

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSTGRADO

**Cuerpo y poder en los monasterios limeños durante la
época borbónica :**

la Encarnación y la Concepción (1750-1821)

TESIS

para optar el grado de Magíster en Género, Sexualidad y Políticas Públicas

AUTORA

Ybeth Merly Arias Cuba

ASESORA

Maria Emma Mannarelli

Lima-Perú

2009

ÍNDICE GENERAL

Índice General.....	3
Introducción.....	7
PRIMERA PARTE: Panorama de los escenarios y los/as actores/as.....	20
Capítulo I: Características de los escenarios y los actores.....	22
1.1. Lima: el macro escenario.....	22
1.2. Los actores involucrados con la población monacal.....	26
1.2.1. El estado borbónico.....	27
1.2.1.1. Regalismo.....	28
1.2.1.2. Los virreyes y la Real Audiencia.....	29
1.2.2. La iglesia católica.....	31
1.2.3. La sociedad limeña.....	32
1.2.3.1. La elite limeña.....	33
1.2.3.2. Los sectores medios.....	36
1.2.3.3. Los sectores populares.....	37
1.3 La población monacal.....	39
1.3.1. Las religiosas.....	41
1.3.2. Las donadas.....	44
1.3.3. Las seglares.....	47
1.3.4. Las criadas y esclavas.....	49
SEGUNDA PARTE: Cuerpos colectivos.....	52
Capítulo II: Relaciones de poder: Normas, prácticas y conflictos.....	54
2.1. Las relaciones de poder con el exterior.....	54
2.1.1. Desde el Estado borbónico.....	55
2.1.1.1. La Novísima Recopilación de leyes de España (1803).....	63
2.1.2. Desde la jerarquía eclesiástica.....	64
2.1.3. Representaciones y demandas de la prensa.....	72
2.2. Relaciones de poder en el interior.....	77
2.2.1. Estatus, prácticas y conflictos.....	85

2.2.2. La figura del castigo.....	90
Capítulo III: Rituales y ceremonias.....	94
3.1. Los procesos de ingreso y profesión.....	94
3.1.1. Ceremonias de ingreso y profesión.....	96
3.1.2. Reglamentaciones sobre los ingresos y las profesiones.....	100
3.1.3. Aproximaciones a algunas tendencias.....	103
3.2. Las visitas.....	104
3.2.1. Visita de 1754.....	105
3.2.2. Visita de 1782-1783.....	111
3.3. Los oficios divinos.....	115
3.4. Las celebraciones y ocasiones particulares.....	121
3.5. Las elecciones de las abadesas.....	124
3.6. Los capítulos o las campanas tañidas.....	128
Capítulo IV: Grupos femeninos: Alteridad y Estrategias.....	132
4.1. Monasterio como espacio simbólico femenino.....	132
4.1.1. Religiosas: Modelos femeninos y peligros.....	133
4.1.2. Femenidad religiosa y reproducción del mundo colonial.....	141
4.2. Estrategias femeninas.....	144
4.2.1. Disputas de las religiosas por las jerarquías.....	144
4.2.1.1. Evaluación de gobiernos: conflictos entre abadesas.....	145
4.2.1.2. Luchas por el poder: denuncias entre religiosas.....	151
4.2.2. Redes de protección.....	159
4.2.3. Las genealogías femeninas.....	161
4.2.3.1. Las hermanas Chávez.....	162
4.2.3.2. Las Mendoza y Cisneros.....	164
4.2.3.3. Las Cívico y las Luján.....	166
4.2.3.4. Familia Fernández de Obregón y Mena.....	170
4.2.4. La autoridad femenina.....	172
4.2.4.1. La defensa de la autoridad femenina.....	174
TERCERA PARTE: Materias corporales.....	182
Capítulo V: Desarrollo vital: Prácticas corporales.....	184
5.1. Dinámica económica: Propiedades y riqueza.....	185
5.1.1. Riquezas personales y estrategias.....	191

5.2. Comida.....	201
5.2.1. Cumplimiento de las necesidades alimenticias.....	209
5.3. Agua.....	212
5.4. Vestido.....	215
Capítulo VI: Cuidados del cuerpo.....	223
6.1. Tratamiento de los cuerpos.....	223
6.1.1. Atención y prevención de las enfermedades.....	230
6.2. Cuerpo y muerte.....	236
6.2.1. La buena muerte: capellanías y obras pías.....	242
Capítulo VII: Espacios e infraestructura.....	247
7.1. Espacios compartidos.....	252
7.2. Espacios particulares.....	260
7.2.1. Celdas y conflictos.....	270
7.2.2. Espacios privados y políticas.....	275
7.2.3. Menaje, mobiliario y joyas.....	278
7.3. Espacios bisagras.....	280
Conclusiones.....	285
Fuentes y bibliografía.....	292

ÍNDICE DE CUADROS, FIGURAS Y GRÁFICOS

Cuadro 1.1: Lista de los reyes borbónicos (1750-1821).....	27
Cuadro 1.2: Lista de virreyes que gobernaron en la época borbónica (1750-1821).....	29
Cuadro 1.3: Relación de arzobispos de la época borbónica.....	31
Cuadro 1.4: Relación de monasterios limeños.....	39
Cuadro 2.1: Relación de abadesas del monasterio de la Concepción.....	78
Cuadro 2.2: Lista de oficios de los monasterios de la Encarnación y la Concepción.....	81
Cuadro 3.1: Relación de documentos que solicitó el arzobispo Barroeta a los monasterios limeños visitados en el año de 1754.....	105
Cuadro 3.2: Relación de las religiosas que se dedicaban al canto y a los instrumentos musicales. La Concepción, 1765.....	117
Cuadro 3.3: Relación de algunas festividades religiosas celebradas en La	

Concepción.....	123
Cuadro 4.1: Lista de confesores, directores y padres espirituales. La Concepción, 1756.....	136
Cuadro 5.1: Relación de pagos recibidos por La Concepción y La Encarnación por parte de la Corona.....	187
Cuadro 5.2: Gastos propuestos por el arzobispo Parada.....	190
Cuadro 5.3: Gastos de alimentos de La Concepción.....	210
Cuadro 6.1: Lista de recetas medicinales gastadas por las religiosas de la Concepción, 1781.....	235
Cuadro 7.1: Relación de celdas del monasterio de La Concepción, 1756.....	262
Figura 1.1: Plano de Lima elaborado por Amadeo Frezier.....	24
Figura 5.1: Habito de La Encarnación.....	213
Figura 5.2: Habito de La Concepción.....	214
Figura 6.1: Ubicación del retrete en la parte externa de una celda de La Encarnación.....	234
Figura 7.1: Distribución de los principales monasterios de Lima en el siglo XVIII	248
Figura 7.2: Planos de una celda del monasterio de La Concepción.....	261
Gráfico 1.1: Evolución de la población limeña en la época borbónica.....	26
Gráfico 1.2: Evolución de la población monacal de Lima del siglo XVIII.....	41
Gráfico 1.3: Desarrollo demográfico de las religiosas de la Encarnación y la Concepción.....	42
Gráfico 1.4: Donadas de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII.....	46
Gráfico 1.5: Las seglares de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII.....	49
Gráfico 1.6: Las criadas y esclavas de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII.....	50
Gráfico 5.1: Desarrollo de las rentas de los monasterios de la Encarnación y la Concepción (En pesos de ocho reales).....	189

ABREVIATURAS

AAL: Archivo Arzobispal de Lima.
 AGN: Archivo General de la Nación.
 AHM: Archivo Histórico Municipal.
 BN: Biblioteca Nacional.

INTRODUCCIÓN

Ingresar al estudio de los monasterios limeños desde las categorías de cuerpo y poder implica identificar las relaciones de poder construidas, consolidadas y recreadas por las mujeres que habitaron estos espacios y los actores sociales involucrados con ellas. En esta investigación nos centraremos en los cuerpos de las mujeres que habitaron los monasterios de la ciudad de Lima durante el siglo XVIII. Esta centuria representó una época de crisis por el cambio de las reglas de juego que impuso la nueva dinastía borbónica que ingresó al poder de la monarquía española. Tales renovaciones formaron un conjunto de medidas, que carecían de una línea definida, y fueron aplicadas a la realidad de sus colonias americanas. Estas políticas estatales fueron llamadas Reformas Borbónicas, proyecto estatal de reformas que incluían las colonias americanas y sus diversos aspectos de gobierno. El clero fue uno de los sectores sociales que se volvieron el blanco de las disposiciones de los funcionarios borbónicos.

Todas estas transformaciones influyeron en el desarrollo de las actividades corpóreas de las mujeres que ocupaban las grandes edificaciones enmuralladas que constituían los monasterios, los cuales estaban insertos en el interior de las murallas de las ciudades, formando una especie de ciudadelas dentro de las ciudades. La unión de las ciudades con las religiosas se dio desde el inicio de la colonización española, por la necesidad de consolidar la hegemonía hispana en tierras americanas. La cual se haría a través de la institucionalización del paradigma femenino ibérico, en el cual se protegía el honor¹ de las familias hispanas por medio del recogimiento de las mujeres españolas, vigilando su honra — el significado de esta categoría social estaba relacionada a la noción del recato sexual —.

¹ «El honor era un principio discriminador de estratos y de comportamientos y distribuía el reconocimiento de privilegios. La honra y la fama definían las coordenadas de las actitudes de los españoles. [...] La reputación de un hombre se adquiría por virtud de su rango, sus hechos y su valor. Era una motivación fundamental para la acción personal y conllevaba la pertenencia a una posición social. Suponía la trascendencia de lo individual, con el costo de la propia vida en caso de necesidad. Los pobres reclamaban un honor basado en la virtud, y las mujeres, según la versión masculina, en el recato sexual» (Mannarelli, 2004: 45).

¿Pero quienes eran estas mujeres que residieron en el interior de los monasterios? Fueron mujeres de distinto origen social y étnico. Habían construido una diferenciación interna combinando tres criterios: riqueza, estatus y raza; los cuales fueron ejercidos desde el mismo momento del ingreso a estos espacios. Se encontraron tres grandes bloques sociales que convivieron cotidianamente: las religiosas, las seglares y la servidumbre. La vigencia de estas jerarquías internas moldearon las relaciones de los/as actores/as involucrados/as en el funcionamiento de los monasterios de forma interna y externa. Internamente desde la propia dinámica que se desarrolló entre las habitantes de los claustros, mientras, la relación con el mundo externo, se asoció a los vínculos entre estas mujeres y los pobladores de las ciudades en donde se situaron los monasterios, incluyendo a sus familias y las autoridades coloniales.

La forma de experimentar y conceptualizar sus cuerpos a través de las interacciones con su medio, ya sea por representaciones y/o prácticas, promovieron la formación y fortalecimiento de relaciones de poder, las cuales caracterizaron y ubicaron a los/as sujetos/as en sus posiciones frente a su sociedad. Las actividades de estos cuerpos femeninos estuvieron asociadas a diversos ámbitos, desde el interior de los claustros hasta prácticas financieras, y diálogos y enfrentamientos con las autoridades coloniales. Además, los lazos de parentesco de estas mujeres con el exterior de los muros nunca se rompieron, en especial aquellas mujeres cuya procedencia social estuvo en las familias de la elite de la ciudad, pues las elites locales y los monasterios guardaron una relación simbiótica en gran parte del período colonial.

La importancia de los monasterios se identifica en su número en Lima de la época borbónica que sumaron catorce, y en las funciones que cumplieron en la sociedad colonial: consolidación de los modelos femeninos hegemónicos, reproducción del mundo colonial, protección de la ciudad mediante sus oraciones, educación de las mujeres españolas, participación en la dinámica financiera de la economía colonial, entre otros. Esta investigación se centra en los dos más antiguos e importantes de la capital virreinal: La Encarnación y la Concepción. Esta elección responde a su antigüedad y poderío entre los claustros femeninos de la ciudad de Lima, empero durante la época borbónica sobresalió el de la Concepción — por la referencia en los textos de la época y la mayor acumulación demográfica y económica entre los monasterios —. Estos claustros eran organizaciones con similares condiciones sociales en general, por su dependencia a la tutela arzobispal y la existencia de una significativa cantidad de mujeres de toda condición social que ingresaban

a los monasterios por diversos motivos: ser religiosas, estudiar, servir, recluirse, entre otros. Aunque, los recoletos o descalzos poseían una mayor austeridad en su forma de vida.

La delimitación temporal de los años que van entre 1750 a 1821 gira en torno a la identificación de los acontecimientos y medidas gubernamentales relacionados con los monasterios, las consecuencias del terremoto de 1746 y la reconfiguración de la sociedad limeña. La prolongación de la investigación hasta 1821 se justifica porque esta fecha expresa el fin simbólico de la época colonial y nos proporciona información sobre los resultados del proyecto borbónico relacionados a los monasterios.

Los monasterios como instituciones coloniales relevantes han capturado la atención de algunos/as investigadores/as, sin embargo, estas instituciones femeninas todavía poseen varios vacíos importantes en su conocimiento. Su estudio nos ilustra las condiciones sociales y culturales en que se desarrollaron las mujeres del mundo colonial, teniendo un carácter especial por constituirse en instituciones que poseen un doble papel: un rol religioso y otro como representante de lo femenino. La perspectiva que intento plantear para profundizar el estudio de estas mujeres, nos ayuda a mejorar nuestros conocimientos sobre estas mujeres y el impacto que han tenido en el devenir histórico de nuestro país. También, nos apoya en comprender las representaciones que se tenían de las mujeres en la época, las cuales continuarían en la etapa republicana, puesto que varias representaciones y prácticas sugeridas en el siglo XVIII, por el estado borbónico, fueron más asimilados y adoptados en la Republica, sobre todo lo referido a las cuestiones eclesiásticas, llegando a surgir posiciones radicales.

Asimismo, la reproducción social realizada por los monasterios nos hace comprender las funciones de las mujeres como reproductoras culturales, que continuó durante todo el devenir histórico peruano. Aunque del otro lado, la convivencia cotidiana entre las mujeres que habitaron los monasterios de esta etapa, produjo un espacio que las reconfiguró en su condición femenina surgiendo lazos de cooperación que no estuvieron libres de conflicto, pero que también pautaron sus conductas, representaciones y afectos. Porque al final de cuentas, eran cuerpos femeninos que encarnaban las reglas culturales del medio social que las rodeaba. Cuerpos que actuaban orientados no sólo por la normativa social, sino también, por sus intereses y deseos, los cuales conducían sus relaciones interpersonales.

Ahora nos hace falta referirnos a grandes rasgos sobre la producción historiográfica alrededor del tema. En realidad, la presencia de los monasterios en la historiografía peruana ha sido reciente, a pesar de constituirse en importantes instituciones coloniales. La

mayoría de los estudios existentes sobre los monasterios han abordado principalmente los siglos XVI y XVII, sobre todo éste último por considerarlo la época de oro conventual. Así, los temas que se abordan en este período son el funcionamiento interno (Guerra, 1997; Guibovich, 2003), la infraestructura conventual (Serrera, 2001) y las economías monacales (Suárez, 1993; Burns, 1991).

Sin embargo en las últimas décadas el interés por las actividades de estas mujeres ha provocado distintas interrogantes sobre las vivencias femeninas dentro del mundo que ayudaron a construir. Una de las preocupaciones de los/as investigadores/as se centraron en los aspectos sociales y económicos de los monasterios siguiendo los trabajos clásicos de Asunción Lavrin (1966, 1973) que se centraron en los casos de los monasterios del virreinato de Nueva España. No obstante, en los últimos años, los monasterios del espacio peruano han sumado más investigaciones que los abordan desde más diversos enfoques como las representaciones (Hurtado, 2001), la economía espiritual (Burns, 1999), las políticas públicas (La Serna, 1995), entre otros.

Los monasterios limeños cuentan con diversos estudios para los siglos XVI y XVII. Una descripción general de estos claustros fue realizada por cuatro autoras que se concentraron en narrar sus principales aspectos institucionales hasta la segunda mitad del siglo XVII (Guerra, 1997), asimismo en un artículo se indican algunas características de la vida e instituciones monacales fundamentadas en fuentes secundarias y una escasa información documental (Palza, 2000). Igualmente, los monasterios fueron nombrados en diversos párrafos de los tomos de la *Historia de la Iglesia*, que fue elaborados por Rubén Vargas Ugarte, aunque el mismo autor posee, asimismo, un pequeño libro que se ocupa de algunos aspectos generales del monasterio de la Concepción (Vargas Ugarte, 1960).

Para el siglo XVI, los monasterios de Lima han sido investigados indagando sobre las representaciones femeninas existentes en la sociedad limeña que fueron proyectadas en los claustros (Hurtado, 1999) y las medidas adoptadas en el Concilio de Trento que estuvieron relacionadas con los monasterios (Viforcós, 1995). El siglo XVII se asocia a un periodo de florecimiento religioso en todo sentido, por tanto existen diversas investigaciones sobre los monasterios de la capital virreinal, siendo examinados mediante el estudio del contexto y objetivos de las fundaciones de los monasterios (Villanueva, 1998), las funciones e ingresos económicos monacales (Suárez, 1993a) y el significado de la infraestructura interna y su relación en el espacio de la ciudad (Serrera, 2001). Además, existen dos libros sobre una donada del monasterio de Santa Clara, Ursula de Jesús, quien vivió en este siglo, pero los enfoques que utilizan las autoras difieren, ya que mientras

Patricia Martínez (2004) usa la teoría de la diferencia sexual, Nancy van Deusen (2004), enfoca su estudio desde la historia de género.

Para otros ámbitos, los monasterios también han tenido importantes aportes historiográficos. En el Cusco, los monasterios han sido examinados desde el siglo XVI hasta tiempos republicanos produciendo una visión general de las prácticas que se realizaron en los claustros y las relaciones que tuvieron con las elites y sectores populares de esa ciudad (Burns, 1991; 1999; 2000). De este tipo de magnitud, igualmente se realizó un estudio sobre los monasterios de la ciudad de Puebla, en el virreinato de Nueva España, que analiza los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales de las mujeres que vivieron en esos claustros (Loreto, 2000).

Además, el virreinato de Nueva España cuenta con trabajos pioneros en la historiografía de los monasterios, como se señaló anteriormente. Las principales investigaciones son las ejecutadas por Asunción Lavrin, quien se ocupa de los diferentes ámbitos de los monasterios mexicanos, y para este estudio se ha revisado sus documentos que atienden la evolución de las rentas monacales durante el siglo XVIII y algunos asuntos institucionales (Lavrin, 1966 y 1973; Socolow, 2000). Otro artículo que se ocupa de los monasterios mexicanos se enfoca en la investigación de las viviendas del interior de los claustros monacales (Salazar, 1997).

Para el caso de Córdoba, gobernación de Tucumán, se cuenta con un estudio sobre las reformas que intentó aplicar el nuevo obispo de Córdoba en los monasterios de esa ciudad en el año de 1734, después de ejecutar una visita en esos claustros (Braccio, 1998). En esta misma línea de estudio, se acerca más al tiempo delimitado por esta investigación un artículo que describe las actividades reformistas de los borbones en los monasterios de la Nueva España (Chowing, 2005).

Regresando a los monasterios de la Lima borbónica, se encuentra que sus condiciones fueron relatadas de forma general por un artículo que se preocupa por las políticas borbónicas sobre el clero, aunque dando énfasis a las órdenes religiosas masculinas (Guivobich, 1996). Otro estudio describe las normas borbónicas que se dieron en relación a los monasterios limeños pero presenta una escasa revisión documental de las reacciones de los monasterios y las consecuencias en ellos (La Serna, 1995). Estos temas también fueron aludidos de manera general para el ámbito de Puebla, virreinato de Nueva España (Loreto, 2000) y de Cusco (Burns, 1991). Asimismo, algunos aspectos de los monasterios limeños en el siglo XVIII han sido mencionados en investigaciones que se enfocan en los efectos y consecuencias del terremoto de 1746, desastres que motivó

grandes estragos en la vida de las mujeres que habitaban los monasterios limeños (Sánchez, 2001; Pérez Mallaína, 2001).

Una investigación amplia sobre el interés socioeconómico de las Reformas Borbónicas sobre los monasterios de Lima fue realizada por mi persona (Arias, 2008). Además, ese estudio brindó información sobre la situación de la sociedad colonial de esa época y el de las mujeres en particular, no solo de aquellas que pertenecían a las elites, sino también de las que provenían de los sectores populares, quienes formaron parte de las poblaciones monacales. Esta investigación llenó un vacío historiográfico al abordar desde el campo económico y social la relación entre las Reformas Borbónicas y los monasterios de Lima, lo cual es relevante porque en diversas investigaciones se menciona que estas organizaciones durante la época delimitada en esta investigación estaban en decadencia (Burns, 1999; Vargas Ugarte, 1961; Guivobich, 1996), materia que se cuestionó en el desarrollo de esa investigación, y mas bien se matizó esa afirmación.

En relación a las Reformas Borbónicas existen numerosas investigaciones que se aproximan el análisis de estas políticas hispanas. De forma general, el libro de John Lynch (1991) brinda un panorama general de los objetivos y vicisitudes que enfrentaron los borbones para aplicar sus políticas. Para analizar el impacto del proyecto borbónico en el virreinato peruano se puede acceder a la lectura de diversos estudios que otorgan una vista general o específica de las Reformas Borbónicas (Fisher, 2000; Lazo, 2006; O'phelan, 1999). Otros se han concentrado en algunos sectores sociales de la Lima borbónica (Flores Galindo, 1991; Mazzeo, 1999; Parrón, 1995; Turiso, 2002).

Sin embargo, son escasas las obras que se dedican a la relación del clero peruano y las Reformas Borbónicas (Guivobich, 1996; Peralta, 1999). Aparte del tema de la expulsión de los jesuitas, la atención de la historiografía sobre el clero reposa en la dinámica de los doctrineros y la población indígenas. Aunque, para el caso del virreinato de Nueva España, se ha estudiado el impacto de las Reformas Borbónicas sobre los eclesiásticos específicamente sobre la ciudad de Michoacán (Brading, 1994) y no existe un trabajo similar para la capital del virreinato peruano, lo más cercano es un artículo de Pedro Guivobich (1996) que analiza de manera panorámica los actores eclesiásticos que fueron los objetivos de las Reformas Borbónicas.

Esta investigación tratará de explicar cuáles fueron las instituciones que intentaron influenciar en el funcionamiento de los cuerpos de las mujeres que habitaron los monasterios de La Encarnación y La Concepción en la época borbónica, y sus reacciones frente a estas regulaciones a través de la información hallada en los diversos archivos

históricos capitalinos. Esta influencia será identificada por los lineamientos discursivos desde el Estado, la Iglesia y otras instituciones sociales en torno a los cuerpos femeninos de las poblaciones monacales, y los cambios surgidos en las relaciones de poder que involucraron a estas mujeres. Igualmente, se reconocerán las respuestas que fueron emitidas por estas mujeres, y los tipos de discursos y prácticas usados sobre sus cuerpos para rechazar o permitir las regulaciones.

En la parte metodológica, este estudio se enfoca en los documentos relacionados a ambos monasterios elegidos, que permanecen en los archivos históricos limeños y que son de carácter público. La muestra de esta documentación es heterogénea, por lo que los datos serán tratados mediante la compulsa de fuentes considerando su diversidad. Además, esta investigación será cualitativa y usará el método genealógico conceptualizado por Michel Foucault, el cual estudia la Historia desde las discontinuidades, las emergencias (lugares), los sucesos (relaciones de fuerza al azar), las procedencias (cualidades y efectos) y los cuerpos (inscripción de sucesos y disociación del yo) (Foucault, 1979: 7-29).

En el desarrollo de este estudio se han usado como nociones centrales al poder y el cuerpo, porque son los que más se acercan a la complejidad del problema de investigación planteado. El rico material encontrado para este estudio reconoce la relación intrínseca entre el poder y el cuerpo, es decir cómo las relaciones de poder actuaron sobre los cuerpos de las mujeres que residieron en los monasterios de La Encarnación y La Concepción durante la época borbónica. A mi parecer el concepto de cuerpo es el que mejor se aplica para esta investigación porque las representaciones y prácticas realizadas en torno a estas mujeres, no se limitó a su feminidad sino que la trascendió por constituirse en representantes de la sociedad limeña, y además las religiosas formaron parte de otro cuerpo colectivo: la iglesia, que las hizo especiales frente a las otras mujeres.

En adelante reflexionaremos con la ayuda de otros investigadores sobre el desarrollo de estas nociones. Sobre el poder, uno de los mayores contribuyentes en su proceso teórico en tiempos contemporáneos fue también Michel Foucault. Para él, el poder es una «la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización», las cuales cambian, fortalecen y recrean las reglas de juego vigentes; criterios que se reconocen en los/as actores/as relacionados a las poblaciones monacales, y a las mujeres que constituyen estas poblaciones. Además su presencia no se concentra en un elemento, sino en múltiples puntos caracterizándose por ser repetitivo para fijar las reglas (Foucault, 1995: 66); como las normas que se intentaron establecer sobre los cuerpos de las mujeres de las poblaciones

monacales. Igualmente, el poder no promueve un enfrentamiento entre grupos únicos de dominadores y dominados sino que se dinamiza en todos los sectores sociales recorriendo todo el cuerpo social, fomentando enfrentamientos y homogeneizaciones (Foucault, 1995: 67-68); lo cual afectó las interacciones entre los grupos internos de los monasterios con los externos.

Para Michel Foucault, el poder no es sólo coactivo o represivo sino mas que nada activo y constructivo pues insinúa, tienta, alienta a través de ideales, convicciones, deseos. Más que someter, fabrica sujetos a través de dispositivos. El poder atraviesa todo el cuerpo social pero con grados diferentes de concentración. *El poder no se posee se ejerce*. Las relaciones de poder no deben entenderse en posición de exterioridad pues son inherentes a las relaciones sociales (Murillo, 1997: 72). Por tanto, la normativa impuesta y las prácticas en torno a ellas alimentaron y recrearon las relaciones de poder existentes en la sociedad de la Lima borbónica.

Las relaciones de poder son ejercidas mediante el concepto del habitus creado por Pierre Bordieu, el que consiste en «el conjunto de esquemas de percepción, de apreciación y de acción inculcados por el medio social de un momento y en un lugar determinado; es decir, es un conjunto de disposiciones socialmente adquiridas mediante el aprendizaje» (Germaná, 1999: 22). Este conjunto de esquemas influenciaron en las prácticas de los funcionarios y las poblaciones monacales. Además, estas relaciones de poder son promovidas por el capital simbólico entendido como la energía social invertida de los seres humanos para justificar su existencia social (Germaná, 1999: 25), de ahí que las poblaciones monacales tuvieron que lidiar con los discursos civiles y eclesiásticos que les decía que eran, del mismo modo que sus propias representaciones sobre sus cuerpos y existencias.

En la práctica de las relaciones de poder se identifica su intencionalidad y su intengibilidad porque en su lógica buscan objetivos (Foucault, 1995: 68), modelando las representaciones y prácticas relacionadas a las mujeres que habitaron los monasterios limeños. Por otra parte, la resistencia surgida frente a las relaciones de poder finalmente forman parte de la red de poder (Foucault, 1995: 68), por eso en las demandas de las mujeres de las poblaciones monacales usaron el lenguaje patriarcal que las sujetó.

Las relaciones de fuerza se ejercen en diferentes campos, los cuales poseen su propia lógica influyendo en las prácticas y sus resultados, los cuales generan actividades estructuradas y estilos de vida distintos y distintivos que se caracterizan por sus relaciones mutuas (Bordieu, 2000: 99). Así, los campos son el «el sistema de ocupaciones que ocupan los agentes. [...] Se mantienen o se transforman por los enfrentamientos entre las fuerzas

que constituyen el campo — todo campo es un lugar de lucha — con el objeto de alcanzar la autoridad, [...] se trata de un sistema regido por sus propias leyes» (Germaná, 1999: 20-21). Las pobladoras de los monasterios se situaron en diversos campos: social (procedencia), político (negociación con las autoridades), económico (participación en la dinámica financiera) y cultural (consolidación del cristianismo); no obstante, en la época borbónica estas consideraciones fueron relativas porque las diferenciaciones de los campos eran tenues, pues los espacios públicos y privados se entremezclaron en las prácticas y representaciones de los agentes orientadas por una lógica corporativista.

El cuerpo en la teoría foucaltiana está sujeto a las relaciones de poder, y desde el siglo XVIII se intensificó como centro de preocupación de diversos especialistas que trataron de formar cuerpos dóciles, útiles siendo factible poder manejarlos y perfeccionarlos mediante disciplinas que se practicaron en los conventos y monasterios, cuyo fin fue el dominio sobre el propio cuerpo mediante una serie de renunciaciones (Foucault, 2002: 141). Así, las comunidades religiosas de los monasterios limeños estuvieron regulados por votos y normas eclesiásticas que buscaron controlar las demandas de los cuerpos, y a la vez surgió un tipo de disciplina que deseó convertir sus cuerpos en dóciles y útiles para la sociedad.

En los escritos de Michel Foucault, la noción de saber de una época se define como el conjunto de lo decible y lo visible, es decir los regímenes de enunciados posibles y de formas posibles de organizar la percepción (Murillo, 1997: 35). En este sentido, la noción del cuerpo de las poblaciones monacales de la Lima borbónica se relacionó directamente con la disciplina mediante el cumplimiento de las normas religiosas existentes sobre ellas y que intentaron regular sus cuerpos, además de la normativa civil que deseó convertir sus cuerpos en dóciles y útiles para lograr un orden racional. Igualmente, el concepto del cuerpo se asoció a las prácticas sociales que involucraron el cumplimiento de las normativas y las relaciones de poder vigentes en el interior y exterior de los monasterios.

Esta noción se refuerza con las apreciaciones de Judith Butler, quien identifica en el cuerpo la materialización de los significados culturales que se reciben y se recrean, y en este proceso la construcción del ser mujer selecciona a través de sus cuerpos una interpretación de las normas culturales (Butler, 1997: 304). Los cuerpos de las mujeres han encarnado múltiples fuerzas de poder que han intentado dominarlas en diferentes épocas históricas y espacios del mundo. La generalidad de la subordinación femenina en todas las culturas se podría explicar al afirmarse que las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, siendo lo opuesto para los varones quienes

son identificados con la cultura. Esta asociación se ha convertido en una justificación para subordinar a las mujeres (Ortner, 1974: 73).

Además, Judith Butler indica que el cuerpo «no es un fenómeno estático ni autoidéntico, sino un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo. En cuanto que condición del acceso al mundo, el cuerpo es un ser llevado más allá de sí mismo, que se refiere al mundo y que con ello revela su estatus ontológico en tanto realidad referencial» (Butler, 1997: 306-307). Es decir, se constituye en un referente experimental frente al mundo adoptando un asumir un determinado tipo de cuerpo, formas de vivir y vestir dentro de opciones preexistentes reproduciéndolas e interpretándolas. El constituirse en integrante de una población monacal implicó que su cuerpo adoptara como referencia normativas y sus experiencias corporales en el mundo social en que se desenvolvía, en las cuales sus deseos fueron propulsores de la admisión de ciertas representaciones, o el ejercicio de determinadas actividades.

Los significados culturales que someten los cuerpos y los cuales son recreados poseen un mecanismo de reiteración constante e inestable que construyen y modelan los cuerpos y sus formas de comportamiento (Butler, 2002: 28). En la época borbónica, este proceso reiterativo se evidenció en la vida cotidiana de las poblaciones monacales a través de la disciplina monástica que reguló sus vidas en la clausura y en las relaciones jerárquicas instituidas en el interior. Asimismo, el reconocimiento de cuerpos que importan más que otros (Butler, 2002: 49) se hizo notorio en las normativas que valoraron más a las religiosas frente a las demás pobladoras de los monasterios.

Los cuerpos nombrados están ubicados en torno a los significados culturales, las regulaciones del parentesco, las normativas sociales y las sanciones, donde predomina la ley del Padre (Butler, 2002: 115). Esto fue cotidiano en la presentación de las mujeres de las poblaciones monacales frente a los tribunales de la ciudad. Presentaron su posición dentro de la jerarquía interna y como hijas de.

El cuerpo, también, produce signos culturales distintos y distintivos, y al ser la manifestación perceptible de la persona se lo considera como la expresión de la naturaleza profunda del ser. Las distinciones de las formas de los elementos del cuerpo (color, labios, peso, entre otros) son leídas a través de una interpretación moral que trata de relacionar estos elementos con el grado de cultura y naturaleza (Bordieu, 2000: 190). Estas consideraciones fueron asumidas por las poblaciones monacales que calificaron los cuerpos de las otras según su procedencia social y origen étnico.

De igual forma, el cuerpo no está desligado de la trascendencia por constituir un conjunto con el aspecto psíquico del ser. Las actividades corporales se sitúan entre lo material y lo psíquico (Butler, 2002: 107). En este sentido, fundamentada en la teoría de Norbert Elias, Maria Emma Mannarelli comenta que «la tendencia del proceso civilizatorio tiene como rasgo distintivo una progresiva complejización del mundo interno y una cada vez mayor diferenciación de la estructura psíquica. La internalización de la norma, producto de la presión de los otros sobre uno, supone un creciente autocontrol y el traslado de los referentes prescriptos del afuera, del universo material, exterior, a la interioridad del individuo» (Mannarelli, 2001: 190). Las mujeres que habitaron los monasterios limeños atendían sus necesidades materiales y elaboraron sus desarrollos psíquicos cuya referencia principal fue la pertenencia a los grupos sociales: posición dentro de la jerarquía interna y la procedencia social, pues la complejización del mundo psíquico era precaria siendo aun más importante las normativas exteriores y no el mecanismo de la autoacción que regula las interacciones interpersonales motivando la atenuación de las desigualdades y la distribución de los derechos (Mannarelli, 2001: 191).

Lo anterior se enmarca en el proceso civilizatorio, en donde la competencia ha sido un motor que ha moldeando nuestro comportamiento y sensibilidad. Ha generado monopolios de fuerza que hacen prescindibles el uso de la violencia física y la dispersión económica en los ámbitos sociales, convirtiéndose las sociedades en más pacificadas y centralistas. Por ende, las funciones sociales se han diferenciado progresivamente al incrementarse la presión de la competencia social. Por lo que:

«cuanto más se diferencian las funciones, mayor es su cantidad así como la de los individuos de los que dependen continuamente los demás para la realización de los actos más simples y más cotidianos. Es preciso ajustar el comportamiento de un número creciente de individuos; hay que organizar mejor y más rígidamente la red de acciones de modo que la acción individual llegue a cumplir así su función social. El individuo se ve obligado a organizar su comportamiento de modo cada vez más diferenciado, más regular y más estable. [...] La orientación de esta transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del conjunto del aparato psíquico, está determinada por la orientación de la diferenciación social, por la progresiva división de funciones y la ampliación de las cadenas de interdependencias en las que está imbricado directa o indirectamente todo movimiento, y por tanto toda manifestación del hombre aislado» (Eliás, 1994: 451-52).

Al encontrarnos frente a una sociedad cuyos/as sujetos/as fijan sus identidades alrededor de los grupos sociales, corporaciones, su desarrollo psíquico es mínimo. No

existen individuos/as que elaboren su mundo psíquico individual.² Todas sus relaciones están basadas en los vínculos que poseen con diversos sectores sociales. Lo mismo sucede con las mujeres que conviven en el interior de los monasterios limeños. En este sentido es interesante acercarnos a los vínculos de los monasterios en su interior y exterior, pues las relaciones interpersonales son resultado de actividades racionales y emocionales que se asocian frecuentemente en interacciones de amistad o enemistad y configuran sus prácticas (Elías, 1994: 449-450).

Aquí, es preciso mencionar que, en la época borbónica todavía se usó el concepto del cuerpo medieval que representa a grupos sociales que comparten ciertas características sociales, y el cual se constituyó en un fuerte referente en las reflexiones sobre la autoridad, las jurisdicciones y la naturaleza misma de la monarquía católica y sus dominios.

Por otra parte, una cuestión importante en las reflexiones de Butler, es la asociación histórica de los cuerpos femeninos con la noción de alteridad. Destinándose al cuerpo femenino una esencialidad esclavizadora, mientras que los cuerpos masculinos están facultados de trascender de ellos (Butler, 1997: 311). De ahí, que una de las fuentes de autoridad de los funcionarios civiles y eclesiásticos que intentaron regular los cuerpos de las poblaciones monacales fue la normativa creada por las mentes masculinas para que las comunidades religiosas femeninas renunciaran a sus cuerpos, que las hacían peligrosas si se orientaban por sus deseos causando un desorden en el mundo que ellos pretendían gobernar.

Así, el cuerpo de las mujeres y su capacidad procreadora han generado tres temas de debate importante: 1) el cuerpo de las mujeres y sus funciones son cada vez más involucrados con el asunto de la reproducción de las especies, mientras que los hombres son libres de tomar proyectos culturales; 2) los cuerpos de las mujeres y sus funciones las posicionan en sus roles sociales, que son devaluados frente a los procesos culturales realizados por los varones; y 3) los roles tradicionales de las mujeres están influenciados significativamente por sus cuerpos y funciones configurando su estructura psíquica (Ortner, 1974: 73-74). Estas ideas se insertaron en los discursos civiles y eclesiásticos que regularon los cuerpos de las poblaciones monacales.

² En el desarrollo psíquico del individuo es importante, el rol de las pulsiones. Éstas son cargas emocionales, energéticas que provienen del interior, es decir del Inconsciente del/la sujeto/a influyendo en la realización de representaciones y prácticas. Tienen como motor la satisfacción del deseo. Pero esta noción puede ser aplicada de forma parcial en nuestro estudio porque el desarrollo de la psique en esta época y espacio tiene más relación con los vínculos que con un espacio individual.

Así, el género es una categoría que se constituye en una noción que ayuda a comprender los discursos y prácticas en que estuvieron involucrados los monasterios de La Encarnación y La Concepción, pues «el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder» (Scott, s/a: 21). Las relaciones de género implican formas de conciencia y comportamiento, mentalidades que se relacionan con estructuras de reproducción y sexualidad (Conway, Bourque y Scott, s/a: 7). Por tanto, posee cuatro ámbitos de investigación: los sistemas de parentesco, la división social del trabajo, los espacios reconocidos del poder, y la estructura psíquica y la construcción de los sujetos y objetos de deseo (Barbieri, s/a: 34). Asimismo se debe centrar en símbolos culturalmente disponibles que se asocian a representaciones múltiples, a nociones normativas que expresan interpretaciones simbólicas, ideas políticas y referencias a las instituciones y organismos sociales, y la identidad subjetiva (Scott, s/a: 21-22).

