

# Decir verdad. Pesquisa secreta en un convento femenino (siglo XVIII)\*

VICTORIA COHEN IMACH

Universidad Nacional de Tucumán  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET)

## RESUMEN

Este trabajo analiza dos ocasiones claves de una visita canónica hecha por el vicario general de la diócesis de Tucumán al monasterio de las Carmelitas Descalzas de San José de Córdoba en 1776: una interrogación y luego un *auto* dedicado a los aspectos que estaban sujetos a reforma. Partiendo de esbozos teóricos propuestos por Michel Foucault, este trabajo analiza el proceso de la “producción de la verdad” acerca de la observancia del claustro perpetuo estipulado para las monjas en un tiempo marcado no sólo por las reglas impulsadas por el Consejo de Trento sino también por el proyecto para restablecer la disciplina en los monasterios, llevado a cabo por la monarquía Borbón. Señala que frente al poder eclesiástico, las declaraciones de las monjas no son precisamente uniformes: ofrecen matices, impresiones particulares respecto a posturas avanzadas en el discurso y los temas tratados, y también a los valores asignados en aquella etapa de la vida monástica.

PALABRAS CLAVES: Escritura conventual, monjas, visita canónica, clausura.

## ABSTRACT

This paper analyses two key occasions of a canonical visit by the vicar general of the diocese of Tucumán to the monastery of Carmelitas Descalzas of San José de Córdoba in 1776: a questioning and after an *auto* dedicated to aspects subjected to reform. Starting from the theoretical outlines proposed by Michel Foucault, the paper examines the process

\*Estas páginas integran una investigación más extensa sobre la escritura conventual femenina en Salta, Córdoba y Buenos Aires, que llevo adelante en el marco de mi labor en el CONICET. Los documentos aquí examinados fueron consultados y reproducidos a través de un subsidio que me fuera otorgado por la Fundación Antorchas (abril de 1998-abril de 1999). Una primera versión de este trabajo fue expuesta en las II Jornadas de Reflexión “Monstruos y Monstruosidades”, organizadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, noviembre de 2002. La presente versión se vio beneficiada con los comentarios recibidos en esa oportunidad.

of “production of truth” about the observance of the perpetual cloister stipulated for the nuns, at a time marked not only by the rules prompted from the Council of Trento but also by the project to reestablish discipline in monasteries, undertaken by the Bourbon monarchy. It points out that before the ecclesiastical power, the declarations of the nuns are not precisely uniform: they offer hues, particular impressions as regards positions put forward in the discourse and the subjects displayed, and also the values assigned at that stage of the monastic life.

KEYWORDS: Monastic writing, nuns, canonical visit, cloister.

*Recibido: 26.11.2002. Aceptado: 10.12.2002.*

## VISITA Y CLAUSURA

LAS VISITAS PERIODICAS de superiores a los claustros de regulares y de monjas son especialmente encomendadas por el Concilio de Trento (1545-1563); en el marco de la reglamentación centrada en la reforma de la vida religiosa, en el restablecimiento y conservación de “la antigua y regular disciplina”, ellas aparecen como instrumento para asegurar la observancia<sup>1</sup>. Su valor queda subrayado en el tratado que santa Teresa de Jesús dirige a los visitantes de la orden de carmelitas descalzas, escrito en 1576 (Santa Teresa de Jesús, 1986)<sup>2</sup>. A sus ojos este procedimiento debe servir para “con amor poder corregir y quitar faltas poco a poco” y evitar así la relajación (Santa Teresa de Jesús, 1986: 843). Debe asimismo permitir la constatación del cumplimiento de la regla y las constituciones por parte de la priora. Pero la visita de los monasterios de mujeres posee además en su escrito una función aleccionadora, cobra el valor de signo frente a posibles transgresiones. “Y lo principal de todo (...) para gobierno de mujeres, es menester que entiendan tienen cabeza, que no se ha de mover por cosa de la tierra, sino que ha de guardar y hacer cumplir todo lo que fuere relición y castigar lo contrario, y ver que tiene particular cuidado de esto en cada casa, y que no sólo ha de visitar cada año, sino saber lo que hacen cada día” (Santa Teresa de Jesús, 1986: 851).

<sup>1</sup>Cito por *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Imprenta Real, Madrid, 1787. Traducción de Ignacio López de Ayala (tercera edición). Ver Sesión XXV, “De los regulares y monjas”. La cita corresponde a la página 361.

<sup>2</sup>En su edición de las *Obras completas* de Santa Teresa de Jesús, Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. y Otger Steggink, O. Carm. titulan al texto *Visita de descalzas*. Redactado en 1576, se publica por primera vez, según informan los autores, en 1613 como *Tratado del modo de visitar los conventos de religiosas descalzas de nuestra Señora del Carmen, compuesto por la santa madre Teresa de Jesús, su fundadora*. Cito por *Obras completas*, pp. 841-855, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986. Transcripción, introducciones y notas de E. de la Madre de Dios y O. Steggink (octava edición).

