pozo de Yocci”, “Una visita al manicomio”, “Un viaje al país del oro. Al niño Ernesto Quesada”) (1876). En *El mundo de los recuerdos* (“El amartelo”) (1886) se traza el ingreso al monasterio, en tanto donada, de una figura femenina de origen indígena; dada la configuración de esos hechos y la pertenencia al dominio analizado, su estudio en este marco parece pertinente.⁸⁸

Tales episodios ocurren en el arco temporal extendido entre la época tardocolonial y la etapa de la modernización económica y social en las emergentes naciones estados.⁸⁹ Dos de los incluidos en *Sueños y realidades* (“El tesoro...”, “Quien escucha...”) se sitúan en el lapso que va desde los últimos años del reinado de Carlos III o desde fecha próxima a ellos a principios del siglo XIX en Cuzco y de modo probable en una ciudad de Perú respectivamente. El restante (“El ángel...”) se inicia en el decenio de 1820 en una ciudad peruana aunque culmina mucho más tarde. Algo semejante cabe decir de los hechos en torno a Isabel Serrano relatados en las cartas a Palma: habiendo profesado en el curso de la década de 1810 o de la de 1820 su existencia como religiosa se desenvuelve al menos hasta 1835 mientras que la historia amorosa se localiza en 1826.⁹⁰ Los expuestos en *Panoramas de la vida* y *La tierra natal* transcurren en una época más tardía; el ofrecido por “El pozo de Yocci” sucede a fines del decenio de 1830 (el convento elegido se encuentra en Chuquisaca) y el de “Un viaje al país del oro...” comienza en Lima a mediados de la centuria y se cierra en el relato en una instancia que parece tener lugar años después. El correspondiente a “Una visita al manicomio”, enmarcado asimismo en esa ciudad, es producto del delirio de una figura internada en un hospicio históricamente existente y creado hacia 1859, delirio que se desencadena a partir de un efectivo contacto del protagonista con el claustro

⁸⁸ *Sueños y realidades* se publica originariamente por Imprenta de Mayo de C. Casavalle, Buenos Aires, 1865; cito por *Obras Completas*, t. IV, ed. cit. *Panoramas de la vida. Colección de novelas, fantasías, leyendas y descripciones americanas* es publicado inicialmente por Imprenta y Librerías de Mayo, Buenos Aires, 1876; cito por *Obras Completas*, t. I. *Palma literaria y artística. Panoramas de la vida - 1ra. Parte*, edición al cuidado de A. Martorell, Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltda., Salta, 2002 y *Obras Completas*, t. II. *Panoramas de la vida - 2da. Parte y Misceláneas*, edición al cuidado de A. Martorell, Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltda., Salta, 1993. *El mundo de los recuerdos* se publica originariamente por Félix Lajouane, Buenos Aires, 1886; cito por *Obras Completas*, t. VI, ed. cit. Molina atribuye un carácter ficcional a “El amartelo”; ver *op. cit.*, pp. 149-157, en especial, p. 154.

⁸⁹ No he localizado en “El amartelo” datos que permitan situar temporalmente el relato con cierta precisión; retomo *infra* la cuestión.

⁹⁰ En “Un tenorio...” Palma indica que en 1820 “se consumó el suicidio moral llamado monjío” de Isabel; cito por *Tradiciones escogidas*, “Biblioteca de Cultura Peruana Primera Serie 11”, Desclée de Brouwer, París, 1938, p. 196.

limeño emergente en su fantasía. El episodio presente en “Peregrinaciones de una alma triste” se desarrolla en la segunda mitad de la década de 1860 en Chile y Salta así como en el espacio recorrido desde Cobija hacia el segundo punto. Por su parte, el ingreso al convento narrado en “El amartelo” se produce tal vez en Bolivia en una coyuntura no delimitada si bien algunos elementos en juego en el texto parecen remitir al siglo XIX.⁹¹