Esta investigación posee tres partes, en las cuales se distribuyen siete capítulos. La primera parte tiene un único capítulo que presenta de forma general a los actores involucrados en los discursos civiles y eclesiásticos que intentaron regular los cuerpos de las mujeres que habitaron los monasterios de la Lima borbónica, y a la vez, se introduce a la población monacal de La Encarnación y La Concepción. La segunda parte se centra, a través de sus tres capítulos, en la perspectiva de identificar a las prácticas y representaciones asociadas a los monasterios en términos de cuerpos colectivos. Finalmente, la tercera parte describe en sus tres capítulos las materias corporales relacionadas a los monasterios.

PRIMERA PARTE
PANORAMA DE LOS ESCENARIOS
Y LOS/AS ACTORES/AS

Esta primera parte presenta a los principales personajes e instituciones relacionadas a los monasterios de la Lima borbónica y las poblaciones monacales de La Encarnación y La Concepción. Estos conocimientos servirán para situarnos en los rubros que iremos abordando sobre las mujeres que habitaron ambos monasterios limeños durante la época borbónica, y se constituirán en una valiosa herramienta para comprender el mundo en que los cuerpos de estas mujeres se desarrollaron y el porqué se intentó regularlas desde distintos espacios.

La ciudad de Lima como capital virreinal tuvo una intensa dinámica en la época frente a los acontecimientos surgidos desde los diferentes ámbitos sociales: Reformas Borbónicas, rebeliones, entre otros. Por otro lado, el virreinato del Perú virreinal y sus instituciones, al constituir un territorio colonial estuvieron sujetas jurídicamente a la corona española, estableciéndose así una intensa complejidad en sus relaciones de vasallaje, condición que también fue compartida por las mujeres residentes de los monasterios, quienes interactuaron de forma variada con los diferentes grupos que integraron la sociedad limeña.

Por otra parte, la iglesia católica como institución y cuerpo tuvo una presencia dominante en la sociedad virreinal, por lo que será, igualmente presentada en este capítulo. Los monasterios como órdenes religiosas femeninas tuvieron diferentes funciones que las convirtieron en grupos necesarios para la existencia y dinámica de la sociedad limeña. Así lo entendieron las autoridades civiles, preocupándose por ellas desde sus intentos de aplicar normativas.

Las poblaciones monacales de La Encarnación y La Concepción estuvieron integradas por mujeres de los diversos sectores que conformaron la sociedad limeña. Las pobladoras monacales estuvieron divididas por una jerarquía formal que proyectó las diferenciaciones sociales de la sociedad de la ciudad en sus prácticas cotidianas. Estas distinciones fueron centrales en las formas de conceptuar y tratar a sus cuerpos como se indicará en los siguientes capítulos.

CAPITULO I

CARACTERÍSTICAS DE LOS ESCENARIOS Y LOS ACTORES

Este capítulo presenta de manera panorámica los escenarios y los actores/as involucrados/as en esta investigación. La intención de este capítulo es introducir al(la) lector/a a los/as principales personajes que se relacionaron con los monasterios limeños y que surgirán en los siguientes capítulos del estudio, al igual que a los sectores que integraron de la población monacal. Todos ellos/as convivieron en la ciudad de Lima que fue la capital del virreinato del Perú e integraron la sociedad limeña — de forma permanente o temporal —, y a su vez, estuvieron sujetos/as a la Corona hispana en condición de vasallaje, situación que les imprimió características particulares. Asimismo, la relación cercana y negociadora entre el Estado español y la iglesia católica contribuyó a configurar la sociedad limeña y las regulaciones hacia los monasterios.

1.1. LIMA: EL MACRO ESCENARIO

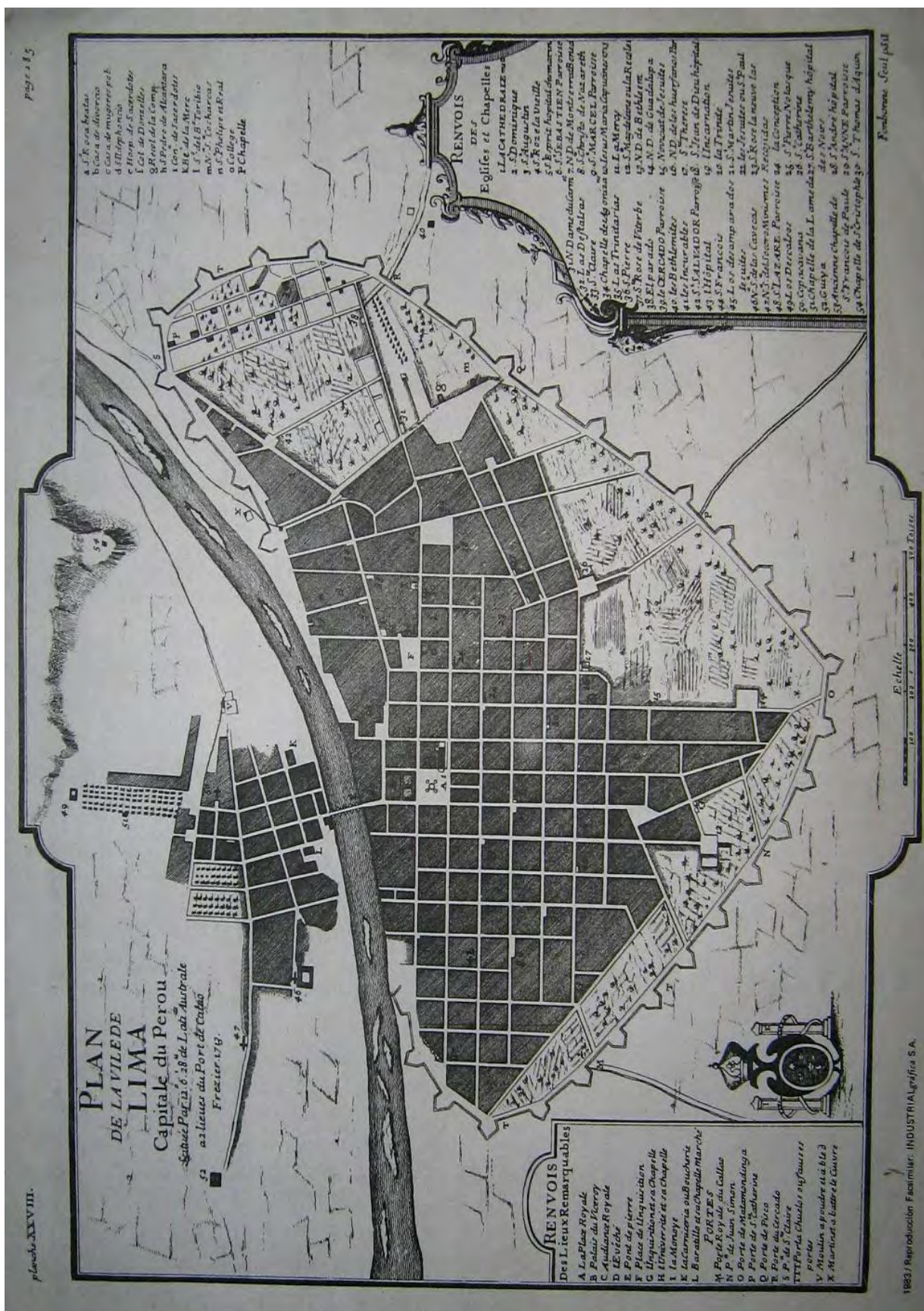
Lima, fue una de las ciudades más importantes de las colonias hispanas en América en la etapa borbónica. En la historiografía se presentó a la Lima borbónica como decadente porque perdió privilegios económicos y prestigio frente a la emergencia de Buenos Aires (Pérez Cantó, 1985: 152-160), además proliferó el contrabando y acontecieron las rebeliones populares y las luchas independentistas (Flores Galindo, 1991: 165-183). Sin embargo, en las últimas décadas esta caracterización de la historiografía sobre la época ha sido cada vez más matizada (Fisher, 2000: 117-122). La imagen de decadencia de Lima borbónica en la historiografía, también influyó en la representación de los monasterios pues se los presenta como instituciones en decadencia y en los capítulos posteriores observaremos si fue cierto o no.

En relación al aspecto geográfico, Lima, al situarse entre el Océano Pacífico y la Cordillera de los Andes ha poseído diversos medios de comunicación como puertos y caminos. Estos rasgos geográficos posibilitaron que Lima se convirtiera en un significativo centro comercial (Turiso, 2002: 23-25). Estos privilegios geográficos se han combinado con la presencia de valles irrigados que han rodeado a la ciudad y cuyos productos han sido

destinados al mercado limeño (Haitin, 1985: 175-180), los cuales se han complementado con los productos traídos de otras partes del mundo incluyendo a las colonias americanas, brindando una gran variedad de bienes de consumo a la población limeña (Sánchez, 2001: 28-29), y que luego fueron introducidos a las provincias del virreinato peruano por los comerciantes, dinámica que dependió de las circunstancias bélicas externas e internas (Haitin, 1985: 173-174). Estas circunstancias probablemente también afectaron el abasto de los recursos necesarios para atender las demandas básicas de las poblaciones monacales.

En la fundación de Lima, la configuración espacial de la ciudad fue modelada a través de la figura de la cuadrícula para establecer el tamaño de las cuadras de forma igualitaria. Sin embargo, en el transcurso de la etapa virreinal el crecimiento de la ciudad, ésta fue deformándose por la ocupación irregular del espacio (Pérez Canto, 1985: 18-19). Durante el siglo XVIII se levantaron tres planos de Lima: Amadeo Frezier (en 1713), Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1744) y uno anónimo (1756), siendo el más fiable el primero (Ver Figura 1.1) (Ramón, 1999: 297). Según los planos del siglo XVIII se pueden identificar tres panoramas principales: En primer lugar, la Plaza Mayor que fue el centro político, religioso, administrativo, económico y comercial (Palacio virreinal, Catedral, Cabildo y Tribunal del Consulado), y en sus calles cercanas (Mercaderes, Mantas, Judíos, etc.) se encontraron el gran comercio, las grandes casas de la elite y los principales conventos; luego estaba la zona intermedia integrada por viviendas, pequeñas tiendas y talleres de artesanos. Fue precisamente aquí donde se levantaron conventos, monasterios, y hospitales (colegio Santo Tomás, monasterio de La Concepción, hospital de San Andrés); y por último, la zona periférica formada por los barrios fuera de las murallas, el cercado y las tierras de cultivo (Turiso, 2002: 37).

Figura 1.1: Plano de Lima elaborado por Amadeo Frezier.¹



¹ Juan Günther Doering. *Planos de Lima, 1613-1983*. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana: Petróleos del Perú, 1983.

Asimismo, las calles de Lima fueron nombradas acorde a un edificio público o religioso, o de la persona de mayor prestigio de la zona, de un apelativo o de un barrio. La cantidad de edificios religiosos fue significativa: seis parroquias, veintiséis conventos, catorce monasterios y cuatro beaterios (Pérez Mallaína, 2001: 315). En líneas generales, la ciudad de Lima hasta fines de la colonia tuvo un carácter más religioso que secular en su infraestructura, a pesar de construir nuevos edificios gubernamentales en las últimas décadas del siglo XVIII, como expresión del afán secularizador. Los principales edificios que orientaron la vida cotidiana de los habitantes limeños fueron las parroquias, las iglesias, los conventos y los monasterios (Sánchez, 2001: 47-48). Estos elementos de la disposición espacial de la ciudad fueron importantes para la ubicación de los catorce monasterios y las propiedades urbanas que les pertenecieron o que estuvieron vinculadas económicamente a ellos, porque fueron referencias en su ubicación espacial y simbólico dentro de la ciudad.

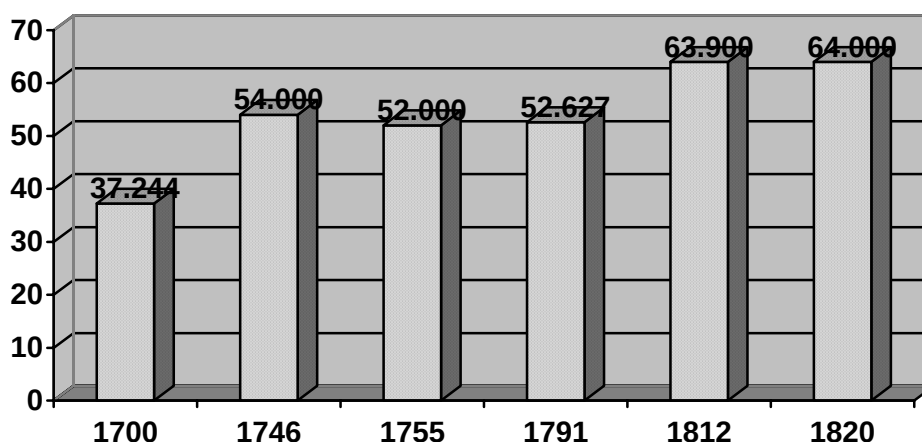
Un evento que marcó el desarrollo de la ciudad en términos de infraestructura y población en la época borbónica fue el terremoto de 1746, el cual dañó numerosos edificios, y causó el fallecimiento de un porcentaje de la población de la ciudad. Estas experiencias no fueron ajenas a los monasterios de la ciudad, y a lo largo de la investigación se indica los efectos del sismo en la vida de las poblaciones monacales de La Encarnación y La Concepción.

Por otra parte, si centramos la atención en los aspectos demográficos de Lima, se anota que el número de los habitantes limeños del siglo XVIII no cuenta con información estadística confiable excepto el censo realizado en el gobierno del virrey Gil de Taboada, en que se usaron criterios de tipo más estadístico (Turiso, 2002: 52). A pesar de estos inconvenientes, se puede indicar que durante la etapa borbónica, el ámbito peruano creció demográficamente al igual que las otras colonias hispanoamericanas. Tal aumento fue alentado por la numerosa migración de peninsulares, la conservación de la cantidad de población indígena y el incremento de los sectores raciales mixtos (Fisher, 2000: 107). Estos factores se reflejaron en la composición social de los monasterios.

Lima a inicios del siglo XVIII contó con aproximadamente más de 37 mil habitantes según la *Numeración general de todas las personas...* que se ejecutó en 1700, quienes en un 56,5%, eran españoles; 11%, indígenas; 19,7%, mulatos; y 22,1%, afroperuanos (Pérez Cantó, 1985: 49-51). En 1791, sumó más de 52 mil personas, y en las primeras décadas del siglo XIX la cantidad ascendió más o menos a 64 mil habitantes (Ver

gráfico 1.1). Estos montos eran escasos en comparación con la población de la ciudad de México que sumó 130 mil habitantes (Flores Galindo, 1991: 19).

Gráfico 1.1: Evolución de la población limeña en la época borbónica.²



El crecimiento moderado de los habitantes limeños se debió a la situación económica que pasó la ciudad durante el XVIII, y al que el terremoto de 1746 fue un obstáculo al que progresivamente se sobrepuso. Algunos historiadores manifiestan que esta tendencia demográfica fue afectada, además, por la ruina económica de los sectores eclesiásticos (Pérez Mallaina, 2001: 76-79), aunque esta afirmación no puede considerarse generalizada para todos los grupos eclesiásticos. Este ascenso demográfico moderado dio pie a algunas observaciones de los virreyes, quienes afirmaron que un gran número de habitantes limeños vivían en los conventos y monasterios, estando preocupados por la escasa población de la ciudad.

1.2. LOS/AS ACTORES/AS INVOLUCRADOS CON LA POBLACIÓN MONACAL.

La planificación e implementación de las políticas y los saberes — fundamentados en discursos desde el Estado y la Iglesia — en torno a los cuerpos femeninos que habitaron los monasterios de La Encarnación y La Concepción involucró a numerosos personajes que actuaron de forma institucional, grupal o individual: funcionarios del Estado borbónico, e integrantes del clero y la sociedad limeña. Estos/as personajes, en ocasiones, apoyaron o coincidieron con las políticas propuestas para reformar los monasterios de Lima, y en otras las criticaron o enfrentaron junto a una parte o al conjunto de las mujeres que residían en los monasterios. Por tanto, ellos/as realizaron diversas alianzas por sus labores e intereses frente a las políticas, las cuales no fueron permanentes, estando sujetas a las circunstancias

² (Turiso, 2002: 53). Algunas cifras difieren en poca monta con las propuestas por Pablo Pérez Mallaina (2001: 75).

de los contextos y a las relaciones de poder vigentes preocupándose por los beneficios que lograrían.

1.2.1. EL ESTADO BORBÓNICO

El impulso de las Reformas Borbónicas fue encabezado por el monarca hispano (Ver Cuadro 1.1) y sus respectivos ministros, quienes tuvieron una estructura gubernamental distinta a las cortes tradicionales, reemplazándolas por una especie de junta de ministros con diversas carteras. Estas autoridades residieron en la Metrópoli, donde hallaron obstáculos para sus planes, especialmente la conservación del clientelismo en los cargos administrativos, por lo que se decidió designar como funcionarios a personajes con una reconocida trayectoria y talento, intentando conformar una pequeña aristocracia de mérito (Lynch, 1991: 262-263).

Cuadro 1.1: Lista de los reyes borbónicos (1750-1821).

Rey	Tiempo de gobierno
Fernando VI	1746-1759
Carlos III	1759-1788
Carlos IV	1788-1808
Fernando VII	1808-1833
José I	1808-1813

Estas políticas fueron un conjunto de medidas denominadas Reformas Borbónicas, las cuales consistieron en un proyecto estatal que abordó distintos ámbitos sociales, económicos y políticos, y poseían el fin de reformar la Metrópoli y sus colonias obteniendo una mayor prosperidad del reino y la adopción de una mayor racionalidad y modernización dentro del Estado (Rey de Castro, 2002: 111-146). Este impulso reformista se cimentó más en las necesidades de un debilitado estado español que en la planificación de ideas estructuradas cuidadosamente, convirtiéndose en imprescindible la ejecución de numerosas reformas en los diversos sectores que integraron el conjunto administrativo y los súbditos en la metrópoli y en sus colonias para el beneficio de la corona española (Barbier, 1977: 55-56).

Estas reformas adoptaron parcialmente la corriente de la Ilustración teniendo como consecuencia la formación de un despotismo ilustrado. Esta ideología orientó el proyecto borbónico, la cual consideraba que el Estado se fundamentaba en los derechos naturales, que eran básicamente la libertad, la igualdad y, también el contrato social. Estos principios podían ser identificados por la razón, que era el origen del conocimiento y la actividad humana. En este sentido, el objetivo máximo del Estado se concentraría en el logro de un

beneficio común, buscando otorgar la felicidad a un mayor número de personas. Entiéndase que la felicidad era relacionada al aspecto material. No obstante, habría que advertir que la Ilustración no fue una tendencia revolucionaria en el espacio español, más bien, admitía el orden social vigente siendo sus grupos sociales de apoyo una elite intelectual y una aristocracia de mérito (Lynch, 1991: 229).

Las características mencionadas sobre las Reformas Borbónicas afectaron la dinámica de su ejecución en las colonias americanas, incluyendo las políticas relacionadas a los monasterios de Lima. Estas reformas tuvieron la impronta ideológica de la Ilustración en los funcionarios civiles y eclesiásticos que lideraron las reformas monacales y que se tradujeron en los saberes y políticas de la época.

1.2.1.1. REGALISMO

Es necesario, aclarar en este punto que la jurisdicción de la corona sobre la iglesia, desde el proceso de conquista hispana, se dio en la figura jurídica del Regio Patronato, en el cual el Papa otorgó al Rey diversos atributos como la proposición de los candidatos que serían elegidos como funcionarios eclesiásticos por el Pontífice — los obispos juramentaban en su cargo fidelidad al Pontífice y al Rey —; el establecimiento de los límites de las diócesis; la concesión de licencias para la construcción de iglesias, conventos o monasterios; el cobro de los diezmos; y otros.³ A cambio, la corona hispana se comprometía a defender a la iglesia católica frente a las corrientes reformistas y financiar las labores de evangelización que el clero emprendía en cualquier punto del dominio español (La Hera, 1992: 70-76).

Durante el desarrollo del siglo XVIII, la corona borbónica pretendió ampliar sus potestades sobre la iglesia, a través de un conjunto de medidas cuyo centro ideológico fue el Regalismo. Esta doctrina consistía en expandir los derechos de los soberanos sobre la iglesia católica justificándose en su propia soberanía y enfrentándose con las del Pontífice en materias de jurisdicción y economía. Así, proclamaron que el Rey, también, había recibido directamente de Dios el derecho de desempeñarse como vicario general, siendo responsable del aspecto material de la iglesia católica, y de la inspección del comportamiento del clero mediante los arzobispos y los prelados de las órdenes religiosas (Fisher, 2000: 83-85), incluyendo las femeninas.

En este sentido, las Reformas Borbónicas como proyecto estatal tenían entre sus objetivos, subordinar a la iglesia católica al Estado. La reforma del clero debía consolidar

³ Incluyó el reconocimiento de la Conquista de América como una expresión de venia divina (Parras, 1783: I: 3).

la función política de la iglesia: la legitimación de la dominación española, por lo que se requería un clero letrado y con una moral intachable, y así la evangelización de la población sería efectiva (Guibovich, 1996). Asimismo, la corona española y sus ministros se concentraron en disminuir los privilegios y propiedades eclesiásticas de América (Brading, 1994: 78), especialmente de las órdenes religiosas. Todas estas reformas abordaban aspectos de la vida de las poblaciones monacales.

1.2.1.2. LOS VIRREYES Y LA REAL AUDIENCIA

Los virreyes en Lima (Ver cuadro 1.2) negociaron constantemente la aplicación de las medidas borbónicas con los grupos sociales que integraron la sociedad colonial en la época borbónica, de la que no escaparon los monasterios. Ellos fueron los representantes directos del Rey en los virreinos. A diferencia de otros tiempos, los virreyes peruanos durante el transcurso del siglo XVIII se destacaron cada vez más por sus habilidades administrativas y militares (Fisher, 2000: 43-47).

Cuadro 1.2: Lista de virreyes que gobernaron en la época borbónica (1750-1821).

Años de gobierno	Virrey
1745 - 1761	José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda
1761 - 1776	Manuel de Amat y Juniet
1776 - 1780	Manuel de Guirior
1780 - 1784	Agustín de Jáuregui y Aldecoa
1784 - 1790	Teodoro de Croix
1790 - 1796	Francisco Gil de Taboada y Lemos
1796 - 1801	Ambrosio O'Higgins
1801	Manuel Arredondo y Pelegrín (Presidente de la Audiencia)
1801 - 1806	Gabriel de Avilés y del Fierro, marqués de Avilés
1806 - 1816	José Fernando Abascal y Sousa
1816 - 1821	Joaquín de la Pezuela
1821 - 1824	José de la Serna e Hinojosa

Si nos acercamos a la jerarquía de la sociedad limeña, el personaje más encumbrado fue el virrey de turno, y aquellos que lo apoyaron en sus labores de gobierno detentaron igualmente un gran poder. Según Pérez Mallaína (2001: 243) ellos fueron sus *asesores*: uno se dedicó a las materias de españoles, y el otro, a las de indígenas; y estuvo prohibido que los oidores ejercieran este cargo, aunque en varias ocasiones esta norma fue desatada. Los asesores de forma simultánea, poseían sus propios colaboradores que eran llamados *agentes*. A ellos se unían algunos oidores que gozaron de la confianza del virrey, quien les encomendó tareas de tipo ejecutivo. Otros personajes que colaboraron con el virrey eran los *confidentes* que se dedicaron a realizar actividades de espionaje buscando

información que era entregada al virrey (Pérez Mallaína, 2001: 243). Todos estos funcionarios observaban la realidad de la sociedad limeña, y no dudamos que los acontecimientos de los monasterios fueron materia de su conocimiento.

Parte de su labor de los virreyes fue la conservación del orden. Asimismo, los virreyes al representar a los reyes hispanos debían ejercer el Regio Patronato, que paulatinamente fue tomando tintes regalistas. Así, el Conde de Superunda (1745-61), afirmó: «El Real Patronato que nuestros católicos Monarcas poseen en las Americas, es el más autorizado y de mayores facultades a que puede entenderse esta representación, y son gravísimos los encargos para conservarle».⁴ Además, consideró necesaria la buena relación entre el poder eclesiástico y el civil, pues contribuía a la serenidad de los pueblos. Estas consideraciones repercutieron en la dinámica de la aplicación de las políticas en los monasterios.

Sin embargo, los conflictos entre los virreyes y los arzobispos — estos enfrentamientos poseían data de antes de la época borbónica — surgieron en la aplicación de las Reformas Borbónicas en materias eclesiásticas. Por ejemplo, el propio Conde de Superunda tuvo un conflicto con el arzobispo Barroeta (1751-58) porque el virrey no apoyó al arzobispo en la restauración de la disciplina clerical (Peralta, 1999: 182-184).

El papel de la Real Audiencia en la vigilancia del cumplimiento de las Reformas Borbónicas fue importante al actuar como órgano de gobierno y tribunal de forma simultánea. Así, tuvieron acceso a cumplir o negociar las disposiciones estatales mediante las sentencias que establecían en los litigios, o en los consejos dados al virrey de turno. La Real Audiencia de Lima desde principios del siglo XVIII tuvo entre sus integrantes una predominancia criolla, lo que cambió en las tres últimas décadas de esa centuria manteniéndose un mayor número de integrantes peninsulares hasta fines de la época colonial (Burkholder, 1972: 415). Desde 1776, se instauró el cargo de regente en la Real Audiencia de Lima — organismo que había llegado a tener una predominancia criolla —, para consolidar el control peninsular, lo cual provocó tensiones (Fisher, 2000: 70-71), sin embargo, posteriormente los odores criollos perdieron espacios frente a los nuevos integrantes peninsulares. Esta observación es importante, porque en 1783 se atendió una solicitud presentada por el monasterio de La Encarnación relacionada a una política borbónica.

⁴ *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Lib. Central de Felipe Bailley, 1859, Tomo IV, p. 25.

1.2.2. LA IGLESIA CATÓLICA

La presencia de la iglesia católica en tierras americanas convino con el inicio de la colonización hispana. Debemos señalar que la composición del clero no formaba una unidad, o un cuerpo homogéneo, sino que se diferenció por las actividades que realizaron y por la situación económica que poseían (Guibovich, 1996). Además, se distinguieron de los laicos por tener sus propios fueros, y una relación particular con el Pontífice y el Monarca.

La elite del clero estuvo integrada por los arzobispos y los cabildos eclesiásticos. Los arzobispos borbónicos (Ver cuadro 1.3) se caracterizaron por su procedencia social — peninsulares —, y poseer experiencia en las tierras americanas antes de recibir el cargo arzobispal, siendo la consagración de su carrera el arzobispado de México y Lima (Laserna, 1995: 268-269). Ellos lideraron las políticas borbónicas frente a los monasterios sobre la base de la voluntad de los monarcas hispanos.

Cuadro 1.3: Relación de arzobispos de la época borbónica.

Arzobispo	Año de gobierno
José Antonio Ceballos	1742-1745
Pedro Antonio Barroeta	1751 a 1758
Diego del Corro	1759 a 1761
Diego Antonio de Parada	1762 a 1779
Juan Domingo Gonzáles de la Reguera	1782 a 1805
Bartolomé María de las Heras	1806 a 1821

Los arzobispos conforme transcurrió el siglo XVIII se percataron del absolutismo ilustrado del estado borbónico, y buscaron afianzar su alianza con las autoridades metropolitanas para acceder y/o conservar estatus social y económico. Además, al ser peninsulares intentaron cumplir con mayor ahínco las órdenes borbónicas, aunque tuvieron que enfrentarse con los poderes locales: Cabildo eclesiástico, órdenes religiosas y sus familiares, entre otros. Estos intereses se combinaron con el deseo de la corona española de debilitar el peso del clero, con el cual compartía el poder en las colonias americanas, especialmente el de las órdenes religiosas, quienes fortalecieron su estatus y aumentaron considerablemente sus recursos con el paso del tiempo.

Otro grupo que integró la jerarquía eclesiástica fue el Cabildo eclesiástico. Estaba integrado por un grupo de clérigos, en total quince, que se dedicaron al gobierno de la Catedral. En tiempos coloniales, gobernaron el arzobispado si estaba en estado de sede vacante, lo cual sucedió dos veces en la época borbónica. Además, se convertían en un consejo consultivo para el Arzobispo las tareas administrativas (Guibovich, 1996).

Asimismo, algunos de sus miembros desempeñarían el cargo de Provisor y Vicario General en el Tribunal eclesiástico — que atendía litigios o licencias relacionados a personas eclesiásticas incluyendo a las poblaciones monacales —; mientras, otros asistirían al arzobispo en el momento de sus visitas a los monasterios.

El clero regular estuvo formado por diversas órdenes religiosas como los franciscanos, los agustinos, los mercedarios, los jesuitas y otros. Las órdenes se diferenciaron por la antigüedad de residencia en la ciudad, la riqueza acumulada, el prestigio intelectual ganado, las ocupaciones que realizaron en beneficio de la sociedad de la Lima borbónica, y los lugares en donde residieron fueron los conventos. Por otra parte, existían ramas femeninas de las órdenes religiosas que conformaron los monasterios. Distintas autoridades y cronistas de la época borbónica manifestaron que prevalecía en los conventos y monasterios una intensa indisciplina siendo las principales críticas: el relajamiento moral, la formación de bandos por el acceso de puestos administrativos internos y su participación abierta en la economía limeña (Guibovich, 1996). Según nuestra revisión documental, estas materias fueron confirmadas como parte de las reformas a los monasterios.

Los reformistas borbónicos observaron a la iglesia católica a través del cumplimiento de sus funciones sociales. Por esta razón favorecieron al clero secular, ya que estaba más cerca de la población en general, por sus labores de párrocos o doctrineros; y combatieron los privilegios adquiridos por las órdenes religiosas (Fisher, 2000: 95). Los beneficios concedidos al clero secular se tradujeron en mayores rentas e instrucción para consolidar su posición frente al clero regular (Guibovich, 1996), además no fue gratuito que la cúpula eclesiástica perteneciera al clero secular. Estos aspectos influyeron en las políticas que se trataron de establecer en los monasterios limeños.

1.1.3. LA SOCIEDAD LIMEÑA

Lima fue capital virreinal y por ende, en la ciudad se establecieron las principales instituciones coloniales. Esta ciudad constituía el centro del virreinato peruano, lo cual fue afirmado por el virrey Marques de Castel-Fuerte, de la manera siguiente: «Todo el Perú es un compendio, y al mismo tiempo el deposito y la fuente donde se recoge y de donde se reparte lo mejor de sus habitantes».⁵ Por eso, el interés del proyecto borbónico en la ciudad.

⁵ *Memorias de los virreyes*, Tomo III, p. 137.

1.1.3.1. LA ELITE LIMEÑA

La elite limeña se valió de la fuerza de trabajo indígena y afroperuana, distinción que conservó el orden social jerárquico. Esta mano de obra constituyó su base económica para lograr ascender económica y políticamente (Flores Galindo, 1991: 179). No existió una unidad en la elite de Lima, sino coexistieron diversos grupos que la integraron. Ellos se diferenciaban usando los criterios del nacimiento (nobleza), el estado (relaciones con la Iglesia y el Estado) y la riqueza — referente que tuvo una gran importancia durante el tiempo delimitado de la investigación —. Los sectores que integraron la elite limeña fueron: la elite tradicional de tendencia aristocrática — que muchas veces fueron descendientes de los primeros conquistadores y colonizadores —, los hacendados, los importantes comerciantes, los destacados funcionarios públicos y el alto clero. Estos grupos estuvieron muy vinculados entre sí, incluso una misma persona podía desempeñar varios de estos oficios (Turiso, 2002: 74-75).

El grupo más importante de la sociedad limeña, después del virrey y sus allegados fue la nobleza. La concentración de la nobleza fue más alta en el virreinato peruano en comparación con los otros virreinos hispanoamericanos. Según información de las primeras décadas del siglo XVIII, los nobles peruanos sumaron alrededor de doscientos, y en la década del 70, incluían un duque, 58 marqueses, 45 condes, un vizconde y 135 caballeros de la orden de Santiago (Campbell, 1972: 12). La nobleza limeña en esta coyuntura tenía un origen mayormente borbónico, pues gran parte de la concesión de títulos nobiliarios se dieron en el siglo XVIII (Fisher, 2000: 157).⁶ Los ingresos económicos que adquirirían tuvieron un diverso origen pues en cuantas más actividades económicas rentables participaran, más garantía tenían de conservar su estilo de vida según su nivel social. La nobleza se relacionó con los monasterios a través de transacciones económicas o por lazos de parentesco con la población monacal.

En el siglo XVIII, Lima fue un centro en que se congregaron varios comerciantes peninsulares con grandes ansias de enriquecimiento, quienes ayudaron a reconfigurar la elite limeña mediante alianzas matrimoniales con los grupos tradicionales. Estos comerciantes enfatizaron su poder patriarcal al establecer a sus hijos o sobrinos en importantes cargos administrativos, eclesiásticos o militares; mientras que sus hijas eran reservadas para ser casadas con jóvenes comerciantes prometedores o administradores

⁶ Los grandes comerciantes de Lima, también, accedieron a títulos nobiliarios y aquellos que eran nobles se dedicaron cada vez más al comercio trasatlántico pues en el siglo XVIII, se fue dejando la idea de que el comercio era una cuestión de judíos o moros. Además, un grupo de los emigrantes españoles del norte ibérico poseían el estatus de hidalgo (Turiso, 2002: 69-70).

generalmente peninsulares, o eran enviadas a los monasterios para que llevaran una vida holgada (Turiso, 2002: 14-16). En este proceso de reconfiguración, los sectores medios y populares, también, contribuyeron a su dinámica y el énfasis de criterios de diferenciación social.

Los comerciantes durante la época borbónica fueron parte importante de la elite limeña y según su posición social se podían dividir en tres círculos concéntricos: 1) el conformado por los comerciantes hispanos recién llegados a Lima; 2) el compuesto por los comerciantes ricos, con fortunas diversificadas y óptimas opciones matrimoniales; y 3) el integrado por los más ricos comerciantes siendo a la vez terratenientes y oficiales (Rizo Patrón, 1999: 17-27). De estos grupos, provenían las familias de las religiosas.

Asimismo esta clasificación se entrecruzó con una jerarquía interna más formal siendo el Tribunal del Consulado la institución que la fundamentó. Así, sus integrantes tenían una posición superior frente a los factores independientes, los tenderos, los hacendados que a veces participaron en el comercio, y los mercachifles que tenían una licencia municipal (Lazo, 2006: 181). Estos grupos estuvieron asociados a los monasterios principalmente a nivel de transacciones: ventas, alquileres, abasto de productos, entre otros.

El liderazgo del Tribunal, encabezado por peninsulares continuó siendo el poder económico predominante sobre el Pacífico, o Mar del Sur, y las provincias del virreinato hasta fines del siglo XVIII; no obstante, en el transcurso del XIX fue perdiendo esta hegemonía. Su poderío se demostró con la ayuda financiera que dieron a la corona en las coyunturas de las rebeliones y de la emancipación (Flores Galindo, 1991: 165-169; Turiso, 2002: 101-102). La importancia de esta institución para nuestro estudio residió en su aporte económico en las rentas recibidas por los monasterios.

Otro sector importante de la elite limeña fue la burocracia, detentadores de la autoridad real cuyo rango varió según su cargo (Flores Galindo, 1991: 60). Dentro de las políticas borbónicas se proveyó que los funcionarios criollos nombrados por la corona española constituyeran un porcentaje mínimo con respecto a los peninsulares, afectando la conformación de la elite limeña. Además, los comerciantes llegaron a ocupar puestos de la alta burocracia del virreinato mediante la práctica de la endogamia matrimonial y la ostentación, accediendo a cargos en el Cabildo, del Tribunal de Cuentas (Turiso, 2002: 81-82), entre otros. Algunos de los altos o medianos funcionarios fueron padres de las religiosas.

Ante el creciente poderío de los comerciantes, los hacendados reunidos en el gremio de labradores fueron perdiendo terreno por su falta de organización frente al comercio del trigo que se desarrolló con Chile, y esa situación sumada a las deudas que acumularon con la Iglesia o las órdenes religiosas los hacían más vulnerables económica y socialmente (Flores Galindo, 1991: 59-69). La mayoría de las haciendas limeñas en el transcurso de la época borbónica pasaron a manos de grandes comerciantes por vía de la herencia o el matrimonio, por lo que los capitales agrícolas procedieron del comercio. Una porción de las haciendas perteneció a las órdenes religiosas que tenían mayores recursos financieros para solventar las exigencias de la dinámica agrícola (Flores Galindo, 1991: 31-32), incluyendo a los monasterios. Igualmente, los hacendados formaron parte de las transacciones económicas de los monasterios.

Los militares fueron reorganizados en la época borbónica, porque el Estado necesitó de sus servicios en los conflictos bélicos internacionales y en las numerosas rebeliones sociales que surgieron en esta etapa. Por primera vez, se intentó formar militares profesionales que se dedicaran de manera exclusiva a esta labor y cuya formación no estuvo exenta de la reproducción de las jerarquías sociales, por eso los integrantes de los regimientos y batallones eran de distinta procedencia social. Los más altos cargos militares poseían mayores posibilidades de adquirir un destacado estatus y a mejorar las oportunidades de lograr un título nobiliario. Los militares gozaron de los privilegios del fuero militar, la obtención de grados militares y, aun mejor, recibir el hábito de una orden militar (orden de Santiago, Calatrava, Carlos III, entre otras) (Turiso, 2002: 85-89). Con estos títulos se presentaron algunos de los participantes de las transacciones económicas con los monasterios, así como algunos padres de las religiosas.

En conclusión, la elite limeña en general estuvo compuesta por diversos funcionarios, nobles, comerciantes, letrados, hacendados y militares que pugnaron permanentemente por lograr mejorar o consolidar su posición social y económica en la Lima borbónica, y en esta dinámica los monasterios tendrán un relevante papel como se desarrolla en los siguientes capítulos. Así, las familias usaron diversas estrategias para afianzar sus clientelas y ampliar sus redes, siendo algunas de ellas el logro de un matrimonio apropiado y el ingreso de sus hijas a los monasterios. Estas estrategias implicaron el acceso a recursos para fortalecer su posicionamiento en las redes de poder de la ciudad. Este sector social es importante para los monasterios porque las familias de las religiosas provenían de este grupo, y fueron ellas quienes dirigieron los monasterios. A la

par, ellas reprodujeron actitudes y prácticas sociales de las elites en su comportamiento en el interior de los monasterios como veremos en los siguientes capítulos de la investigación.

1.2.3.2. LOS SECTORES MEDIOS

Otros grupos que se involucraron a los monasterios fueron los sectores medios de la sociedad limeña, que fueron los grupos de procedencia de una parte de la población monacal, y participantes de transacciones de las economías monacales. Al centrarnos en los sectores medios, podemos observar que gran parte de las personas que los integraron fueron el resultado del mestizaje racial en el virreinato peruano, el cual fue permanente, siendo iniciado con las uniones sexuales entre los varones españoles y las mujeres indígenas y afroperuanas. La intensificación del mestizaje racial de los tres principales troncos raciales continuó en todo el desarrollo de la etapa colonial.