En coincidencia con las disposiciones conciliares, el tratado teresiano remarca la necesidad de indagar sobre distintos aspectos del funcionamiento de la vida cotidiana, a través de los cuales se concretan los votos profesados. La revisión del libro de gastos, de las labores realizadas, del número de freilas admitidas aparece junto a las advertencias acerca de religiosas melancólicas, o de amistades particulares entre algunas de ellas, atravesadas por la tensión entre el *ideal a alcanzar* y las *posibles fracturas* o deslices ligados a la práctica diaria.

La preservación rigurosa de la clausura material, la elusión de contactos con modos de existencia secular (lenguaje, vestido) y de una “comunicación” excesiva con los confesores (Santa Teresa de Jesús, 1986: 845-846) constituyen elementos centrales en la configuración del orden trazado por Teresa. El convento y los cuerpos deben pensarse como huertos cerrados: replegarse, obturar eventuales grietas. Si en este punto de vista puede reconocerse la voluntad de asegurar un espacio apto para el recogimiento y el diálogo con Dios, y por lo tanto la aspiración a la “clausura interior” ansiada por la reforma carmelita (Sánchez Lora 1988: 162)<sup>3</sup>, cabe advertir también en él huellas de las disposiciones tridentinas acerca del obligatorio encerramiento de las monjas.

Tales disposiciones están ligadas a la concepción sobre la mujer dominante en la época. De acuerdo a José Luis Sánchez Lora (1988), la masculinidad se torna elemento central de la escala de valores del antiguo régimen. El honor constituye para los grupos privilegiados la garantía de perduración de la sociedad estamental amenazada en sus cimientos. La tradición misógina proveniente de la Edad Media, que veía en aquélla un instrumento del demonio para arrastrar al hombre al pecado, incorpora en esta etapa otro componente: su representación en términos de factor de disolución social, derivada de la profunda descalificación de la que es objeto y que afecta incluso a su corporeidad: “(…); nacida de un hueso torcido, se equipara al esclavo, presentándose como un ser espúreo y deforme, la mujer como monstruo será otra de las constantes de la cultura barroca” (Sánchez Lora, 1988: 48). La custodia de la honestidad femenina<sup>4</sup> se vuelve por ello “una de las claves del sistema social” y es el varón quien debe emprenderla, pues su fractura vulnera a la misma honra masculina (Sánchez Lora, 1988: 51). En el marco de esta perspectiva, “el convento es ante todo un habitáculo donde se reproducen las condiciones de vida óptimas que una socie-

<sup>3</sup>“Austeridad, interiorización, individualismo experiencial, voluntarismo y anonadamiento espiritual como vías de suprema unión con Dios; de ahí, una vez lograda la clausura interior, procederá un concepto de libertad que termina por obviar las estrecheces físicas del claustro”. (Sánchez Lora, 1988: 162).

<sup>4</sup>La sublimación de la minusvalía atribuida a la mujer da lugar, según Sánchez Lora (1988), a la idea de honestidad (Sánchez Lora, 1988: 53).

dad considera imprescindibles para salvaguardar lo que es tenido por valiosos valores femeninos, valores que en esencia se reducen a uno solo: la honestidad” (Sánchez Lora, 1988: 149)<sup>5</sup>.

Según Sánchez Lora (1988), a fines del siglo XVI coinciden el celo posttridentino respecto a la obligatoriedad de la clausura decretada para las religiosas, y el movimiento de renovación espiritual que “reclama la enclaustración como parte consustancial de esa nueva espiritualidad” representada por Teresa de Avila, Juan de la Cruz, Pedro de Alcántara (Sánchez Lora, 1988: 162). Desde entonces hasta entrada la primera mitad del siglo XX, y a través de sucesivas disposiciones eclesiásticas, se insiste en su condición de resguardo de la castidad, y se extreman las medidas de protección<sup>6</sup>. Ya el tratado teresiano se muestra minucioso a la hora de prescribir la revisión de las zonas de mayor labilidad claustral: puertas, locutorios, confesionarios, ventanilla de comulgar. “(...); porque es bien quitar las ocasiones y no se fiar de la santidad que viere (...); en especial los locutorios, que haya dos rejas: una a la parte de afuera y otra a la de dentro, y que por ninguna pueda haber mano; (...)” (Santa Teresa de Jesús, 1986: 845). Sin embargo, como muestra María José Arana (1992), la imposición de la clausura perpetua a partir de Trento no se concreta sin resistencias o reclamos por parte de las comunidades conventuales peninsulares, presentes incluso durante la segunda mitad del siglo XVII. A través del “elevado grado de ideologización y espiritualización” del que ella es objeto, obtenido mediante sermonarios, devocionarios, pláticas espirituales o consejos, se busca provocar su aceptación<sup>7</sup>.