Una confrontación de esas instancias con el itinerario trazado en el apartado inicial de este trabajo permite advertir que Gorriti, pese a lo que es factible pensar como intervenciones de la imaginación creadora, no deja de acordar con la realidad histórica cuando da forma en sus relatos ficcionales a una profesora o a una mujer dispuesta a desposarse con Cristo.⁹² Los episodios son situados en o aluden a ciudades o al menos ámbitos nacionales en los que la vida claustral se halla en cada caso respectivamente vigente (Perú, Bolivia, Chile, Salta), aunque ostentando en ocasiones modificadas condiciones de existencia. Si a veces, en parte debido a la información disponible, no resulta sencillo establecer si ciertos trazos empleados en la construcción de la vida entre los muros responden a representaciones circulantes, a rasgos presentes en la realidad extratextual o a una combinación de ambas dimensiones, es factible señalar que prácticas como la asistencia de las monjas al coro, su concurrencia al locutorio o la realización de retiros espirituales inscriptas en historias que transcurren tanto a fines de la Colonia (“El tesoro...”) como a mediados del siglo XIX o entrada su segunda mitad (“Un viaje...”, “Peregrinaciones...”), exponen un conocimiento de pautas relativas a ese dominio. Varias narraciones apelan además a instituciones históricamente existentes. La bibliografía revisada permite afirmar que dos de ellas, “El tesoro de los incas...” y “Peregrinaciones de una alma triste”,

⁹¹ Extraigo el dato sobre la fundación del hospicio del Cercado, al que hago referencia *infra*, del trabajo de Luis Miguel Glave, “Diez años de Soledad. Vida y muerte de Mercedes Cabello de Carbonera”, en A. Royo (comp.), *Juanamannela...*, *op. cit.*, p. 107. Por limitaciones de espacio no aludo aquí en general a los elementos textuales que en distintos casos me permitieron delimitar tales momentos y lugares.

⁹² Molina señala que frente al “romanticismo excesivo” de *Sueños...*, muchos relatos de *Panoramas...* y de otra de sus obras, *Misceláneas*, ofrecen un “incipiente realismo”. Hay en *Panoramas...* textos de transición; tres de los cuatro mencionados son precisamente aquellos que ofrecen episodios conventuales: “Peregrinaciones...”, “El pozo...”, “Un viaje...”, considerados por Molina “novelescos relatos”, *op. cit.*, p. 356. Más adelante observa que en *Panoramas...* y en *Misceláneas* “los temas extraídos de la realidad circundante son transformados por la imaginación idealizadora de Juana Manuela”, *op. cit.*, p. 363. Sucesos como la inhumación de los restos del amante de la monja Carmela en el claustro ofrecidos en “Peregrinaciones...” parecen, en efecto, poco probables considerados desde el punto de vista histórico.

ponen en escena establecimientos en actividad en la época a la que corresponden los acontecimientos delineados: el beaterio de Nazarenas de Cuzco, presentado en el texto como monasterio, en la primera, el claustro de carmelitas descalzas de Salta en la segunda.⁹³

Producidos parcialmente con anterioridad a los escritos sobre la vida consagrada publicados en *La Alborada del Plata*, en conjunto los relatos y cartas del corpus parecen dialogar con señalamientos efectuados en ese contexto. Como tales escritos y como la biografía de la autora sobre Puch, una proporción significativa ofrece, de acuerdo con lo anticipado, tópicos y perspectivas afines a inflexiones de la crítica de la vida religiosa de los siglos XVIII y XIX (“El ángel...”, “Quien escucha...”, “Peregrinaciones...”, “Una visita...”, narración de la entrevista mantenida por la escritora en el claustro salteño en *La tierra natal*, las dos epístolas a Palma); en su interior se delinea asimismo a veces el problema de la reacción del padre y/o la madre, el amante o el prometido, el amigo, el esposo ante el ingreso de una figura femenina al monasterio y en ocasiones el del modo como él afecta a las atribuciones planteadas a las mujeres en la centuria (“Peregrinaciones...”, “El pozo...”, “Un viaje...”, “El amartelo”).⁹⁴ Conviene distinguir en el primer caso entre las representaciones relativas a las inobservancias y las centradas en la institución misma de la vida claustral. En los textos ficcionales las voces narradoras, constituyan o no personajes, ostentan frente a las manifestaciones de laxitud (ocio,