En las últimas décadas del XVIII, los mestizos que tuvieron una mayor suerte económica y social lograron formar una especie de clase media, desempeñándose como comerciantes, escribanos, maestros artesanos, entre otros oficios (Fisher, 2000: 153-155). Además, los sectores medios poseían una dependencia estrecha con los capitales comerciales que los ayudaron a conseguir su sustento (Flores Galindo, 1991: 59). Los oficios mencionados fueron requeridos por los monasterios para realizar transacciones o para reparar o ornamentar su infraestructura.

Igualmente, la existencia de varios tribunales civiles y eclesiásticos en la ciudad motivó la movilidad social de los criollos que no pertenecían a las ricas familias comerciantes ni títulos nobiliarios, pues veían en los tribunales oportunidades laborales y un modo de construir un futuro a través del ejercicio de la procuraduría. Ellos poseían educación superior y se valían de sus habilidades sociales para lograr que las actividades que realizaran estuvieran a su favor, acumulando la mayor clientela posible (Pérez Mallaína, 2001: 220). Las labores en los tribunales no sólo se ciñeron a la abogacía, sino sobre todo a la procuraduría, porque los procuradores a pesar de no contar con la preparación universitaria eran los más consultados para representar las causas legales en los tribunales. Al revisar la documentación podemos identificar que los monasterios requirieron de los servicios de abogados y procuradores.

Otro sector que podría ser incluido en los sectores medios serían los soldados de las milicias y las guardias. Para diversos sectores, la entrada a cuerpos militares significó una posibilidad de ascenso social, incluso se constituyeron en sargentos de sus milicias. Algunos de estos militares realizaron operaciones económicas con los monasterios.

1.2.3.3. LOS SECTORES POPULARES

Un asunto de discusión en la historiografía peruana es la definición de los rasgos de la plebe o de los sectores populares, los cuales formaron parte de la población monacal en calidad de servidumbre. Alberto Flores Galindo señala que las principales características de este grupo social no fueron la ignorancia, el mestizaje, la pobreza o la falta de un oficio determinado, sino que lo más trascendental fue la carencia de esclavos en su poder pues sólo contaron con su fuerza de trabajo (Flores Galindo, 1991: 126-127). Esto fue un elemento clave en la diferenciación social interna de los monasterios por constituirse en un referente en las relaciones interpersonales entre las pobladoras monacales.

La importancia de los sectores populares en la Lima borbónica radicó en la necesidad por parte de la ciudad de una mano de obra que soportase condiciones laborales fluctuantes e inestables, y generalmente con tendencia a la sobreexplotación. Además, debían encarar los estereotipos de la elite frente a ellos, considerándolos como sujetos indisciplinados e inclinados a la violencia (Fisher, 2000: 153-154), a los cuales no escaparon las mujeres de estos grupos que vivían o permanecían gran tiempo del día en los monasterios. La violencia de estos grupos y los estereotipos mencionados, también, fueron expresados en el interior monacal al surgir peleas físicas entre pobladoras monacales.

Por su ritmo de vida, los sectores populares poseían como su centro de referencia al barrio, y no a la familia. No existía vida privada en el barrio pues la vida de los vecinos era un asunto de todos, lo que era motivado por la existencia de una tugurización en los cuartos que ocuparon, escuchándose las peleas conyugales o familiares (Flores Galindo, 1991: 127), y en los monasterios, algunas criadas y esclavas recurrieron a sus amas para salir de su oprobiosa vida conyugal.

Los esclavos se concentraron en la Lima borbónica por la demanda permanente de servicio doméstico por parte de la elite. Además, los esclavos significaron un artículo de ostentación para la elite limeña y a la vez, eran una mano de obra más en las actividades económicas en que estuvieron involucrados los amos (Flores Galindo, 1991: 98). Esta práctica fue reproducida por las religiosas y otras mujeres de la población monacal.

Los indígenas también integraron los sectores populares de Lima en la época borbónica, y estuvieron presentes en la misma ciudad como en sus alrededores. En los espacios que rodearon a la ciudad, los indígenas ejercían sobre todo la actividad de la pesca comerciando lo extraído del mar, mientras que en las ciudades laboraban en el servicio doméstico, oficios artesanales y el comercio al menor (Flores Galindo, 1991: 145-153). De

ahí que se relacionaron con los monasterios y sus poblaciones por sus actividades: brindando productos o servicios. Así, algunas indígenas integraron las poblaciones monacales como donadas y criadas que estuvieron relacionadas a labores domésticas. La desconfianza por su cristianismo nuevo y la noción de impureza fueron criterios que influenciaron en la escasa o nula presencia de religiosas indígenas en los monasterios, además de que el número de nobles indígenas era reducido en la ciudad de Lima.⁷

Los conflictos más sobresalientes en los sectores populares se dieron entre los grupos indígenas y afroperuanos siendo constantes las disputas que permitían mantener el control social en manos de la población blanca (Fisher, 2000: 148-149). Sin embargo, los enlaces sentimentales interraciales en los sectores populares tampoco fueron excepcionales, a pesar de la oposición del Estado español en aceptar matrimonios que no fueran aprobados por los padres de los novios. Así, a través de la pragmática de 1803 la Corona incorporó a los sectores populares en la política de que los matrimonios necesitaban de la venia paternal si los novios eran menores de edad. Esta ley consintió la expresión concreta del racismo en el lenguaje usado por los padres, al oponerse al matrimonio de sus hijos en los tribunales, aprovechándose de la confusión de las mezclas raciales manifestadas en la población que denominaron “castas” — personas con distinto grado de mestizaje racial — (Cosamalón, 1999: 76-77). La política fue un mecanismo para alimentar los conflictos interraciales de los que no estuvieron libres las integrantes de las poblaciones monacales.

En conclusión, todos estos sectores de la sociedad limeña: la elite, los sectores medios y populares influyeron en las actividades cotidianas de los monasterios limeños pues las mujeres que los habitaron procedían de estos sectores adoptando conductas propias de sus grupos de origen. Además, las relaciones de los integrantes de la elite, los sectores medios y la plebe con las mujeres residentes de los monasterios fueron constantes mediante la contratación de los servicios en diversos cargos y oficios, al igual que formaron parte de las transacciones económicas ejecutadas por los monasterios.

1.3 LAS POBLACIONES MONACALES

⁷ Habría que indicar que la espiritualidad cristiana de las indígenas estuvo asociada a las beatas. Aunque, se conoce que existió un monasterio para indígenas nobles en el virreinato de Nueva España, Corpus Christi que fue fundado en 1724 (Gallagher, 1985). Para el virreinato peruano se trató de establecer uno en Cusco, pero en pocos años de su fundación, la administración admitir exclusivamente a religiosas españolas y mestizas.

Los monasterios constituían las órdenes religiosas femeninas formadas por una población femenina heterogénea, siendo las religiosas las encargadas de dirigir estas instituciones. Ellas, al momento de profesar se comprometían a mantener una vida religiosa a través de votos religiosos: pobreza, obediencia, castidad y clausura.⁸ Un poeta al referirse a los monasterios expresó: «La Pureza en Virgíneos Gyneceos / Pueblos tendrá de A[roto]licos Vivientes; / Y cada uno á sus místicos empleos / Formar pudiera muchos florecientes» (Peralta, 1732: II: CCLXXII: 427).

Los monasterios en Lima hasta fines de la etapa virreinal sumaron catorce, como señala el siguiente cuadro que brinda además la información del número de sus religiosas en los años 1700 y 1794:

Cuadro 1.4: Relación de monasterios limeños.

Monasterios	Año de fundación	1700 ⁹	1767	1794 ¹⁰
La Encarnación.	1561	233	60	70
La Concepción.	1573	271	112	88
Santísima Trinidad.	1584	201	80	38
Descalzas de San José.	1603	72	35	39
Santa Clara.	1604	92	--	69
Santa Catalina.	1624	159	50	47
El Prado.	1640	37	--	27
Carmelitas Descalzas.	1643	21	--	22
Trinitarias Descalzas.	1682	28	--	29
Carmelitas Descalzas de Santa Ana.	1686	21	--	19
Santa Rosa de Lima.	1708	--	--	33
Capuchinas.	1712	--	--	34
Nazarenas.	1730	--	--	31
Mercedarias Descalzas	1734	--	--	25
Total	--	1135	--	572

A partir de la observación del cuadro 1.4 se reconoce que la fundación de la mayoría de los monasterios se realizó durante el siglo XVII, y que el número de religiosas disminuyó notoriamente en la primera mitad del siglo XVIII, y se mantuvo más o menos

⁸ En el número 84 del Mercurio Peruano, en sus folios 140 y 141 se reseña brevemente el devenir de las religiosas en el catolicismo. Se indica que desde la etapa temprana del cristianismo se establecieron comunidades femeninas que compartían un techo y el ejercicio de prácticas religiosas. Al mostrar algunas de ellas un comportamiento relajado, se hizo necesario reglamentar la clausura a través de la orden del papa Bonifacio VIII, en el siglo IV; mientras el pontífice San Pío V instauró una nueva disciplina para ellas mediante la constitución *Arca Pastoralis*, fechada el 28 de junio de 1596, mandando que estas comunidades profesaran los tres votos religiosos y el de clausura, y que a su vez construyeran muros impenetrables para resguardarlas.

⁹ Datos extraídos del cuadro construido a partir de los realizados por van Deusen (1994: 82-86).

¹⁰ Datos del texto de Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú, para el año de 1793*. Lima: COFIDE, 1985.

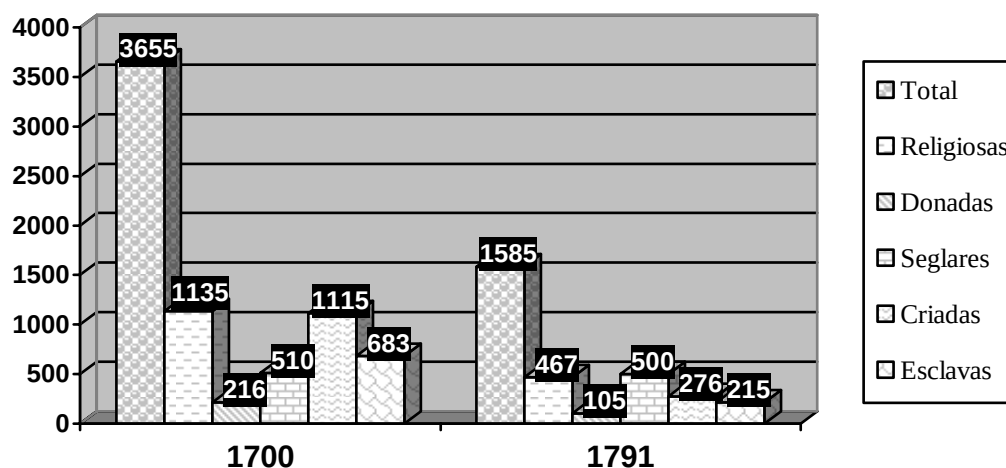
estable en la segunda mitad. Esta población femenina recluida en monasterios de clausura formó parte de la dinámica del poder ejercida en la sociedad limeña de la época estudiada. Las poblaciones monacales fueron una pieza del escenario de poder existente en la capital virreinal, por lo que llamaron la atención de las autoridades civiles y eclesiásticas, además de los diferentes sectores de la población de Lima, y esto era motivado por la visibilidad de los monasterios en la vida cotidiana de los varones y mujeres que residían en la capital virreinal porque el alto de sus murallas y el ancho de su infraestructura sobresalían en la configuración espacial de Lima.

En el interior de la población monacal existieron diferenciaciones sociales. Las diferenciaciones internas estipuladas por las leyes canónicas y las costumbres fueron influenciadas por la proyección social de la dinámica social limeña, incentivando la reproducción de hábitos sociales de la sociedad limeña en el claustro, además, de fortalecer jerarquías y complejizar relaciones de poder. Las mujeres que residían en los monasterios eran divididas de la siguiente manera: monjas de velo negro, monjas de velo blanco, donadas, seglares, y criadas y esclavas.

A inicios del siglo XVIII, existía una importante cantidad de mujeres en el interior de los claustros femeninos que integraron los diversos sectores de la población monacal. En 1700, el conjunto de la población monacal equivalía aproximadamente el 9,8% de la demografía limeña, mientras que en las últimas décadas del siglo XVIII llegaron a representar alrededor del 3% de la población limeña en general. Las declinaciones de las poblaciones monacales fueron generales en cada sector interno, excepto en el rubro de las seglares, aunque por las tendencias pareciera que, en 1791, mezclaron los datos de las seglares de castas con las criadas (Arias, 2008: 107-108). Se puede identificar que las religiosas generalmente tuvieron un mayor número de personas en su grupo que las donadas y sus esclavas (Ver gráfico 1.2).

Gráfico 1.2: Evolución de la población monacal de Lima del siglo XVIII.¹¹

¹¹ Gráfico elaborado sobre la base de: 1700 [Van Deusen, 1994: 82-86] y 1791 [*Mercurio Peruano*, N° 2, 3 de febrero de 1791].



1.3.1. LAS RELIGIOSAS

Las monjas profesaron ante una determinada regla religiosa que se constituía en la rama femenina de una orden religiosa. Esta regla religiosa junto al conjunto de normas de cada monasterio afectó el modo de vida que llevaría la comunidad religiosa a la que se adherían, y desde los acuerdos del Concilio de Trento — caracterizado por su tendencia contrarreformista — se volvió obligatorio que las religiosas adoptasen el régimen de clausura y que llevasen una vida común (Viforcós, 1995: 524).

Las religiosas de velo negro de los monasterios limeños pertenecían a diferentes grupos que integraron la elite criolla de la Lima borbónica. En la vida cotidiana del interior de los monasterios, ellas fueron las portadoras de los mayores privilegios entre las integrantes de la población monacal, y en sus reglas religiosas se manifestó que ellas recibirían alimentación, vestido y cuidados médicos a cambio de la dote¹² que pagaron en su ingreso o profesión; además de participar en la administración del interior monacal. Ellas realizaron de manera exclusiva las tareas administrativas que no implicaron labores manuales, y tuvieron derecho a opinar de forma directa sobre el desarrollo del manejo del monasterio.

En este punto, habría que señalar que en la época borbónica se dio una mínima o nula presencia de las religiosas de velo blanco¹³ — cuyo número en los siglos anteriores

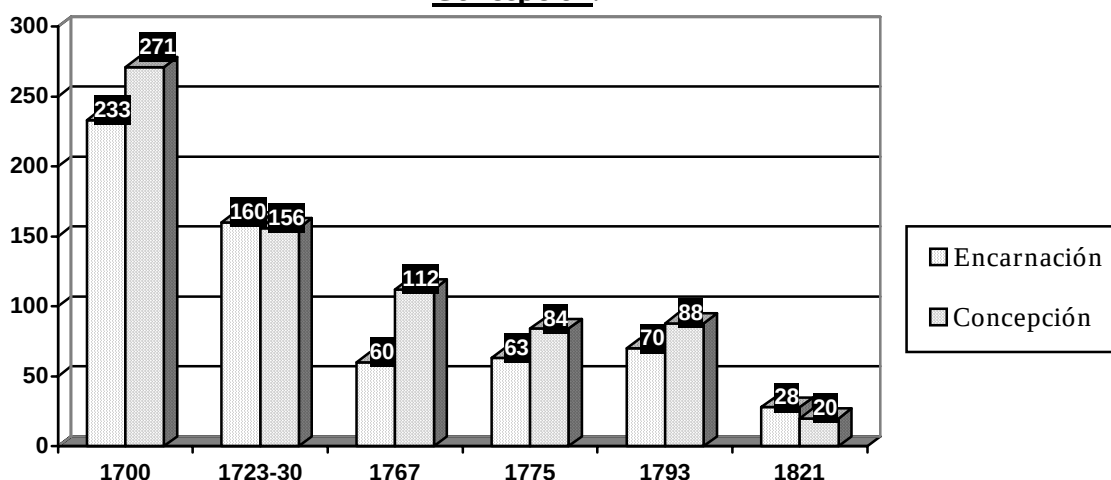
¹² Consistía en un pago que las mujeres realizaban para ayudar económicamente a sus futuros hogares, en este caso su vida en el monasterio. Era un mecanismo regulador para el control femenino y social. Era un instrumento por el cual las mujeres debían permanecer dentro del orden social vigente practicando la moral dominante (Mannarelli, 1996: 43-45). Las religiosas pagaron 3195 pesos y las donadas 500 pesos.

¹³ Sobre las religiosas de velo blanco se afirma que poseían escasos recursos económicos y nivel de educación. No estaban facultadas de elegir ni podían ser elegidas para cargos destacados en el gobierno del monasterio que habitaban. Ellas supervisaban y ayudaban en las labores manuales de las donadas, criadas y esclavas. Algunas vivían en las celdas de las religiosas de velo negro, y otras tenían sus propias celdas (Guibovich, 2003: 206). Se encontró para 1715 un expediente que establecía el derecho de dote de doña

fue significativo —, por lo menos en los monasterios que se han escogido en este estudio (existiendo cinco en la Concepción, y dos en la Encarnación). Incluso se evidenció en la documentación revisada una fuerte relación entre las monjas de velo blanco y las donadas, llegando a usarse el mismo término de religiosa de velo blanco cuando se deseaba referir a una donada. El mínimo número de religiosas de velo blanco pudo responder al afianzamiento de las jerarquías sociales en el interior monacal ante la reconfiguración de la sociedad limeña durante esta etapa, pues al modificarse las condiciones sociales y económicas de Lima, la incertidumbre por la movilidad social surgió por parte de la elite, ejerciendo una diferenciación social más intensa; lo que se reprodujo en el comportamiento de las poblaciones monacales (Arias, 2008: 146).

Por otro lado, al examinar la caída significativa de la población religiosa de los monasterios limeños, podemos identificar que el descenso tuvo lugar desde la primera mitad del siglo XVIII, dándose un escaso crecimiento en la segunda parte de esa centuria (Ver gráfico 1.3). Asimismo, se reconoce una recuperación progresiva a fines del XVIII, aunque nunca se alcanzaron las cifras del principio del siglo. Sin embargo, según Hugh Salvin, el monasterio de la Concepción en 1824, contó sólo con 25 religiosas lo que significó un escaso aumento (Núñez, 1973: 27: 3: 11).

Gráfico 1.3: Desarrollo demográfico de las religiosas de la Encarnación y la Concepción.¹³



Como se observa en el anterior gráfico, el desarrollo de la población de religiosas de ambos monasterios fue distinto. Mientras, que el número de religiosas de La Encarnación se incrementó de forma constante en la segunda mitad del XVIII hasta fines

Maria Dionicia de Atocha y doña Maria del Carmen de Atocha, expositas, a sus dotes del patronato de Mateo Pastor en su calidad de religiosas de velo blanco en el monasterio de La Encarnación. BN, C1857.

¹³ Los datos han sido extraídos de las siguientes fuentes: **1700** [Cook, 1985: 357-358], **1723-30** [Pérez Mallaína, 2001: 336], **1767** [AAL. Monasterio de la Encarnación, 25: 37, 1782-83], **1775** [Descola, 1962: 205], **1793** [Unanue, 1985: 212-216], **1821** [AAL. Papeles importantes, 22:16]

del siglo, eso no sucedió con el de la Concepción, pues tuvo una evolución más oscilante. En la documentación se halla una relación de religiosas de 1756, en la que el número de religiosas de este claustro sumó 90,¹⁴ lo que indicaría que en 1767, el número bajó para luego decrecer más en 1775, y nuevamente creció en 1793. Estas tendencias diferenciadas probablemente fueron influenciadas por las condiciones de los sectores de la elite de los que procedían las religiosas, por la situación correspondiente a cada monasterio y por la disminución de vocaciones religiosas influenciada por el proceso de secularización que se inició en la sociedad limeña (Arias, 2008: 149). Este último factor influyó en la caída significativa de la cantidad de religiosas en las dos primeras décadas del siglo XIX, al representar menos de un cuarto del número que se alcanzó a fines del siglo XVIII. Esta cifra podría significar un número no real por la salida de las religiosas por la coyuntura emancipatoria y su regreso posterior, o simplemente para complacer los discursos secularizadores de la cúpula gubernamental de San Martín.

Un factor que influyó en esta fluctuación demográfica fue el terremoto de 1746, el que ocasionó algunas muertes en las poblaciones monacales, aunque el daño más significativo se expresó en la caída y daño de los claustros y de las propiedades vinculadas a las rentas monacales (Pérez Mallaína, 2001: 78-79). Este hecho afectó muchas economías familiares al dañarse una gran cantidad de edificios de la capital virreinal. Probablemente, algunas familias veían que el ingreso de sus hijas a los monasterios no podría ser financiado por ellos y menos su manutención permanente, lo que se consolidó con las ideas secularizadoras e ilustradas de buscar lo más utilitario y rentable (Arias, 2008: 149). Del mismo modo, ciertos factores internos de la dinámica religiosa que influyeron en la población religiosa consistieron en los vaivenes de las relaciones de poder internos, las redes de protección que tendrían en el interior, las condiciones sociales y económicas en sus vidas religiosas, el cumplimiento de sus objetivos en la vida, entre otros.

La disminución de religiosas en la época borbónica tradicionalmente se ha atribuido a la “falta de vocación religiosa”. En este sentido, el siglo XVIII simbolizó la difusión de las ideas ilustradas en la sociedad limeña, nociones que propugnaron estilos de vida más prácticos, observando que la práctica de la contemplación era solo una actividad improductiva lo que fue parte de una secularización ideológica que valoró las prácticas humanas sobre las religiosas. En el caso de las mujeres de la elite, la prensa escrita incitó a que se dedicasen especialmente a las tareas domésticas ejerciendo los roles de esposas y madres (Rosas, 1999a: 372-374).

¹⁴ AAL. Monasterio de la Concepción, 33: 56, 1756.

El interés de las autoridades borbónicas por la población religiosa de los monasterios fue expresado por los reyes, los virreyes y los arzobispos, quienes resaltaron el número alto de religiosas según sus puntos de vista. Además, destacaron la situación de relajación en que se encontraban.

1.3.2 LAS DONADAS

En La Encarnación y La Concepción, este grupo fue integrado por mujeres libres que pertenecían a los sectores populares, es decir procedían del sector indígena, afroperuano y de las diversas castas, quienes realizaron labores manuales. De otro lado, las donadas se diferenciaron de las criadas y esclavas porque realizaron votos voluntarios — de obediencia, castidad y clausura —, llevando por eso un hábito y un velo y que eran distintos a los llevados por las religiosas.

Habría que manifestar que, el trabajo manual en el mundo colonial fue un rasgo menospreciado al estar asociado a una imagen de impureza, y por tanto, de inferioridad. Estas ideas formaron parte de las reglas de juego de las jerarquías monacales, y se puede percibir que se valora el trabajo manual por la satisfacción de las necesidades de las religiosas y seglares — que en el caso de las esclavas se llegó a traducir en el jornal que ganaron para sus amas — y como símbolo de estatus. De otro lado, en la época borbónica, la dinámica de los sectores medios como los artesanos tuvo un impacto en su posición social, pues por efectos del terremoto de 1746, el requerimiento de maestros de obras, alarifes, artesanos, entre otros para la reparación de las infraestructuras monacales influyó en el prestigio de sus oficios. De ahí que, existieran donadas hijas de tasadores y alarifes en el interior de los monasterios, cuyos padres fueron llamados a laborar en las refracciones de las celdas y casas de su propiedad.

Otro asunto que surge de la relación entre las donadas y los sectores medios de la Lima borbónica, es que ellas por esta procedencia social tuvieron los recursos para reemplazar paulatinamente al estrato de las monjas de velo blanco. Tal vez no todas las donadas pero al menos sus integrantes más prominentes (Arias, 2008: 170). Pero en la mayoría de los casos, la posición de las donadas en el interior del monasterio dependió de las relaciones que tenían con las religiosas (Van Deusen, 2004: 26-27), alimentando la dinámica de las jerarquías monacales.

La principal labor de las donadas consistía en el servicio doméstico que prestaron a la comunidad religiosa trabajando de manera manual en los diversos oficios que se les designó para satisfacer las necesidades de las religiosas en conjunto y del funcionamiento

del monasterio, aunque en sus ratos libres podían realizar ejercicios espirituales dedicándose a la oración (Van Deusen, 2004: 19-32). Sus principales oficios en los monasterios consistieron en cocineras, enfermeras, sacristanas que limpiaban los objetos usados en las liturgias, el cargo de la cruz en las procesiones, el toque de las campanas, elaborar hermosas velas para las ceremonias religiosas, entre otros (Van Deusen, 2001: 137-138). En La Concepción, las donadas poseían su propio santuario, cuestión que podría interpretarse como un modo que las religiosas usaron para remarcar sus diferencias sociales por medio de la segregación (Arias, 2008: 169).

En varias ocasiones, las donadas ingresaron a los monasterios como criadas o esclavas, y posteriormente por su propia voluntad, o motivadas — o forzadas — por sus “señoras” o “amas” se convirtieron en donadas. Definitivamente, la voluntad de la ama o señora de las donadas jugó un rol importante en la elección de su profesión, más allá de su devoción religiosa — que en ciertas ocasiones llegó a ser famosa como el caso de Ursula de Jesús en el siglo XVII para el monasterio de Santa Clara —. Tampoco podemos desdeñar, que los monasterios se proyectaron como lugares seguros para estas mujeres, pues estuvieron libres de asaltos sexuales o esposos opresivos.

Sus señoras o amas, algunas veces, corrían con los gastos de sus dotes lo que confirma su influencia en la elección de profesar como donadas. La dote estuvo fijada en 500 pesos, y por este pago recibían a cambio alimentos, vestido y atención medica toda su permanencia, pero en una proporción mucho menor que las que obtenían las religiosas (Arias, 2008: 112). Tal monto tuvo lógica si consideramos que su fuerza de trabajo diario no era remunerada pero si requerida, empero, al mismo tiempo, el pago de la dote aparte de contribuir al sustento de la ingresante, creó un vínculo de patronazgo con el monasterio, reforzando el sistema de honor basado en el estatus, pues fortalecía la superioridad de las religiosas.

Un ejemplo, de la vocación religiosa que mostraron las donadas fue el caso de María Natividad Vicuña, parda libre, hija natural de don José Mariano Quiroga y María Josefa Vicuña, de 44 años. Ella vivió durante nueve años en una casa de ejercicios según la superiora de esa casa,¹⁴ y logró ingresar como donada del monasterio de la Encarnación. Tal vez, este asunto pueda darnos luces sobre a quienes se les permitió ser admitidas como donadas. Podríamos, comentar que aquellas que no poseían algún vínculo con el monasterio al que ingresaron deberían tener ciertas cualidades especiales como una

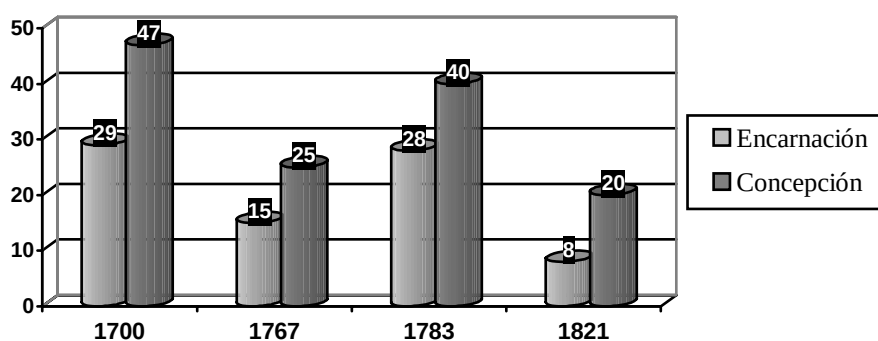
¹⁴ AAL. Monasterio de la Encarnación, 27: 30, 1809-10

vocación religiosa comprobada o el apoyo de una persona de la elite, un caso fue el de Maria Oviedo quien recibió su dote de la Condesa de la Granja.¹⁵

Por otra parte, las donadas fueron nombradas en las normativas borbónicas. En la visita del arzobispo Barroeta de La Concepción en 1754, se indicó que las donadas estaban obligadas a realizar el oficio divino, servir a la comunidad, asistir en la enfermería, servir a las religiosas de velo negro, entre otros. Asimismo, se les prohibió la propiedad de criadas hasta que cumplieran los cuarenta años. Las criadas cuyas amas donadas no cumplieran con esta edad, serían expulsadas.¹⁶ No obstante, este último mandato no fue cumplido por los numerosos expedientes encontrados que manifiestan que poseían esclavas.

Otras normas se preocuparon por fijar su número en cada monasterio, el cual debía responder a su utilidad para el monasterio que ocupaban. Esta utilidad estuvo relacionada al servicio de estas mujeres a la comunidad religiosa. Asimismo, se detecta que las autoridades borbónicas prefirieron aumentar su número (Ver gráfico 1.4) a diferencia de las criadas y esclavas (Ver gráfico 1.6). La predilección del ingreso de las donadas frente a las criadas estuvo fundamentado en criterios morales, pues las autoridades borbónicas creían que las donadas al ser mujeres que vivían en la clausura eran más confiables que las criadas que salían de forma constante. También pudo influenciar en este favoritismo, la pertenencia de algunas donadas a los sectores medios y por esta condición eran el sector más manejable de la población monacal (Arias, 2008: 172).

Gráfico 1.4: Donadas de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII.¹⁷



Algunos autores señalan que al disminuir las cifras de las religiosas, también descendieron las de las donadas, criadas y seglares; por su dependencia directa respecto a las monjas y por la mengua de las rentas monacales (Pérez Mallaína, 2008: 79), pero esto

¹⁵ AAL. Monasterio de la Encarnación, 24: 76, 1764.

¹⁶ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

¹⁷ Los datos han sido extraídos de las siguientes fuentes: **1700** [(Cook, 1985: 357-358], **1767** [AAL. Monasterio de la Encarnación, 25: 37, 1782-83], **1783** [AAL. Papeles importantes, 18: 20, 1783], **1821** [AAL. Papeles importantes, 22: 16].

no se dio en los monasterios de la Encarnación y la Concepción de la Lima borbónica. Es interesante notar que a fines del siglo XVIII, el número de donadas se recuperó casi en la misma cantidad que a inicios de ese siglo, después de una fuerte baja a mediados de ese siglo (Ver gráfico 1.4).

La Encarnación y La Concepción coincidieron en presentar tendencias comunes en la cantidad de las donadas. La diferencia de las cifras se desvanece en las postrimerías del siglo XVIII, empero, si se parte de la disminución permanente de la población religiosa, se puede advertir que los monasterios limeños fueron integrados progresivamente por mujeres de sectores más alejados de la cúpula de la elite limeña que se reconfiguró en la etapa borbónica y orientó sus intereses a materias que se consideraban productivas. No obstante, esta afirmación no es categórica, puesto que todavía era prestigioso tener una hija o parienta en los monasterios para los futuros integrantes de la sociedad republicana (Arias, 2008: 173).

1.3.3. LAS SEGLARES

Este grupo estuvo integrado por mujeres españolas en estado de soltería, viudez, matrimonio, o divorcio. Todas ellas estuvieron retiradas del exterior en estos claustros por distintos motivos y no realizaron ningún tipo de voto religioso (Guerra, 1997: 194-197). Las más jóvenes ingresaron para educarse, pagando en el monasterio de la Concepción 200 pesos anuales (Vargas Ugarte, 1960: 25), mientras otras eran recogidas por ser niñas pobres (Braccio, 1998: 272). Otras ingresaron para terminar sus días en el monasterio, refugiarse en su condición de separadas o porque sus esposos estaban de viaje.

Habría que resaltar que, numerosas seglares tuvieron vínculos de parentesco con las religiosas, llegando a convivir juntas en una celda, y probablemente este parentesco permitió que su ingreso al monasterio fuera más rápido. Mientras otro grupo de las seglares fueron niñas pobres que habían construido un lazo afectivo y económico con las religiosas (Loreto, 2000: 50). Por tanto, las seglares contribuyeron en dinamizar las relaciones de poder en el interior de los monasterios, al igual que los otros sectores que integraron las poblaciones monacales.

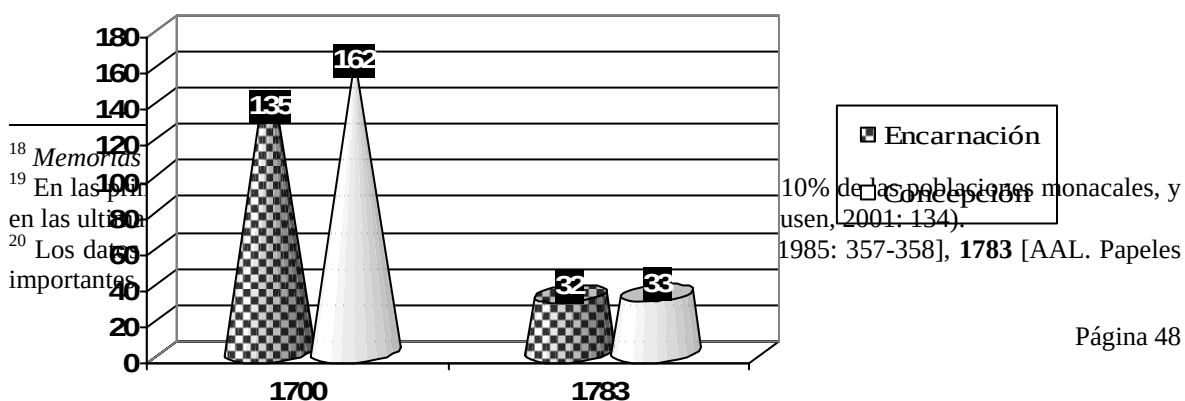
Un sector de las seglares ingresó a los monasterios con el propósito de convertirse luego en religiosas. Tales casos se hallan en los procesos de ingreso y profesión de las religiosas, en los cuales alegan su permanencia en los claustros en calidad de seglares antes que postularan como religiosas (Arias, 2008: 176). De otra parte, los monasterios también fueron centros de reclusión, pues algunas mujeres de la elite eran internadas si habían

cometido alguna falta que fuera contra el honor, por ejemplo el hecho de quedar embarazada fuera del matrimonio o haber cometido adulterio (Arias, 2008: 113).

La atención del gobierno borbónico en las seglares se centró en la crítica de ciertas conductas “escandalosas” en los monasterios donde habitaron como el uso de vestidos vistosos y la impertinencia de sus espacios de socialización: celdas, puertas principales del monasterio, locutorios, techos, entre otros; donde supuestamente debía existir silencio. Así, el virrey Amat en sus memorias sugirió aminorar la cantidad de criadas, niñas y mujeres casadas que habitaron los monasterios; quienes salían e ingresaban de la clausura de manera libre.¹⁸ Además, el auto de reforma del arzobispo Parada de 1775, señaló que se debía elegir a una religiosa antigua y virtuosa para educar a las niñas españolas. Todas estas indicaciones formaron parte de la búsqueda de una sociedad más austera y ordenada, siendo un objetivo de las políticas borbónicas.

Al fijarnos en el desarrollo demográfico de las seglares, nos percatamos que durante el siglo XVIII se dio una tendencia de disminución marcada dentro de la población monacal (Ver gráfico 1.5). Tal inclinación tal vez fue influenciada por las Reformas Borbónicas, no sólo por sus políticas en torno a los monasterios, sino también por la adopción de los modelos femeninos que valoraron especialmente los roles de esposas y madres y el impacto de las reformas en las economías de sus familias — sobresaturación de bienes importados a fines del siglo XVIII, decrecimiento de la producción agroexportadora, entre otros —. Lo más resaltante del gráfico si se compara con las cifras de las religiosas (Ver gráfico 1.3), es que el número de seglares es menor al de las monjas — cerca de la mitad —, cuando en el transcurso del siglo XVII, siempre fue lo contrario.¹⁹ En este sentido, puede haberse dado el hecho de que las seglares prefirieran salir de los claustros para actuar como madres y esposas, como se lo reclamó el discurso borbónico. Aunque estas afirmaciones no poseen un fundamento empírico por los escasos datos que se poseen (Arias, 2008: 177).

Gráfico 1.5: Las seglares de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII.²⁰



1.3.4. LAS CRIADAS Y ESCLAVAS

Otras personas que integraron la población monacal fueron las criadas y las esclavas. Las primeras eran las mujeres de los sectores populares que servían a las religiosas o a una comunidad religiosa, mientras las segundas eran mujeres de descendencia afroperuana que pertenecían a la comunidad religiosa o a una habitante de los monasterios. Las criadas y esclavas se dedicaron al servicio domestico, incluyendo entre sus actividades llevar y distribuir los mensajes y bienes de los monasterios al mundo exterior. Ellas convocaron a los doctores y confesores, solicitaron el abasto a los mercaderes, llevaban los regalos a los benefactores del monasterio (Guibovich, 2003: 206), entre otras actividades. Una cuestión que surge de la revisión documental es el uso del término “criada” como una generalización de la servidumbre de los monasterios, lo cual adoptaremos desde adelante, excepto en los casos que se tengan que diferenciar.

La posición de las criadas en el interior monacal dependía en gran medida del rango y riqueza de sus “señoras” o “amas”, porque no recibían nada de la comunidad. Si la mujer a la que servían poseía gran riqueza y estatus, podían vestir de forma lujosa incluso tener joyas (Van Deusen, 2004: 22-32). Sin embargo, en el caso de las esclavas también podrían tener una “señora” o “ama” que no tuviera esas condiciones, teniendo que trabajar para conseguir un jornal diario para sus señoras; siendo enviadas al exterior todos los días con el propósito de que alquilar su fuerza de trabajo. Esto justamente fue señalado por el virrey Gil de Taboada en sus memorias, al destacar la escasez de rentas monacales y la necesidad de que las esclavas entreguen dinero a sus amas para que éstas se mantengan.²¹

El ingreso de las criadas a los monasterios limeños poseía varias modalidades. Entre las esclavas existían diferenciaciones, señalándose aquellas que pertenecían al monasterio y las demás que eran propiedad de las religiosas de velo negro en particular u otra residente monacal. Además, los monasterios representaron para las criadas centros de trabajo que les otorgaba refugio y alimentación. Muchas ingresaron junto a sus señoras o

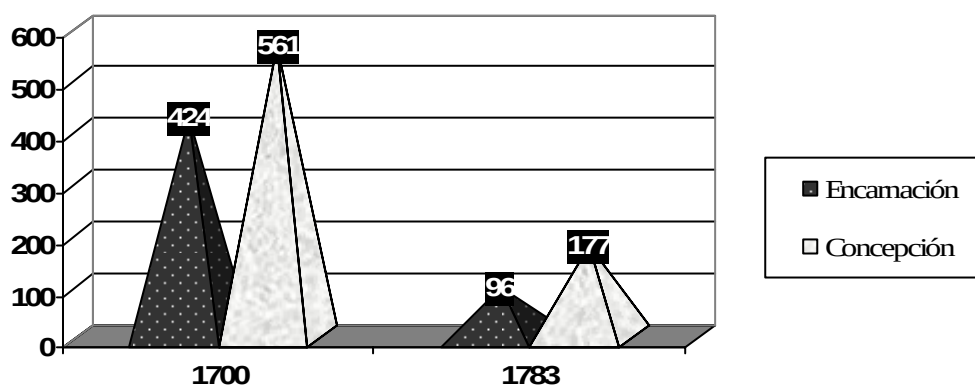
²¹ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, pp. 38-39.

amas (Guibovich, 2003: 206), y en ocasiones las esclavas eran compradas posteriormente de la entrada del ama. Algunas criadas se convirtieron en donadas con la ayuda de sus amas, quienes eran mayormente religiosas (Arias, 2008: 177-178).