## CONSTRUCCION DE LO VERDADERO

Michel Foucault (1995) ha destacado la importancia de la indagación (*enquête*) en la constitución de los dominios de saber y de la verdad. “Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento”, señala, “que Occidente elaboró las complejas técnicas de indagación que casi enseguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la reflexión filosófica” (Foucault, 1995:

<sup>5</sup>Autoras que impulsan los estudios sobre escritura conventual como Electa Arenal y Stacey Schlau (1989) resaltan, no obstante, las posibilidades de autonomía y desarrollo personal, no exentas de tensiones, que la vida en el claustro ofrece en este período a las mujeres de España y de sus colonias.

<sup>6</sup>Ver el detallado análisis de María José Arana, rscj. (1992) acerca de las posiciones en torno a la clausura femenina desde los orígenes del monacato hasta fines del siglo XVII. Los datos aportados por Ildefonso M<sup>a</sup> Gómez (1992) permiten evaluar más sucintamente su configuración hasta el siglo XX.

<sup>7</sup>Ver Arana (1992) caps. IV-VI. La cita se encuentra en la página 270.

18). Precisamente la *inquisitio* efectuada por el obispo en el curso de su visita a las distintas comarcas diocesanas entre los siglos X y XII constituye, de acuerdo a Foucault, uno de los modelos para la administración de la justicia en los nacientes estados. La indagación eclesiástica es entonces “mirada tanto sobre los bienes y las riquezas como sobre los corazones, los actos, las intenciones, etc.” (Foucault, 1995: 80-81 y ss).

A la hora de reflexionar sobre las visitas canónicas, Santa Teresa (1986) fija no obstante las limitaciones de la indagación verbal. A su entender, es la contemplación directa de la vida conventual cotidiana, vedada al superior masculino, la que permite captar sin mayores interferencias la verdad<sup>8</sup>. El acicate del demonio, que lleva a cada una a creer estar en lo cierto, el temor a provocar el disgusto de la priora, la dificultad para reconocer los propios deslices y la tendencia a atribuirlos a las compañeras pueden incidir sobre las deposiciones individuales. Recomienda por ello al visitador tomar ciertas precauciones: atenuar aprensiones antes del escrutinio, comparar más tarde las respuestas obtenidas. Si la indagación es para Foucault una forma de “saber-poder” (Foucault, 1995: 87-88), un “ritual” ligado a la confesión y encaminado a la obtención de lo verdadero (Foucault, 1996: 73-74)<sup>9</sup>, las reflexiones teresianas señalan que ese poder encuentra, o puede encontrar, en el caso de los escrutinios conventuales, determinadas estrategias, ciertas resistencias conscientes o inconscientes que obturan o dificultan su adquisición del saber<sup>10</sup>.

Partiendo de estas consideraciones, y a través de un análisis que privilegia como objeto el discurso, el presente trabajo examina dos momentos centrales de la visita realizada por el provisor de la diócesis del Tucumán, José Domingo de

<sup>8</sup>“(…), y van de suerte dichas las cosas que parece no las puede dejar de creer, quédase todo como se estava (que si pudiera ser testigo dentro muchos días, entendiera la verdad), (...)” (Santa Teresa de Jesús 1986: 854).

<sup>9</sup>Michel Foucault (1996) señala: “Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el concilio de Letrán, en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios, desaparición de ciertas pruebas de culpabilidad (...) y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones (...), constitución de los tribunales de inquisición: (...)” (Foucault, 1996: 73).

<sup>10</sup>En *Historia de la sexualidad* Foucault señala que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”. El autor se refiere a “puntos de resistencia” que “están presentes en todas partes dentro de la red de poder” (Foucault, 1996: 116).

Frías (comisionado por el obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta)<sup>11</sup> al convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba en 1776: interrogatorio y auto posterior dedicado a los aspectos a reformar<sup>12</sup>. Focaliza en particular el proceso de “producción de la verdad” (Foucault, 1996: 73) en torno a la observancia de la clausura con el fin de evaluar qué se inquiere, qué se responde y cómo, qué conclusiones se extraen sobre el tema en un momento marcado no sólo por la normativa impulsada a partir de Trento, sino también por el proyecto de restablecimiento de la disciplina conventual emprendido por la monarquía borbónica<sup>13</sup>. Aunque transcritas por el secretario capitular (en un caso se añade además la declaración escrita entregada por una de las monjas) las res-

<sup>11</sup>Juan Manuel de Moscoso y Peralta es designado obispo del Tucumán en 1771. Permanece alejado de la diócesis entre 1774 y 1778, debido a la celebración del Concilio de Charcas, aunque visita Salta y Jujuy. En ese último año es nombrado obispo de Cuzco. José Domingo de Frías recibe el cargo de provisor y vicario general en 1773, y más tarde también de gobernador del obispado (ver Bruno 1969: Cuarta parte, cap. VII).