⁹³ Mientras “El ángel...”, “Quien escucha...”, “El amartelo” no ofrecen datos específicos respecto al establecimiento en juego, “El tesoro...”, “Peregrinaciones...”, “El pozo...”, “Una visita...”, “Un viaje...” aluden a instituciones concretas e históricamente existentes. En “El tesoro...” la protagonista se encuentra en un comienzo en lo que se presenta como convento de Nazarenas de Cuzco. Burns se refiere al beaterio de Nazarenas y señala que éste casi logra convertirse en convento en el siglo XVIII, *Colonial Habits...*, *op. cit.*, pp. 125-126, 259; un estudio de Donato Amado Gonzales permite pensar que en 1862 el objetivo no se halla aún cumplido, “De la casa señorial al beaterio Nazarenas”, en *Revista andina. Estudios y debates*, núm. 36, Cuzco, primer semestre de 2003, pp. 229-233. Un factor que puede haber incidido en la conversión realizada por Gorriti es que, a diferencia de los monasterios, en los beaterios de Cuzco las indígenas pueden ocupar posiciones importantes. El de Nazarenas se asemeja no obstante a aquellos en cuanto requiere una dote de quinientos pesos y parece haberse especializado en la educación de niñas; ver K. Burns, *Colonial Habits...*, *op. cit.*, p. 125. La protagonista del relato es hija de un cacique despojado de sus bienes. La elección de Gorriti parece indicar un conocimiento bastante preciso, por ende, del modo de funcionamiento, en el siglo anterior, de las alternativas relativas a la vida religiosa femenina existentes en Cuzco. No me fue dado esclarecer si el claustro de carmelitas descalzas de Chuquisaca, aludido en “El pozo...”, pervive en la segunda mitad de la década de 1830, ni si el convento del Carmen de Lima, presente en “Un viaje...”, permanece activo a fines del decenio de 1840 o principios del de 1850. En “Una visita...” el discurso del enfermo internado en el hospicio da lugar a advertir que la monja de quien se halla enamorado en su delirio pertenece al convento de La Concepción aunque es trasladada luego al “de C.”. Tanto van Deusen, *op. cit.*, p. 169, como Rossi de Fiori y Caramella de Gamarra, *op. cit.*, p. 159, señalan que el primero se funda en la hoy capital peruana en 1573.

⁹⁴ No abordo por limitaciones de espacio el problema de la relación entre los puntos de vista narrativos y las representaciones acerca de lo conventual.

permeabilidad al mundo, transgresiones sexuales) actitudes marcadas por la indulgencia o el distanciamiento irónico o, en el caso de “Una visita al manicomio” y en el seno del discurso del enfermo internado en el hospicio del Cercado, una naturalización de ciertas prácticas laxas en pugna con la virulencia de las alusiones a la maldad o la fealdad de las integrantes de una determinada comunidad. Según se vio, el relato sobre Isabel Serrano incluido en las cartas a Palma plantea una aproximación en términos predominantes igualmente indulgente, en particular, y a la manera de la visión expuesta en “Quien escucha su mal oye...”, ante la falta al voto de castidad. En esta última narración, teñida en general de un tono ligero, hacia mediados del siglo XIX un esclavo se refiere a los encuentros amorosos con una monja que su antiguo amo tuviera décadas atrás; si no hay en la evocación censura hacia la religiosa, la atmósfera del monasterio, acaso recuperando una perspectiva esgrimida entonces por el amante, es en cambio calificada de “*mefítica*”.⁹⁵ En contraste, las ya analizadas formulaciones brindadas en *La tierra natal*, y las vertidas allí en relación con otras mujeres que ingresaran también al Carmelo de Salta, así como las incluidas en “Peregrinaciones de una alma triste” aportan una entonación de mayor severidad ante el dominio de la clausura perpetua y sus sentidos. Aunque explícita en “Peregrinaciones de una alma triste” y más indirecta en *La tierra natal*, en ambas narraciones se dibuja una valoración negativa, que incluye una paradójica mezcla de crítica y compasión respecto de quienes eligen tomar el velo. Si en *La tierra natal*, al recordar el deseo de obtener información sobre dos figuras femeninas que, como Mercedes L., entraran a la institución, y antes de dar cuenta del malestar sufrido en el locutorio, la autora visualiza a esas figuras como “*las otras dos desventuradas que, cual ella, fueron á encerrar en el silencio del claustro los dolores y las decepciones de su vida*”, la narradora de “Peregrinaciones de una alma triste” define al convento como “*tumba de vivos*” que alberga a “*tantos corazones jóvenes víctimas de falsas ilusiones*”.⁹⁶

⁹⁵ *Obras Completas*, t. IV, ed. cit., p. 218. Ver señalamientos de Soriano respecto a los momentos del proceso histórico en los que es factible situar los relatos y la historia amorosa relativa al convento ofrecidos en el texto, *op. cit.*, pp. 277-278.