Si las relaciones entre patrón-cliente, ama y esclava fueron la llave que determinaba el status de la esclava, entonces también eran las habilidades ocupacionales, la personalidad, el status marital, la productividad, y las habilidades remunerativas. El acceso de una esclava al mundo exterior y la habilidad de ganar ingresos adicionales como nodriza o vendedora ambulante, también traía estima; y en un mundo móvil, la fuerza física tenía gran valor. Las esclavas fuertes y obedientes fueron exaltadas; las esclavas enfermas severa o crónicamente pedían ser llevadas temporalmente o eran vendidas. La personalidad también fue considerada. La mayoría de las monjas estaban interesadas en la rehabilitación de sus esclavas y preferían que curen pues las consideraban dóciles, trabajadoras, y confiables (Van Deusen, 2004: 27).

Si examinamos las tendencias demográficas de las criadas se observa que existió una muy marcada disminución entre el inicio y final del siglo XVIII (Ver gráfico 2.5).²² Aunque, la distancia de las cifras de las criadas en relación a la población religiosa persistió (Ver gráfico 1.6).

Gráfico 1.6: Las criadas y esclavas de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII.²³



En La Encarnación la diferencia entre las religiosas y las criadas fue de 191, es decir el número de criadas era casi el doble al de las religiosas a inicios del XVIII. En la Concepción, la diferencia fue de 290, y las criadas excedían el doble de la cantidad de religiosas. A fines del XVIII, en cambio, el número de las criadas de la Encarnación sólo llevó una pequeña diferencia de 26, mientras que la Concepción era de 89. Es decir, que la

²² En las primeras décadas del siglo XVII, en los monasterios de La Encarnación y La Concepción el número de criadas representó el 20% de sus poblaciones monacales, y a fines de ese siglo, su porcentaje se incrementó a más de la mitad de las poblaciones (Van Deusen, 2001: 136).

²³ Los datos han sido extraídos de las siguientes fuentes: 1700 [Cook, 1985: 357-358], 1783 [AAL. Papeles importantes, 18: 20, 1783].

Concepción mantuvo alta la población de criadas frente a las religiosas. Esto puede asociarse a la conservación del poder social y económico de la Concepción hasta fines de la etapa colonial, mientras que parece que el monasterio de la Encarnación decayó. En otras palabras, la posición social y económica de las religiosas de la Concepción permitió reproducir la conducta señorial de las elites limeñas lo que incluía tener a su servicio a criadas y esclavas en cantidades significativas (Arias, 2008: 180).

La multiplicidad de integrantes de la población monacal fue clave para la configuración de las jerarquías en el interior de los monasterios. El número de la población monacal fue fluctuante en la época borbónica y nunca se aproximó a la cantidad alcanzada en el siglo XVII, sin embargo continuó siendo suficiente para llamar la atención de las autoridades borbónicas.

Este capítulo presentó a los/as principales actores/as que interactuaron con la población monacal cuya dinámica y relaciones de poder influyeron en su forma de relacionarse con el conjunto de la población monacal o algunos de sus sectores. Lo mismo sucedió con las integrantes de las poblaciones monacales al contactarse con los sectores de la sociedad de la Lima borbónica.

SEGUNDA PARTE
CUERPOS COLECTIVOS

La noción del cuerpo en épocas y lugares como la Lima borbónica no solo se vinculó a las demandas y tratamientos corporales, sino también a los grupos sociales a los que pertenecían. Más que referirse de forma individual, las personas se identificaron como parte de un grupo, y esta perspectiva fue adoptada por las mujeres que habitaron los claustros quienes se presentaron como la integrante de uno de los sectores sociales en que se dividía la población monacal, aunque también, como la hija de, lo que implica que a la vez la procedencia social era un elemento importante en sus vidas.

De ahí, el título de esta parte: cuerpos colectivos, en la cual se tratará de identificar los comportamientos de estas mujeres como comunidad religiosa frente a los poderes estatales y eclesiásticos, la forma en que resaltaron su pertenencia a esa comunidad a través de rituales y ceremonias, y la manera de vivir su feminidad. El estudio de estos aspectos, también, acercará a las representaciones y prácticas de las autoridades coloniales y la sociedad limeña que se relacionaron con ellas mediante diferentes vínculos. Las relaciones de poder se convertirán en el hilo conductor de estos capítulos.

CAPÍTULO II

RELACIONES DE PODER: NORMAS, PRÁCTICAS Y CONFLICTOS

Las relaciones de poder estuvieron presentes en el desarrollo de la vida de las mujeres que habitaron los monasterios limeños, es decir en las diversas interacciones sociales, políticas y económicas que realizaron estas mujeres en el interior y en el exterior de los muros. Las relaciones de poder visibles desde el interior monacal se manifestaron en la jerarquía social interna — determinada por la tradición y derecho eclesiástico, la configuración de la sociedad limeña y la dinámica social propia de cada monasterio —. Por otra parte, las residentes de los monasterios estuvieron sujetas por leyes y normas establecidas desde diferentes espacios exteriores: el Estado, la iglesia católica y las instituciones sociales. Es preciso aclarar, que los términos interno y externo son usados como una expresión desde la infraestructura: fuera o dentro de los muros. No obstante, la construcción de las redes de poder de los monasterios constituyen un todo en que participaron las poblaciones monacales que vivieron en el interior de los monasterios y los sectores de la sociedad limeña que formaron parte de su clientela — especialmente las elites y las familias de las religiosas —.

En este capítulo se tratará de mostrar panorámicamente cuáles fueron las instituciones que intentaron sujetar el funcionamiento de los cuerpos de las mujeres que habitaron los monasterios de La Encarnación y La Concepción, para identificar las tentativas de convertir a sus cuerpos en dóciles y útiles, en términos empleados por Foucault (2000: 141), y los cuales fueron delineados en discursos producidos por distintas instituciones frente a los monasterios.

2.1. LAS RELACIONES DE PODER CON EL EXTERIOR

Los monasterios como espacios que congregaron a una población femenina, incluyendo a las hijas de la elite limeña, e instituciones eclesiásticas estuvieron sujetas tanto a la autoridad religiosa — en el caso de La Encarnación y La Concepción, estuvieron supeditadas al Arzobispo — como a la civil, por ser súbditas del Rey hispano — lo que se acentuó en el siglo XVIII por el apogeo de la corriente regalista —. Además, un centro de

opinión sobre sus vidas surgió con fuerza en el siglo XVIII: la prensa escrita, la cual dedicó algunos artículos o comentarios sobre algunos aspectos de la vida monacal y las poblaciones monacales. Algunos fueron más efectivos que otros en sus propósitos.

Todas estas instituciones pretendieron regular los cuerpos femeninos que vivían en los monasterios de Lima durante la época borbónica, sin embargo parte de sus dificultades para aplicar las reformas fueron que las instituciones civiles y eclesiásticas no estuvieron totalmente separadas, sino, mas bien, se yuxtapusieron creando conflictos en la resolución de litigios, de ahí, que los litigantes podían negociar con los fueros para obtener resultados positivos. Por tanto, esta falta de límites jurisdiccionales permitió la formación de alianzas y mecanismos de negociación complejos, de los cuales las mujeres que habitaron los monasterios pudieron disponer a su favor, al igual que los grupos sociales que se relacionaron a las poblaciones monacales.

2.1.1. DESDE EL ESTADO BORBÓNICO

La preocupación del Estado español por el funcionamiento de los cuerpos de las poblaciones monacales no fue una materia novedosa en la época borbónica,¹ empero lo destacable de la época fue el sentido de las normas dictadas, por el surgimiento y aplicación de ideas enmarcadas en un proceso de secularización² incipiente, que exigió a las poblaciones monacales cierto comportamiento acorde a la posición planeada para la Lima borbónica. Es decir, se trató de convertir sus cuerpos en dóciles y útiles para el esquema de sociedad que habían planeado. Así, parte de la estrategia usada por los borbones fue la revaloración de lo laico, lo mundano, lo racional ante la vida contemplativa que estaba ligada a las órdenes religiosas. En las colonias americanas ante la ausencia del Rey, máxima autoridad de lo laico, los/as religiosos/as pautaron el sentido de la articulación social siendo vistos como los/as elegidos/as de Dios. Por eso el gran reconocimiento de su autoridad en el mundo colonial.³

¹ En un artículo Nancy van Deusen (1994: 71-72) esboza las principales preocupaciones de los arzobispos del siglo XVII ante los monasterios. Los prelados procuraron limitar el contacto entre las religiosas y seglares, vigilar el desarrollo de las rentas y aminorar el número de religiosas, seglares y criadas. Estas materias, también, fueron parte de los intereses reformistas de las autoridades en la época borbónica.

² Se entiende por secularización desde el Estado la tendencia gubernamental por trasladar y convertir bienes, instituciones y representaciones de dominio eclesiástico al poder público, estatal, para que posean un fin o carácter utilitario, mundano, racional.

³ En este sentido, a fines del siglo XVIII, el arzobispo de La Plata al promover la entrega de donativos o empréstitos a la Corona resaltó la condición de vasallaje a que estaban sometidos los prelados y los fieles en general. Por tanto, el prelado recurrió a este discurso: «Esta verdad es, que aunque las rentas de un Prelado todas son, y deben ser de los pobres, sin cuyo consentimiento no puede extraerlas, ni emplearlas en otros objetos, y gastos; pero que el dicho consentimiento expreso, ó tacito debe suponerse siempre que ocurre

Otro asunto de importancia a considerar para la estructura social de las colonias americanas es la noción de corporativismo, entendido en su versión medieval. Este concepto consistía en que el Estado veía a la sociedad como un conjunto de cuerpos o grupos sociales, y el Estado se conceptuaba como el cuerpo político que debía resguardar la unidad, el orden jurídico y el logro de sus propios objetivos — este último punto fue el motor principal de las reformas borbónicas que usó en su justificación ideológica algunos criterios de la Ilustración — frente a estos cuerpos. De ahí, la importancia de la representación que permitía a estos cuerpos sociales defenderse del totalitarismo y absorción del cuerpo político, siendo necesaria la delimitación de la autonomía de los cuerpos sociales. Esta fue una noción central que se yuxtapuso al proceso de secularización en la época borbónica, ya sea por medio de las mismas políticas o de su aplicación en las realidades de los monasterios.

Dentro de la lógica corporativista funcionó la economía de la dadiva que se basó en la construcción de redes de patronazgo a través de la distribución de gracias. En las colonias americanas, el mayor ejecutor fue el Virrey, quien en nombre del Rey repartía oficios y mercedes a los súbditos reales; a los eclesiásticos, arzobispados, obispados y abadías; y a los seglares los hábitos de las órdenes militares, las encomiendas, y los oficios temporales y de la corte. Los virreyes distribuían los premios en calidad de oficios a los súbditos según sus meritos consiguiendo dos fines: un control efectivo del virreinato por el surgimiento de redes de lealtad hacia el Virrey y la garantía de fidelidad al Rey por una deuda de gratitud de los favorecidos (Cañeque, 2005: 10-11). Este patronazgo en el siglo XVII fue un mecanismo legítimo en las prácticas sociales (Cañeque, 2005: 21), sin embargo, en la época borbónica, las denuncias sobre las redes clientelares tuvieron un tinte de corrupción más intenso que respondió a nociones ilustradas que buscaban el bienestar colectivo desde una justicia de merito no por la nobleza sino por las habilidades y el trabajo.

Las disposiciones estatales fueron dictadas a través de las reales cédulas, que expresaron las tendencias reformistas de la cúpula administrativa borbónica instaurada en la metrópoli, y que fue liderada por el monarca hispano. Estas normativas fueron

como ahora, una urgente y grave necesidad en el Cuerpo, ó en todo de la Monarquía, de quien los pobres son tan partes como los ricos, y tan interesados como estos en su decoro, y conservacion, sin la qual, ni ellos serian, ni subsistirian, ni habria quien los socorriese, y los conservase» (San Alberto, 1799: 5). Incluso mencionó que estas contribuciones eran justas por provenir del “derecho natural” y porque los eclesiásticos «somos miembros de este gran cuerpo formado de la Religión, y del Estado y si él es todo, y siempre para nosotros, por lo mismo, y en justicia debemos nosotros ser todos para él a medida y proporción de nuestros haberes, y fuerzas» (San Alberto, 1799: 7-8).

complementadas con los informes y opiniones presentadas por los virreyes en sus memorias.

En este sentido, el virrey Amat manifestó:

«Es el Rey en lo absoluto una Ymagen viva que destina la providencia divina para el gobierno del Estado, entendiendose su Soberana Regalía á ser un Legado Nato de la Silla Apostolica, por lo que exerce varias funciones, y actos Religiosos muy conducentes para expedir las providencias temporales, pues de otro modo implicaría, tal vez el regimen y buena armonía de sus Dominios. En estos de las Yndias es igualmente Patrón y Delegado de la Santa Sede en todo lo Eclesiastico, siendo esta qualidad una Piedra la mas preciosa y resplandeciente que adorna su Corona, y la que cada día descubre mas fondos para el aprecio, acreditandose este esplendor en todos los casos ocurrentes, de que hacen estensa relacion mis Antecesores».⁴

Las ideas regalistas fundamentaron las expresiones del Virrey, quien destacó las potestades del Rey en los asuntos eclesiásticos con licencia del Pontífice, para lograr el orden en el reino. Estas facultades conllevaron también responsabilidades en el manejo del clero de las colonias americanas, pues era parte de la imagen que proyectaría la Corona hacia el resto del mundo. Así, se justificó el interés estatal por el desenvolvimiento de las personas eclesiásticas, inclusive las religiosas y las mujeres que las acompañaron en los monasterios.

Así, las mujeres residentes de los monasterios limeños fueron súbditas del Rey español de forma general y que las obligó a escuchar las disposiciones normativas civiles que se trataron de imponer sobre sus cuerpos. Sin embargo, la condición de vasallaje⁵ por constituirse en una relación lejana — el Rey vivía en España y los virreyes no ingresaron a la clausura — permitió flexibilidad en su cumplimiento, obteniendo únicamente productos de su propiedad — censos y donaciones — y marcas rituales como la sujeción real de las religiosas a través del Arzobispo — quien se convirtió en su principal aliado en las reformas que se intentaron aplicar en los monasterios —, misas en las iglesias monacales a su beneficio, entre otros.

Asimismo, sería preciso señalar que la sujeción de las mujeres que residieron en los monasterios a la jurisdicción civil significó que podían comparecer frente al tribunal de la

⁴ Manuel Amat y Junient. *Memoria de gobierno*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1947, p. 21.

⁵ Para Foucault, el vasallaje «es una relación de sumisión extremadamente codificada, pero lejana y que atañe menos a las operaciones del cuerpo que a los productos del trabajo y a las marcas rituales del vasallaje» (Foucault, 2002: 141).

Real Audiencia.⁶ La liberalidad como virtud del Rey implicó el ejercicio de una justicia distributiva que recompensaba los servicios de sus vasallos según sus meritos y castigaba a los malos (Cañeque, 2005: 12), lo cual fue un principio que adoptó este tribunal para establecer sus sentencias.

En los expedientes de la Real Audiencia se identifica a los monasterios y las poblaciones monacales. Por ejemplo, en 1783, se presentó el monasterio de la Encarnación para solicitar ayuda ante la excomulgación de la abadesa por su negativa de aceptar un nombramiento por parte del Arzobispo, y el empeño del prelado de no atender ningún dialogo.⁷ En este caso existió un conflicto entre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas, pues la Real Audiencia tomó un caso que el Tribunal eclesiástico no quería atender para expresar su autoridad frente al monasterio. Este conflicto de jurisdicción fue conocido ya que en algunos/as litigantes al no obtener una sentencia positiva para sus intereses en un tribunal recurría al otro.

Es preciso indicar, también, que una de las bases de las reformas que intentaron ejecutar los borbones en los monasterios limeños fueron las normativas contenidas en el Concilio de Trento, texto que fue elaborado en el siglo XVI y cuya importancia duró toda la época colonial, porque no surgieron cambios sustanciales en las normas eclesiásticas desde su aparición. La ejecución de las políticas borbónicas frente a los monasterios fue liderada por las autoridades gubernamentales, que se basaron en el concilio para impulsar las reformas en las poblaciones monacales, al igual que las disposiciones generadas por las autoridades eclesiásticas.

En este sentido, se aclara que se considera autoridades gubernamentales a las principales cabezas de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas. Las primeras fueron lideradas por los virreyes, quienes produjeron imágenes de los monasterios en sus memorias, y la Real Audiencia que en su labor judicial dictaron sentencias que delinearon algunas voluntades borbónicas frente a los monasterios. Las autoridades eclesiásticas relacionadas de forma directa a los monasterios fueron los arzobispos,⁸ quienes conocían

⁶ La capital virreinal concentró varios tribunales siendo numerosos los litigios judiciales que se presentaron en ellos. Los personajes involucrados en los litigios tenían procedencias sociales variadas, ya que se presentaron desde nobles hasta esclavos. En la sociedad colonial, la ley era importante pero al no existir una igualdad jurídica entre las personas que habitaron el virreinato, no había un cuerpo legislativo único. Por ello, las oportunidades de romper la ley eran múltiples. La corrupción era practicada por los funcionarios que pertenecían a los tribunales favoreciendo a sus conocidos o allegados. Esta tendencia fue comprensible por la interacción de diversos códigos culturales que implicaron patrones de conducta expresados en la forma de actuar frente a los litigios (Flores Galindo, 1991: 21).

⁷ AGN, Real Audiencia, Causas eclesiásticas, Leg. N° 2, 1762-1788.

⁸ En el transcurso de la etapa virreinal, los arzobispos fueron acercándose cada vez más a la autoridad civil representada en el rey. Como se señaló anteriormente, cuando un arzobispo era designado dentro del ritual de

los objetivos borbónicos relacionados a los monasterios, y los funcionarios del Tribunal eclesiástico, quienes seguían las directivas arzobispales. Estas autoridades eclesiásticas tuvieron mayor fluidez en su contacto con los monasterios por revisar los diversos documentos de gestión relacionados a los claustros.

La legislación contenida en el Concilio de Trento reformó el clero regular en la época moderna teniendo en cuenta el relajamiento monacal de la edad media y la emergencia del protestantismo. El clero regular debía retornar a la regla religiosa con que se habían profesado. Este concilio respecto a las órdenes religiosas centró su preocupación en el cumplimiento de los votos de castidad, pobreza, obediencia, y clausura en el caso de las religiosas. Asimismo debían ejercer vida comunitaria en la oración en el refectorio, la oración comunitaria en el coro, compartir la habitación del dormitorio y el uso del hábito (Viforcós, 1995: 523-524).

Retornando a los temas de interés de las autoridades civiles frente a los monasterios, se reconoce que el número de monasterios existentes en la ciudad llamó la atención de las autoridades civiles, aunque probablemente estas preocupaciones, también, fueron expresadas por los virreyes de las últimas décadas de los Austrias. El virrey Conde de Superunda expuso en sus memorias que la cantidad de monasterios limeños era elevada teniendo catorce, fuera de los beaterios.⁹ Tal idea fue igualmente señalada en la memoria del virrey Amat, quien estuvo de acuerdo en reducir la cantidad de religiosas en cada monasterio según el monto de rentas que percibía. Él legitimó esta facultad porque los soberanos poseían el derecho de limitar y decrecer la cantidad de conventos y monasterios, y decidir sobre su gobierno si eran perjudiciales al estado,¹⁰ como se ha indicado líneas arriba.

Esta tendencia regalista, igualmente, fue proseguida por el virrey Gil de Taboada, quien enunció, a fines del siglo XVIII, que las comunidades religiosas de ambos sexos eran vasallos reales y conjuntamente seguían la disciplina eclesiástica. Además, fue más allá al considerar que existía poca población en Lima por la cantidad significativa de personas que habitaban los claustros, en cualquier condición,¹¹ lo cual implicó una visión secularizadora, aunque la veracidad de la afirmación es discutible pues el número de religiosas decayó en diversas ocasiones en el transcurso de la época borbónica.

su nombramiento realizaba un juramento de lealtad al soberano. Asimismo, con el apogeo del regalismo esta relación de dependencia se acentuó (La Hera, 1992: 82-83).

⁹ *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Lib. Central de Felipe Bailley, 1859, Tomo IV, p. 57.

¹⁰ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 352.

¹¹ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, pp. 79-80.

De similar modo, se criticó la presencia de una enorme cantidad de niñas y criadas. Según el virrey Conde Superunda, perturbaba el ambiente monacal, por la “muchacha plebe”.¹² El Virrey expresó que en las ocasiones que se intentó sacarlas, las religiosas las defendieron, porque sus criadas se encargaban de trabajar en objetos que vendían y se convertían en un capital para sus amas.¹³ El virrey Amat, igualmente, insistió en la gran cantidad de niñas, criadas y mujeres casadas existentes en los monasterios, que causaban alboroto por su ingreso y salida libre.¹⁴ Estas concepciones, también fueron manifestadas por el virrey Gil de Taboada.¹⁵ Todas estas observaciones virreinales se asociaron con el deseo de obtener cuerpos dóciles, pues las mujeres que querían sacar de los monasterios, no eran manejables en estos espacios, porque no cumplían una función útil como las comunidades religiosas, cuyo propósito era la entrega a Dios y a sus oraciones, en cambio, las demás se limitaban o a servir o a educarse o simplemente habitar de forma libre en los monasterios. Del mismo modo, las percepciones virreinales expresaron la voluntad de atenuar los vínculos entre los monasterios y sus redes clientelistas en la ciudad, es decir combatir la imagen de que las redes de poder de Lima fueran cuerpos interconectados que podrían entorpecer las labores de un estado centralizado.

Otro de los puntos de las críticas de las autoridades civiles a las órdenes religiosas estuvo dirigido a la imagen de relajación del clero regular durante el siglo XVIII. Esta situación fue confirmada por el virrey don José Antonio Manso de Velasco, quien expresó que los monasterios recoletos eran muy observantes a la disciplina no teniéndose que reformarlos, a diferencia de los llamados grandes¹⁶ que «son una especie de pequeñas repúblicas, donde la obediencia es voluntaria y la pobreza la posee la que no puede adquirir». ¹⁷ Nuevamente surgió la idea de regular los cuerpos de los monasterios en dóciles, manejables.

¹² En el siglo XVII, las criadas y esclavas ingresaban a los monasterios porque eran lugares que representaban estar lejos de los maltratos y abandonos maritales y obtener un trabajo seguro (Van Deusen, 2001: 135-136).

¹³ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

¹⁴ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 352.

¹⁵ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, p. 38.

¹⁶ Eran llamados monasterios grandes a aquellos que eran de mayor antigüedad y de mayor prestigio como fueron: La Encarnación, La Concepción, Santa Clara, Santa Catalina, las Descalzas de San José y Del Prado. El resto eran llamados recoletos por su mayor disciplina, su estilo de vida, su menor número y la sencillez de su vida, remitiéndose con mayor énfasis a tareas religiosas, aunque no poseían el status socioeconómico de los primeros. Tales denominaciones son usadas en los informes gubernamentales de la época.

Esta preferencia se hizo evidente en la obra de Pedro Peralta, quien manifestó que la madre María Bernardina de Jesús, religiosa carmelita, fue una de las primeras religiosas que trató de perfeccionar imitando la vida de Santa Teresa. Además destacó que su santidad lo pudo comprobar por las cartas que la religiosa mandó a su abuela materna (Peralta, 1732: II: CCXLIII-CCXLIV: 160).

¹⁷ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

Para remediar esta situación se prohibieron nuevas fundaciones y se recomendó a los/as preladados/as — provinciales y abadesas — concentrarse en el cuidado atento del gobierno de sus religiosos/as, quienes deberían orientar su vida a través de la “observancia y ejemplo”. Por tanto, en una Real cédula de 1772, el rey mandó a sus reinos indianos y de Filipinas a cuatro reformadores para establecer y promover la disciplina regular y monástica. Sus objetivos serían el cumplimiento de la vida común dentro de la clausura y de los ejercicios piadosos. Se resaltó que en los monasterios se incumplía la vida común por la crecida población de criadas y seglares «de suerte que más bien parecen Pueblos desordenados que Claustros de Monjas consagradas al retiro».¹⁸ Esto no era un asunto nuevo pues en la visita del arzobispo Barroeta de 1754 se ordenó que cada religiosa sólo tuviera un máximo de dos criadas, incluso se resaltó que aquellas que no podían o deseaban tener criadas no cedieran sus nombres para que otra religiosa pudiera tener más criadas.¹⁹ Empero por la real cedula mencionada y la revisión de los expedientes, la práctica de poseer varias criadas se mantuvo por parte de las religiosas, donadas y seglares.

El cumplimiento de la vida común en las conventos y monasterios calzados o grandes era menos frecuente porque desarrollaron una vida más particular,²⁰ por lo que se ordenó, en 1774, que todos los/as superiores/as de las ordenes consultaran a sus comunidades sobre la observancia de la vida común dándoles el plazo de quince días, después de los cuales aquellos/as que no desearan seguir la vida común se retirasen, y aquellos/as que si, debían realizar una promesa que constaría en una escritura pública ante cualquier escribano.²¹ No obstante, en los expedientes revisados no se hallaron estas consultas.

En este punto, se adelanta que la expresión del interés del Estado borbónico por la regulación de la vida de las poblaciones monacales de Lima se plasmó en la autorización de la aplicación del auto de reforma elaborado por el arzobispo Diego Antonio de Parada en 1775, aunque solo fue aplicado desde 1782 con la visita realizada por el arzobispo Gonzáles de la Reguera. Este auto contenía cuarenta y dos artículos que regularían la vida de las mujeres que habitaron los monasterios limeños, abordando aspectos cotidianos, sociales y económicos, los cuales se siguen comentando hasta el final de este estudio.

Otro asunto de preocupación para el Estado borbónico fueron los acontecimientos asociados a las elecciones de las abadesas — quienes fueron las gobernantes temporales de

¹⁸ AAL, Cedularios, tomo IV, f. 11-17

¹⁹ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

²⁰ Es decir, que los/as religiosos/as no comían ni dormían juntos/as sino de forma separada, haciéndolo en sus propias celdas.

²¹ AAL, Cedularios, tomo IV, f. 479-82.

los monasterios —, pues estos acontecimientos llegaron a alborotar el orden de la ciudad, aunque estas situaciones no fueron frecuentes porque, a mediados del siglo XVIII, el virrey Conde de Superunda indicó en su memoria que las coyunturas de las elecciones de abadesas no le acarrearón mayores problemas, pues si ocurrían ciertos percances se ocuparon de forma directa el Arzobispo y otros funcionarios eclesiásticos.²² Empero, su sucesor, el virrey Amat, en sus memorias resaltó en el peligro de las elecciones de los/as superiores/as religiosos/as, al trascender las murallas expandiéndose en el exterior de la ciudad. Por lo que, consideró que la intervención virreinal era imprescindible para garantizar la tranquilidad de sus súbditos/as,²³ lo que fue apoyado por uno de sus posteriores sucesores, el virrey Gil de Taboada.²⁴

Sobre este tema, se dio una Real Cédula en 1786, que comentó que en 1784 se realizó la elección de la abadesa de La Concepción, siendo electa doña Josefa Pérez Muchotriga, quien por un alboroto introdujo un recurso de fuerza. Se aconsejó al Arzobispo de turno que actuara basándose en los reglamentos aprobados, sobre todo en las Constituciones del monasterio «de suerte que al paso que se haga florecer su observancia, experimenten las Religiosas el verdadero amor Pastoral que os es tan propio, y natural: procurando por todos medios extinguir los vandos, y partidos que son tan perjudiciales, y ruinosos a la disciplina monástica, y perfección religiosa, entendiéndose sobre todo esto mui señaladamente con el referido de La Concepción».²⁵

Para garantizar el cumplimiento de su orden, el Rey manifestó que comentaría el asunto con el Virrey y la Audiencia, y que, asimismo, ellos deberían apoyar la reforma de los monasterios para erradicar los bandos que surgen en los momentos de sus elecciones. Además se debería evitar que los laicos intervengan en estos asuntos o en cualquier otro «e impidiendo por consiguiente con la mayor severidad en toda ocasión los victores, y otras qualquieras publicas demostraciones que son tan odiosas, como impropias de personas consagradas a Dios».²⁶ Estas medidas expresaron la importancia de las redes de parentesco de las religiosas para fortalecer la posición de los monasterios en la sociedad limeña, dándoles la capacidad de negociar con las autoridades civiles y eclesiásticas. A pesar del ímpetu reformista del rey o el arzobispo, las condiciones sociales de la Lima borbónica fueron un obstáculo para aplicar las reformas.

²² *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

²³ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 352.

²⁴ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, pp. 79-80.

²⁵ AAL, Cedularios, tomo IV, f. 186v-187. Se repite en el tomo VI, f. 14-16.

²⁶ AAL, Cedularios, tomo IV, f. 187v-188

2.1.1.1. LA NOVÍSIMA RECOMPILACIÓN DE LEYES DE ESPAÑA (1803)

Este cuerpo documental que constó de doce libros, recogió diversos objetivos borbónicos en sus leyes, y a pesar que fue publicado de manera tardía, sirve para identificar otros focos de interés del Estado borbónico. Otra indicación importante sobre estas leyes es que su jurisdicción radicó sobre España, no obstante se insiste que estas leyes expresaron la voluntad borbónica, y es probable que su intención posterior fuera su aplicación en sus dominios hispanoamericanos.

La secularización del pensamiento legal de esta obra fue comunicada en su atención por la disciplina del clero, la austeridad de la religiosidad que tendrían que vivir los/as súbditos/as españoles/as, la construcción de cementerios — justificándose con la lógica de la salud pública —, la restricción del uso de capellanías como medio de ordenación, la reducción de la jurisdicción eclesiástica sobre las personas seglares, la limitación de la inmunidad eclesiástica, entre otros.

Con respecto a sus mandatos acerca de los asuntos eclesiásticos se mencionó expresamente que se basaron en el Concilio de Trento.²⁷ Aunque, en este cuerpo normativo se limitaron algunas prerrogativas del clero en general, no se dejó de reconocer su situación privilegiada como integrantes de un sector importante aun para la Corona hispana.²⁸ Entre las normas que se involucraron directamente con las religiosas estuvieron: a) la regulación de las “manos muertas”,²⁹ al percatarse que los bienes de los eclesiásticos no circulaban libremente ni pagaban impuestos, b) la prevención de la situación de relajamiento en las órdenes religiosas,³⁰ c) la prohibición de que los/as religiosos/as vivieran fuera de la clausura,³¹ y d) el surgimiento de escuelas públicas de enseñanza de primeras letras³² quitando el monopolio de la educación de las niñas españolas a los monasterios. No obstante, estas leyes tuvieron una escasa aplicación en la metrópoli, indican el nivel de secularización que trató de instaurar la Corona española, y la poca injerencia real de la jurisdicción civil en los asuntos eclesiásticos al ser casi las mismas reformas desde inicios del proyecto borbónico.

²⁷ *Novísima Recopilación de las leyes de España dividida en XII libros*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1803, Libro 1, Título I, Ley XIII.

²⁸ *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Título IX, Ley II.

²⁹ Para ilustrar este punto cito: «La perspectiva secularizadora [de las medidas económicas] se centró entonces en eliminar toda forma de vinculación de bienes: la venta de los poseídos por la Iglesia y por cualquier corporación, prohibiendo a estos sujetos de derecho adquirir nuevos bienes; prohibir los gravámenes perpetuos sobre la tierra; afirmar su carácter no enajenable; y desalentar la desmembración de los dominios» (Armas Asín, 2007: 31).

³⁰ *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Título XXVI, Ley I.

³¹ *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Título XXVII, Ley III.

³² *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Libro VIII, Título I.

En general, las políticas borbónicas desde el Estado sobre los cuerpos de las poblaciones monacales respondieron al deseo de controlar el funcionamiento de la vida de las ordenes religiosas, que incluyeron a los monasterios, sin embargo, se encontraron con diversos obstáculos como la existencia de redes de poder locales autónomas, conflictos entre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas, las limitaciones del vínculo del vasallaje, entre otros. Igualmente se debe entender que la corriente regalista no tuvo una clara intención secularizadora, sino, mas bien respondió a los objetivos de obtener un mayor control sobre las colonias americanas restando poderío a los poderes locales, en los cuales la iglesia católica, y especialmente las ordenes religiosas tuvieron un rol importante. Así como a inicios de la colonización, el Estado español usó el discurso religioso para lograr sus intereses (Martínez, 2004: 76-77).

A pesar de estas restricciones, Peralta (1999: 294) señala que la tendencia regalista que orientó las políticas hacia el clero fue facilitada por la debilidad de la iglesia católica al surgir en su interior disputas internas, y un estado de relajamiento e indisciplina por parte de los eclesiásticos; además de la disposición por parte del clero y la elite de aceptar el regalismo y depender de los favores de la corte virreinal. Esta afirmación puede servir para entender las actividades realizadas por las autoridades eclesiásticas frente a las poblaciones monacales, y las reacciones de éstas ante las políticas siendo favorable o no para sus intereses en la época del estudio.

2.2. DESDE LA JERARQUÍA ECLESIASTICA

Frente a los monasterios limeños, la jerarquía eclesiástica estableció diversas políticas para lograr cumplir los objetivos borbónicos, siendo el principal impulsor de las reformas el Arzobispo de turno, quien acorde a la época era peninsular y trataba de debilitar las redes eclesiásticas criollas existentes en Lima para consolidar el poder peninsular, y por ende, la presencia estatal en las colonias americanas, además de socavar el poderío de las órdenes religiosas. Los monasterios formaron parte de la red de poderes locales que se intentó debilitar.

Este comportamiento arzobispal tuvo fundamentos teóricos. A mediados del siglo XVIII, en Madrid se publicó un manual del regio patronato que señaló:

«Viendose en Indias verificado el que es tan necesaria para la conservacion de las mismas Iglesias, sus bins, disciplina, y decoro, el que los Principes Seculares intervengan en ella, según sacado de la Epistola, que el Santo Papa Leon escribió á Pulcherrima Augusta; que de otra manera no se pudieran asegurar en las Indias las cosas humanas, sin que en lo tocante á las Divinas se uniesen para la conservacion

del Estado, y la defensa de la Religión, la autoridad Real, y la Sacerdotal» (Rivadeneira, 1755: 125-126).

A fines del siglo XVIII, el arzobispo de La Plata señaló con motivo de exhortar al clero de su jurisdicción para otorgar donativos o empréstitos:

«[...] debemos por todos títulos á nuestro REY Señor natural, y verdadero Padre, nos obliga a manifestarlo, no solamente con palabras, sino tambien, y mucho mas con las obras, especialmente quando lo vemos agoviado, afligido, y cercado de empeños, y gastos imponderables.

[...] Pues si el REY, amados hijos, es nuestro Padre, tambien nuestra obligacion es, no solamente obedecerlo, respetarlo, y honrarlo, sino á mas de eso socorrerlo, y asistirlo quando se halla en necesidad de nuestros bienes, de nuestras personas, y aun de nuestras vidas

[...] Ultimamente este Donativo debe tambien llamarse de temor, porque no contribuyendo generosamente á las graves urgencias, y necesidades en que se hallan nuestro Reyno de España, y la verdadera Religión que desde los principios de la Iglesia se ha profesado, y se profesa tan pura, y constantemente en él, es muy de temer que aquel, y esta padescan las quiebras, ruinas, y desastres que han padecido, y estan padeciendo con espanto de toda la Europa, y dolor de los verdaderos fieles tantos Reynos vecinos, ó no muy distantes del nuestro» (San Alberto, 1799: 8-10).

Para lograr los objetivos arzobispaes se dieron mandatos mediante normas directas o formuladas dentro del proceso de litigios atendidos en el Tribunal eclesiástico o en las visitas³³ realizadas por los arzobispos en el periodo de tiempo de este estudio. Las visitas fueron un proceso de supervisión de los arzobispos a los monasterios que duraba unos días, y anteriormente se revisaban algunos documentos que dieran luces de la situación de los monasterios que se visitaría. Es necesario señalar que, las visitas de los arzobispos a los monasterios fue normado en la época virreinal desde el Concilio de Trento. Las visitas eran indispensables y debían ser periódicas para que el prelado conociera la realidad de las poblaciones monacales, especialmente en los monasterios que estaban sujetos a su autoridad, y no dependían de superiores masculinos de su propia orden religiosa. En los archivos consultados para la época borbónica solo se ubicaron dos visitas, una en la serie del monasterio de La Concepción en 1754, y otra, en la del monasterio de La Encarnación en 1782 y 1783. Las visitas debían realizarse a todos los monasterios, sin embargo, su registro documental no consta en todos solo en algunos.

³³ Habría que indicar que, las visitas fueron un proceso de supervisión de los arzobispos a los monasterios que se realizaba en unos días, y anteriormente se revisaban algunos documentos que dieran luces de la situación de los monasterios que se visitaría. Es necesario indicar que, las visitas de los arzobispos a los monasterios fue normado en la época virreinal desde el Concilio de Trento. Las visitas eran indispensables y debían ser periódicas — aunque en los archivos consultados solo se ubicaron dos visitas — para que el prelado conociera la realidad de las poblaciones monacales, especialmente en los monasterios que estaban sujetos a su autoridad, y no dependían de superiores masculinos de su propia orden religiosa.

La visita que ejecutó el arzobispo Barroeta en 1754, se constituye en el primer texto conjunto de normativa eclesiástica relacionada a los monasterios para el periodo en cuestión. Habría que destacar, que el arzobispo Barroeta se dirigió personalmente a las reuniones de gobierno en Madrid, para recibir y planificar las reformas eclesiásticas que debían ser instauradas en el arzobispado que tendría que administrar, por lo que obtuvo información de primera mano sobre los intereses borbónicos en los monasterios (Pérez Mallaína, 2001: 230). Además, tuvo una predisposición por desafiar a todos los poderes locales que halló en la ciudad de Lima desde su llegada a la capital, incluyendo los monasterios, al encabezar la propuesta borbónica de las reformas de las órdenes religiosas. Este tipo de comportamiento no le ayudó a lograr los resultados esperados en las órdenes religiosas, y menos su enemistad con el virrey Conde de Superunda, quien no le permitió realizar la prohibición de bailes y músicas profanas en todo tipo de fiestas religiosas, ni la cesión de la canonjía penitenciaria a un favorito, y tampoco ejecutar la restauración de la disciplina clerical apartándola de la jurisdicción de las autoridades civiles (Peralta, 1999: 182-183).