<sup>12</sup>El obispo Moscoso y Peralta encomienda por escrito a Frías la visita a los conventos de carmelitas descalzas de San José y de Santa Catalina de Siena de Córdoba en diciembre de 1775. En el caso del primero, el interrogatorio se realiza entre el 26 y probablemente el 29 de febrero; la inspección ocular, el 2 de marzo. El auto que contiene las órdenes formuladas a partir de la pesquisa y de la inspección material está fechado el 15 de abril de 1776. La visita a Santa Catalina tiene lugar en marzo de ese año. Los documentos que registran los distintos momentos de la visita objeto del presente trabajo se encuentran en el Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), leg. 9, t. I, Monasterio de Santa Catalina de Siena. Gran parte de las fuentes ligadas a la visita a las monjas catalinas se encuentra en el mismo legajo. Sobre un segundo interrogatorio centrado en la observancia entre ellas de la “vida común” ver *infra*, nota XIV.

<sup>13</sup>Un indicio claro de la voluntad de reforma del obispo Moscoso y Peralta reside en el mandato impartido al provisor de efectuar, durante la visita canónica a las monjas del convento de Santa Catalina de Siena, un interrogatorio específico sobre la observancia de la “vida común” (que se distingue de la “vida particular” e implica pautas como comer en el refectorio) instaurada por el anterior prelado, Manuel Abad Illana. La transcripción completa de este interrogatorio se encuentra en el fondo documental de la Sección de Estudios Americanistas de la Biblioteca “Elma K. de Estrabou” de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Ms. 1159. De la ausencia de un mandato en iguales términos respecto al de carmelitas descalzas, puede suponerse que el obispo no tiene al menos importantes dudas en tal sentido. Como muestra David A. Brading (1994), la introducción de la obligatoriedad de la “vida común” en los conventos de la Nueva España por parte del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana (1769) suscita protestas y resistencias entre las religiosas (Brading 1994: Primera parte, cap. V “Las monjas”). Alicia Fraschina (2000) ha estudiado en relación con el virreinato del Río de la Plata un conflicto protagonizado por las monjas capuchinas de Buenos Aires (1769-1789) en torno al ingreso de una presunta mulata, frente a las posiciones sostenidas por un obispo identificado con las reformas borbónicas y comprometido con la expulsión de la Compañía de Jesús. Gabriela Braccio (1998) analiza por su parte la resistencia provocada por la reforma que el obispo José Antonio Gutiérrez de Zevallos impone entre las carmelitas descalzas de Córdoba en una etapa anterior a la aquí estudiada (1733-1740).

puestas permiten reconocer matices, improntas singulares respecto a las posiciones discursivas y a los contenidos esgrimidos, así como a las funciones otorgadas a esta instancia de la vida en el claustro. La hipótesis sostenida señala que frente a la obligación de decir, de brindar una información que será empleada para reglamentar la propia existencia, y por ello, frente al ejercicio del poder, las deposiciones no resultan uniformes: se articulan a través de la elusión o bien de la profusión, de la participación activa o de la toma de distancia; algunas oscilan incluso entre estos polos.

No puede descartarse que en la base de tales matices se encuentren sentimientos y modos peculiares de ser de las diferentes religiosas, así como tramas, alianzas “políticas” tejidas entre ellas o bien en relación con hombres de la Iglesia. Unos y otras resultan en este caso de difícil aprehensión. A diferencia de lo que muestran las fuentes ligadas a la visita al convento de Santa Catalina de Siena de la ciudad, efectuada poco después, la documentación consultada no deja ver aquí conflictos internos o en relación con el exterior, inmediatamente anteriores o posteriores al examen, que permitan reconocer con suficiente nitidez la existencia de facciones o de intereses. Puede sin embargo advertirse el malestar de algunas integrantes frente a medidas tomadas por el deán Antonio González Pavón. De acuerdo a un informe elaborado por Moscoso y Peralta glosado por Cayetano Bruno, después de haber firmado en 1774 su dimisión como vicario de la institución, y al parecer en un clima marcado por la tensión, el deán había visitado el convento y estipulado una larga lista de puntos a reformar, más tarde anulada por el obispo (Bruno 1969: 512-513)<sup>14</sup>. Hacia 1776 ambos eclesiásticos se encuentran claramente enfrentados (Bruno, 1969: 511-519). Ciertas declaraciones ofrecen además críticas o dudas en torno a operaciones ligadas a las finanzas claustrales realizadas por el anterior obispo, Manuel Abad Illana, figura próxima a González Pavón<sup>15</sup>.