⁹⁶ En *La tierra natal* Gorriti evoca, al narrar la visita a Mercedes L., el ingreso al mismo claustro de otras dos mujeres, Carmela y Genoveva. De Mercedes indica: “Allí, huyendo de los cruentos rigores de una madre por demás severa, Mercedes había ido á sepultar su belleza y sus juveniles ilusiones”. Respecto de Carmela y Genoveva señala que tal vez lloran aún “una, un amor desdenado; otra, un amor imposible”, *op. cit.*, p. 83. Más

No obstante, en los textos de Gorriti se ponen en circulación otros puntos de vista, presentes incluso ya en un relato en el que el claustro no es impugnado como institución social sino percibido por el protagonista en términos negativos en función de que lo separa de su compañera (“Un viaje...”),⁹⁷ ya en el seno de aquellos que ofrecen críticas más generales de la vida conventual articulando, por ende, una tensión no resuelta en la escritura (“El ángel...”, “Peregrinaciones...”). En esa dirección, la clausura resulta ámbito para expiar las propias transgresiones y en el que es posible recibir la absolución por parte de un clérigo virtuoso (“El ángel...”), donde buscar asilo contra los dolores suscitados por la existencia en el mundo (“El pozo...”), o en el que la monja puede tornarse un ser casi evanescente en un proceso en el que, sin embargo, y tal vez como indicio de una reelaboración teñida por la secularización en curso, la eternidad es anhelada para alcanzar el encuentro no sólo con Dios (según el ideal inherente a la vida consagrada sostenido por figuras como santa Teresa de Jesús) sino con el alma del amante terreno muerto (“Peregrinaciones...”). De modo semejante, en “Un viaje al país del oro...” el himno entonado por Estela y escuchado por Andrés desde la iglesia sume a este personaje en un éxtasis en el que de manera probable, según observa la narradora, gravitan las experiencias vividas extramuros junto a ella.⁹⁸

Asimismo a los fines de brindar espesor al análisis de tales perspectivas es interesante señalar que algunas de ellas encuentran un antecedente en textos de un autor caro a Gorriti, François-René de

adelante se refiere a estas dos figuras en los términos ya expuestos. En “Peregrinaciones...” la voz narradora dice: “Alejéme llorando de aquella tumba de vivos, donde tantos corazones jóvenes víctimas de falsas ilusiones, van á sepultar en la aurora de la vida, el amor y la felicidad”, *Obras Completas*, t. I, ed. cit., pp. 125-126.

⁹⁷ Andrés señala que la puerta del claustro se yergue ante él “cerrada y muda como un sepulcro”, *Obras Completas*, t. II, ed. cit., p. 121. Vuelve a hacerse presente la asociación señalada *supra*, aunque no resulta fácil establecer si es afín a la ofrecida por los textos y discursos producidos en la segunda mitad del siglo XVIII y el curso del XIX arriba mencionados, y por otros relatos de la propia Gorriti.

⁹⁸ “El tesoro...” brinda representaciones contrapuestas sobre el convento. Es un ámbito visualizado en términos de placidez y observancia por una voz narradora próxima a los personajes, como capaz de minar el bienestar físico a ojos de la abadesa y luego del padre de Rosalía. La joven dice valorar positivamente la libertad disponible fuera de él, aunque cuando se halla enamorada del español. La voz narradora pone en juego asimismo la relación convento-tumba aunque tampoco en tal caso es fácil decidir si se trata de una perspectiva afín a la tratada *supra*. La primera de las representaciones parece próxima a imágenes presentes en escritos de santa Teresa. La resignificación de las ideas de evanescencia y martirio respecto a las vigentes en la obra teresiana o en biografías o autobiografías de monjas de siglos precedentes puede ponerse en diálogo con el señalamiento de Zulma Palermo en torno a la huella de la hagiografía en el trazado de las vidas de figuras masculinas ligadas a la Salta de la etapa abierta por las luchas independentistas por parte de Gorriti, “Juana Manuela Gorriti: Escritura y legado patrimonial”, en A. Royo (comp.), *Juanamanuela...*, *op. cit.*, pp. 122-124.