El expediente encontrado de esta visita fue el resultado de la realizada en el monasterio de La Concepción.³⁴ Se enunciaron como objetivos de la visita los siguientes aspectos: a) el cumplimiento de los votos y reglas religiosas; b) la evaluación del gobierno de la abadesa; c) el conocimiento de la cantidad de población monacal,³⁵ como también lo fue para el arzobispo Villagómez, quien estuvo a cargo del arzobispado de Lima a mediados del siglo XVII (Van Deusen, 2001: 130); d) la efectividad y vigilancia de los eclesiásticos varones que servían de forma espiritual a la población monacal; e) la cautela de la religiosidad practicada en los monasterios; y f) el conocimiento de las riquezas materiales de los monasterios. Estos temas de interés señalan la necesidad de ritualizar estas supervisiones para hacer notar la autoridad arzobispal sobre los monasterios — este tema se examina en el siguiente capítulo —, lo cual indica las limitaciones que tuvo la autoridad eclesiástica en la dinámica cotidiana y administración monacales.

Estos fines fueron formulados a través de numerosas normas y se comprobaron con el interrogatorio que se realizó a las religiosas más antiguas. Después de algunas negociaciones para flexibilizar ciertos mandatos, se establecieron las reformas necesarias según el criterio del arzobispo, que sumaron cuarenta y seis. La vigilancia del

³⁴ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

³⁵ En el siglo XVII se identificó que la cantidad de las poblaciones monacales disminuían con las visitas arzobispaes (Van Deusen, 2001: 134), lo que probablemente sucedió en la época borbónica.

cumplimiento de estas reformas se evidenció en diferentes expedientes atendidos por el Tribunal eclesiástico, que insistían en las reformas de la visita como la restricción del ingreso y salida de las criadas y seglares, la vigilancia de las cuentas monacales, el cumplimiento de los oficios ejecutados en las tareas administrativas destacando especialmente la vigilancia de la clausura, la circulación de la propiedad de las celdas, entre otros.

Otro conjunto de normativas eclesiásticas que abordó el gobierno de los monasterios fue el del VI Concilio Limense, realizado entre 1772 y 1773, después de ciento sesenta y un años del último concilio. Este concilio fue ordenado por el rey Carlos III para fortalecer la tendencia regalista que se trataba de implantar en el mundo eclesiástico de las colonias hispanas, por tanto fue comprensible la intervención del virrey Manuel Amat en el desarrollo de este concilio (Vargas Ugarte, 1961: 213-217).

Un evento que vale rescatar sobre el desarrollo del concilio fue la intervención del cura de San Sebastián, y ex Provisor y Vicario general, don José Potau, quien indicó que había disminuido el número de mujeres que integraban los monasterios, empero persistían los ingresos sin vocación. Advirtió que habría que procurar facilitar la elección del matrimonio a las jóvenes. En este sentido, resaltó el carácter despilfarrador de las limeñas lo que originaba el desanimo de los varones frente al matrimonio. A la vez, señaló los escasos oficios públicos para ser desempeñados por los españoles, y la poca disposición hacia el trabajo por parte de los criollos (Vargas Ugarte, 1961: 219-220). Por tanto, la imagen de la excesiva cantidad de mujeres como habitantes de los monasterios — que todavía fue declarada por los virreyes hasta fines del siglo XVIII — fue cediendo paso a críticas más abiertas contra el estilo de vida de estas mujeres. Una ideología secularizadora fue tomando fuerza apoyado en las políticas estatales.

En el texto del concilio se identifica una reafirmación de la sujeción de la población monacal a la autoridad arzobispal, y atiende diversos asuntos de la vida de los monasterios como el número de religiosas, el manejo de las rentas, la renuncia de bienes, un mayor cumplimiento con el régimen de clausura y de la vestimenta en diferentes espacios del claustro, la regulación de los procesos de profesión, entre otros (Vargas Ugarte, 1951-54: II: 103-110). La docilidad de sus cuerpos, también, fue una preocupación para las autoridades eclesiásticas y el clero en general, y reprodujo la representación de las mujeres como menores de edad, a las cuales se les debía vigilar y pautar su conducta.

En la coyuntura del concilio, el arzobispo Diego Antonio de Parada elaboró la primera versión de un auto de reforma dirigido a los monasterios de Lima, y cuya versión final fue

aprobada en su mayoría en 1775. Sin embargo, su aplicación solo fue ejecutada en 1782 para adelante, a raíz de la visita realizada por el arzobispo Juan Domingo Gonzáles de la Reguera. El auto de reforma estuvo formado de 42 capítulos,³⁶ y de ellos se consintieron 39 — el resto fueron reformulados, es decir, los números 25, 26 y 42 estaban asociados a las renunciaciones de las novicias, los contratos de las ventas de las celdas y la revisión de cuentas por el arzobispo —. El trabajo del arzobispo Parada fue reconocido por el propio rey Carlos III, quien en 1773 lo felicitó por su labor constante en torno a las reformas monacales y el establecimiento de un número fijo de religiosas en cada monasterio de la capital,³⁷ número que correspondería a las rentas que se poseía cada uno³⁸. Nuevamente recibió una felicitación en 1776.³⁹

Refiriéndose a la visita del arzobispo Gonzáles Reguera, se tendrá que manifestar que, a diferencia de la visita del arzobispo Barroeta que la realizó de forma presencial, la visita del arzobispo Gonzáles de la Reguera sólo fue por vía de mandatos y se extendió dos años (1782 y 1783).⁴⁰ Antes de comentar sobre la visita, sería necesario indicar que este ascendió paulatinamente en su carrera eclesiástica gran parte en el virreinato peruano hasta lograr el cargo anhelado, el arzobispado de Lima. Al igual que Barroeta trató de implantar rápidamente las reformas monacales, teniendo a cambio enfrentamientos con las comunidades religiosas. Tuvo un contacto más o menos fluido con el Rey, quien apoyaba la reforma, al revisar las cédulas en que lo felicita por su labor.

La ejecución de esta visita estuvo motivada por el mandato del rey a través de sus reales cédulas, enfatizándose en el nombramiento de los síndicos para la administración de las rentas monacales — este tema se profundiza en otros capítulos —. Asimismo, se manifestó que las cuentas monacales presentadas fueron infladas para no reducir el número de religiosas que debería responder a su capacidad de mantenimiento económico, tratando de evitar que las religiosas recurran a sus parientes — como se analiza en el capítulo V —.

La visita se fundamentó en las disposiciones del auto de reforma de 1775, cuyos principales intereses fueron: a) la regulación de la vida cotidiana de la población monacal, b) el control de los gobiernos monacales, c) el cumplimiento de los votos y reglas religiosas, d) la reducción de criadas, y e) la vigilia de las propiedades y rentas monacales. Para Laserna (1995: 280), el énfasis en la autoridad arzobispal frente a la abadesal fue uno

³⁶ AAL, Cedularios, tomo IV, f. 139-41.

³⁷ *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*. Lima: s/e, 1533-1820, tomo II.

³⁸ *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*, tomo II.

³⁹ AAL, Cedularios, tomo IV, f. 189-189v.

⁴⁰ Este ítem está fundamentado en el expediente: AAL Monasterio de la Encarnación, 25:37.

de los principales objetivos del auto de reforma, lo que confirmé con la documentación revisada, especialmente en el expediente de la visita que se realizó al monasterio de La Encarnación — que se describe en los capítulos III y IV —. En otras palabras, nuevamente se intentó fortalecer la autoridad arzobispal sobre las poblaciones monacales, lo que implicó la aplicación de una especie de relación de vasallaje por la relación de intermediación (ritual periódico de la visita y la participación del Tribunal eclesiástico) y los signos que expresaron este nexo (normas, cumplimiento de votos religiosos, entre otros).

El gobierno del arzobispo Gonzáles de la Reguera no fue flexible con las religiosas, sin embargo este comportamiento no le trajo los resultados esperados porque los monasterios continuaron en situación de relajación, pues en 1790 mediante una carta del rey dirigida al Arzobispo se señaló:

«Haber os dedicado con el mayor esmero al exacto cumplimiento de mis reales determinaciones relativas a la reforma de los monasterios de religiosas, que con el título de grandes existen en esa capital, sin haber podido lograr enteramente vuestro designio, no obstante las providencias que habeis practicado para conseguirlo, y en su comprobacion referis, acompañado testimonio, varios desordenes ocurridos en los conventos de la Encarnacion, Concepcion, y Santisima Trinidad, deduciendo de todo, el estado en que se hallan dichos monasterios, la conducta de sus preladas, y los justos motivos que habeis tenido presentes para no tomar la providencia correspondiente; añadiendo que mediante á hallaros perauadido, que nada se ha de conseguir con la suavidad, y si se la de aumentar el desorden, principalmente en los monasterios de la Concepcion y la Encarnacion. [...] Sobre la conducta de las preladas de los tres referidos monasterios, he mirado con el mayor desagrado el proceder de dichas religiosas tan contrario a su ynstituto que profesan».⁴¹

Estas afirmaciones y lamentaciones manifestaron el grado de dificultad que enfrentó la aplicación de las Reformas Borbónicas referidas a los monasterios. Las redes de poder en el entorno local limeño se consolidaron, a pesar del fin borbónico de mitigar la hegemonía criolla, favoreciendo a los peninsulares en los cargos de funcionarios y en las políticas económicas, no obstante, estos peninsulares se anexaron a las redes de poder existentes en la ciudad, debilitando el soporte real de las reformas. De ahí que dieron ciertas oportunidades de negociar a las poblaciones monacales frente a las regulaciones que trataron de sujetarlas.

Antes de terminar este subcapítulo habría que indicar que al revisar los numerosos juicios en los que estuvieron involucrados ambos monasterios, se identifica, a los funcionarios eclesiásticos relacionados a las poblaciones monacales y que supusieron un

⁴¹ AAL, Papeles importantes, 24: 36, 1790, f. 1

intento de cumplir las ordenanzas borbónicas: el Provisor y Vicario general, el Promotor Fiscal y los notarios eclesiásticos, quienes trabajaron para el Tribunal eclesiástico establecido en el Arzobispado. El Provisor y Vicario general decidía de manera directa sobre los casos judiciales que comprendían a los monasterios limeños, mientras, el Promotor Fiscal del arzobispado resumía los autos presentados presentando un escrito corto o largo, sobre su posición, que debía responder a los intereses arzobispales. Por último, los notarios eclesiásticos comunicaban las decisiones del Provisor de forma directa a las religiosas. Por las funciones descritas, estos personajes fueron claves para el logro o el fracaso de las reformas de los monasterios impuestas por el arzobispo.

Una parte importante de los juicios se asociaron a materias económicas: el cobro de deudas de censos y arrendamientos, herencias, pago de deudas, la adjudicación de celdas, entre otros. Del mismo modo, el Tribunal eclesiástico atendió las solicitudes de ingreso y profesión de la comunidad religiosa, los pedidos de ingreso y salida de las criadas y seglares, los litigios sobre las propiedades de las celdas, los conflictos entre las mujeres que residían los monasterios, entre otros. En los expedientes no sólo se hallaba envuelta la comunidad religiosa, sino también las religiosas en particular, y las demás mujeres que residieron en los monasterios; así en los expedientes se reconocían las estrategias usadas para lograr un resultado positivo a su causa y la reproducción de señales propias de su posición dentro de la jerarquía interna. Ante los conflictos que emergían y se presentaban en el Tribunal, el Provisor y Vicario general y el Promotor Fiscal — ambos pertenecían al clero secular — se posicionaron frente a los casos, según el derecho y sus intereses, los cuales estuvieron asociados a su carrera eclesiástica.

Por otro lado, los archivos de los monasterios eran los repositorios de los documentos monacales, sin embargo, varios salían del claustro para ser revisados por los abogados o los notarios. Este fue el caso de uno de los seis cuadernos que constituían el litigio entre la abadesa de Santa Catalina y el licenciado don Diego Mejía por el patronato y capellanía que vacó por el fallecimiento del licenciado don Alonso Ancieta. Se señaló que en este cuaderno se encontraban dos fundaciones. Se prometió una recompensa de 12 pesos si se entrega al notario eclesiástico Ovalle del juzgado eclesiástico.⁴² En otro caso, se extraviaron las memorias y apreciaciones de las religiosas sobre el gobierno de las abadesas del monasterio de las Trinitarias Descalzas por la muerte del doctor don Manuel Clerque, cura de la doctrina de Huaraz, a quien le fueron confiados, por lo que se

⁴² *Diario de Lima*, tomo I, 8 de octubre de 1790.

desconocía el paradero de estos documentos.⁴³ Así, los litigios que involucraron a las poblaciones monacales no estuvieron libres de estos inconvenientes, que complejizaron aun más el ejercicio de la justicia en los tribunales de la ciudad.

En ocasiones, cuando las residentes de los monasterios no estuvieron de acuerdo con las sentencias del Tribunal eclesiástico, podían recurrir a la instancia de la Real Audiencia. Esto fue manifestado por Ángela Ibarra, seglar de La Concepción, al negarse a acatar la sentencia del Tribunal eclesiástico que había determinado que ella devolviese 250 pesos por una esclava a doña Isabel Monel.⁴⁴ Esto demuestra el conocimiento de las poblaciones monacales sobre los cruces de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas, los cuales crearon confusiones y conflictos, pudiendo usar esta situación a su favor. Tales condiciones debieron limitar la voluntad de las autoridades frente a las reformas relacionadas a los monasterios.

Por lo expuesto, la normativa eclesiástica mencionada en este ítem fue un intento de la jerarquía eclesiástica del siglo XVIII de conseguir un mayor control sobre los cuerpos femeninos que habitaron los monasterios, tratando de alterar las condiciones sociales y económicas que las rodearon en su vida diaria, de acuerdo a las normativas. Estas normas no sólo se limitaron a las religiosas, sino a todas las mujeres que convivían de forma cotidiana en estos espacios.

Además, las políticas producidas desde las autoridades eclesiásticas fueron expresiones de relaciones de tutelaje establecidas entre las autoridades eclesiásticas — y de la que también formaron parte las autoridades civiles — y las poblaciones monacales, en las cuales, la figura del patriarca se desplazó desde la ley del padre a las regulaciones que intentaron instaurar una dominación permanente en estas mujeres en la lógica de una racionalidad jurídica. Esta necesidad de regular sus comportamientos desde fuerzas externas manifiesta, también, las características de las relaciones interpersonales, en las cuales la noción de autoacción es muy limitada. La mirada de los otros fue importante en cuanto perciba los signos que los/as vinculara a un determinado grupo social.

De las reformas señaladas hasta el momento, se puede identificar dos fases de las políticas borbónicas asociadas a los monasterios. La primera fase data desde mediados del siglo XVIII hasta la década de los setenta, y se concentró en el cumplimiento de los votos religiosos: obediencia, pobreza, castidad y clausura; además de la inclinación general por controlar la riqueza de las órdenes religiosas. Por tanto, se enfatizó un control normativo

⁴³ *Mercurio Peruano*, N° 86, 30 de octubre de 1791, f. 155.

⁴⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 57, 1756.

— desde el rey o el arzobispo — del número de religiosas que residían en los monasterios; el comportamiento de las seglares, las criadas y las esclavas para que no molestasen el desarrollo de la vida religiosa de las monjas; el sustento de las religiosas por sus comunidades y no por sus familiares; la calma de los procesos de elecciones de la abadesa; la prohibición de actos de entretenimiento (piezas teatrales, corrida de toros, entre otros) y otros.

La segunda etapa inició desde la década de los setentas del siglo XVIII hasta fines de la etapa colonial. El principal referente de esta fase se centralizó en el auto de reforma elaborado por el arzobispo Antonio de Parada en 1775. La aplicación de este auto de reforma estuvo en manos del arzobispo Gonzáles de la Reguera. Este conjunto de 42 artículos buscaron limitar la autonomía del gobierno de las religiosas, controlar las economías monacales y el desarrollo de la vida social de los monasterios, y fortalecer el proceso secularizador y patriarcal impulsado por el Estado borbónico (Arias, 2008: 305-325).

Estas fases respondieron a la evolución de los acontecimientos de la Lima borbónica — que incluyó los efectos del terremoto de 1746 y la reconfiguración de la sociedad limeña —; la voluntad de las autoridades civiles y eclesiásticas para instaurar las reformas, la negociación con los poderes locales de la ciudad; la difusión de ideologías como la Ilustración, la secularización y el regalismo; el desarrollo de las poblaciones monacales; entre otros. Al mismo tiempo, se debe destacar que las reformas dirigidas a los monasterios limeños estuvieron fundamentadas en el Concilio de Trento, de ahí que no surgiesen contradicciones entre las normativas civiles y eclesiásticas, mas bien, estas últimas ampliaron las propuestas del Estado español produciendo una cantidad mayor de normas basadas en los objetivos borbónicos. Los conflictos entre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas fueron prácticos y no ideológicos.

2.1.3. REPRESENTACIONES Y DEMANDAS DE LA SOCIEDAD

La sociedad limeña elaboró numerosas representaciones sobre las mujeres que habitaron los monasterios limeños. La construcción y difusión de estas representaciones fue realizada por diferentes patrones: centros de estudios, lectura, reuniones sociales, religiosidad, entre otros. En esta parte solo se toma dos casos para ilustrar estas

representaciones: el de los censualistas que lucharon contra los monasterios para reducir los réditos que pagaban y la prensa.⁴⁵

En referencia al primer caso, se comenta que aprovechando el contexto del terremoto de 1746, un grupo de la elite limeña que pagaba réditos por los censos⁴⁶ impuestos en sus propiedades o por la ejecución de ventas enfitéuticas⁴⁷ propuso rebajar los réditos⁴⁸ pagados anualmente, se comentó que la reducción fuera de un 5 a un 3%.⁴⁹ La petición estuvo acorde con los objetivos borbónicos de disminuir las manos muertas, o desamortizar los bienes, por tanto, encontró simpatía y apoyo en las autoridades borbónicas. Esto fue una combinación de las ideas y propuestas secularizadoras y los intereses de determinados grupos de poder, en detrimento de los censatarios, que en su mayoría eran el clero y las órdenes religiosas (Arias 2008: Capítulo XI).

Si la solicitud era aprobada perjudicaría a los ingresos monacales y eclesiásticos de las órdenes religiosas. Por eso, el clero se opuso y surgió un interesante conflicto de discursos, que no es apropiado desarrollar aquí, aunque se puede señalar que se centraron

⁴⁵ A pesar del ingreso e influencia de las ideas ilustradas en los discursos de la sociedad de la Lima borbónica, la religiosidad fue parte importante de las mentalidades de los pobladores. En 1732, Pedro Peralta en su relación sobre los virreyes peruanos comentó en numerosas ocasiones eventos con contenido religioso: fundaciones, misas, procesiones, milagros o sucesos sobrenaturales, entre otros. Por otra parte, se realizó un gran festejo al recibir a las religiosas capuchinas españolas que vinieron a fundar un monasterio de su orden en Lima a inicios del siglo XVIII (Peralta, 1732: II: CXXXI: 401).

⁴⁶ Los censos fueron operaciones económicas que consistieron en una figura financiera complicada, un tipo de contrato jurídico de compra-venta de forma sui generis. De este contrato surgían dos actores: el censatario, el vendedor de la parte que cedía una pensión anual producto de una posesión; y el censualista, quien compró la facultad de recibir la pensión de contado. Así, el censatario vendía una parte del dominio de una propiedad recibiendo un monto de dinero que era llamado el principal. El censo podía ser redimible, irredimible, perpetuo o temporal (Lazo, 2006a: 91-94).

«Los titulares conservaban el dominio directo, lo que garantizaba la vinculación o permanencia del bien en unas determinadas manos, permitiendo la pervivencia del orden estamental, al mantener la estabilidad de los grupos sociales en su poder adquirido» (Armas Asín, 2007: 17). Además, «la libre disposición de bienes era muy limitada. Sin embargo, dadas las necesidades de inversión y de capital en la economía, se permitía que bajo el dominio útil se cobijaran personas o instituciones que hicieran posible que esas fincas urbanas y rurales fuesen productivas, pues la obtener dicho dominio se encargaban de su conducción, lo que permitía generar rentas que les beneficiaban a ellas y a los titulares» (Armas Asín, 2007: 17-18).

⁴⁷ El censo enfitéutico «daba al censualista el derecho de exigir al censatario un tributo o rédito anual por haberle “cedido a censo” el dominio útil de un bien raíz, y no así la propiedad directa». (Lazo, 2006a: 86). Poseía varias semejanzas con el arrendamiento. Se tasó el predio para fijar un principal que a veces se imponía, y en otros casos sólo servía de referente para establecer el canon anual.

⁴⁸ La pensión anual recibida por los censualistas era llamada rédito, el cual fue estimado como un fruto de Dios que provenía de la tierra (Lazo, 2006a: 83-88). Las tasas de interés eran muy bajas, pero igualmente permitían a los censualistas poseer una renta constante y segura. Los censatarios imponían los principales recibidos de los organismos eclesiásticos en sus haciendas, chacras o casas para mantener su prestigio y honor gastando lo recibido en la fundación de mayorazgos, logros de títulos nobiliarios o para invertirlos en sus necesidades económicas, incluyendo las actividades económicas a las que se dedicaban (Armas Asín, 2007: 19, 22).

⁴⁹ La historiografía atribuye al terremoto una destrucción casi masiva de la ciudad, sin embargo, las últimas investigaciones han identificado que esta fue una imagen construida por un sector de la elite que le convenía trasladar la ciudad a otro espacio, y así librarse de los gravámenes — tipo de crédito hipotecario — impuestos sobre sus propiedades y del pago de algunos impuestos, beneficiarse de los cambios comerciales motivados pro el sismo y lograr incrementar sus rentas (Sánchez, 2001: 184-191, 197).

en expresar conflictos de intereses entre los grupos de poder de la Lima borbónica. Finalmente, se concedió la rebaja solo por unos años que se prolongaron más de lo dispuesto, promoviendo la protesta de los principales monasterios a través de un expediente en el cual se les dio la razón. Sin embargo, al revisar la documentación de la época, la rebaja en la práctica continuó hasta fines de la época colonial (Arias, 2008: Capítulo XI).

Este conflicto indicó que las elites de poder se retroalimentaron en el siglo XVIII, porque le dieron las espaldas a las religiosas, lo cual indica que las redes de poder estuvieron en permanente negociación para consolidar la posición de los grupos. En la época borbónica, las cúpulas de la elite de Lima fueron siendo ocupadas por comerciantes que poseían una mentalidad más secularizadora, según los intereses que defendían. Igualmente muestra que progresivamente, la elite limeña dejó la noción de la condenación de la usura para adoptar prácticas y discursos más secularizados, que respondían a sus objetivos personales, entonces los discursos de la secularización y el regalismo tuvieron un fin práctico más que ideológico.

La otra vertiente de las representaciones sobre las poblaciones monacales que se consolidó como un actor de poder fue la prensa. Las ideas ilustradas en el virreinato peruano influyeron progresivamente en la población del virreinato peruano, especialmente mediante la lectura de la prensa de la época. Habría que indicar, que no existió una tendencia definida de la prensa con respecto al desarrollo de la vida de los monasterios, pues, en ocasiones se elogió a las pobladoras monacales, y en otras, se criticó aunque no siempre de forma directa ciertos aspectos de la vida monacal.

Habría que manifestar, además, que el objetivo de estos diarios limeños fue educar a la población al constituirse en un medio de transmisión de los gobiernos orientados por la Ilustración (Rosas, 1999b: 145). Esta ideología consideró que la educación era un medio de alcanzar la felicidad y mejorar la naturaleza humana. Así, se divulgaron los avances del conocimiento y la cultura (Rosas, 1999a: 370-371). Asimismo, cada diario de Lima mostró una cara distinta de la Ilustración, lo que significó que el proyecto ilustrado era heterogéneo, dándose diferentes énfasis e intereses a los temas abordados en los artículos publicados. Aunque la mayoría de la población ignoró leer y escribir, el contenido de las noticias y artículos eran divulgados de forma oral por aquellos/as que habían leído la prensa, además su lectura en espacios de socialización generó opiniones y debates cuyo contenido era divulgado (Rosas, 1999b: 147).

Al revisar las páginas del *Mercurio Peruano* se encuentra la publicación de artículos con opiniones aparentemente contradictorias con respecto a las religiosas. Tal impresión surge a partir de la lectura de un artículo dedicado a la fundación del monasterio de las Trinitarias Descalzas de Lima. Por un lado, presenta una representación de las religiosas, quienes:

«[...] fuese para evitar los peligros de la inconstancia humana y sus lamentables vicisitudes; fuese para dar á sus obras aquella estabilidad y firmeza, aquella perfección y excelencia que abundantemente reciben de la espontánea obligación del voto, que hace practicar no por antojo y capricho, sino por profesion y estado la perfeccion de los Consejos Evangélicos».⁵⁰

En la cita se expresa un entendimiento de la lucha que pasaban las religiosas por la existencia de sus demandas humanas frente a las obligaciones que debían cumplir al elegir realizar un voto religioso. Así, la lógica identificada por los escritores del artículo fue la fuerza de la palabra divina y el grado del compromiso adquirido para renunciar a las demandas que exigían los cuerpos, y más si eran femeninos. Es decir, la razón frente a la naturaleza.

Tales afirmaciones adquieren sentido por la lucha de discursos religiosos y secularizadores que se llevó a cabo en los escritores de los diarios, o lo que Peralta denomina la construcción de un catolicismo ilustrado cuya «formulación se resume en la búsqueda de un encuentro práctico entre el conocimiento y la creencia, la razón y la fe», aunque el proceso fue truncado (Peralta 1999: 204). Por eso, por un lado, se elogió los conceptos de la razón, pero, por otro, se criticó la cercanía a las concepciones usadas en la Revolución francesa. Además, sobre el mundo femenino se privilegió la decisión del matrimonio considerando que las mujeres adquirirían su lugar “natural” en sus roles como esposas y madres. Diversos artículos fueron dedicados a dar pautas sobre el proceso del matrimonio y la maternidad (Rosas, 1999a: 389-408).

Un ejemplo de crítica directa hacia los monasterios se centró en la recomendación dada por el *Diario de Lima* mediante su artículo “Inconvenientes que resultan de encerrar a las Señoritas quando estan proximas a la pubertad”, en el cual se advirtió que ingresar a las mujeres que ubican su desarrollo vital en la pubertad, para supuestamente educarlas, sería contrario a su salud física y mental.⁵¹ Esta perspectiva tuvo un carácter totalmente secularizador porque se criticó la educación de las niñas españolas por parte de las religiosas, y se usó un razonamiento fundamentado en pautas sanitarias y lógicas.

⁵⁰ *Mercurio Peruano*, 23 de octubre de 1791, N° 84-86, f. 139.

⁵¹ *Diario de Lima*, tomo IV, 11 de enero de 1791.

El rechazo del estilo de vida monacal y contemplativa fue expuesto con mayor apertura en la época independentista, llegando a tener tintes anticlericales. Esto se evidencia en el siguiente párrafo:

«A mas de este excesivo número de sacerdotes y sacerdotisas, que divididas en clases, generos y especies forman diferentes cuerpos, desfigurando ó haciendo misteriosa la unidad y simplicidad de la religion de Jesu-Cristo, es ya notorio que sus costumbres, lejos de edificar á los pueblos, los conducen á desconfianzas y recelos sobre la verdad de la misma religion. Qué efecto puede producir en los sentimientos del público ver por ejemplo la clase de canónigos, absorviendo cada uno una renta capaz de suministrar honrrrosa subsistencia á doce familias laboriosas del Estado, sin mas ocupacion que la de sentarse en una silla, para oir cantar los salmos de David, y ser luego conducidos desde la catedral para su casa en un coche ó carrosa, cuyas mulas están mejor tratadas en proporcion, que los hijos de aquellos labradores, que por el sudor de su rostro contribuyen para su fausto, ostentacion, regalo y placeres [...]

Exterminese de nuestra España, constitucional esa multitud de cuerpos regulares, incompatible con los palanes del Divino Legislador: suprímase la clase de canónigos hasta aquel número de que sea suficiente para auxiliar las funciones pastorales de los reverendos obispos: reformese el clero nacional, y trate el gobierno de hacer oportuna aplicación de sus pingues, rentas, que contra el espíritu del evangelio están destinadas á fomentar la ociosidad» (Tauro, 1973: XXIII: 1: 271-272).

Estos párrafos citados corresponden a discursos dados en las Cortes de Cádiz, y que fueron recogidos por la prensa de la etapa emancipatoria. Su publicación no fue gratuita sino que su objetivo fue plasmar sus ideas en torno al clero, lo que supuso, a la vez, que tales imágenes no surgieron en esos años, sino que existían anteriormente pero su expresión era temida por la represión que podían sufrir por un Estado, defensor del catolicismo, y de una sociedad aun estaba sujeta a una ideología religiosa. Estas representaciones tuvieron mayor impacto en el transcurso del siglo XIX.

En general, se puede observar la presencia de discursos y prácticas de la sociedad colonial que afectaron el desenvolvimiento de la vida de las mujeres que residieron en los monasterios limeños y generan un panorama sobre la dinámica de las redes de poder de la Lima borbónica, y de las cuales, los monasterios eran un eslabón. Por otra parte, se debe considerar que las opiniones vertidas en los artículos de la prensa frente a los monasterios y sus poblaciones no fueron imparciales y que pudieron estar vinculadas a intereses prácticos como la imposición de censos en sus propiedades, la búsqueda de ascensión en sus carreras profesionales, el logro del apoyo gubernamental, entre otros.

2.2 RELACIONES DE PODER EN EL INTERIOR

Las jerarquías fueron una parte intrínseca de la organización y prácticas de la población monacal, las cuales provenían de diversas fuentes: constituciones religiosas,⁵² tradición, estatus, procedencia social, alteridad racial, entre otros criterios que al entrecruzarse promovían relaciones de poder entre las mujeres habitantes de los monasterios limeños durante la época borbónica.

Los monasterios de La Encarnación y La Concepción en la época borbónica poseían casi dos siglos de existencia, pues fueron los dos primeros en ser fundados en la ciudad. La Encarnación fue el primer monasterio instituido en el virreinato del Perú y en el ámbito sudamericano. Fue su fundadora doña Mencia de Sosa — viuda del encomendero rebelde ejecutado don Francisco Hernández Girón — y su madre doña Leonor de Portocarrero. En primera instancia, al igual que otros monasterios, se constituyó en una casa de recogimiento, que seguía la regla agustina desde 1558. Tres años más tarde, fundaron el monasterio con la regla y hábito de las canonisas regulares de San Agustín (Guerra, 1997: 170). La regla religiosa de este monasterio fue encontrada y revisada, y se constituyó en un importante referente de nuestro estudio. De ahí que, habría que comentar que esta regla no fue el producto de las voluntades de las fundadoras del monasterio, sino de las autoridades eclesiásticas masculinas que trataron de regular la disciplina que debía asumir la comunidad religiosa.

La Concepción tuvo como fundadora a doña Inés Muñoz — viuda de Martín Alcántara, hermano menor por línea materna del conquistador Francisco Pizarro, y del comendador don Antonio de Rivera —. Ella expresó su deseo de crear el segundo monasterio de la capital virreinal al arzobispo Jerónimo de Loayza, y llegó a cumplir su fin en 1573, y sus religiosas adoptaron la regla de las concepcionistas franciscanas (Guerra, 1997: 255).

El tiempo transcurrido desde sus fundaciones hasta la época borbónica, les permitió acumular la experiencia necesaria para hacer frente a las reformas y negociar con las políticas con los recursos acumulados en el desarrollo de su vida institucional. Este desarrollo tuvo como una de sus manifestaciones la formación de una jerarquía interna descrita en el capítulo anterior.

⁵² Lamentablemente, las constituciones de los monasterios no han sido ubicadas, solo se tuvo acceso a la regla religiosa del monasterio de La Encarnación la cual no describían la división interna, sino únicamente relataban las tareas que debían realizar un grupo de religiosas. La división interna monacal probablemente dependió de ser un monasterio calzado, recoleto o descalzo y de las reglas y modelos que existían en España en el momento de sus fundaciones en Lima.

Por otra parte, las relaciones de poder se plasmaron en el gobierno de los monasterios limeños, el cual tenía como guías diversas normativas: la regla de la orden religiosa y sus constituciones con las que se habían fundado, el Concilio de Trento, los concilios provinciales realizados en Lima, las reales cédulas, *La Recopilación de Indias* y *La Novísima Recopilación de leyes de España*. Todas estas instituciones formales expresaron la necesidad de vigilar el desarrollo de las vidas monacales de forma constante por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Las abadesas eran la figura con mayor jerarquía formal en el interior monacal, y en quienes recaían el gobierno de los monasterios. Por tanto, eran las representantes de los monasterios frente al cuerpo político del rey y sus autoridades. Eran elegidas por y entre las religiosas de velo negro cada tres años. Las abadesas, como parte de las religiosas, se dedicaron a los oficios divinos y estaban exentas de todo trabajo manual o servil. Asimismo, habían sido instruidas desde temprana edad sabiendo leer y escribir, y realizaron actividades aritméticas, musicales y dramáticas. Las candidatas a abadesas, además de contar con estas cualidades, debían provenir de familias con grandes recursos sociales y económicos por el prestigio de su cargo (Guibovich, 2003: 205).

Según las reglamentaciones eclesiásticas, ellas gozaron de un amplio poder para decidir e influenciar en el desenvolvimiento de las actividades realizadas en los monasterios. Ellas permitían la entrega y recepción de bienes y dinero a personas externas al monasterio; disponían sobre la provisión de cama y leche, o carne en Adviento; otorgaban permiso para salir al torno, puerta, red o fuera de la clausura; y bendecían a las religiosas luego de los oficios divinos y las procesiones. Al pasar, las religiosas que estuvieran sentadas debían pararse y las que estuvieran en pie inclinar su cabeza (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 26-27). Las abadesas de La Concepción fueron (Arias, 2008: 181-182):

Cuadro 2.1: Relación de abadesas del monasterio de la Concepción.⁵³

	Abadesa	Años de gobierno
1	Mariana Negrón	1702
2	Maria Dávalos y Avendaño	1705
3	Maria de Cívico (2º vez)	1708
4	Paula Vélez Flores	1711
5	Maria de Cívico de Villalobos (3º vez)	1714
6	Paula Vélez Flores	1717
7	Francisca Desbarra del Pino	1720

⁵³ Rubén Vargas Ugarte. *Un monasterio limeño*. Lima: San Marti y Cia, 1960, pp. 127-128.

8	Floriana de Echevarria y Aroche	1723
9	Josefa Luján y Bedia	1726
10	Floriana de Echevarria (2º vez)	1729
11	Bárbara Luján y Bedia	1738-1741
12	Manuela de Jáuregui y Chaparro	1741
13	Juana Maria de Póveda y Urdanegui	1742-1744
14	Rafaela del Molino	1745-1748
15	Catalina de Póveda ⁵⁴	1749-1751
16	Rafaela del Molino (Catalina Póveda?)	1752-1754
17	Josefa Obregón y Mena	1754-1755
18	Gabriela de la Borda y Echevarria	1757
19	Josefa Obregón y Mena (2º vez)	1761
20	Sinforosa Cordero	1764-1765
21	Maria Josefa Cisneros	1765
22	Ana Genís Terán	1769
23	Maria Josefa Cisneros (2º vez)	1772
24	Josefa Pérez Muchotrigo	1775
25	Maria Teresa Yáñez	1781
26	Maria Teresa Rodríguez	1781
27	Ana Genís Terán (presidenta)	1784
28	Maria Teresa Yáñez (2º vez)	1787
29	Manuela Hidalgo y Santa Cruz	1788
30	Francisca Hurtado de Mendoza	1801
31	Micaela Barba de Cabrera	1803
32	Juana Baquijano	1805-1808
33	Francisca Hurtado de Mendoza (2º vez)	1809-1811
34	Juana Baquijano (2º vez) ⁵⁵	1811-1814
35	Isabel Manjares	1817-1820
36	Josefa de Castro	1821-1824

Desde el criterio erudito, las abadesas debían poseer determinadas cualidades y aptitudes para desempeñar de manera adecuada este importante rol, así, el *Mercurio Peruano* indicó que ellas tendrían una importante autoridad que derivaría en una actitud dominante, habilidad para la administración de los bienes de su monasterio — la cual sería semejante a la practicada en la economía doméstica — y una aptitud decisiva en la aplicación de reprensiones o castigos, especialmente en la vigilancia del cumplimiento de los votos (obediencia, pobreza, castidad y clausura).⁵⁶ Entre estas aptitudes no se mencionaron los criterios tradicionales del linaje o la pureza de sangre, tal vez porque se suponía que las religiosas poseían una tradición de honor, al provenir de familias de alto

⁵⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 56, 1756.

⁵⁵ Hermana del Conde de Vista Florida.

⁵⁶ *Mercurio Peruano*, N° 85, 27 de octubre de 1791, f. 152.

rango, como lo habrían demostrado por más siglo y medio después de sus fundaciones. Estas familias habían demostrado su linaje y su cristianismo antiguo.

La regla de las canónigas reglares de San Agustín — es decir, las religiosas de La Encarnación — expresó que la abadesa podía ser reelegida pero cada tres años. Además, se indicó que las cualidades que debía tener la abadesa serían una gran cordura, discreción, simpatías y especialmente “la gracia del Espíritu Santo”. Además, se señaló:

«La Abadesa es Cabeza y Gobierno de las demas y de todo el Monasterio, y es Despensera de lo espiritual y temporal, por quanto ella es Guarda de la Regla y Religion, ella sola la debe por sí guardar y hacer que la guarden las otras, y tener cuidado así de enmendar sus faltas, como se enmienden las agenas. [...] La Abadesa debe ser tal, como dice el su nombre, que quiere decir, Señora, o Madre, por ende debe tener en su amor y cuidado, como hace la Madre por criar y guardar de dia y de noche a su hijo; y como hace el Señor por guardar su Castillo; y como vela el buen Pastor por guardar su ganado, pues esta claro, que mas recibio ella en guardar, en recibir las almas espirituales de sus Religiosas y Gente de Jesu Christo» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 16, 30).

Entonces, en esta cita se reconoce los criterios usados en la jerarquía monacal, por un lado, se hace referencia a la noción de cuerpo político — que posee un origen medieval — en la cual la abadesa era la cabeza, y las demás serían clasificadas según la función que cumplieran en el monasterio; por otro lado, la idea ordenadora de soberanía, en la cual la abadesa era la soberana con potestades espirituales y temporales; y por último, el criterio de la domesticidad, en la cual la abadesa era la cabeza de la gran familia monacal debiendo actuar como una madre. Todos estos criterios se combinaron para orientar la dinámica de la estructura de poder dentro del monasterio.