<sup>14</sup>Según el obispo, las religiosas se habían quejado después de que el deán asumiera como vicario a causa de la sujeción que pretendía imponerles. Una vez anulado el auto referido, Moscoso y Peralta prohíbe a las monjas de los dos conventos femeninos mantener trato con González Pavón (Bruno, 1969: 513).

<sup>15</sup>Bruno (1969) señala que tanto el deán como Abad Illana, entonces obispo de Arequipa, integran la facción antijesuítica, mientras se atribuye a Moscoso y Peralta “una gran simpatía por los expulsos” (Bruno, 1969: 510). Por su parte Moscoso y Peralta considera que Abad Illana siente hacia él animadversión (Bruno, 1969: 513).

## EL RITUAL

El 24 de febrero de 1776 el provisor manda a todas las monjas de la comunidad presentarse, con precepto de “santa obediencia”, a “denunciar , [sic] y delatar todos , [sic] y cualesquier defectos” reconocibles en los oficios conventuales, y otras noticias dignas de consideración. El objetivo explícito es “proveer oportunamente al mejor régimen, [sic] y arreglo en la disciplina monástica” de acuerdo a las constituciones de la orden, los autos de visita precedentes y el tratado sobre el tema escrito por santa Teresa. De la omisión de la verdad deberá darse cuenta en el “Juicio de Dios”. También es considerada culpable quien actúa con animosidad<sup>16</sup>.

Dos días más tarde comienza el interrogatorio, compuesto de once preguntas. En él participan el visitador, el secretario capitular y la religiosa, separada de ambos, según lo explicitado al menos en algunos casos, por una reja, probablemente del coro. La segunda cuestión indaga sobre transgresiones a la clausura delineando una serie de oposiciones, presentes también en las respuestas: abierto/cerrado, fuera/dentro, comunicación/recogimiento. De acuerdo a las recomendaciones teresianas, se somete a control el uso de las zonas de pasaje o de contacto con el “siglo”. La apertura de la puerta reglar, el ingreso de fámulos, la frecuencia del trato con personas del exterior, el grado de cerramiento del locutorio, el uso del velo, el intercambio a través de la iglesia, el torno, los confesionarios. En el marco del rigor y la solemnidad del ritual, y posiblemente debido al juramento de decir verdad que precede al testimonio, el provisor parece aceptar la variedad impresa en las respuestas ofrecidas, dieciocho en total: diferencias en la extensión, en los grados de precisión, en las posiciones desplegadas, en la materialidad elegida para exponer la información.

Es interesante en primer lugar analizar la relación entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado en las referencias a las transgresiones<sup>17</sup>. Teresa Narcisa

<sup>16</sup>AAC, leg. 9, t. I, auto donde se convoca a la pesquisa secreta, dirigido a la comunidad del convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba, firmado por el provisor José Domingo de Frías y el secretario José Rosa de Córdoba, Córdoba, 24 de febrero de 1776. Las citas tomadas de los documentos no se modernizan, excepto en el caso de los nombres propios. Se reproducen los signos gráficos empleados en los manuscritos en la medida en que se dispone de medios técnicos.

<sup>17</sup>Juego aquí con uno de los rasgos que para Foucault (1996) definen la confesión (el autor parece pensar en este punto, en la de tipo sacramental o bien en una confesión marcada por su impronta): “Ahora bien, la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; (...)” (Foucault, 1996: 78). Los usos más frecuentes en el señalamiento de las observancias o de las inobservancias presentes en la transcripción de las respuestas por el secretario, son las formas verbales impersonales y la tercera persona del plural.

del Santísimo Sacramento declara de manera general que la clausura se observa estrictamente en el monasterio. Reconoce sin embargo a continuación haber cometido ella misma un pequeño desliz: “(...) , [sic] y q para hablar a alg.<sup>a</sup> criada se ha descubierto la declarante un poquito”<sup>18</sup>. Un mecanismo propio de la confesión sacramental, de la auto punición emerge así en el marco de la indagación eclesiástica sobre la vida comunitaria. Ciertos momentos de la exposición de Francisca de San Norberto en cambio invisten a quien habla como denunciante de las fallas cometidas por otras. La religiosa se erige entonces en testigo de vista. Aunque a sus ojos, la clausura se guarda, dice “que p. la reja del coro hà visto, [sic] que alg.<sup>as</sup> hân hablado cosas , [sic] q no le parecen precisas : [sic] que la puertita del Comulgatorio , [sic] aunque tiene llave p. las rendijas hà visto dar algun papelito , [sic] y p. eso sería bien se ponga llave a la tablita corrida , [sic] q tiene p. de dentro”<sup>19</sup>.