Chateaubriand,⁹⁹ publicados en el clima de “inquietud espiritual” surgido en Francia hacia finales del siglo XVIII, en un horizonte modificado por las medidas revolucionarias adversas a la Iglesia en general y al clero en particular.¹⁰⁰ *Génie du christianisme* (1802) se propone como una apología de la religión cristiana frente a lo que Chateaubriand visualiza en términos de efectos de la crítica operada por figuras como Voltaire: el descrédito del cristianismo y la expansión de la incredulidad. Aspirando a alcanzar su objetivo a través de un elogio de su belleza, sus atractivos, sus beneficios, celebra en el texto ceremonias como las de la misa y el sentido de la vida y los votos religiosos.¹⁰¹ La construcción acerca de los claustros exhibe, por su lado, en *René*, dado a conocer inicialmente como parte de *Génie du christianisme*, cierta complejidad. Entre las representaciones ofrecidas cabe consignar la inclinación a ingresar a un monasterio experimentada en el pasado por el protagonista, una opción descartada a su entender a causa tal vez o bien de la falta de constancia o bien de un prejuicio relativo a la existencia monacal; si en el presente de la enunciación define a los establecimientos de ese tipo como “*hospices de mon pays*”, “*ouverts aux malheureux et aux faibles*”, la ceremonia de la profesión de su hermana Amélie resulta a sus ojos un terrible ritual sacrificial constituido por prácticas en las que se manifiesta el poder, a veces encantador, de la religión. Para Amélie, inclinada desde siempre a la vida religiosa, la comunidad a la que se integra carece de máculas o conflictos. Puede pensarse que es un entorno apto no sólo para plasmar su antiguo deseo, sino también para preservarse de sentimientos propios ligados a su pasaje por el mundo.¹⁰²

En ocasiones, incluso simultáneamente a la tensión antes referida, la construcción de lo conventual en el corpus indicado de Gorriti ostenta una proximidad respecto a la mayor tolerancia

⁹⁹ En *Sueños...* (“Gubi Amaya. Historia de un salteador”) y en *Panoramas...* (“Peregrinaciones...”), hay referencias a *Atala* de Chateaubriand. En *Cocina ecléctica* (1890) Gorriti visualiza a ese autor como uno de aquellos en cuyo universo ella ha vivido; consulté el texto por *Obras Completas*, t. III. *La tierra natal, Perfiles y Cocina ecléctica*, edición al cuidado de A. Martorell, Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltda., Salta, 1994.

¹⁰⁰ Ver al respecto R. Tavenaux, *op. cit.*, pp. 72-79 (cita en página 76).

¹⁰¹ Chateaubriand señala en la Introducción incluida en el Libro primero de la Primera Parte, entre otros aspectos, que el cristianismo “peut enchanter l’esprit” como los dioses de Virgilio y Homero. Cito el texto por Librairie de L. Hachette et C^{ie}, París, 1863, p. 7. No se ofrece información acerca de la edición de la obra brindada en el volumen.

¹⁰² Cito *René* por *Atala. René. Les aventures du dernier Abencérage*, edición presentada y anotada por Jean-Claude Berchet, Flammarion, París, 2006, que reproduce la edición de 1805 de la novela. Ver palabras situadas entre comillas en la página 171.