Habría que señalar que, en la revisión documental se halló el cargo de presidenta, pero no se encontró este cargo en la regla religiosa de La Encarnación. Por la lectura de los documentos revisados, se puede indicar que la presidenta era un reemplazante temporal de la abadesa en coyunturas que forzaron la intervención de las autoridades eclesiásticas, siendo elegida directamente por el arzobispo.

Otra potestad de las abadesas fue el nombramiento de diversas oficialas quienes eran religiosas seleccionadas destinadas a cumplir una tarea determinada por un año. Sus tareas contribuían con la administración y gobierno del monasterio. De ahí, que en la regla de La Encarnación, se aconsejó a la abadesa:

«[Comprenda] primero que las nombre, sepa y entienda, que son suficientes para ellos, y son zelosas del servicio de Dios Nuestro Señor, y que tendran cuidado se hagan y guarden y cumplan todas las cosas, segun y como manda ley de Dios, y los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia, y conforme a lo que refiere la Regla del Glorioso Doctor San Agustín, su Padre [...]. No sean puestas por aficion,

parentezco, ni amistad particular, [...] ni dexé de poner a otras que lo merezcan, por odio, enojo, pasión ni mala voluntad, sino que las escoja y nombre por ser buenas, y tales Religiosas muy honradas, y por ser ideoneas, hábiles, suficientes, y temerosas de Dios, y amigas de sus conciencias, y muy diligentes y caritativas para el servicio de Dios, y de los tales Oficios» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 27-28).

Para mejorar la administración de las actividades del monasterio, y apoyar a la abadesa en sus labores, existía una lista de oficios para que las religiosas y algunas donadas ayudasen en determinadas tareas. Así, las palabras de la cita respondieron a una lógica de la economía de la dádiva en el cual la abadesa distribuía los oficios por los méritos de las religiosas y donadas según sus méritos, aunque en la práctica la pertenencia de las abadesas a redes clientelares influyó en esta distribución. De ahí que se aconsejó orientarse por los méritos, no obstante, éstos dependían de la calidad de la persona en la jerarquía prefiriéndose a los nobles antes que los que no lo fueran para consolidar las redes de poder (Cañeque, 2005: 14), y en el caso de los monasterios las religiosas representaban la elite de su población.

Los oficios eran múltiples y variaron en cada monasterio (Ver cuadro 2.2) y, además, cada año la lista de los oficios y las respectivas personas que las desempeñarían eran presentadas al arzobispo para su aprobación. Así, cada oficio conllevó una responsabilidad para la religiosa que era nombrada para desempeñarlo. Algunos de estos oficios serán explicados en el desarrollo de los siguientes capítulos. Es necesario indicar que, en la normativa estuvo estipulada que la negligencia en el ejercicio de sus labores en los oficios era amonestada.

Cuadro 2.2: Lista de oficios de los monasterios de la Encarnación y la Concepción.⁵⁷

La Encarnación	La Concepción
• Vicaria del coro. • Cantoras del coro. • Patrona del Santísimo Sacramento. • Patrona del Santuario. • Patrona de Nuestra Señora de La Encarnación. • Patronas de Nuestra Señora del Tránsito. • Maestras de novicias. • Depositarias. • Sacristanas de la iglesia. • Sacristana de las lámparas.	• Vicaria del coro. • Socantoras. • Maestra de novicias. • Pedagoga. • Maestra de profesas. • Maestra de donadas. • Celdera de la madre abadesa. • Sacristanas • Sacristanas menores. • Sacristanas del coro y roquetera. • Celadoras de la reja del coro. • Porterías de la puerta principal.

⁵⁷ Cuadro elaborado en base a diversos documentos del AAL de sus series Monasterio de la Encarnación y Monasterio de la Concepción que informan sobre la designación de los oficios anuales.

• Sacristanas del santuario. • Lectora de la oración mental del coro. • Escuchas de la reja del coro. • Maestra de profesas. • Tornera de la iglesia. • Acompañadoras de la abadesa. • Porteras de la puerta principal. • Escuchas de la sala de mujeres. • Porteras de la puerta falsa. • Provisora de la cocina mayor. • Proveedora de la cocina de enfermas. • Enfermeras. • Boticaria. • Panadera. • Refitoleras. • Maestra de criadas. • Acompañadoras de doctores. • Obrera mayor. • Obreras de las obras particulares. • Celadoras. • Campaneras. • Barrenderas del claustro. • Celadoras del claustro. • Celadora del refectorio. • Celadora del santuario. • Celadora del patio del pozo. • Celadora del pozo de la huerta. • Celadora del lavadero. • Celadora del patio de la puerta falsa.	• Porteras de la puerta reglar. • Escuchas de la sala de hombres. • Escuchas de la sala de mujeres. • Celadoras del convento. • Enfermera mayor. • Enfermeras menores. • Boticaria. • Provisora mayor. • Provisora menor. • Panaderas. • Repartidora del pan. • Repartidora de la carne • Refectoleras. • Depositaria. • Trigueras. • Acompañadoras de médicos. • Donadas que asisten en la enfermería. • Donadas que asisten en el refectorio. • Obreras. • Celadoras del antecoro. • Celadoras del claustro. • Celadoras del patio del pozo. • Celadoras del río. • Cerradora de la puerta principal. • Cerradora de la puerta reglar. • Rezadora de las oraciones. • Cargadoras. • Fuelleras. • Campaneras.
--	--

Los oficios de mayor importancia fueron el de la priora y la supriora. La primera reemplazaba a la abadesa en los capítulos en caso de ausencia, además, poseía facultad de amonestar o castigar a cualquier residente monacal si la abadesa no estaba presente; la segunda, reemplazaría a la abadesa y la priora cuando se ausentaran en las reuniones de las religiosas. Esta estructura estaría relacionada a los conceptos del cuerpo político medieval, en el cual se asocia a los grupos por sus condiciones sociales y las actividades que realizan con las partes de un cuerpo, que en este caso sería la población monacal, la cual estaría encabezada por la abadesa, la priora y la supriora; quienes junto a las religiosas más antiguas formaron una especie de consejo de gobierno. Estas nociones medievales se combinaron con tendencias secularizadoras de administración, especialmente en el ámbito económico al reclamarse la facultad de manejar las rentas monacales de forma autónoma sin ayuda de un varón, lo que ocasionaría un gasto vano.

La importancia de las labores de las oficiales fue enfatizada en 1772, cuando el rey Carlos III recomendó que el proceso del nombramiento de oficios estuviera libre de toda tendencia partidaria o corrupta, pues alentaría la conservación de bandos que llevarían a conflictos internos.⁵⁸ Dos años después en otra real cédula, se enfatizó en la observancia de los oficios de la abadesa, vicaria, priora y supriora aconsejando que las religiosas designadas en estos oficios deberían ser las más dignas y beneméritas, requisitos que se reflexionarían en el momento de su elección. Además, consideró que el proceso de esta selección debería sujetarse a las reglas y constituciones de cada monasterio.⁵⁹ Así, las preocupaciones de las políticas borbónicas por los gobiernos monacales estuvieron presentes, e indica que se conocía la estructura y dinámica política de estos gobiernos.

Por tanto, las abadesas y las oficiales constituyeron la cúpula de la estructura social de los monasterios. La abadesa necesitaba a las oficiales para fortalecer su posición en el interior monacal, y las segundas requerían una cabeza que las guiara. Estos requerimientos fueron respondidos a través de la formación de grupos de poder llamados bandos, los cuales en su composición no se restringían a las religiosas, sino que arrastraron a las demás pobladores monacales. El bando de gobierno integrado por la abadesa, las principales oficiales y las religiosas más antiguas que simpatizaron con las anteriores; poseían amplias facultades por derecho para realizar acciones en torno a la administración de la vida y economía monacales, no obstante sus potestades estuvieron limitados de forma práctica por sus redes de recursos. Esto generó prácticas clientelistas al formar grupos negociadores de prerrogativas en el interior — con los grupos de poder formado por los diferentes bandos, cuyos intereses fueron fluctuando — y exterior del monasterio — las autoridades civiles y eclesiásticas y las elites limeñas —. Así según Alejandro Cañeque (2005: 18), la confianza, la lealtad personal, los obsequios y todas las virtudes del ejercicio del honor se trasforman en elementos de poder.

Definitivamente los gobiernos monacales, de forma semejante a los seculares, tendieron a la centralización mediante la figura de la abadesa y las oficiales, sin embargo, fue una centralización incompleta siendo necesaria la economía de la gracia para garantizar la lealtad de la población monacal. No obstante, en la época borbónica el ejercicio del despotismo ilustrado por parte de las autoridades metropolitanas chocó con las prácticas tradicionales de la dadiva en las colonias americanas, que la misma monarquía hispana

⁵⁸ AAL. Cedularios, tomo IV, f. 11-17.

⁵⁹ AAL. Cedularios, tomo IV, f. 479-482 y 487.

había promovido y que continuó motivando según sus intereses. Estos choques involucraron las reformas asociadas a los monasterios.

Se trató de reformar, en 1775, una de las expresiones clientelistas de este grupo de elite, al prohibir la compra de regalos con los fondos de la comunidad para religiosas u otras personas en ocasiones particulares, como cumpleaños y pascuas. Igualmente se objetó el pago de emolumentos por el desempeño de los cargos de abadesa, superiores y oficialas.⁶⁰ Se duda que la norma fuera seguida por la estructura de poder que rigió en las comunidades religiosas siendo estos elementos parte de la dinámica y fortalecimiento de las relaciones de poder en el interior monacal. Asimismo, los regalos fueron una práctica en que los/as benefactores/as y los/as beneficiados/as se obligan a prestaciones mutuas cuya realización se guía del orden jerárquico vigente (Cañeque, 2005: 17).

La insistencia de limitar la autoridad de la abadesa por las autoridades borbónicas — tentativa que no apareció únicamente en la época borbónica, sino que surgió en tiempos anteriores — demandó la atención del bando de gobierno de turno, especialmente en las visitas o reales cédulas o autos arzobispaes que exigían reformas. En esos momentos de tensión, surgían dos posibilidades: o todas, o la mayoría, se unificaban para enfrentar las reformas; o los bandos contrarios al grupo gobernante del momento aprovecharon para debilitar al bando enemigo y fortalecer su propia posición en la jerarquía interna.⁶¹ Tal situación generó una constante negociación entre los bandos existentes en el interior.

Ante lo manifestado, se puede identificar que el gobierno de los monasterios de la Encarnación y la Concepción se caracterizó por conformar un sistema clientelista que estuvo encabezado por la abadesa siendo apoyada por el bando de religiosas que le brindó su ayuda para que llegara a ese puesto, y las que fueron sumándose al bando de gobierno de forma progresiva; además de las otras pobladoras monacales. A cambio, este bando recibía una designación como oficialas en forma de “recompensación” ya sea social (prestigio) o económica (estipendios) para consolidar las redes de poder del bando en el interior monacal, catapultándolas como la elite de la elite de cada monasterio de forma temporal (por lo menos la duración de cada gobierno). Esta premisa se corrobora con las luchas por ganar las elecciones abadesales y las quejas de los bandos contrarios por la gestión de las abadesas.

También, las normativas mencionadas manifestaron algunos lineamientos de las reformas que pretendían ejecutar las autoridades borbónicas: la regulación del gobierno

⁶⁰ AAL. Papeles importantes, 18: 18.

⁶¹ AAL, Papeles importantes, 18: 21.

monacal presionando a las oficiales en el cumplimiento de sus deberes, el afianzamiento del patriarcado enfatizando en los roles de tutelaje y defensa estricta de la clausura, entre otros. Estas medidas, igualmente, fueron promovidas por el deseo de reconfigurar el orden patriarcal generando una redefinición de la domesticidad que reinaba en la Lima borbónica, se debería respetar la Ley del Padre especialmente por las religiosas quienes deberían representar el modelo de feminidad: cuerpos dóciles que estaban obligadas a obedecer y respetar. El rey que representaba al Padre y a través de los funcionarios civiles y eclesiásticos, trataba de imponer un orden en un espacio que según las normas fueron parte de su dominio absoluto.

2.2.1. ESTATUS, PRÁCTICAS Y CONFLICTOS INTERNOS

Los conflictos que involucraron a las mujeres que integraron las poblaciones monacales fueron numerosos y representaron luchas por consolidar o modificar las relaciones de poder a las que estuvieron sometidas. Dominga y Sinforosa Añasgo, criadas de La Concepción, fueron denunciadas por ser irrespetuosas verbalmente con una religiosa, y anteriormente lo habían sido con un sacerdote.⁶² Esto muestra que estas conductas surgieron a pesar de una estructura muy jerárquica que reinó en los monasterios. Estos casos fueron más frecuentes de lo que se admitiera, quizás surgieron por la relación cercana con sus amas o señoras — habituarse a conductas sociales que no eran de su posición social — y/o por la sobreexplotación o el maltrato.

El sentido del honor fue una noción que trascendió la práctica de las elites españolas, siendo asimilado por los sectores populares, incluso las criadas de los monasterios. Dominga de Merlo, indígena o mestiza, criada de la religiosa de La Concepción doña Tomasa de Merlo, hirió y fue herida por la donada Maria Matilde Cortes, porque ésta creó rumores graves sobre ella. En su defensa comentó: «[Estos rumores] cuio gravisimo dolor me saco de juicio y ocasiono el lanze que por este motibo escusa de culpa y de pena porque quito el agravio y probocazion, reiterada. [...] Segun derecho el que mata a quien le quiere quitar la vida no es delincuente siendo el honor igual a la vida, no soi culpada en defensa de este, por los leves causales rasguños».⁶³ Tales palabras vertidas de una criada plasmaron la importancia de la noción del honor en la vida de las pobladoras

⁶² AAL. Monasterio de La Concepción, 28: 52, 1702. Se aborda, también en el expediente Papeles importantes, 18: 5.

⁶³ AAL, Causas criminales, 39:1, 1758.

monacales, constituyéndose en sus máximas portadoras a las religiosas, quienes pautaron las relaciones sociales internas desde sus comportamientos.

Los prejuicios contra los sectores populares no estuvieron ausentes en los monasterios, al reproducirse la conducta de los sectores que integraron la sociedad limeña. Las religiosas como integrantes de familias de la elite limeña reprodujeron patrones de conducta similar a sus parientes. Doña Sinforosa Cordero, en una carta que mandó al arzobispo Barroeta en 1755, señaló:

«Las donadas que lla sacian el pesso jente esspressados que no cirben mas que de relaxacion i ruido, que quietadad abia en el conbento cin las muchachas. [...] Con dolor de mi corasson le digo por cer pressiso que tamañitas [se referia a dos esclavitas] las an cogido cometiendo pecados porque con la soltura, estar tantas juntas y quentre las criadas grandes i donadas bera i oiran essas maldades que ai como son tantas lo bastante para aser se incorrexibles y aun inaberiguable sus bidas».⁶⁴

En esta cita, la religiosa asumió los prejuicios jerárquicos usados por las autoridades para destacar el desorden causado por las donadas y criadas en el interior del monasterio. Incluso destacó que el mal comportamiento de dos esclavitas condenaba su futuro porque al estar rodeadas de donadas y criadas, que podría esperarse. El temor de las elites limeñas por los sectores populares fue un elemento que alimentó las diferenciaciones sociales en el interior monacal.

Estas opiniones se asocian al proceso progresivo de mayor diferenciación social que se produjo en el interior de la sociedad limeña. Para Zegarra, la crisis económica de principios del siglo XIX perjudicó a las elites limeñas motivando el acercamiento de éstas a los sectores populares en términos de patrimonio, por lo que se reforzaron las distinciones sociales enfatizando posiciones racistas. Estos cuerpos eran vistos como sucios, delincuentes y alcohólicos (Zegarra, 1999: 187). Tales criterios surgieron antes de 1800, pues en los diarios de las últimas décadas del siglo XVIII emergieron este tipo de apreciaciones que no solo tuvieron un carácter racista, sino también, clasista.

Pasando al asunto del estatus, se debe destacar que la competencia entre las religiosas, donadas y seglares por su mejor posicionamiento frente a las demás demandó el cumplimiento de ciertas prácticas y signos que visibilizaran el estatus que se pretendía representar. Uno de ellos fue el patronazgo o integración de los cultos de las imágenes que se hallaron en los altares de las iglesias monacales — tanto la Encarnación como la

⁶⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 53, f. 2-2v.

Concepción poseían siete altares cada uno en sus respectivas iglesias —.⁶⁵ Estas actividades significaron gastos a las religiosas. En 1752, la hermana Gregoria del Espíritu Santo donó al Santísimo Sacramento de la iglesia de la Encarnación, un esclavo, un niño afroperuano llamado Pedro José, de origen criollo y de tres años de edad, quien nació en su casa y del vientre de su esclava María Ana, de casta caravalí.⁶⁶ Este niño sería esclavo de ese culto para rendir dinero u ocuparse de su cuidado, y para cumplir este propósito se lo puso bajo el amparo de una religiosa del monasterio, doña María Teresa de Larrea.

La donación realizada por esta donada significó un símbolo de prestigio a favor de ella al contribuir al cuidado del Cristo Sacramentado, el cual constituía la máxima representación de Jesús en la tierra. Además, mediante el nombramiento de la religiosa que cuidaría al esclavito, la donada remarcó su posición en la jerarquía monacal por la relación que estableció con la religiosa generando un beneficio a su trayectoria en la vida monacal.

Las religiosas, donadas y seglares, además, se preocuparon por asentar capellanías, para que después de su muerte rezaran por su alma — este tema se profundiza en el capítulo VI —. Un ejemplo, de esta práctica se rastreó en 1750, cuando el doctor don Francisco Javier de Vargas — presbítero y capellán propietario de la capellanía que fundó la fallecida doña María Meléndez, religiosa de velo negro de la Encarnación — recibió su pensión de manos del albacea de la religiosa.⁶⁷ Las donadas, asimismo, estuvieron vinculadas a capellanías. Una de ellas, se identifica en 1808, cuando Prudencia Anchieta, donada de la Encarnación, se enfrentó legalmente a don Vicente Morales por el patronazgo del aniversario de legos, fundado por su tío don Alonso Anchieta, con 6000 pesos de principal.⁶⁸ En este caso, ella reclamó el goce del patronazgo de esa capellanía (Arias, 2008: 171).

Por tanto, la relación de las pobladoras monacales a las actividades de las capellanías, en función de fundación o patronazgo, les permitió incrementar sus capitales, es decir sus recursos que le permitían fortalecer o ascender en su posición dentro de la jerarquía monacal. Las fundaciones de capellanías fueron un recurso de legitimación social después de la muerte y una forma de garantizar su ingreso a la ciudad de Dios. Los patronazgos de las capellanías se constituyeron en un privilegio al designar a los eclesiásticos que se ocuparían de rezar por las almas del/la fundador/a.

⁶⁵ Manuel Atanasio Fuentes. *Lima: Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Paris: Librería de Fermín Didot Hnos., hijos Cia, 1867, pp. 30-31.

⁶⁶ AGN. Creencio de Ascarrunz, Protocolo n° 77, f. 437

⁶⁷ AGN. Antonio José de Ascarrunz, Protocolo n° 68, f. 222v-223

⁶⁸ AGN. Real Audiencia, Causas Civiles, L 78, C 798

Por otra parte, la posesión de esclavos y criadas, también, fue parte de la parafernalia en la representación de la posición social de la religiosa, donada y seglar. Doña Lorenza Sifuentes, religiosa de La Concepción, compró a través de un mecanismo de pacto una esclava negra criolla de 26 años, llamada Josefa Covarrubias, a don José de Larrain, en 100 pesos.⁶⁹ Otra religiosa del mismo monasterio, doña Francisca Echevarria y Atoche, compró a don Tomas Javier Panizo una esclava negra criolla de 30 años, en 300 pesos.⁷⁰ Estas esclavas vivían con ellas en las celdas o fuera del monasterio aunque les otorgaban un jornal a sus amas.

También se hallaron casos en que las mujeres que residían en los monasterios vendían esclavos. Doña María Francisca Ampuero, religiosa de la Encarnación, por ejemplo vendió a doña Rosa Antonia López Naranjo, un niño afroperuano nacido en su poder. Su nombre era José, de edad entre 13 a 17 años y fue hijo de su esclava llamada Gabriela, de casta Terranova, siendo su precio 150 pesos.⁷¹ Del mismo modo, doña Isabel Rodríguez y Tena, religiosa de velo negro de la Concepción, vendió a María Plácida Tovar una negra criolla de 36 años, llamada Juana, a 350 pesos.⁷² Otra religiosa que vendió una esclava a una persona externa fue doña Juana de Mendoza de La Concepción, quien vendió al licenciado don Buenaventura de la Mar — abogado de la Real Audiencia y defensor de menores — un mulatillo llamado Marcos de Mendoza de 12 años — hijo de su esclava — en 150 pesos.⁷³ Este comercio negrero al menudeo fue una forma de incrementar sus ingresos económicos y sumar recursos para su reforzar su estatus en el monasterio.

A veces, la venta de esclavos por una religiosa se hacía a otra religiosa. Doña Maria Josefa Cisneros, religiosa de La Concepción, vendió a doña Francisca Carrillo, también religiosa en el mismo monasterio, un esclava negra criolla de 16 años, llamada Bonifacia, en 250 pesos — a quien había comprado a don Juan Jiménez —.⁷⁴ Esta transacción fue una expresión del reconocimiento de la importancia de la servidumbre como símbolo de estatus.

En otras ocasiones, las religiosas realizaron ventas de esclavos por cumplimiento de una disposición testamentaria. Doña Francisca Machado, religiosa de La Encarnación y en calidad de albacea de doña Josefa Vallejo, vendió a doña Maria Josefa Cisneros, religiosa de La Concepción, una esclava negra de 40 años, llamada Maria Ventura, en 150 pesos —

⁶⁹ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 22-5-1760, f. 185.

⁷⁰ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 8-3-1762, f. 753v.

⁷¹ AGN. Protocolos Notariales, Antonio José de Ascarrunz, Protocolo n° 68, f. 594v, 1750

⁷² AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 5-1-1760, f. 7.

⁷³ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 29-4-1761, f. 499.

⁷⁴ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 8-5-1761, f. 507.

quien anteriormente fue comprada a doña Isidora de Vera —.⁷⁵ En otro caso, de los bienes dejados por doña Lorenza Sifuentes, religiosa de La Concepción, se vendió una esclava negra conga llamada Maria Antonia a doña Manuela de Castro, esposa de José Aguirre, por 200 pesos, siendo las vendedoras la abadesa doña Josefa de Obregón y Mena y una religiosa doña Isabel de la Rosa Machado.⁷⁶ Estas operaciones económicas representaron la confianza de las facultades de unas mujeres para ejecutar trámites administrativos y el conocimiento de escritura, lectura y matemáticas básicas para desempeñar sus obligaciones como albaceas. Todas estas atribuciones se constituyeron en reconocimiento de estatus.

Antes de finalizar el tema de los esclavos, habría que señalar que los monasterios limeños al ser regimenes de clausura, no permitían la convivencia de esclavos varones en el interior. Los únicos que podían ser tolerados fueron los niños y adolescentes, aunque se han encontrado casos de esclavos adultos que seguramente vivían fuera de la clausura siendo jornaleros. Algunas religiosas dieron la libertad a sus esclavos tal vez porque los criaron, por cariño a sus madres o por el pago de la manumisión. Doña Josefa de Cobos, religiosa de la Encarnación, por ejemplo, en 1750 dio libertad a su esclavo Juan de Coca y Cobos, zambo de 27 años, nacido en su poder, e hijo de su esclava María Alfonsa Timotea. El esclavo pagó 200 pesos para su manumisión.⁷⁷ La religiosa no solo recibió a cambio de la manumisión el dinero, sino también, una imagen compasiva de su persona que era un rasgo social apreciado.

La posesión de una celda, era otro signo indispensable para el posicionamiento. Tanto religiosas, donadas y seglares poseían celdas, las cuales eran de diverso tamaño, edificación, mobiliario y menaje (Ver capítulo III). Generalmente, al momento de ingresar al monasterio ellas ya tenían una celda asignada, o en otros casos, la compraron o la heredaron. Asimismo, más adelante, se verá que incluso la comida, el vestido y la atención médica fueron diferenciados entre las religiosas y donadas, estando sujeto a los recursos poseídos por ellas para satisfacer sus necesidades corporales según su condición social. El asunto se examina en el capítulo VI.

En conclusión, la corporeización de las diferencias sociales en las pieles de las habitantes monacales ilustra la compleja maraña de poder que se desenvolvía en el interior monacal. Estos cuerpos femeninos no escaparon de la reproducción de los criterios de

⁷⁵ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 18-7-1760, f. 205-206.

⁷⁶ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 24-9-1761, f. 656.

⁷⁷ AGN. Antonio José de Ascarrunz, Protocolo n° 68, f. 544-575v

diferenciación social coloniales, al igual que la aplicación de un sistema patriarcal, patrimonial y doméstico, en los cuales estuvieron insertadas las poblaciones monacales.

2.2.2. LA FIGURA DEL CASTIGO

En una sociedad donde los impulsos personales guiaron fuertemente las actividades de los/as sujetos/as, el castigo como figura de coacción fue muy importante para conservar las diferencias sociales. Tales coacciones fueron más o menos intensas según el carácter de las relaciones interpersonales. En este caso se remite a una sociedad muy jerárquica en la que las miradas de los otros sólo eran consideradas según su posición social. Así, no se cuestionó los latigazos que se dieron a los esclavos, siempre y cuando no fueron excesivos. Los referentes de las relaciones fueron externos: el Estado, los señores y la iglesia católica; mientras los internos eran mínimos, al igual que la autocoacción, porque lo que importaba era los vínculos que tenían con los grupos sociales (Elías, 1994).

Este panorama se complejiza al considerar al castigo como un indicador del nivel de violencia, las jerarquías, los rituales y las ejemplificaciones que intentaron fortalecer las relaciones de poder hegemónicas. Estas consideraciones se absolutizan si fueron aplicados a contextos sometidos a la domesticidad. En este sentido, la siguiente definición de domesticidad realizada por Foucault podrá ayudar: «es una relación de dominación constante, global, masiva, no analítica, ilimitada, y establecida bajo la forma de la voluntad singular del amo, su "capricho"». De ahí que el/a superior/a o la cabeza estén libres de castigo en el interior de su dominio, no obstante, un/a superior/a a él/ella puede realizarle algún tipo de pena, según su posición en las redes locales.

El grado de castigo practicado en los monasterios fue determinado por la jerarquía social y el tipo de trasgresión. Las religiosas no estuvieron exentas de estas amonestaciones por parte del Tribunal eclesiástico y la Real Audiencia y las reformas que trataron de establecerse en los monasterios. Las autoridades coloniales para coaccionar a las religiosas usaron la presión del respeto de las leyes, la pérdida del prestigio social, la destitución de la abadesa, las excomuniones, el despojo de facultades, entre otros. Esos elementos han sido identificados en los capítulos desarrollados en la investigación. En estas amonestaciones predominaron los criterios corporativos porque la visión de las autoridades sobre los monasterios consistió en cuerpos colectivos que debían ser reformados.

Cada monasterio poseía sus propias constituciones y reglas religiosas que pautaron de forma directa o indirecta los castigos en los monasterios. En el interior monacal, la abadesa era quien imponía los castigos, según su criterio, a través de penitencias,

encarcelamiento o expulsión (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 27). Generalmente, los casos más graves fueron comunicados al Tribunal eclesiástico para que el arzobispo ayude en la disciplina interna. En relación a esta tarea de la abadesa se indica: «siempre que les quisiere algo enseñar, corregir o castigar; porque esto es de gran edificación para prueba del nuevo uso y vida, y para experiencia de las cosas de la tal Doctrina, y regla de vida» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 31). En los párrafos siguientes, se presentarán algunos casos para ilustrar las formas de castigo.

En 1705, el Tribunal eclesiástico ordenó que doña Leonor de Saavedra, religiosa de La Concepción, fuera puesta en la cárcel del monasterio porque criaba a un mulatillo en su celda por contrariar las disposiciones arzobispales. Igualmente, fue mandada a la cárcel del monasterio otra religiosa, doña Isabel Terán, por oponerse, de manera insistente y no cordial — es decir no se dirigió a las autoridades eclesiásticas a través de un discurso que implicara obediencia y respeto a las diferencias —, a la expulsión de su esclava. Además, se le quitaría seis años de voto activo y pasivo y, además, se la excomulgaría.⁷⁸

Las donadas fueron parte de la estructura disciplinaria instaurada en los monasterios, en los cuales se califica de forma permanente y reprimen conductas transgresoras a las relaciones de poder hegemónicas. La trasgresión estuvo pautada por las normativas señaladas y por el ejemplo cotidiano que promovía un aprendizaje en las conductas, en los cuales se jerarquiza las cualidades, las competencias y las aptitudes.⁷⁹

En 1758, en un conflicto entre la donada de La Concepción Maria Matilde Cortes y la criada Dominga de Merlo — indígena o mestiza, criada de la religiosa de velo negro doña Tomasa de Merlo —, las dos salieron heridas por diversos cortes que se propinaron. El conflicto surgió por los rumores graves que inventó la donada sobre la criada. En este caso, la abadesa, doña Gabriela de la Borda y Echevarria, optó por enviar a la donada a la cárcel, mientras la religiosa solicitó que su criada fuera enviada a un monasterio recoleto.

Finalmente, el Tribunal eclesiástico sentenció que la donada fuera despojada de su velo por un año, y de su escapulario por tres meses, además de ir al coro para pedir de rodillas perdón a todas las religiosas por el escándalo originado. También se ordenó que sea sometida a una disciplina de rueda, y que junto a dos religiosas o esclavas se dirigiera a la celda de doña Tomasa para pedir disculpas por las ofensas cometidas. Se recomendó a la abadesa que reprenda verbalmente a la donada por sus excesos, y que le aconsejara tener mayor paciencia y humildad, y le previniera que si realizaba otro acto de este tipo su

⁷⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 29: 27.

⁷⁹ Estas ideas fueron reflexionadas desde parte del texto de Foucault (2002: 183-186).

castigo sería mayor.⁸⁰ En este caso se pueden reconocer la naturaleza de los vínculos interpersonales que no fueron regulados por el mecanismo de autocoacción llegando a causar daño en la otra persona. Igualmente, se identifica como el castigo actuó como ritual, al ordenarse a la donada a arrodillarse ante las religiosas, signo de jerarquía y que manifestó el deseo de fortalecer la superioridad de las religiosas en el interior del monasterio. Del mismo modo, fue un modo de ejemplificar a las demás donadas y criadas a los castigos que estaban expuestas.

Es probable que en los monasterios se realizaran castigos físicos, por lo menos contra las esclavas. Además, si se considera que la perspectiva borbónica alentó la relación entre etnicidad y la criminalidad, los casos de violencia física no debieron faltar. Se fue asumiendo que las mujeres de los sectores populares eran potencialmente peligrosas, postura que alentaba el ejercicio del racismo (Zegarra, 1999: 187-188) y de la violencia física. Esta percepción se refuerza con la proposición de las autoridades coloniales sobre la disminución de las criadas y esclavas de los claustros, culpándolas de la situación de relajamiento en que se encontraban los monasterios.

A principios del siglo XVIII, Inés, negra, y Sinforosa, mulata, esclavas de doña Francisca Larrazabal y doña Micaela Huerta, religiosas de velo negro de La Concepción, fueron expulsadas del monasterio por demostrar conductas escandalosas, pues según las palabras de un funcionario eclesiástico «no es su intencion tener dentro de las clausuras semejante gente».⁸¹ En otra denuncia sobre mal comportamiento de una esclava de doce años, otro funcionario del Tribunal Eclesiástico manifestó:

«[...] dio una bofetada a una seglar y la maltrato, xactandose de que lo avia hecho así, materia tan grave que aun pagava su delito con solo hecharla de la clausura sino es, declarandola en maiores penas para exemplo de las demas y que tengan entendido el respecto que an de tener a las personas condecoradas».⁸²

Estas opiniones formaron parte del impulso patriarcal y clasista de regular el comportamiento de mujeres de posición inferior, debiendo controlarlas en cumplimiento del honor del monasterio, que estaba condicionado a la jerarquía de las religiosas. El interés por conservar el orden en los monasterios respondió, a la vez, a la consolidación de los poderes locales que en la sociedad colonial tuvieron un rasgo patriarcal.

Doña Maria Malo, religiosa de velo negro de La Concepción, solicitó la absolución de censuras impuestas sobre su esclava una zamba llamada Petronila, quien fue castigada

⁸⁰ AAL, Causas criminales, 39:1.

⁸¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 28: 45, 1702, f. 1v.

⁸² AAL. Monasterio de La Concepción, 29: 27, 1705, f. 1v.

por demostrar falta de respeto a doña Rafaela del Molino y doña Maria Ignacia Estacia, religiosas. Doña Maria destacó que esta conducta debió ser motivada por «su poca edad y rudeza de la raçon» y la esclava continua en la clausura pues la tiene “severamente corregida”. Finalmente, la esclava entró a la campana tañida arrodillandose delante de cada religiosa para solicitar perdon por su falta, sin embargo, el Tribunal Eclesiástico ordenó que fuera expulsada y que no entrara a ninguna clausura.⁸³ Ni la voz de su ama religiosa permitió que la esclava fuera expulsada, a pesar que tuvo que arrodillarse como muestra de su inferioridad social. Esto no fue extraño porque las afectadas fueron religiosas, y este tipo de comportamiento no se podía tolerar ya que era transgresor de las jerarquías.

Otro modo de castigar a las acciones consideradas ofensivas por parte de las esclavas fue enviarlas a las panaderías. Esto sucedió con Maria de la Cruz Arguelles y Simona de Ureña, ambas mulatas que servían a La Concepción, quienes fueron enviadas a la panadería del capitán Juan Guerrero por romper con las reglas de la clausura. Aunque, finalmente, el Juzgado Eclesiástico ordenó que sean expulsadas.⁸⁴ Las panaderías fueron una opción de corrección tradicional para los/as esclavos/as.

En general, el castigo funcionó como un mecanismo de defensa para las jerarquías hegemónicas en el interior del monasterio, tanto en referencia a las mismas pobladoras monacales como a las autoridades y personas del exterior.

En este capítulo se presentó la posición de los monasterios frente a las relaciones de poder en la Lima borbónica a través de los intereses de las autoridades civiles y eclesiásticas y las representaciones hegemónicas de la sociedad limeña que existían de ellas en la época en cuestión. Asimismo, se bosquejó la estructura de poder a la que estuvieron sometidos los cuerpos de las pobladoras monacales en el interior de los claustros. Las relaciones de poder desde el exterior y el interior pautaron el funcionamiento de los cuerpos de estas mujeres, ante los cuales, ellas negociaron su sometimiento con los recursos que tenían a mano. Además, el contenido de este capítulo sirve para presentar los demás, pues se ha descrito en gran parte el ámbito institucional en que ellas se manejaron.

⁸³ AAL. Monasterio de La Concepción, 31: 51, 1721.

⁸⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 28: 52, 1702. Se aborda, también, en el expediente Papeles importantes, 18: 5.

CAPÍTULO III

RITUALES Y CEREMONIAS

La importancia de los monasterios en la vida social de la capital virreinal tuvo como referentes la asistencia de la población limeña a los diferentes rituales y ceremonias que se realizaron en ellos, a pesar de que, en ocasiones, la normativa lo prohibía. En estos eventos, los monasterios fortalecían su prestigio y posición dentro de la sociedad limeña al convocar estas actividades, a las que acudían algunos sectores sociales, especialmente, aquellos vinculados a las elites. Esta asistencia confirmó el reconocimiento de la importancia de los monasterios como instituciones eclesiásticas representativas de la ciudad.

Este capítulo presenta los principales eventos. Antes de describirlos, sería preciso reflexionar sobre estos acontecimientos. Siguiendo los planteamientos de Michel Foucault y Judith Butler, estos eventos, en los cuales se combinaron los gestos y las palabras, serían una manera de reproducir y fijar las relaciones de poder a través de su repetición (Foucault, 1995: 66-67; Butler, 2002: 28). Además, los detalles de las ceremonias fueron centrales en la tradición eclesiástica porque «a los ojos de Dios, no hay inmensidad alguna mayor que un detalle, pero nada es lo bastante pequeño para no haber sido querido por una de sus voluntades singulares», y forma parte de la disciplina de lo cotidiano (Foucault, 1995: 143).

3.1. LOS PROCESOS DE INGRESO Y PROFESIÓN

En los expedientes revisados para los monasterios de La Encarnación y La Concepción, estos procesos se iniciaron con el escrito presentado al Tribunal eclesiástico por parte de la postulante o novicia, solicitando su ingreso o profesión al monasterio elegido. El Arzobispo y el funcionario del tribunal lo revisaban y tomaban una decisión sobre la petición. Si no existía inconveniente se mandaba que la comunidad votara por la admisión o negativa de la solicitud. En La Concepción, las religiosas se congregaban en el coro bajo y el vicario del Tribunal eclesiástico proponía una votación secreta sobre la admisión de la postulante a novicia o profesas. Cada una votaba en orden empezando por la

abadesa, la vicaria y las más antiguas hasta las que recientemente se habían incorporado, y se recogían los votos de las religiosas enfermas. Todos los votos, que fueron escritos y doblados, y recolectados por el notario eclesiástico, eran puestos en una cajita de plata, y luego contados en presencia del vicario y el notario.¹

Posteriormente, si el resultado era positivo, el Arzobispo mandaba que se tomara el consentimiento obligatorio a la postulante. La relación de preguntas eran las mismas en cada expediente. A continuación se dará un ejemplo de las preguntas y respuestas de un expediente, con el objetivo de ilustrar este punto:

«Preguntada como se llama, de donde es natural, quienes son sus padres, que edad, y Estado tiene dijo llamarse doña María Banon natural de esta ciudad hija legítima de [*en blanco*] de Estado doncella y de 16 años

Preguntada: si se halla en toda su libertad para prestar su consentimiento o si es apremiada de sus padres, parientes, u otra cualesquiera persona para tomar el avito en el citado monasterio dijo: que por su propia inclinacion quiere hacer su profesion por lo qual no ha sido apremiada de persona alguna, y responde

Preguntada si ha hecho voto de ser religiosa en otro monasterio de mas estrecha clausura dijo: que solo al que lleba referido, le ha tenido la mas fervorosa advocacion por lo qual no ha hecho el voto que se le propone, y responde

Preguntada si tiene dada palabra de casamiento a alguna persona dijo que no, y responde

Preguntada si tiene alguna enfermedad oculta, o contagiosa, por la qual no puede cumplir con los cargos del monasterio dijo que al presente se halla sana, buena por la voluntad de Dios nuestro señor».²

El consentimiento fue firmado por cada una de las solicitantes para validar formalmente las declaraciones que se escribían en él. Habría que revelar que, en la revisión documental de los autos de ingreso y profesión de La Encarnación, se encuentra que desde inicios hasta mediados del siglo XVIII, la mayoría de los consentimientos no estuvieron debidamente llenados, constando en numerosos casos únicamente la firma de la solicitante y la del notario. Este hecho sería una señal del escaso interés del arzobispado y/o el Tribunal eclesiástico por estos eventos, tal vez motivados por la cercanía de los monasterios con estas instituciones eclesiásticas.