El testimonio de María Josefa del Santísimo Sacramento aparece por su parte como un balance preciso de las inobservancias del convento, desplegado en un papel escrito que entrega a través de la crátula. Su texto, añadido a la transcripción de la respuesta verbal, comienza empleando el yo para dar fe de lo informado: “Yo Maria Josepha del SS.º Sacramento puesta en la Presencia de Dios declaro lo siguiente para cumplir con mi obligacion”. En la mayor parte de los veinte apartados siguientes, confronta el mandato con la práctica cotidiana. Al aludir a las faltas, la autora parece querer escindirse de quienes son responsables. Sólo en una ocasión traza un “nosotras” comunitario en el que se incluye. En adelante acude casi siempre a las formas impersonales que vuelven imprecisos los alcances del sujeto del enunciado, o bien a la delación directa que prescinde sin embargo de brindar nombres propios: oficiales no encargadas del turno que cumplen la función de la tornera, una hermana lega que vive muy relajadamente. Su figura adquiere el perfil de una monja deseante del seguimiento minucioso de los mandatos, que no encuentra el contexto ni los medios materiales para concretarlo<sup>20</sup>.

---

Puede conjeturarse que en distintas ocasiones esa tercera persona corresponda a la primera del plural empleada durante la deposición, pero también que haya sido usada oralmente para atribuir acciones a otras religiosas, distintas del yo. En el trabajo destaco algunas de las formas que pueden reconocerse como efectivamente utilizadas por las propias religiosas (a partir de los apuntes del secretario o bien del texto entregado por una de ellas, María Josefa del Santísimo Sacramento).

<sup>18</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 7, Teresa Narcisca del Santísimo Sacramento.

<sup>19</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 14, Francisca de San Norberto.

<sup>20</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 8 (escrito), María Josefa del Santísimo Sacramento.

María Josefa no sólo se autoriza a sí misma a través del uso del pronombre yo. Si ya la enumeración de transgresiones deja traslucir su mirada crítica, a lo largo de la declaración introduce explícitamente su perspectiva personal sobre los perjuicios o los beneficios de ciertas prácticas. El procedimiento de la indagación desencadena así la reflexión escrita de la religiosa acerca de la vida *intra-muros*. De los funerales realizados en la iglesia conventual dirá que “nos molestan, y enbarasan los actos del coro”, y del rezo nocturno de novenarios, que “me parese mui mal que los aia por ser la Iglesia de conbento de Mugeres”. En cambio se permite incorporar una opinión positiva sobre el procedimiento mismo de la visita pastoral, en cuanto sirve “para restableser la obcervancia” y de cada una de ellas “se han sacado muchos bienes”<sup>21</sup>.

La inserción de reclamos acerca de medidas que afectan el habitual funcionamiento del ritual religioso aparece también en las deposiciones de otras integrantes de la comunidad. Así, la imposibilidad de contemplar desde el coro alto al Santísimo Sacramento durante el octavario del Corpus y la obligación, estipulada por el deán González Pavón, de rezar en el coro bajo y con los velos “corridos”, es destacada por Micaela del Espíritu Santo como una ruptura de la costumbre establecida<sup>22</sup>.

La minuciosidad del texto entregado por María Josefa evoca el “carácter obsesivo”, la “rabia de contabilidad” que Roland Barthes (1997) reconoce en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola (Barthes, 1997: 86). En contraste con los detalles y la enumeración de las faltas de su escrito, otras exposiciones ofrecen menos datos: de acuerdo a lo indicado, son elusivas o bien escuetas. En el primer caso la aseveración acerca del efectivo respeto a las constituciones, puede autorizar a la interrogada a no aportar más pormenores. De Ana María de la Madre de Dios el secretario anota: “(...) a la prim.<sup>a</sup> pregunta dijo (.)? que le parece en todo se guarda la Constitucion- A la seg.<sup>da</sup>, y demàs preguntas que se le fueron leyendo respondió lo mismo , [sic] y que no tenia, q exponer cosa alguna: que es q.<sup>to</sup> puede decir (...)”<sup>23</sup>. En otras exposiciones la religiosa declara no poder responder a la pregunta por carecer de noticias. María Josefa de Jesús asegura así ignorar el grado de cumplimiento de órdenes anteriores a causa de ser “mui moderna”<sup>24</sup>. Si por razones ya referidas no resulta posible definir estos mecanismos como estrategias conscientes, debidas conjeturalmente al deseo de proteger a determinadas compañeras, al temor o a la indiferencia, ellos en todo

<sup>21</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 8 (escrito), citado.