acerca de la religiosidad o de la existencia religiosa exhibida por González de Fanning y Alamos González en las veladas literarias. A diferencia de las duras puntualizaciones de los artículos de Dufools y de Pelliza de Sagasta, en ciertos textos de *Panoramas de la vida* se hace de las secuencias atinentes a la entrada al convento, o a la decisión de permanecer en él una vez efectuada la toma del velo -pese a que el amante de la religiosa en cuestión le señale el sacrilegio de su “voto”- (“Peregrinaciones...”),¹⁰³ una instancia cargada de sentidos que no llegan, sin embargo, a esclarecerse de manera definitiva en el relato o, como en “Peregrinaciones de una alma triste”, respecto de la cual cabe conjeturar la latencia de motivaciones no explicitadas. La revisión del conjunto de episodios en relación con el claustro creados por la autora muestra que en ningún caso se atribuye explícitamente la toma del hábito a la vocación religiosa, si bien en líneas generales la presencia de ésta o al menos la entrega a Dios una vez en su interior no puede descartarse.¹⁰⁴ En *Sueños y realidades* la decisión del ingreso o no resulta aludida (“El tesoro...”, “Quien escucha...”) o parece constituir, también al menos, parcialmente, un gesto dirigido a neutralizar las consecuencias de lo que queda sugerido como ataque a la honra de la protagonista (“El ángel...”).¹⁰⁵ En la mayoría de las narraciones de *Panoramas de la vida* vinculadas al tema, en cambio, a la manera de lo ocurrido en *René* de Chateaubriand, la aspirante manifiesta su voluntad de entrar a la clausura o de permanecer en ella obturando otra alternativa.¹⁰⁶ En “El pozo de Yocci” y en “Un viaje al

¹⁰³ En “Peregrinaciones...”, la protagonista del episodio relativo al convento explica a Laura, la narradora, que, en el curso de un incendio, cuando “me consagraba á Dios para siempre”, ve aparecer a una figura masculina cuya imagen la atrae y que sería finalmente quien la salvaría a ella y a su madre, el cubano Enrique Ariel. Esa figura dice a la religiosa más tarde que el “voto que nos separa” es “sacrilego”, no aceptable para Dios, porque “en él le consagrabas una alma que era ya mía”. No queda claro, a mi juicio, si alude así a los votos solemnes o al voto privado. Ver *Obras Completas*, t. I, ed. cit., pp. 97-98, 101-102.

¹⁰⁴ En “Una visita...”, el interno se refiere a un gesto de la monja amada que podría indicar espiritualidad así como a su disfrute de placeres terrenales. La mención de éstos últimos y la construcción demasiado lineal de la religiosa generan indirectamente, sin embargo, una mirada en cierto modo crítica, no exenta de humor, en torno a su figura. En “El amartelo”, la narradora propone que al entrar al claustro, Rosacha abandona al marido para volver a Dios, portando además el dolor por la muerte del hijo.

¹⁰⁵ La voz que narra señala en “El tesoro...” que la protagonista es educada en el convento, aunque no se explicita de quién parte originariamente la decisión o el deseo respecto al ingreso a la institución.

¹⁰⁶ En “Una visita...” no se alude a las circunstancias del ingreso de la religiosa amada por el interno. Al relatar los sucesos relativos a Isabel Serrano, Gorriti indica por otra parte que la profesión surge de su “despecho” frente a la decisión del padre, que la destinaba a un noble, de hacer desterrar al joven del que se había enamorado, lo que tal vez puede entenderse como una elección por parte de Isabel; ver G. Batticuore, *Juana Manuela Gorriti...*, *op. cit.*, carta núm. 1, citada, p. 4. Que tanto esa monja como las figuras femeninas presentes en los relatos de *Panoramas...* elijan ingresar a, o continuar en, la clausura descartando otra opción no implica desde luego desconocer que desde un punto de vista histórico las alternativas de vida para las mujeres son muy escasas tanto en la época colonial como durante al menos un tramo importante del siglo XIX, tema planteado *supra* y que retomo más adelante.