En el consentimiento se notan los criterios de clasificación que influyeron en la posición de la solicitante en la jerarquía de cada monasterio: lugar de nacimiento, los vínculos de parentesco y su legitimidad. El linaje aun continuó siendo un indicador importante de estatus en la sociedad limeña, el cual se reafirmó con el reforzamiento de la autoridad patriarcal en el transcurso del siglo XVIII, lo que se manifestó con la obligación

¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 22, 1751.

² AAL. Monasterio de la Encarnación, 27: 10, 1804

de presentar una copia de la partida de bautismo en las últimas décadas del siglo en cuestión. Observación que se puede afirmar por la revisión de los documentos del monasterio de La Encarnación.

Por otro lado, la postulante debía realizar una renuncia de sus bienes ante un notario público, el cual era un documento, en el que la postulante renunciaba a sus herencias presentes y futuras que podía recibir de algún familiar, conocido o en el propio monasterio. Era una expresión del voto de pobreza que limitó la propiedad a la comunidad religiosa como conjunto, prohibiendo el ejercicio de la propiedad a las religiosas de forma individual,³ asimismo implicó que tampoco podían ejecutar transacciones económicas.⁴ No obstante, en la práctica, en su mayoría las religiosas tuvieron un caudal que les permitía sostenerse, el cual consistía en su mayor parte en herencias familiares.

Luego de estos pasos, los expedientes de los procesos de ingreso y profesión registraban la licencia arzobispal para ponerse el hábito en el ingreso, o el velo en la profesión, permiso que se otorgó exclusivamente después del pago de la dote. El eclesiástico que realizaba la entrega del hábito o del velo era designado por el prelado a petición de la postulante. En varias ocasiones, este eclesiástico era algún familiar o allegado de la interesada. Finalmente, se realizaba la ceremonia respectiva en la iglesia del monasterio al que se postuló en compañía de la comunidad religiosa, parientes y allegados.⁵

Las religiosas desde el ingreso y profesión, ritualizaron su pertenencia a dos cuerpos sociales: los monasterios y su familia. Su familia asistía en el momento de la renuncia de bienes, el consentimiento y la ceremonia de ingreso o profesión, y si poseían parientes eclesiásticos, en ocasiones, ellos realizaban el acto de colocar el hábito o el velo. Todas estas actividades significaron sellar el vínculo entre la familia y la institución eclesiástica, es decir el monasterio, aunque de manera general, era un pacto con la Iglesia como un cuerpo social.

3.1.1. CEREMONIAS DE INGRESO Y PROFESIÓN

Las expresiones de una comunidad religiosa poseían ciertos ritos de iniciación que se desarrollaron en las ceremonias de ingreso y profesión. Este ítem se basa en un folleto

³ *Recopilación de Indias*. Libro 1º, Título XIV, Ley 50º.

⁴ *El censualario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*, tomo II, p. 46.

⁵ Habría que mencionar que, los pasos de los autos de ingreso y profesión que han sido señalados se basan en los documentos leídos de las series de los monasterios de La Encarnación y La Concepción. Al parecerse estos procedimientos fueron similares para todos los demás monasterios. Recuérdese que estos autos eran ejecutados en el Tribunal eclesiástico, por tanto, debieron poseer el mismo o semejante formato.

que detalla las ceremonias de ingreso y profesión del monasterio de La Encarnación que publicado a inicios del siglo XVIII.⁶ En el texto se comenta que la postulante al noviciado podría llegar una noche o mañana antes de la entrega de su hábito. Las prácticas antes de dejar su hogar fueron relatadas por un viajero inglés, quien estuvo en Lima en las primeras décadas del siglo XIX:

«Cuando una mujer decide convertirse en hermana, generalmente se viste con su mejor ropa, y asistida por una escogida compañía de hermanos, regala sus pertinencias en su propia casa o en la de algún conocido; en la noche va a la iglesia de las monjas e inmediatamente la admiten en el coro inferior por una puerta posterior; ella se retira pero pronto reaparece desposeída de su elegante ropaje y vestida de un hábito religioso de la orden sin su escapulario o velo, y después dice adiós a sus amigos, los cuales inmediatamente vuelven a sus casas, mientras las monjas cantan una bienvenida a su nueva hermana» (Núñez, 1971: XXVII-3: 140).

Llevar puestas las mejores ropas al ingresar al monasterio era la forma de demostrar su estatus y procedencia social, no solo para el honor de su familia, sino también, para el del monasterio. Al igual que despojarse de pertenencias de forma simbólica porque las prácticas de desprendimiento eran parte de la imagen que debía proyectar una religiosa, una esposa de Jesús.

Las ceremonias de ingreso y profesión se realizarían en la mañana, no en la tarde, y a media misa. Al iniciar la misa, la postulante debería estar bien vestida llevando debajo una basquiña⁷ blanca y su “juboncillo”⁸ de lienzo que sería su única pieza de vestimenta cuando la desvistieran. Las religiosas la llevarían en procesión con sus velas encendidas, a quienes se les había dado un día antes sus propinas.⁹ La postulante llevaría una vela en su mano estando en medio de la abadesa y la priora, esto significó que la autoridad de la abadesa era ejemplificada desde el inicio de la ceremonia.

Al ingresar las religiosas al coro¹⁰ se colocarían en sus asientos respectivos y las preladas — abadesa, priora y supriora — en sus sillas con la postulante. Luego de una pequeña oración la abadesa junto a la postulante se aproximarían al estrado.¹¹ Cerca de la

⁶ *Orden que se tiene en dar el abito y en hazer la profesión en el Monasterio de nuestra señora de la Encarnación del orden de las Canónigas Reglares del SS Agustín de la ciudad de los reyes*. Lima: 1704.

⁷ Saya que usaban las mujeres sobre la ropa para salir a la calle, y que actualmente se utiliza como complemento de algunos trajes regionales. <http://buscon.rae.es/draef/> (Revisado el 6 de mayo de 2009)

⁸ Vestidura que cubría desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo. <http://buscon.rae.es/draef/> (Revisado el 6 de mayo de 2009)

⁹ Monto de dinero pequeño que era repartido por los familiares de la postulante entre todas las religiosas como festejo del ingreso o profesión

¹⁰ Ubicado en la iglesia a un lado del altar mayor, separado por una reja, en donde se ubicaron las religiosas sentadas cada una en su respectiva silla y realizaban los oficios divinos. En ocasiones, existía otro en la parte superior de la iglesia, y por la documentación revisada era destinado a las donadas.

¹¹ «Lugar o sala de ceremonias donde se sentaban las mujeres y recibían las visitas» (Guerra, 1997: 630).

reja del coro se pondrían cuatro almohadas de seda y una silla adornada con su capa de brocado, puesta a la derecha para que se sentara la abadesa al entregar el hábito. Estas observaciones expresan el interés de la comunidad religiosa por exhibir la riqueza y el estatus de la abadesa, que era su representante.

Posteriormente se iniciaría la misa del Espíritu Santo poniéndose la postulante de rodillas. Después de decir la ofrenda, el sacerdote bajaría junto a la reja donde estaría una fuente entre dos redes, el hábito negro, el escapulario de Holanda, la cinta de cuero, la toca, la sobretoca y el garbien. En otra fuente se colocarían tijeras y un peine. La postulante se arrodillaría sobre las almohadas. El sacerdote recitaría una serie de oraciones en latín que la postulante respondería con otras oraciones en posición de rodillas. En ese proceso el sacerdote bendeciría las vestiduras echando agua bendita, y la abadesa desnudaría a la postulante para luego vestirla con su nuevo ropaje. Le cortarían el cabello. Las cantoras entonarían diversos cánticos hasta la finalización de vestir a la postulante y abrazarla para felicitarla y recibirla.

El hecho de que la postulante estuviera de rodillas en la mayor parte de la ceremonia simbolizó su posición de subordinación hacia su nuevo esposo y ante el representante masculino de la Iglesia: el sacerdote. Éste ritualizó la ceremonia dándole la legitimidad institucional de la Iglesia, y remarcando la hegemonía masculina al estar capacitado de representar a Dios, pues las religiosas aunque eran esposas de la divinidad, solo se constituían en intermediarias. Por otra parte, las oraciones en latín fueron parte de la parafernalia eclesiástica vigente pues las misas se hacían en ese idioma. Además, fue una forma de exteriorizar la educación de la ingresante, reforzando su imagen como hija de las elites de la ciudad.

El despojo de la ropa y del cabello fue un signo de dejar atrás su vida mundana y transgredir su supuesta “naturaleza” dejando de lado su belleza, optando por entregarse a su nuevo esposo espiritual, en otras palabras, renunciar al cuerpo para dedicarse al alma. Asimismo, el cambio de ropas fue una señal de su ingreso al monasterio, por lo que la abadesa como cabeza del cuerpo monacal realizaba el desnudo, y la forma en que fortalecía el prestigio de su familia al convertirse en esposa de Jesús, intermediaria con la divinidad e integrante de una de las instituciones que formaba parte del conjunto de poderes locales de la ciudad.

Finalmente, el sacerdote expresaría otras oraciones dirigiéndose al altar para acabar la misa, y en la ceremonia comulgaría la postulante. Al final, las cantoras vocalizarían el *Te Deum Laudamus*. La maestra de las novicias la tomaría de la mano y la llevaría a la

abadesa, para que la bendiga y le diera la paz. La postulante recorrería ambos coros con el fin de que las religiosas la abracen. Este recorrido de la nueva novicia fue la expresión de su sometimiento a la jerarquía monacal, debía comprender desde el inicio que ella ocuparía una cierta posición social en el interior monacal (debajo de y sobre de). La jerarquía monacal fue reconocida por el orden de las religiosas que la abrazaban.

La novicia debía pasar en el monasterio un año mínimo para solicitar su profesión. La intención del noviciado era asegurar su vocación y aprender en detalle sus labores espirituales como religiosa, y los signos y comportamientos en la jerarquía monacal. La diferencia entre una ceremonia de ingreso y una de profesión, fue que en la última la postulante llevaba el hábito de novicia y oficiaría las Vísperas toda una semana antes de su profesión, poniéndose a la derecha de la abadesa. En la ceremonia de profesión una de las fuentes contendría el roquete, la muceta,¹² y el velo para que el sacerdote los bendiga. La novicia recitaría sus votos:

«Yo sor N hago profesión y prometo obediencia y castidad y pobreza a Dios y a la Virgen Sancta Maria y a vos N Abadesa deste monasterio de nuestra señora de la Encarnación. En lugar del Reverendisimo Señor Arzobispo desta ciudad de los Reyes según la Regla de nuestro padre Sant Agustín de las canónigas reglares y nuestras constituciones que obedeceré a vos y a todas mis abadesas preladas que canónicamente me fueren electas y asi lo juro hasta la muerte».

Luego recitaría una serie de oraciones, al exclamar otras oraciones el sacerdote y en el camino al altar vestirían a la novicia con su nueva vestimenta y tocado. Después de comulgar la profesa se postraría dando gracias a Dios y el coro diría otras oraciones.

La recitación de sus votos religiosos fue el momento cumbre de la ceremonia de profesión, a diferencia de la de ingreso, en el cual el acto más importante fue el desnudo y corte de cabello. Las palabras verbalizadas para realizar sus votos fueron su declaración de constituirse en una integrante del cuerpo eclesiástico, en general, y del monasterio, en particular. Este fue el sello definitivo del vínculo entre su familia y el monasterio. Igualmente fue posicionarse frente a la autoridad de la abadesa y el Arzobispo, que en el transcurso de su vida implicó una constante negociación con ambas autoridades.

Aunque, el folleto encontrado se circunscribe al monasterio de La Encarnación, las ceremonias de ingreso y profesión debieron ser similares en La Concepción. En el folleto no se denotó quienes podían asistir a estas ceremonias. No obstante, por la importancia del evento estuvieron presentes integrantes de las elites de la ciudad porque una representante

¹² Esclavina que cubre el pecho y la espalda, y que, abotonada por delante, usan como señal de su dignidad los eclesiásticos. <http://buscon.rae.es/draeI/> Revisado el 6 de mayo de 2009

suya se convertía en esposa de la divinidad, lo que fue un signo de prestigio para el grupo.¹³

3.1.2. REGLAMENTACIONES SOBRE LOS INGRESOS Y LAS PROFESIONES

En las normativas de las autoridades borbónicas se hizo presente el tema de los procesos de ingreso y profesión. En 1730, la entrega de las dotes fue uno de los puntos criticados por las autoridades eclesiásticas por su carácter más o menos público, al generar un gran bullicio como lo expresaron en las siguientes líneas:

«[...] y porque el principal abuso que con el nombre de costumbre y estilo se a hecho mas reparable en perjuizio de la observancia religiosa y del silencio, en que deben mantener sus claustros, es el que se a introducido, en los dias, en que se enteran las dotes de las Religiosas, con cuia ocasion, y la de haver de entrar las personas a quien incumbe la entrega del dinero, concurren otras en numero cresido, a quienes por particulares respetos, se hace dificil contener y negar el ingreso en aquella publicidad, en que se recibe la repulsa como desaire hecho a la distinguida calidad de sus personas y puestos, cuio reparo a hecho asta aqui tolerable este exeso; para que se eviten los referidos inconvenientes, y se quite de raiz este abuso con el de reputarse por motivos suficientes para la entrada de la clausura el llevar en la mano el caudal de la dote, que estudiosamente se repara en mui cortas porciones, segun las que demanda el numero cresido de las personas que concurren».¹⁴

La asistencia de un grupo grande al pago de la dote de religiosa no sorprende, porque era parte de los signos de pacto entre la familia y el monasterio. El acto debió congrega a la familia, nuclear y extensa, y los/as allegados/as cercanos/as de la familia para incrementar el prestigio de la solicitante y del monasterio. Debió llamar la atención de la gente y fomentar el interés por una reunión en que acudían personas de la elite de la ciudad. La critica del bullicio promovido por este acto fue resaltado como una práctica contraria a una institución, en donde debería imperar el silencio. Esta indicación trató de acentuar los límites de los cuerpos sociales.

Esta denuncia eclesiástica, de la misma manera, manifestó que en este acto debería ponerse una mesa para computar el dinero recibido por el contador de los monasterios, quien asentaría lo ingresado en el libro de la caja de tres llaves. Se resaltó que el monto debía ser integro sin que implicara el financiamiento de mejoras y ornamento de la celda. Tal indicación señalaría que, el pago de las dotes, en ocasiones, no era completo

¹³ Esta afirmación se fundamenta en las publicaciones de la prensa de la época que avisaron algunas profesiones, y los comentarios del diario de Suardo del siglo XVII en el cual se mencionó la asistencia de los familiares y las políticas de la época que intentaron evitar esa asistencia.

¹⁴ AAL. Papeles importantes, 18: 14, f. 1v-2.

entregándose una parte del pago, lo que sería justificado por la inversión en las refacción y arreglo de la celda que ocuparía la religiosa. Asimismo, la insistencia en que el contador registrara el ingreso de la dote en un libro, formó parte de la disciplina del detalle que deseaba regular el funcionamiento de los monasterios.

Posteriormente, en la visita realizada por el arzobispo Barroeta en 1754 a La Concepción, se prohibió la colocación de “mixturas” y acompañamientos en el coro el día de los consentimientos de las ingresantes y novicias. Lo cual indica que los consentimientos fueron ocasiones festivas celebradas por las religiosas y sus familiares, y una oportunidad de exhibir el estatus de la familia frente a los demás mediante la ropa puesta para la ceremonia, el banquete y otros elementos. La crítica a la asistencia de personas externas al monasterio se hizo evidente, también, con la prohibición del canto de maitines y villancicos en los ingresos o profesiones de las religiosas, ceremonias que debían realizarse a puertas cerradas.¹⁵ El proceso del pacto entre la familia de la solicitante y el monasterio involucró la presencia de la familia y sus allegados en el consentimiento, el pago de la dote y la ceremonia de ingreso o profesión — y probablemente en las renunciaciones de bienes —. Y por último, se negó que la entrega del hábito y el velo fuera realizado por algún eclesiástico que no fuera capellán del monasterio, cuando la costumbre era que un pariente eclesiástico o una persona eclesiástica de renombre entraba estos objetos como símbolo de vínculo entre las elites limeñas y los monasterios.

En el auto de reforma del arzobispo Parada,¹⁶ se ordenó que la renuncia de bienes fuera enviada al arzobispado para que se corroborara el cumplimiento de las reglas religiosas, lo que implicó que se deseaba vigilar si los bienes del patrimonio de las religiosas eran guardados para ellas. Fue un asunto directamente relacionado con el cumplimiento del voto de pobreza.

En 1784, el arzobispo Gonzáles de la Reguera prohibió que en los procesos de ingreso y profesión alguna religiosa consintiera que otra vote por ella, sino por ella misma según su conciencia.¹⁷ Así, algunas religiosas no acudían al capítulo a votar por la admisión o rechazo de la postulante, cediendo el derecho de que otra lo realice en su nombre. Esto puede indicar, que las hermanas o parientas que vivían en un mismo monasterio harían este voto, o una religiosa allegada o integrante de su mismo bando. También, podría decir que el acto en sí de la votación no era significativo, sino, su

¹⁵ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

¹⁶ AAL. Papeles importantes, 18: 18.

¹⁷ AAL, Papeles importantes, 18: 21.

presencia en la misma ceremonia, porque la votación era considerada un mero formalismo si poseía la venia de la abadesa.

En 1773, el Rey al felicitar al arzobispo Parada por su labor constante en torno a las reformas monacales, destacó el establecimiento de un número fijo de religiosas en cada monasterio de la capital que debería corresponder a las rentas que se recibía anualmente¹⁸ — 60 para La Encarnación y 112 para La Concepción —, número que rigió hasta el final de la etapa colonial y que significó que la admisión de los ingresos y profesiones dependían de ese número. Según el auto de reforma del arzobispo Parada, se ordenó que la admisión de postulantes a religiosa sólo podía ser autorizada por el Arzobispo, y no por la abadesa, y también que las dotes no deberían acompañarse de regalos a la comunidad o banquetes, pues estas costumbres dañaban las economías familiares.¹⁹ Nuevamente, se trató de limitar la autoridad de la abadesa reforzando la del Arzobispo en el funcionamiento de los monasterios, y separar los cuerpos sociales limitando lo público de lo privado, lo secular de lo religioso.

En otra cédula de 1788, se cambió el capítulo 25 del auto de reforma elaborado por el arzobispo Parada, el cual se centró en criticar la tendencia de las religiosas de renunciar en ellas mismas en sus procesos de ingreso y profesión, faltando a sus votos de pobreza. El resultado era el aprovechamiento de propiedades a su favor particular durante toda su vida, lo cual fue considerado contrario a los mandatos del Concilio de Trento.²⁰ Como se explica en el capítulo V, las rentas de la mayoría de las religiosas les permitieron satisfacer sus demandas básicas, y fueron un símbolo de su estatus para las familias porque las rentas fueron bienes patrimoniales que les eran legados.

En la Novísima Recopilación de Leyes de España (1803), cuerpo legal que se limitó a la jurisdicción metropolitana, se ordenó que el ingreso de las novicias tuviera como edad mínima 18 años, y para profesar, 20.²¹ Anteriormente la edad era menor a quince años, por lo que se intentó retrasar el ingreso a la vida monacal para que tengan más oportunidad de integrarse al mundo secular. Aunque es difícil de precisar, se puede indicar que la edad de ingreso y profesión de las religiosas de ambos monasterios fue 20 a 25 años, según la revisión documental realizada, por tanto, la norma que fijó la edad de las religiosas ya era una materia que sucedía en la práctica. Esta acción también informa que el proceso de

¹⁸ *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*, tomo II, pp. 224-226.

¹⁹ AAL, Papeles importantes, 18: 18.

²⁰ *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*, tomo II, pp. 215-216.

²¹ *Novísima Recopilación de las leyes de España dividida en XII libros*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1803, Título XXVII, Ley III.

secularización estaba progresando, tratando de ubicar a las mujeres de la elite en el ámbito privado como las “reinas del hogar”, o en sus ejercicios espirituales que tendrían que realizarse a bajo perfil.

3.1.3. APROXIMACIONES A ALGUNAS TENDENCIAS

Un análisis minucioso sobre los datos encontrados en los autos de ingresos y profesiones escapan del tema central de la investigación, empero se puede alcanzar algunos datos útiles. La revisión de estos autos para los monasterios de La Encarnación y La Concepción exhibe algunas tendencias de los funcionarios eclesiásticos sobre la regulación del ingreso de las religiosas, y ciertas características propias de las ingresantes. Entre 1750 y 1821, en La Encarnación, ingresaron y profesaron 37 nuevas religiosas; mientras que en La Concepción lo hicieron 43.

Desde la década de los 60 del siglo XVIII, el Promotor fiscal en cada ingreso o profesión solicitó que se le informase sobre la situación económica del monasterio, y desde los 70, se insistió en no exceder el cupo de religiosas fijado que respondían al monto de sus rentas para aliviar su sustento. Este objetivo de limitar el número de religiosas según la renta percibida se planteó a mediados del siglo, aunque el establecimiento del número fue realizado por el arzobispo Parada. El motivo principal de la medida consistiría en desvincular de manera económica a las familias de las elites con los monasterios, pues sostenían a las religiosas por toda su vida, desviándose dinero que podía ser productivo.

El ingreso y profesión de religiosas con dotes adquiridas en buenas memorias fue una de las características de las ingresantes entre 1750 y 1821. Para La Encarnación, aproximadamente el 46% de las ingresantes llevaron dotes de buenas memorias, y 38%, obtuvo su dote de Temporalidades, es decir, de las buenas memorias que anteriormente manejaron los jesuitas. Este hecho podría traducirse en el ingreso de mujeres de los grupos más bajos de la elite, y tal vez con menos estatus, lo que significaría una mayor diferenciación social dentro de las propias religiosas. Aunque, acceder a estas dotes podría responder a las relaciones familiares o vínculos con las autoridades civiles, matizando la supuesta “pobreza” de las ingresantes, es decir, que ante la insistencia de las autoridades sobre los votos de pobreza y el establecimiento de un número se optó por mostrar que supuestamente las familias de las ingresantes no las mantendrían, constituyéndose en una estrategia. Es un tema abierto a investigación.

Por otra parte, el virrey de manera directa decidió por el beneficio de algunas de las dotes de esas buenas memorias, lo cual implicó una mayor intervención de la vida monacal

desde lo secular, y más si se trata del virrey quien representaba al monarca hispano en sus dominios americanos. Al mismo tiempo, podría indicar la intención de determinar con mayor énfasis los límites de los cuerpos sociales.

En el caso de La Concepción, aproximadamente el 19% consiguió sus dotes de buenas memorias, y la mitad de ellas fueron obtenidas de las becas que fundaron las fundadoras del monasterio. El resto fueron expósitas y recogidas que lograron sus dotes por otras buenas memorias. Estas características tuvieron una gran diferencia frente a las mostradas por La Encarnación, pues en La Concepción, la mayoría de las familias de sus ingresantes pagaron la dote sin recurrir a las buenas memorias como un indicador de prestigio. Asimismo, el acceso a una beca de la buena memoria de las fundadoras habría dependido de los vínculos de las ingresantes con las religiosas del bando de gobierno.

A partir de la segunda mitad de la década de los 80, en ambos monasterios, se aumentaron o se cumplieron estrictamente los requisitos para presentar en los expedientes de ingreso y profesión. Así, el Tribunal eclesiástico solicitó información sobre la conducta, nacimiento y vida de las postulantes a través de la declaración de tres testigos/as, y además, se exigió la presentación de una copia de su partida de bautismo. Esta época coincidió con el gobierno del arzobispo Gonzáles de la Reguera, quien fue el mayor impulsador de las reformas en los monasterios. Y estas medidas tuvieron como motor reforzar la autoridad arzobispal sobre los monasterios y la autoridad patriarcal, al evaluar la honra de la ingresante y su linaje mediante la comprobación de su procedencia social (parentesco y legitimidad).

A pesar de las reformas, las religiosas en el proceso de su profesión continuaron pagando los rubros llamados de alimentos, ceras y propinas, además de la dote. Los alimentos consistía en un pago por la alimentación de la religiosa, la cera era una donación de dinero destinado a comprar cera para el monasterio, y las propinas era la entrega de una cantidad simbólica de dinero a cada religiosa. Así, se exhibía el estatus de las ingresantes.

3.2. LAS VISITAS

En el anterior capítulo se comentó en que consistían las visitas arzobispaes, y los principales objetivos de las realizadas en la época borbónica, y en este capítulo se presenta el evento como ceremonia. La ejecución de las visitas se constituía en todo un acontecimiento importante para las religiosas y la sociedad limeña. Para el periodo de estudio solo se identifica dos visitas en los documentos revisados: una realizada por el

arzobispo Barroeta, en La Concepción; y otra ejecutada por el arzobispo Gonzáles de la Reguera, en La Encarnación. Estos eventos fueron la mayor demostración pública de sujeción de los monasterios ante la autoridad arzobispal, por constituirse en un acto de supervisión.

3.2.1 VISITA DE 1754.²²

En la visita que realizó el arzobispo Barroeta al monasterio de la Concepción se publicó el auto de visita el 27 de enero, y luego de ocho meses se dio su ejecución. Al inicio de la visita se solicitó a los monasterios que serían visitados diversos documentos (Ver cuadro 3.1). Estos documentos que poseían diferente formato fueron pedidos reflejaron los intereses de conocimiento sobre ciertas áreas del desarrollo de los monasterios.

Cuadro 3.1: Relación de documentos que solicitó el arzobispo Barroeta a los monasterios limeños visitados en el año de 1754.

Documentos	Materias que interesaron a los gobiernos borbónicos
Un margesí de las fincas, rentas y demás bienes del monasterio expresando sus respectivos censos y obras pías con los montos que se perciben o gastan. También se debe indicar las cantidades que les adeudan, al igual que los años en que se originaron.	Estructura económica monacal.
Una relación de las abadesas y sus mayordomos.	Gobierno monacal.
Una relación de capellanías fundadas en la iglesia del monasterio, indicándose sus fincas, rentas, capellanes y patronos. A la vez las que corresponden a la abadesa y religiosas.	Estructura económica monacal y gobierno monacal.
Una relación de las cofradías que habían sido fundadas en la iglesia del monasterio, manifestándose sus advocaciones, rentas y miembros.	Relación con grupos externos a la clausura. Religiosidad de la población limeña.
Un inventario de las alhajas, altares, coros de la iglesia, asimismo de los santuarios, dormitorio, refectorio, enfermería y cocina. Esta información sería registrada en un libro.	Estructura económica y riqueza monacal.
Un inventario de las escrituras de compra, venta, arrendamientos y censos del monasterio registrándolas en un libro. Aquellas que faltasen deberían reponerse.	Estructura económica monacal.
Una lista de todas las religiosas de velo negro demostrándose sus nombres, edades, tiempo de profesión y pruebas. Se interesa por los gastos que se realizan en el	Composición social monacal.

²² AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

proceso de ingreso y de profesión.	
Una relación de los oficios que se distribuyen entre las religiosas, con sus respectivos nombres y costos.	Composición social y gobierno monacal.
Una relación de criadas que posee cada religiosa, con sus nombres, edades y “castas”.	Composición social y estructura economía monacal.
Una relación de donadas con sus nombres, edades, tiempo de ingreso, los oficios a que se dedican, y las criadas que tienen.	Composición social y estructura economía monacal.
Una relación de seglares con sus nombres, edades, Estado, las criadas que tienen, y con qué licencia han ingresado.	Composición social y estructura económica monacal.

Como se observa en el cuadro, los temas que interesaron al arzobispo Barroeta en su visita fueron numerosos: la administración de la economía interna de cada monasterio, los aspectos sociales y culturales de las mujeres que vivían en estos claustros, las relaciones que mantenían con los grupos sociales que componían la sociedad limeña, la religiosidad monacal, la infraestructura monacal, entre otros. En otras palabras, su interés no se limitó a los capitales materiales que pertenecían a los monasterios, sino que abarcó los capitales sociales y culturales que formaron parte de las representaciones y prácticas de las religiosas y, sobre todo, de aquellas que ejercían el gobierno monacal.

La visita fue presencial, dirigiéndose el Arzobispo a los monasterios limeños. En el caso de La Concepción, lo hizo acompañado de dos integrantes del Cabildo eclesiástico: los doctores don Fernando de la Sota, canónigo chantre, y don Fernando Caverro, canónigo teologal. El secretario del despacho arzobispal y notario del tribunal eclesiástico, don José Barbadillo y Frías, fue nombrado como notario de la visita.

Esta visita fue un intento, por parte de la jerarquía eclesiástica del siglo XVIII, de conseguir un mayor control sobre el funcionamiento de los cuerpos femeninos que habitaron los monasterios. No sólo se limitó a las religiosas, sino a todas las mujeres que convivían de forma cotidiana en estos espacios. La desconfianza de las autoridades eclesiásticas por el cumplimiento de sus órdenes se expresó en la supervisión del notario por la conservación de la copia del auto que había pegado en la puerta del coro, pues, prolongó su permanencia en el monasterio con este único fin.

El inicio de la visita se realizó el veinte de octubre de 1754, a partir de las siete y media de la mañana. El Arzobispo y sus acompañantes fueron recibidos en la puerta de la iglesia del monasterio por el capellán de este claustro, el doctor don Mariano Bermúdez, quien sostenía una cruz y vestía con capa pluvial. Además el capellán estuvo junto a dos

sacerdotes, un diacono y un subdiácono, un maestro de ceremonias, el doctor don Francisco Arnao y Rotalde, y otros quienes llevaban el palio que estaría sobre el Arzobispo. Pusieron una alfombra y un cojín para que pasara por ella la comitiva arzobispal, y un cojín en el cual el prelado pudiera arrodillarse para adorar la cruz. Se prendió el incensario para que el capellán incensara al Arzobispo tres veces, luego de lo cual las religiosas cantaron el *Te Deum Laudamus*. Todos estos detalles fueron cumplidos para expresar el reconocimiento de una estructura de poder eclesiástica, en el cual el Arzobispo era la cabeza en su arzobispado, un soberano dentro de su jurisdicción que incluía a los monasterios de Lima. La visita, a la vez, fue una manifestación de una inspección jerárquica protagonizada por el gran padre a sus hijas con la intención de aplicar una sanción normalizadora en el caso que considerase que lo necesitaran.

Después de algunas oraciones y la ejecución de la bendición arzobispal, el prelado se trasladó a las sillas del coro donde estaban las religiosas y les comunicó los motivos de su visita. Posteriormente realizó una misa rezada, cambiándose de vestimenta en un lugar preparado. Al terminar la misa vestido de capa morada y mitra empezó la procesión, cantando responsos y oraciones. Finalizada la procesión con capa blanca y mitra comenzó con la revisión de la “hostia consagrada”; al altar del Santísimo Cristo que estaba junto a la reja del coro, donde se ubicaban el tabernáculo, los copones y objetos para la preparación de la comunión, y al altar donde estaban las ampollas donde se conservaba el óleo para los enfermos. La presentación ostentosa del Arzobispo frente a las religiosas tuvo el fin de fortalecer su posición de hegemonía sobre ellas, y tratando de recordarles su ubicación en la jerarquía eclesiástica.

En seguida, ingresó con los dos canónigos y cinco capellanes y familiares a otros espacios atravesando la puerta del coro. Estaban guiados por el licenciado don Agustín Hurtado quien ejerce el oficio de crucero y visitado. Se dirigieron a la sacristía interna, la capilla del Santuario *Profundis* donde las donadas realizan sus oficios espirituales, la capilla del Carmen, y la sala interna del locutorio; para luego volver al coro. En este espacio se sentó y dio un breve discurso sobre los beneficios de la visita arzobispal para sus progresos espirituales. Por último, ese día revisó el interior del lugar en que las religiosas recibían la comunión, e inmediatamente salió de la iglesia con sus acompañantes. Los otros eclesiásticos formaron parte de la parafernalia del poder eclesiástico, y su orden en la comitiva de la visita expresó su posición en la jerarquía eclesiástica, era parte de la magnificencia del poder del grupo corporizado. Asimismo, la conducta emocional, uso de vestimenta y gestos de las personas que participaron en el

proceso de la visita fueron expresiones de su nivel social, y su forma de expresar su superioridad mediante la reproducción de un código de comportamiento. Las formas fueron imprescindibles en este tipo de actos ritualizados.

El Arzobispo volvió al monasterio el 26 de octubre sumando a su comitiva dos padres pertenecientes a la Compañía de Jesús, Luis Rodríguez y José Meléndez. El día anterior había avisado que las religiosas en el momento de su ingreso, debían quedarse en sus celdas, sólo lo acompañarían las siguientes religiosas: la abadesa, doña Juana Póveda. Doña Sinforosa Cordero,²³ doña Josefa Obregón, doña Isabel Muñico, doña Francisca Morete, doña Josefa Lainez, y doña Magdalena Izquierdo. Arribó a la iglesia del monasterio a las 9 de la mañana, donde le esperaban el capellán del monasterio y los dos jesuitas mencionados. Después de efectuar algunas oraciones, supervisó el torno de la sacristía, las rejillas de los confesionarios, y el comulgatorio por el lado de la iglesia. La presencia de miembros de la Compañía de Jesús en la comitiva de la visita los identificó como importantes actores de las relaciones de poder de la ciudad, y la elección de las religiosas mencionadas respondió a su antigüedad de profesión y su relación con el bando de gobierno monacal. La participación de las religiosas en esta parte de la visita fue una manifestación simbólica de la sujeción de las monjas a la autoridad arzobispal al acompañar al Arzobispo en esta inspección jerárquica en el interior de las instalaciones del monasterio, en el espacio que era su mundo cotidiano.

El Arzobispo ingresó a la clausura antecedido por el crucero expresado, a su lado estaba el fiscal de la visita general y sacristán, el doctor don José Arquemada, y ocho religiosos que se nombraron. La comitiva inspeccionó las dos puertas grandes (la principal y la falsa), locutorios, tornos, dormitorio, archivo y sus documentos, y cercas. Incluso subió a algunos de los techos de celdas con la intención de descubrir cual era la vista que se obtenía hacia la parte exterior del monasterio. Terminándose de ese modo sus actividades de ese día. La supervisión de estos espacios por el prelado y su comitiva tuvo la intención de vigilar las condiciones del cumplimiento de la clausura, pues las puertas, los locutorios, el torno, las cercas y los techos de las celdas eran lugares de delimitación entre el monasterio y el resto de la ciudad. Así, eran espacios claves en que la población monacal debía cumplir la clausura estrictamente en su condición femenina, para reguardar el honor del monasterio.

²³ Habría que señalar que el Arzobispo mantuvo una correspondencia privada antes, durante y después de la visita con la religiosa doña Sinforosa Cordero, quien informó las faltas más graves que sucedían en el monasterio, cartas que ser analizadas en el siguiente capítulo. Esta información fue excepcional pues no formó parte de un requisito formal, sino que era una iniciativa de la religiosa.

El 29 de octubre, el Arzobispo ordenó la desocupación del cargo de abadesa por la religiosa que lo ejercía, doña Rafaela del Molino, nombrando como presidenta a doña Rosa Carrillo entregándole el báculo, sellos y llaves de la clausura. Tal deposición era temporal, mientras averiguaba la situación de ese gobierno abadesal. En el transcurso del interrogatorio a algunas religiosas sobre esta materia, las demás religiosas estaban prohibidas de acercarse a las puertas del coro alto o bajo. Para que se cumpla este mandato se designó como celadora de la puerta principal del coro bajo a doña Paula de Obregón, y de la pequeña a doña Rosa Corbalán; y del coro alto a doña Manuela Jáuregui. Estas precauciones indican que el prelado conocía que su visita suscitaba preocupación en las religiosas por las implicancias de la evaluación, y porque al final era una autoridad externa al monasterio que irrumpía en un espacio compartido por un sector de mujeres que integraban un cuerpo social, que poseía vínculos fuertes con otros cuerpos sociales que eran parte de los poderes locales de la ciudad. Por ello, debía actuar con cautela para lograr sus objetivos.

El Arzobispo sentado junto a la puerta pequeña del comulgatorio practicó el interrogatorio sobre el cumplimiento de la labor de la abadesa, vicaria, porteras y capellán. Se eligieron a las doce religiosas más antiguas y de “mayor virtud”: doña Bárbara Lujan, doña Juana Póveda, doña Sinforosa Cordero, doña Josefa Obregón, doña Isabel Muñico, doña Josefa Lainez, doña Magdalena Izquierdo, doña Isabel Maria Ortega, doña Francisca Carrillo, doña Agustina Puente, doña Magdalena del Sacramento, y doña Maria de la Oliva. Al finalizar el interrogatorio no se hallaron faltas graves en el desempeño de la abadesa, dándole sólo una breve reprensión y devolviéndole su cargo.

Al día siguiente, procedió con otro interrogatorio, el cual indagaba sobre la observancia de los votos religiosos. Se llamaron a las seis religiosas más antiguas: doña Catalina de Póveda, doña Juana de Póveda, doña Sinforosa Cordero, doña Silveria del Castillo, doña Magdalena del Sacramento, y doña Magdalena Izquierdo. Ellas manifestaron sus sugerencias sobre los cambios que debían realizarse, lo cual fue apuntado por el notario. Lo mismo sucedió el día posterior llamándose a otras siete religiosas: doña Francisca Carrillo, doña Josefa Casanova, doña Ana Terán, doña Francisca Morete, doña Micaela Garcés — maestra de donadas —, doña Rosa Carrillo, y doña Agustina Puente. Los monasterios como cuerpos sociales no estuvieron libres de conflictos internos, por la negociación constante en el posicionamiento de la jerarquía monacal, hecho que fue conocido por el Arzobispo y era aprovechado para indagar sobre el desarrollo de la vida monacal.

El Arzobispo regresó al monasterio el 9 de noviembre, y formuló 45 disposiciones, basadas en la visita del monasterio y los interrogatorios, que han sido o serán señalados en este estudio. Uno de los principales puntos de estas normas fue el cuidado de la clausura, es decir la preocupación por el resguardo del honor del monasterio y de Cristo — por ser sus esposas—, lo que se expresó en la prohibición del ingreso de personas externas y ciertas prácticas en los tornos; la regulación de la apertura y cierre de las puertas monacales, de las iglesias y del coro; las recomendaciones sobre reparaciones, demoliciones o construcciones de espacios, entre otros. Otro tema importante fue el interés por la disposición de los cuerpos de las mujeres que habitaron el claustro regulando en sus disposiciones la movilidad y comportamiento en los espacios internos, el desarrollo de su religiosidad, los vínculos interpersonales — al tratar de reducir la cantidad de criadas y la expulsión de niños/as que criaban en las celdas — y la forma de vestirse.