<sup>22</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 6, Micaela del Espíritu Santo. Ver la alusión al mismo aspecto en AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 7, citado.

<sup>23</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 17, Ana María de la Madre de Dios.

<sup>24</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 15, María Josefa de Jesús.

caso revelan cierta autonomía respecto al acto de proveer de información y en tal sentido, una resistencia entendida como interposición de límites frente a la obligación de deponer.

Al contestar sobre la observancia de la clausura, la mayor parte de la comunidad considera que, en efecto, se guarda, aun cuando muchas integrantes señalen simultáneamente ciertas transgresiones. Distintas carmelitas mencionan lo que perciben como inapropiada circulación de los peones de la huerta por el interior del convento: en lugar de encaminarse hacia su objetivo, “*andan*” por el claustro. La irrupción del desvío, del caminar sin aparente rumbo fijo frente a lo que María Josefa del Santísimo Sacramento llama, en coincidencia con una imagen presente en las constituciones de 1581 de la orden, la “*bia recta*”<sup>25</sup>, añade una oposición a las planteadas por el visitador; adquiere el sentido de elemento fuera de control, amenazante para el orden establecido. Otros deslices, ligados también a la errancia de lo secular, parecen producir igual efecto en determinadas monjas: la presencia de temas ligados al “siglo” durante las recreaciones así como en algún caso, la entrada de “novedades” del exterior a través del torno.

Muchas de las faltas apuntadas, sobre este y otros aspectos de la vida conventual, así como las impresiones surgidas de la posterior inspección ocular, se recogen en el auto del 15 de abril de 1776<sup>26</sup>. El provisor imparte allí una serie de órdenes aun cuando su opinión final es favorable. Según relata al obispo, en contraste con los sucesos ligados a la visita al monasterio de catalinas, “(...) en aquel no hà avido cosa alguna que vencer, [*sic*] ni defecto considerable que emendar, [*sic*] han monstrado [*sic*] su ciega obediencia en cumplir gustosas los preceptos, [*sic*] que se les hà impuesto; (...)”<sup>27</sup>. Manda obturar el deambular de los “muchachos” encargados de la huerta apoyándose en la oposición conceptual citada. “(...) , [*sic*] ni \_ la entrada, y salida se extravien del camino recto , [*sic*] ni la Hortelana los deje salir del travajo sino es a las horas competentes . [*sic*]”. El riguroso uso del velo para hablar con las criadas, el estrechamiento de la vigilancia sobre las “novedades” introducidas por el torno, el restablecimiento

<sup>25</sup>AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 8 (escrito), citado. Las constituciones de 1581 emplean esta imagen al referirse a la circulación del confesor dentro de la clausura. Ella también aparece en una licencia otorgada en 1576 a una monja de un convento de la península, que va a dejar temporalmente la clausura para tomar baños curativos. En su desplazamiento debe seguir “camino derecho”, “sin desviar a una parte ni a otra notablemente” (Arana 1992: 205).

<sup>26</sup>AAC, leg. 9, t. I, auto que contiene las órdenes del provisor José Domingo de Frías a partir de la pesquisa secreta y la inspección ocular realizadas durante la visita al convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba, Córdoba, 15 de abril de 1776.

<sup>27</sup>AAC, leg. 9, t. I, José Domingo de Frías al obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Córdoba, 23 de abril de 1776.

del rezo del octavario del Corpus en el coro alto, son otras de las pautas marcadas como resultado de las respuestas obtenidas. En este proceso de producción de la verdad sin embargo, el visitador parece realizar una valoración respecto a la información recibida cuando las respuestas son disímiles o contradictorias. Si de acuerdo a lo indicado algunas religiosas como María Josefa del Santísimo Sacramento afirman que en las recreaciones hay conversaciones ligadas al mundo secular, otras aseveran que sólo se habla en ellas de cuestiones espirituales o “indiferentes”. Cabe pensar que Frías opta por la segunda versión al afirmar que “(...) aunque en el tiempo de la recreacion no se tratan conversaciones indecorosas a su estado sino tan solamente o espirituales \_ indiferentes , [sic] (...)”. Pero quizás atendiendo de algún modo al primer punto de vista, advierte que es necesario impartir la conferencia espiritual semanal fijada por las constituciones, tal como por otra parte lo habían solicitado la priora y la misma María Josefa<sup>28</sup>.