país del oro...” se focaliza el instante en el que la mujer dispuesta a profesar da a conocer la decisión, tomada sin debate previo con el/los interlocutor/es. La reacción suscitada es de sorpresa. Por otro lado, si a partir de indicios dejados en el curso de los relatos es posible al menos para el lector avizorar o establecer hipótesis en torno a las razones que determinan la voluntad relativa a la entrada al monasterio (“El pozo...”, “Un viaje...”) o, como en “Peregrinaciones de una alma triste”, las que tal vez coexisten con el motivo invocado en cuanto a la permanencia en él, tales razones no se explicitan o especifican.¹⁰⁷ En “El amartelo”, incluido, según lo expuesto, en *El mundo de los recuerdos*, Challamunqui relata una escena en términos que evocan las trazadas por las voces narradoras de “El pozo de Yocci” y “Un viaje al país del oro...”. Se trata de un momento hecho de gestos rituales decisivos por parte de su esposa Rosacha, quien a la muerte del pequeño hijo biológico de la pareja y del niño huérfano que había recogido decide retornar al claustro que habitara como donada y que abandonara para seguir a Challamunqui: el corte de pelo, el movimiento de llevar consigo la ropa del hijo muerto. Si tales gestos permiten entrever los sentidos, las palabras que cabe suponer intercambian entre ambos no son inscriptas en el relato; el diálogo posterior entre Challamunqui y la narradora, procura, empero, dar cuenta de algunos de ellos. En *La tierra natal*, las razones del ingreso de Mercedes L., Carmela y Genoveva al convento salteño son aludidas por la autora: la excesiva severidad materna, problemas amorosos. Aunque no profundiza al respecto, Gorriti parece sugerir la existencia de un dominio de mayor extensión, no desplegado o explorado en el cuerpo del relato de viaje. Inevitablemente estas razones se recortan contra la ya referida visualización de esas figuras bajo la forma de la desventura, contra la narración posterior en torno a las sensaciones experimentadas durante la visita al monasterio y

¹⁰⁷ No cabe excluir que en el diseño del episodio ofrecido por “El pozo...” haya incidido la necesidad de disolver eficazmente y/o sin mayores tramitaciones la pareja formada por Lucía y su prometido a fin de crear el marco para los acontecimientos que desembocan en el desenlace trágico. En “Peregrinaciones...”, Carmela expone a Laura el motivo determinante de su entrada a la clausura: la promesa de consagrarse hecha a Dios en el curso del incendio. Descarta más adelante ante Enrique Ariel la posibilidad de dejar el monasterio señalando que el “poder” constituido por el “honor”, más fuerte que el de la “religion” y regido por el “deber”, se interpone entre ambos. Las palabras pronunciadas por ella luego, no obstante, permiten preguntarse si no incide además en su decisión el temor a una existencia matrimonial marcada por la itinerancia, la separación física, la inestabilidad: “Yo me debo al claustro: No estoy consagrada á Dios? Tú te debes á tu patria: ¿No eres uno de sus **Laborantes**? ¿no recorres la tierra buscando simpatías para su santa causa? ¡Oh!, Enrique! sigamos el camino que el deber nos traza; y, como ha dicho mi padre, inclinémonos ante lo irrevocable”; ver *Obras Completas*, t. I, ed. cit., pp. 96-98, 102. Las negritas son del texto.

a la confrontación de la imagen de juventud de Mercedes L. con la del presente; en ese diálogo implícito, la entrada en cuestión parece dotarse de mayor complejidad, adquirir los visos de lo inexplicable pero asimismo de lo inaceptable para la razón de la autora.¹⁰⁸

En particular en *Panoramas de la vida*, pero de algún modo también en *El mundo de los recuerdos* y en *La tierra natal*, queda delineada la relativa autonomía de las mujeres ligadas al claustro, recorrida por fuerzas en tensión en el caso de “Peregrinaciones de una alma triste”, en el que la propia monja, Carmela, explicita su percepción del convento como “*tumba*”.¹⁰⁹ En relación con dos de los textos incluidos en el primero de tales volúmenes, “El pozo de Yocci” y “Un viaje al país del oro...”, cabe señalar que aun cuando no sea factible iluminar plenamente las decisiones tomadas por las aspirantes, los textos parecen invitar a pensar que tal vez en el plano de un cierto nivel de conciencia puede haber incidido en ellas el deseo de preservarse de males mayores que los del presente: la experiencia del desamor en el matrimonio, representada especularmente en la narración por la esposa del general Heredia (“El pozo...”), la vulnerabilidad inherente a la condición de mujer sola en el mundo, una vez perdida la protección del hermano (“Un viaje...”). Como si en esos relatos se evaluara la funcionalidad del claustro en el espectro de las limitadas opciones existenciales vigentes para las mujeres en la centuria, aunque acaso la autora perciba en este marco la opción por el desposorio con Cristo frente a la de un matrimonio terrenal desdichado como una pírrica victoria.

¹⁰⁸ Sería de interés examinar en términos de imagen especular invertida los sucesos en torno a Martita relatados en los fragmentos que preceden a los dedicados a la visita al claustro de *La tierra natal*.

¹⁰⁹ *Obras Completas*, t. I, ed. cit., p. 101.