## LINEAMIENTOS PARA UNA CONCLUSION

El interrogatorio aparece sin duda como una forma de coacción sobre las monjas, que se ven instadas a hablar en el interior de una escena rigurosamente ritualizada. El análisis muestra no obstante que esa instancia no cumple a los ojos de todas las integrantes de la comunidad igual función. Si para algunas constituye posiblemente una ceremonia que resulta mejor salvar proporcionando escasa información y respondiendo con brevedad, para otras aparece como la oportunidad precisamente de decir e incluso de escribir la propia mirada, de participar en relación con prácticas que obstaculizan el ejercicio de la religiosidad o amenazan, en algún punto, la castidad. Las búsquedas de las carmelitas en torno al modo de posicionarse frente al superior masculino y ante el dominio de la observancia han sido asimismo examinadas. La autopunición y la delación, la oscilación entre la atribución de la falta al “nosotras”, y la atribución a la entidad impersonal de la comunidad, pero también el reclamo acerca de medidas insatisfactorias, forman parte de los mecanismos puestos en funcionamiento.

En el plano de la indagación, y por lo tanto del discurso que al mismo tiempo las constituye como sujetos, ellas parecen perseguir así alternativas indivi-

<sup>28</sup>AAC, leg. 9, t. I, auto que contiene las órdenes del provisor José Domingo de Frías a partir de la pesquisa secreta y la inspección ocular realizadas durante la visita al convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba, citado. Sobre las observaciones acerca de la ausencia de una conferencia espiritual ver AAC, leg. 9, t. I, testimonio N° 8 (escrito), citado y N° 18, Francisca Antonia del Corazón de Jesús.

duales tenuemente liberadoras o al menos tranquilizadoras, a veces en combinación con algunas de las posiciones señaladas. Respecto al plano de la clausura material, el escrutinio lleva a pensar en la existencia de ciertas transgresiones o laxitud, que el provisor procurará reformar, pero muestra igualmente la huella dejada en la configuración del imaginario de distintas religiosas por las minuciosas prescripciones circulantes en la época.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

### FUENTES PRIMARIAS

- AAC, leg. 9, t. I, Monasterio de Santa Catalina de Siena, auto donde se convoca a la pesquisa secreta, dirigido a la comunidad del convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba, firmado por el provisor José Domingo de Frías y el secretario capitular José Rosa de Córdoba, Córdoba, 24 de febrero de 1776.
- AAC, leg. 9, t. I, Monasterio de Santa Catalina de Siena, testimonios N° 6, N° 7, N° 8, N° 14, N° 15, N° 17, N° 18 incluidos en la transcripción del interrogatorio correspondiente a la visita realizada al convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba, Córdoba, febrero de 1776.
- Fondo documental de la Sección de Estudios Americanistas, Biblioteca "Elma K. de Estrabou", Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Ms. 1159, interrogatorio sobre la observancia de la "vida común" realizado en el marco de la visita al convento de Santa Catalina de Siena de Córdoba, Córdoba, marzo de 1776.
- AAC, leg. 9, t. I, Monasterio de Santa Catalina de Siena, auto que contiene las órdenes del provisor José Domingo de Frías a partir de la pesquisa secreta y la inspección ocular realizadas durante la visita al convento de carmelitas descalzas de San José de Córdoba, Córdoba, 15 de abril de 1776.
- AAC, leg. 9, t. I, Monasterio de Santa Catalina de Siena, José Domingo de Frías al obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Córdoba, 23 de abril de 1776.

### FUENTES SECUNDARIAS

- Arana, María José, rscj. 1992. *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Universidad de Deusto / Mensajero, Bilbao.
- Arenal, Electa y Schlau, Stacey. 1989. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, New Mexico Press, Albuquerque.
- Barthes, Roland. 1997. *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid (publicado originariamente en 1971).
- Braccio, Gabriela. 1998. "Un inaudito atrevimiento", *Revista Andina*, XVI, 2, pp. 267-304.
- Brading, David A. 1994. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Bruno, Cayetano. 1969. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. V, 1740-1778, Don Bosco, Buenos Aires.

- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. 1787. Imprenta Real, Madrid. Traducción de Ignacio López de Ayala (tercera edición).
- Foucault, Michel. 1995. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona (publicado originariamente en 1978).
- . 1996. *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México (publicado originariamente en 1976).
- Fraschina, Alicia. 2000. "La clausura monacal: hierofanía y espejo de la sociedad", *Andes*, 11, pp. 209-236.
- Gómez, Ildefonso M<sup>a</sup>. 1992. "Clausura", en Angel Aparicio Rodríguez, CMF / Joan M<sup>a</sup> Canals Casas, CMF (eds.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, pp. 241-251, Publicaciones Claretianas, Madrid (segunda edición).
- Sánchez Lora, José Luis. 1988. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Santa Teresa de Jesús. 1986. *Visita de Descalzas*, en *Obras Completas*, pp. 841-855, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. y Otger Steggink, O. Carm. (octava edición).