El contenido de las disposiciones establecidas por la visita, según la normativa revisada, no tuvo un carácter inédito pues se reconoce que varias de ellas fueron enunciadas anteriormente, y fueron expresadas tiempo después. En otras palabras, estas normas fueron recopiladas de la normativa o los saberes existentes, siendo elegidas de acuerdo a la realidad que se reveló en el proceso de la visita. Aunque, también, respondió al conocimiento previo de los temas de reforma que la corona deseaba implementar, porque antes de llegar al arzobispado de Lima estuvo en Madrid coordinando con altos funcionarios de la monarquía.

Para que se cumplieran los 45 puntos se dio un plazo de quince días. Además se mandó que las religiosas y donadas se congregaran en *Capítulo* para leer dos o tres capítulos de sus reglas y constituciones. Primero en ocho días seguidos, y luego de forma semanal. Ello tuvo el fin de que todas conocieran estos documentos para no alegar ignorancia en el cumplimiento de los mandatos. El notario comunicó el auto a las religiosas, el 14 de noviembre. La insistencia en los tiempos y las actividades a desarrollarse revelaron la inquietud de la jerarquía eclesiástica por el cumplimiento de sus órdenes, no se deseaba dejar fuera detalle alguno para disciplinar estos cuerpos. La repetición era importante como método disciplinario.

El 29 de octubre, el Arzobispo ante la intervención de la abadesa modificó algunos puntos del auto referidos al número y edad de las criadas, el pago de derecho de piso de las seglares, la asistencia de las religiosas a los oficios divinos, el cierre de la iglesia, entre otros. El mismo día el notario avisó de estas modificaciones a las religiosas reuniéndose en

campana tañida en el coro bajo. Con ello se acaba el documento de la visita a este monasterio.

El término de la visita proyectó el futuro modo de in/cumplimiento de las reformas. El cumplimiento de estas normativas fue negociado en el tiempo posterior, según la disposición de la población monacal y de sus vínculos con el exterior. Esto se revela en la revisión de la posterior visita, en cuya normativa se identifican normas similares, lo que indica que los comportamientos criticados y supuestamente reformados continuaron. Por otro lado, no se conoce cómo se realizó o impactó esta visita en el monasterio de La Encarnación, aunque, las normas establecidas debieron tener semejanza con las instauradas en La Concepción.

3.2.2. VISITA DE 1782-1783.²⁴

A diferencia de la visita anterior donde el Arzobispo realizó esta actividad de manera presencial, ésta sólo fue por vía de mandatos. Esta visita tuvo como antesala un interés expreso del monarca español que mediante reales cédulas y cartas comunicó al prelado sobre sus intenciones de reformar algunos aspectos de la vida de los monasterios de Lima. Esta correspondencia se hizo fluida con el rey Carlos III — considerado el principal propulsor del proyecto borbónico — y los arzobispos Parada y Gonzáles de la Reguera.

La visita fue realizada por el arzobispo Gonzáles de la Reguera y su normativa base fue el contenido del auto de reforma elaborado por su antecesor, Juan Antonio de Parada en 1775, como se ha mencionado anteriormente. El notario de la visita fue Marcelo Callado y Poronda. Según las declaraciones de Arzobispo, la causa de la ejecución de una visita no presencial fueron sus enfermedades.

Se inició el expediente con un auto de don Antonio Barba de Cabrera,²⁵ quien había sido nombrado como síndico — encargado de la administración económica monacal — del monasterio de La Encarnación, exponiendo sus razones por las cuales se oponía a desempeñar este cargo. Don Antonio mencionó su falta de tiempo para dedicarse a esa labor lo que perjudicaría al monasterio, y la conveniencia de que el síndico fuera alguien que contara con la aprobación de la abadesa, pues ambos tendrían una interacción constante. En otras palabras, su negativa se basó en el rechazo de la abadesa al nombramiento, pues don Antonio conocía bien la importancia de estas mujeres en las redes

²⁴ Este ítem está fundamentado en el expediente: AAL Monasterio de la Encarnación, 25:37.

²⁵ Al parecer, tuvo parientes que se desempeñaron como mayordomos del monasterio de La Concepción.

de poder de la ciudad, y no se arriesgaría a contradecir la voluntad de una de ellas. Esta actitud la tomaron los demás candidatos al cargo hasta el año siguiente, indicador de que las elites no estuvieron convencidas de la conveniencia de esta reforma para sus intereses.

Aquí se denotan tres voluntades: la del síndico nombrado, quien se negó a desempeñar el cargo para evitar problemas con la abadesa de turno; la del Arzobispo, quien deseaba instaurar el nombramiento del síndico; y la de la abadesa, quien se oponía a este nombramiento. Habría que indicar que, según el auto de reforma mencionado, los síndicos reemplazarían a los mayordomos, en su tarea de administrar las economías monacales. Los primeros eran elegidos exclusivamente por el Arzobispo de una terna de candidatos que la abadesa proponía, mientras, los segundos eran elegidos por voluntad expresa de la abadesa, sin intervención por parte del Arzobispo, quien sólo era informado de la elección, y en varias ocasiones fueron parientes o allegados de la abadesa. Por estos cambios, las religiosas del monasterio protestaron.

El monasterio de la Encarnación el 28 de abril de 1782 realizó la elección de la abadesa. El Arzobispo creyó oportuno este momento para implementar los puntos señalados en el auto de reforma referido, sobre todo los artículos relacionados al nombramiento del síndico, lo que ejecutó al día siguiente. El síndico estaba facultado de otorgar escrituras de arrendamiento y censos; recaudar réditos según los plazos de arrendamiento y censos; cobrar por sí y por cualquier persona; y, la potestad de entregar recibos, cartas de pago u otro resguardo. Sus obligaciones giraban en torno a incrementar las rentas monacales, el cuidado de las fincas avisando al Arzobispo los gastos realizados y registrando todo en un libro, entregar el sustento correspondiente a las religiosas y donadas. Se mandó que la abadesa entregara el margesí al síndico. En realidad, estas facultades del cargo del síndico involucraron la pérdida de potestades tradicionales que las abadesas ejercían en sus gobiernos, transgrediendo los límites de los cuerpos sociales, de ahí que, ellas reclamaran que la corona hispana, a través del prelado, estaba actuando como ente totalizador sin respetar sus normativas monacales.

Las religiosas de la Encarnación encabezadas por su abadesa, doña Juana Josefa de Chávez, se opusieron por medio de escritos al nombramiento del síndico, fundamentándose en no necesitar a alguien que administrara las rentas monacales y la carencia de dinero para pagarle su salario, siendo suficiente con un cobrador, ya que por años las abadesas se habían ocupado de este tipo de gestiones administrativas. El Promotor fiscal les respondió que no era cierto que no poseyeran el dinero suficiente para pagar el salario del síndico porque habían aumentado las rentas. Además, destacó que el síndico se haría responsable

del manejo de las rentas, y criticó su negativa por aceptar la reforma, lo que era una expresión de inobediencia. Para el funcionario, el peligro de una ruina se hacía evidente como resultado de una mala administración económica y la rebaja del pago de lo adeudado por la Real Caja — que era el mayor monto anual que recibía el monasterio —. Por tanto, el interés por las economías monacales tuvo como referente el hecho del pago de réditos por parte de la corona a los monasterios, es decir un interés utilitario que influenció en sus políticas frente a los monasterios.

El 9 de octubre, el vicario general ordenó que la abadesa entregase en un plazo de ocho días el margesí al síndico nombrado. El mismo día el notario, Manuel del Bado Calderón, comunicó esta orden a la abadesa, quien afirmó que lo obedecería. El Promotor para fundamentar en mayor medida su posición, presentó otro escrito dirigido al vicario y Provisor general, en cual citó los autos y reales cédulas en que se basaron los puntos que se desearon reformar del gobierno y vida monacal. Para ello dispuso la reproducción de estos documentos. La negativa de la abadesa de aceptar las reformas promovidas por el Arzobispo forzó a los funcionarios eclesiásticos a recurrir a la palabra del Rey para imponerse con mayor fuerza.

Posteriormente, la abadesa mandó una lista de candidatos que ocuparían el cargo de síndico, la que había sido pedida por el Arzobispo, y la cual fue desestimada. El primer candidato propuesto fue don Juan Miguel de Mendiburu,²⁶ quien se negó a recibir el puesto; mientras, el segundo, era el hermano de la abadesa, por lo que el Arzobispo lo descartó. La prelada enfatizó en la negativa de aceptar el cargo por parte de otro candidato nombrado, don Pedro Barba, quien lo confirmó con un escrito en que resaltó sus múltiples ocupaciones en el aumento de sus propias rentas.

Esta dinámica prolongada de imposición y rechazo motivó que el Arzobispo retirara de su cargo a la abadesa y la excomulgara, y esta situación fue comunicada a la Real Audiencia, en 1783.²⁷ En el escrito presentado a este tribunal, la abadesa criticó las medidas elaboradas por el arzobispo Parada porque no se fundamentaron en una visita que reconociera la realidad de los monasterios, lo que incluía el nombramiento del síndico. La preocupación de los miembros del tribunal de la Real Audiencia fue notoria desde el inicio de este proceso, en el que las religiosas solicitaron la intermediación del Virrey ante el

²⁶ Comerciante español natural de San Sebastián que se casó con doña Maria Josefa Orellana y Rodríguez Centeno. Era copropietario junto a José Francisco Urrutia de un navío llamado “Begoña” y de la fragata “Bárbara” (Parrón Salas, 1995: 503; Turiso, 2002: 316).

²⁷ AGN. Real Audiencia, Causas eclesiásticas, Leg. N° 2, sin clasificar. El expediente estaba dirigido al virrey, era una apelación de las cortes eclesiásticas por vía de la Real Audiencia nombrado como recurso de fuerza.

Arzobispo. Esta atención se mostró en anotaciones en los márgenes de los folios del expediente destacando en ellas la gravedad y escándalo del asunto. Como se indicó en el capítulo anterior, la yuxtaposición de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas permitió a los monasterios movilizar sus intereses por los tribunales. En este caso, el monasterio de La Encarnación recurrió a la Real Audiencia por la actitud contraria que tomó el Tribunal eclesiástico.

En el transcurso de los autos en la Real Audiencia decidieron llevar este recurso a voto consultivo y al real acuerdo.²⁸ Convinieron que el regente²⁹ — don Melchor Jacot Ortiz Rojano, Conde de Pozos Dulces —³⁰ y el señor don Antonio Hermenegildo Querejazu³¹ — juez del recurso — fueran a conversar con el Arzobispo sobre el asunto. El prelado manifestó que su única intención fue conseguir la obediencia de la abadesa, y si ella le enviaba una carta con “la debida sumisión” la repondría en su puesto. La abadesa obedeció y estuvo presente hasta el desenlace de la visita que, finalmente instauró el anhelado nombramiento. La intervención de la Real Audiencia, como representante directo de la autoridad civil, debió impactar al Arzobispo y darse cuenta del panorama que tenía adelante para el cumplimiento de las reformas en los monasterios. Mientras, la ayuda de la Real Audiencia fue un reconocimiento del posicionamiento de los monasterios en los grupos de poder locales.

Al analizar el auto de reforma elaborado por el arzobispo Parada³² — y que fue la base normativa de la visita del arzobispo Gonzáles de la Reguera — se puede identificar que sus 42 artículos tuvieron algunos ejes importantes como la regulación de la clausura, la austeridad de la vida monacal, el control de las relaciones interpersonales (población de criadas, formación de bandos, relación con sus familiares, regalos y ayuda a religiosas pobres), la normativización del funcionamiento de los cuerpos de las pobladoras monacales

²⁸ Consistía en la reunión del virrey con los oidores para tratar asuntos de carácter administrativo y de gobierno.

²⁹ La implantación del cargo del regente en la Real Audiencia de Lima fue la restricción del control de los criollos de esa institución (Fisher, 2000: 71).

³⁰ Antes de llegar a Lima fue Juez de la Cancillería de Valladolid y arribó a la capital virreinal junto al visitador Areche, en 1777, con las instrucciones que le dieron las autoridades españolas. Rápidamente revisó la situación de la Audiencia encontrando numerosos juicios sin resolver por la falta de trabajo de los jueces que acostaban sus horas laborables por cualquier razón (Burkholder, 1972: 401-402).

³¹ Fue un oidor criollo que asumió su cargo desde 1744. Además fue caballero de la orden de Santiago, deán de la Audiencia y miembro honorario del Consejo de Indias. Se casó con doña Maria Josefa Santiago Concha y tuvo cinco hijos (Campbell, 1972: 22).

³² Este prelado preparó dos autos de reforma, uno en 1770 y otro en 1775. El primero contaba de catorce capítulos, mientras el segundo de cuarenta y dos. El de 1770 poseía como objetivos el buen gobierno de los monasterios grandes y el cumplimiento estricto de los votos de clausura. Asimismo se distinguió por su moderación y la conservación de la autonomía abadesal. Mientras, el de 1775 se hace extensivo a todos los monasterios limeños, posee varios artículos de carácter económico, y limita la autonomía de las abadesas (Laserna, 1995: 269).

(vestidos, forma de vivir en relación a los espacios), la intervención de materias económicas y el fortalecimiento de la autoridad arzobispal.³³ Algunos puntos fueron similares a la visita anterior, la mayor diferencia entre ambas, es la última se preocupó más en los asuntos económicos.

Ante lo descrito surge la pregunta del porqué el monasterio de La Concepción con mayores recursos sociales, económicos y políticos no protestó por el nombramiento del síndico, quizás justamente esos recursos fueron el motivo. Un privilegiado posicionamiento de La Concepción le dio la garantía que podía enfrentar las reformas con la famosa frase “obedezco pero no cumpro”, pues en la aplicación de esta normativa poseía la capacidad suficiente para negociar. Sin embargo, por la documentación revisada surgieron quejas de las abadesas de La Concepción sobre el desempeño de los síndicos en la atención de las necesidades de la comunidad religiosa. En fin, las visitas consistieron en rituales de inspección jerárquica que tuvieron el fin de fortalecer las jerarquías eclesiásticas e influenciar en el funcionamiento de los cuerpos de las poblaciones monacales.

3.3. LOS OFICIOS DIVINOS

Los oficios divinos eran rituales diarios realizados por las comunidades religiosas, en que las religiosas se convertían en intermediarias con la divinidad mediante sus oraciones, que protegían a su familia, a sus benefactores y a la ciudad en general. Los oficios debían desarrollarse mediante el cumplimiento de las Horas Canónicas según el antiguo uso romano, los cuales se realizaron a diferentes horas del día, para extender la gracia de la comunión recibida en la misa. Las horas dedicadas a esta actividad se denominan horas canónicas y son las siguientes: a) *Maitines*, las oraciones de la mañana, eran cantadas en las primeras horas del día, pasada la medianoche; b) *Laudes*, alabanzas, que se realizaban entre maitines y prima; c) asimismo, existían *horas menores* como prima (primera hora después de salir el sol, aproximadamente a las 6 AM), tercia (tercera hora después de salir el sol, aproximadamente 8 o 9 AM), sexta (sexta hora, aproximadamente 11 o 12 AM) y nona (novena hora, aproximadamente 2 o 3 PM); d) *Vísperas*, se realizaban en la tarde y e) *Completas*, se llevan a cabo antes de acostarse.³⁴

En estos oficios se desarrollaron salmos recitados o cantados mediante la entonación de octavillas, antífonas, responsos y versículos; y la lectura de enseñanzas de la Biblia, el origen del capitular, y otras oraciones. Su adopción en el cristianismo fue un

³³ AAL. Papeles importantes, 18: 18.

³⁴ http://www.corazones.org/diccionario/oficio_divino.htm. Revisado el 26 de abril de 2009.

legado hebreo que paulatinamente fueron aplicando durante la época antigua tardía y medieval. Fueron ejecutadas para santificar el día entero y del esfuerzo humano.³⁵ Se suponía que estos ejercicios espirituales serían el centro de la vida contemplativa de las comunidades religiosas femeninas. El modo en que ellas se comunicarían con Dios.

El ejercicio de los oficios divinos dependió de la regla instaurada en el monasterio cuyo contenido pautó sus horarios. Por tanto, se remite al texto de la regla de La Encarnación, que es la única que se encontró. Esta regla señaló que desde la Pascua de Flores — el domingo de Resurrección — hasta la Santa Cruz de Setiembre se haría a partir de las 5 AM Prima, luego Tercia, Sexta y Nona. Se ordenó que se realizara Nona después de Sexta, si fuera un día de ayuno o existiese en la ciudad una prohibición expresa; sino ocurría estas condiciones, que se ejecutara Nona a las una; y luego por la mañana a las seis se haría la Misa de los Fundadores, que debía ser diaria, después de las 9 AM se realizaría la misa conventual, y al mediodía se ejecutaría la Nona. A las 3 PM, se realizarían las Vísperas; a las 7 PM, las Completas, y a las 8 PM, los Maitines.

Desde la Santa Cruz de Setiembre hasta la Pascua de Flores, se realizaría a las 6 PM Prima, Tercia, Sexta y Nona; y a las 7 AM, se ejecutaría la Misa de los Fundadores; a las 10 AM, la misa conventual; a las 2 PM, las Vísperas; a las 5 PM, las Completas; y a las 7 PM, los Maitines. Las únicas excepciones de este horario, según estas disposiciones, serían 1) la noche de Natividad de Jesucristo cuya Misa de Gallo se haría a la medianoche, y al día siguiente, al amanecer la Misa de la Luz a la hora acostumbrada; y 2) la cuaresma alteraría el horario al hacer las Vísperas después de la misa conventual, antes de comer, salvo los domingos cuando se ejecutarían a las 2 PM, y en la Semana Santa, se harían las Tinieblas a las 5 PM (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 10-11). Una cuestión que se destaca en estas indicaciones es la referencia a las fundadoras, quienes fueron recordadas cada día. Y en general, los detalles de las horas fueron un claro signo de disciplina que normaba la vida de las religiosas, siendo la forma ortodoxa de vivir su religiosidad y su modo de comunicarse con la divinidad, debiéndose detallar los actos y los pensamientos, así se insistió que:

«Nadie haga en el Oratorio otra cosa sino aquello para que fue hecho, y de donde se llama Oratorio. [...] Quando rezáis Psalmos, y Himnos, pensad con el corazón lo que dezis por la boca. No cantéis sino lo que está escrito que cantéis. [...] Quando estáis en la Iglesia juntas, o en otro lugar donde ay hombres, unas a otras zelad la castidad. Dios que mora en vosotras a una y por otras por este medio» (San José, 1672: 36).

³⁵ <http://ec.aciprensa.com/liturhoras.htm>. Revisado el 26 de abril de 2009.

En el coro³⁶ existía un asiento especial para la abadesa, sentándose a su lado derecho la priora, y en el izquierdo, la supriora. En el coro, se realizaron los oficios divinos, la vicaria del coro, quien se sentaba al lado derecho del coro, se encargó de preparar su correcto desarrollo vigilando la existencia y guardado de suficientes libros según cada ocasión — salmos y otras lecturas religiosas —, el ensayo de los cantos de cada evento, la ubicación de cada religiosa en su respectivo asiento para evitar confusiones, la iniciación de las misas cantadas y las celebraciones, el despertar a aquellas que se dormían en el coro y la designación de las lectoras por su habilidad³⁷ (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 34-35, 36-37). El coro se convirtió en un espacio jerarquizado en que probablemente los criterios de antigüedad, posición en el gobierno monacal, vínculos de parentesco y otros definieron el lugar de su asiento. Cuanto más cerca se estuviera de la abadesa se tendría mayor jerarquía. La asistencia a los oficios divinos, también, reflejó el estatus de las religiosas por sus conocimientos de la lectura, la escritura y el latín que les permitieron seguir estas actividades religiosas, en otras por su nivel de educación (Hurtado, 2001: 38-39).

La vicaria fue auxiliada por las cantoras, quienes se sentaron al lado izquierdo del coro, y se preocuparon por distribuir los libros, corregían y animaron los cantos y reemplazaron a la vicaria en sus labores cuando estaba ausente; y las cantoras de la semana respondían y cantaron los salmos y oraciones. Mientras, las organistas tocaron en los oficios divinos, turnándose semanalmente (Ver cuadro 3.2). Estas mujeres fueron buscadas por sus habilidades musicales, y en numerosas ocasiones, fueron exentas completa o parcialmente del pago de la dote y de los otros gastos del ingreso y profesión. Ellas dieron el toque especial a los oficios para dotarlos de un aura solemne.

Cuadro 3.2: Relación de las religiosas que se dedicaban al canto y a los instrumentos musicales. La Concepción, 1765.³⁸

Oficio	Religiosa
Organistas	Doña Ignacia Ambuloy
	Doña Micaela Nieto de la Oliva
	Doña Micaela Noguera, egresada del Colegio de niñas expósitas
	Doña Bernabela del Castillo
	Doña Mariana Tebes
Organista y	Doña María Luisa Ruiz

³⁶ El coro bajo de La Encarnación estuvo ubicado al lado del templo cerrado por tupidas celosías de madera (Bernales, 1972: 85-86).

³⁷ Las tareas de este oficio demandaron de una religiosa con un buen nivel educativo y conocimientos más o menos amplios de los rituales religiosos.

³⁸ AAL. Monasterio de la Concepción, 33: 70, 1765. (Arias, 2008: 157)

violinista	
Arpista	Doña Francisca Aspeictia
Cantoras	Doña María Ignacio Urtazo
	Doña Juana Rincón
	Doña Silvestre Ampuero
	Doña Francisca Terán
	Doña Teresa Garnica
Violinista	Doña Liberata Clerque, egresada del colegio de niñas expósitas
Bajonista	Doña Luisa Morales, egresada del colegio de niñas expósitas

Las encargadas de barrer el coro, registrar lo que debía ser cantado y rezado y poner y sacar los libros del atril fueron la versicularia y la candelaria, la primera además ayudaba a voltear las hojas si era necesario, y la segunda, llevaba lumbre, preparaba las velas y el calendero, y encendía la lámpara (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 41-43). Estas oficiales eran donadas y en su condición realizaron estos trabajos manuales, de las que estuvieron libres las religiosas, no solo por una cuestión de diferenciación social, sino por ser actividades que implicaban un grado de impureza que las esposas de Jesús no podían tolerar. Así, la limpieza del coro era imperioso para salvaguardar la pureza de las religiosas, puesto que sus cuerpos eran divinos por su rol de intermediación.

Igualmente existía un capellán mayor del monasterio, quien contribuía con las labores de los oficios divinos. En 1791, el cargo en La Concepción recaía en don Manuel Carrillo, quien señaló en una carta que dirigió al arzobispo Gonzáles de la Reguera, que recibía 518 pesos anuales por la obligación de realizar cuatro misas cantadas a la semana. Además apoyaba al monasterio de forma diaria en la administración de los sacramentos y otros oficios ministeriales.³⁹ La jerarquía eclesiástica desconfió de las congregaciones femeninas por la posibilidad de una práctica heterodoxa de la religiosidad⁴⁰, de ahí que era forzosa la presencia eclesiástica masculina en las comunidades femeninas para vigilar la espiritualidad de las religiosas. A la vez, la administración de los sacramentos fue una expresión de fortalecer la autoridad patriarcal de la Iglesia, que exhibía la imposibilidad de que las mujeres pudieran realizar estas labores.

Sin embargo, en el siglo XVIII, el tiempo dedicado a las oraciones se fue reduciendo por el decrecimiento de las rentas monacales, el relajamiento de las costumbres y un incipiente proceso de secularización — que les decía que lo más importante y útil de

³⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 23, 1751. También, indicó que recibía 200 pesos por un aniversario de misas fundado por don Antonio de Soto, debiendo cumplir 100 misas rezadas en el año.

⁴⁰ Las místicas medievales recrearon los discursos religiosos para pautar sus propias vivencias espirituales, en donde sus cuerpos se convertían en sagrados, y algunas veces, sin la necesidad de que el clero intermedie (Bynum, 1994: 45-46).

la feminidad era dedicarse a sus labores como madres y esposas —. Aquellas que carecían de suficiente riqueza debían buscar su sustento a través de alguna producción — dulces, bordados, flores de mano, entre otros — o de la administración de la mano de obra de sus siervas y/o esclavas, de sus propiedades individuales y de su propio dinero — en prácticas financieras particulares — (Burns, 1999: 166). La conducta de relajo de algunas religiosas mostró su desinterés por las actividades espirituales prefiriendo permanecer en sus celdas o en espacios de socialización dentro de los claustros como los patios, piletas, entre otros.

Todo esto era denunciado de manera sistemática por las autoridades borbónicas. En la visita de 1754, en las disposiciones para La Concepción, se ordenó que las religiosas deberían asistir al coro y practicar los ejercicios espirituales con su hábito y la debida compostura. No podían excusarse de asistir sin legítima causa. Luego de una negociación con la abadesa, se flexibilizó la medida afirmando que la asistencia a los oficios divinos era obligatoria, pero aun mas los relacionados a las festividades. Este mandato, también, fue repetido en el auto de reforma del arzobispo Parada, que rigió para todos los monasterios de Lima. Estas observaciones corroborarían las denuncias de relajación existente en la vida monacal del siglo XVIII.

Del mismo modo, en la visita de 1754, se prohibió el ingreso de seglares o niñas al coro bajo, mientras se cantasen o rezasen los oficios divinos, porque distraían. Ellas podrán dirigirse al coro alto para oír misa o rezar. Esto señala que el ingreso al coro de las seglares fue más o menos común, pero esto no sorprende si se considera que algunas de ellas se convirtieron en religiosas años después, o en todo caso, eran sus parientas o allegadas que se dotaron de potestades — como el ingreso al coro bajo — por su relación cercana con las religiosas.

Más allá de estas denuncias, se debe considerar que esta imagen de gran descarrío en la vida religiosa de los monasterios en el siglo XVIII sería más una representación interesada de las autoridades eclesiásticas para justificar la necesidad de reforma. La importancia de estos ejercicios en los monasterios, se puede ilustrar en la misma normativa eclesiástica. En las órdenes dadas en la visita del arzobispo Barroeta, en 1754, para La Concepción, se mandó que el horario de los maitines coincidieran con la oración y se cerrase la iglesia en la tarde, aunque en los días festivos el cierre se haría a las once de la mañana. Asimismo, se mandó que los maitines de la Natividad y los de la Resurrección se cantaran cerradas las puertas de la iglesia. Esta regulación del cierre de las iglesias revela que estos eventos eran importantes para las religiosas de La Concepción dedicándole tiempo, pues la apertura de la iglesia significó que la población limeña asistía a las misas y observaban su presencia en

el evento. Esta presencia, también, fue exteriorizada en los eventos festivos y en el día a día.

En 1784, en un auto para todos los monasterios, el arzobispo Gonzáles de la Reguera estableció que la comunión solo se realizara a las 7 y 8 de la mañana, y la última a las 9 de la noche. Este mandato fue motivado porque las religiosas comulgaron en diversas ocasiones del día, “con grave molestia de los ministros”.⁴¹ Si los oficios divinos no fueron significativos para las religiosas, entonces, el ímpetu de comulgar con frecuencia sería un hecho contradictorio. Por otra parte, la inclinación frecuente de comulgar por parte de las religiosas respondió a la percepción de relacionar la comunión con un tránsito espiritual que le abría un nivel de cercanía con Dios.⁴²

La imagen de la relajación de los monasterios existente en la época tal vez fue cierta, aunque no en el nivel presentado por las autoridades. La asistencia a los oficios por parte de las religiosas era importante para la conservación de la estructura de poder interno, pues los oficios fueron rituales cotidianos de jerarquía. Esto se exhibe en el testimonio de la abadesa de la Concepción, que en 1757:⁴³

«Mortificadas con los ayunos, diciplinas y oraciones, en el continuo ensierro de estos claustros: solo se ocupan en pedir á su Divina Magestad por la exaltacion y salud de nuestro catolico Monarca paz, y conservacion en sus dominios y felizes prosperidades á Vuestra Excelencia en su tan arreglado gobierno; pues no es posible, que una accion de gratitud se corresponda con una providencia tan contraria, que por ella quedemos expuestas á la consternacion que va referida. Y porque en la experimentada piedad de Vuestra Excelencia no esperamos desconsuelos, sino es toda felicidad, aumentos, y gloriosos tirunfos; con que siempre ha pretendido exaltar en su feliz gobierno á los que humildes, se han acogido á su proteccion siendo yo y mis religiosas las que postradas nos constituimos mas rendidas á su piedad, esperamos todo el consuelo que deecemos, rogando a Nuestro Señor, dilate la necesaria y tan importante vida de Vuestra Excelencia a felizes años en su maior grandeza para amparo de este reyno y refugio de desvalidos».⁴⁴

Así, los monasterios de La Encarnacion y La Concepción consideraron importantes los oficios divinos en la vida de las religiosas porque eran esenciales para expresar su

⁴¹ AAL, Papeles importantes, 18: 21.

⁴² Esta tendencia fue exteriorizada con mayor ahínco en el medioevo (Bynum, 1992: 44-45). El simbolismo de las hostias y los vasos sagrados fueron relevantes en toda la sociedad colonial, pues en la primera década del siglo XVIII se robó la paxíde de las hostias del altar mayor de la iglesia de El Sagrario, por lo que se enlutó la iglesia y la ciudad. Después de las diligencias del virrey de turno, don Diego Ladrón de Guevara, se logró encontrarla enterrada en la Alameda (Peralta, 1732: II: CXXIV: 390).

⁴³ En una suplica que promovieron los principales monasterios limeños para que se restituyera el porcentaje del 5%, en el pago de los réditos de los censos que estaban a su favor, y que fueron reducidos a un 2 y 3% en 1748. La prelada manifestó en su auto dirigido al virrey

⁴⁴ BN. C 2139, f. 81v-82v.

relación con Dios ante sus pares, legitimando su matrimonio con la divinidad y el prestigio que conllevó ese vínculo.

3.4. LAS CELEBRACIONES Y OCASIONES PARTICULARES

Las procesiones en los monasterios formaron parte importante de la vida de sus habitantes. Una de las ocasiones en que se realizaron fue en la elección de una abadesa. Otros momentos en que acontecían las procesiones en el monasterio de La Encarnación según su regla publicada a inicios del siglo XVIII fueron: 1) antes de la misa del día de la Purificación de Nuestra Señora, en la cual cada religiosa llevaría en la mano una vela bendita; 2) el Domingo de Ramos, cuando cada religiosa tendría en la mano un ramo; 3) los tres días de letanías; 4) los días de San Marcos, la Ascensión de Jesús, Juan Bautista, la Visitación de la Virgen María y sus respectivas fiestas, la Asunción de la Virgen María, San Agustín y la Conmemoración de todos los Difuntos (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 11). Este número de ocasiones en que se ejecutaron las procesiones en La Encarnación indica su frecuencia regular en las actividades de las poblaciones monacales, en promedio casi una al mes.

El orden que cada pobladora monacal poseía en las procesiones de La Encarnación fue determinado por la superiora, y la elección de las canciones entonadas en ellas era ejecutada por la vicaria del coro (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 36-40). Al mismo tiempo, las religiosas vestirían hábitos blancos, es decir, los roquetes, y las novicias llevarían sus escapularios en las procesiones; mientras que desde los Santos hasta la Pascua de Flores se pondrían mantos en el interior del coro (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 72). Así, las procesiones, también, fueron rituales de reforzamiento de las jerarquías instaurados en los cuerpos como en los casos anteriores. Se decía a la pobladora monacal cuál era su posición en la jerarquía monacal y como debía vestirse por su condición social en la estructura monacal. Igualmente, este posicionamiento se hizo evidente en el acto de cargar la cruz en las procesiones por parte de las donadas, como lo manifestó una postulante a profesar como donada en La Concepción.⁴⁵

De la misma forma, la regla de La Encarnación mandó la realización de algunas misas como las diarias en conmemoración de las fundadoras doña Leonor Portocarrero y doña Mencia de Souza; y la conventual, a favor de las religiosas; el lunes de Réquiem con dos oraciones; el miércoles del Espíritu Santo; el jueves del Corpus Christi; el viernes de la Cruz y el domingo de la Santísima Trinidad (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770:

⁴⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 13, 1748.

10-13). Además, se señaló los días para la confesión y la recepción de la comunión obligatoria por parte de las religiosas del monasterio: el día de la Purificación de la Virgen, el primer domingo de cuaresma, el jueves de la Cena, el día de la Pascua de la Resurrección, la Pascua del Espíritu Santo, el domingo después del Corpus Christi, el día de la Asunción de la Virgen de Agosto, el día de San Agustín, el día de la Natividad de la Virgen de Setiembre, el día y fiesta de los Santos, el primer domingo de Adviento, la natividad de Cristo y antes de la elección de la abadesa (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 13).

La disciplina sobre los cuerpos de la comunidad religiosa del monasterio se realizó mediante la referencia, actos y rituales religiosos como las procesiones, misas o celebraciones; los cuales pautaron las actividades cotidianas y el tiempo empleado en ellas por las pobladoras monacales en general, pues la ejecución de estas actividades contribuyó en el ritmo de la dinámica de la vida al interior de los monasterios. Las religiosas se dedicaron a las oraciones — acompañadas, en ocasiones, por las donadas y seglares en el coro alto —, mientras las donadas realizaron los oficios a las que estuvieron asignadas y otras labores manuales que las mantenían ocupadas, y las criadas se centraron en sus quehaceres domésticos en las celdas, y las seglares recibían educación, o leían libros religiosos, o apoyaban los quehaceres domésticos. Todo al mismo tiempo.

En la regla de La Encarnación, igualmente, comentó que cada celebración u ocasión particular poseía su respectiva misa en la iglesia monacal, en la cual las cantoras de la semana entonarían los salmos y registrarían cada misa cantada. Las cantoras mayores se dedicarían a animar los cantos en las festividades y en el recibimiento del virrey, Arzobispo o cualquier autoridad. Una de ellas poseería el libro de registro de la colecta (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 40-41). Las sacristanas de las campanas tocarían estos objetos a las horas religiosas y en los oficios divinos que se realizaban en el monasterio, en los sermones, las procesiones, los aniversarios, las conmemoraciones, el día de los difuntos, el fallecimiento de las religiosas, a las 12 de la noche en Navidad y Pascua de Resurrección. Existían numerosas festividades religiosas que se celebraron en los monasterios, en el caso de La Concepción se han podido identificar algunas (Ver cuadro 3.3).

Cuadro 3.3: Relación de algunas festividades religiosas celebradas en La Concepción.

Festividad	Religiosas o personas involucradas	Dinero o bienes donados
Festividad del Arcángel San Miguel	Doña Josefa Casilda Luján y Bedia, abadesa. Nombró a don Francisco de Moncada y Paz para producir rentas anuales. Nombró a su hermana doña Bárbara para que se dedique y prepare esta festividad, y luego de ella a doña Dorotea, doña Francisca Carrillo, y si sobrase se distribuya a las cantoras y religiosas que asisten a la iglesia. ⁴⁶	1000 pesos (principal)
Fiesta de San Francisco de Paula	Doña Francisca Carrillo, religiosa. Encargada. ⁴⁷	15 pesos anuales
Culto de Nuestra Señora de la Purísima Concepción	Doña Isabel Muñico, religiosa, como sucesora de da Casimira Duran en la administración de las rentas ⁴⁸	76 pesos 1 real anuales
	Buena memoria fundada por el doctor don José Fontidueñas. Administradora de las rentas, doña Isabel Muñico, religiosa ⁴⁹	50 pesos para la Purísima, 50 para el sacramentado y 30 para San José. Anual
Cuidado de la capilla de San José en su celda	Doña Josefa Cayetana de Cabrera, religiosa. Nombró como beneficiadas: 1º vida a doña María Josefa Cisneros y Mendoza, 2º a doña María Antonia de Ávila, y 3º a una niña crió, doña Josefa Mendoza. ⁵⁰	Celda y el respectivo cuidado
Nuestra Señora de Monserrate del monasterio	Doña Violante de Cisneros Mendoza y Villavicencio ⁵¹	50 pesos
Nuestra Señora de la Natividad que posee en su celda	Doña Violante de Cisneros Mendoza y Villavicencio ⁵²	50 pesos

Los actos religiosos contribuyeron a dinamizar la vida monacal, cada una le dio la importancia personal según sus creencias y la forma de vivir su espiritualidad. Además, en estos eventos las pobladoras monacales que participaron, disciplinaban sus cuerpos a través de la medición de sus gestos y actitudes corporales como en el resto de los eventos que se han presentado en este capítulo. Como explicaría Foucault, los gestos y las posiciones corporales adoptadas formaron una correlación que otorgaba soporte y legitimidad a cada

⁴⁶ AGN, Protocolos Notariales, Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 225, f. 444v.

⁴⁷ AGN, Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 15-1-1760, f. 20.

⁴⁸ AGN, Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 23-9-1760, f. 166.

⁴⁹ AGN, Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 17-11-1761, f. 680.

⁵⁰ AGN, Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 27-9-1760, f. 235-236.

⁵¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109, 1717.

⁵² AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109, 1717.

evento (Foucault, 2002: 172). La mirada del/la otro/a como control del comportamiento del cuerpo tuvo importancia en la medida que los eventos expresaron las jerarquías internas y externas. Cada una debía comportarse y expresarse corporalmente según su posicionamiento en la estructura de poder para legitimarse frente a los demás pares de su grupo, y aquellos que se ubicaron en un sector social superior. Además, ambos monasterios han proporcionado información sobre los eventos religiosos que celebraron e influyeron en su dinámica vital.

Por otra parte, la ejecución de estas actividades religiosas implicó el uso de diversos elementos. Para estas actividades, algunas religiosas ayudaron económicamente para su respectivo desarrollo. Doña Rosa Carrillo y Roldan, religiosa de La Concepción, donó una cocina pequeña para la cera de la capilla de la Señora del Carmen, en donde se estacionaron las procesiones de forma obligatoria, y también, al Señor de la Columna, donando, además, cera para ambos cultos.⁵³ Esta donación fue signo de su piedad religiosa y de su estatus en la jerarquía monacal. La preocupación de las pobladoras monacales por financiar estos gastos fue criticado por el arzobispo Barroeta, en la normativa que ordenó en 1754 para el monasterio de La Concepción. Asimismo, reguló las misas que podían darse antes de la conventual, pudiendo asistir las religiosas y seglares. Igualmente permitió el recojo de limosnas de las religiosas y seglares para misas cantadas a algunos/as santos/as, y sólo se darían las obligatorias por aniversarios o capellanías.⁵⁴ Normas que manifestaron el deseo de controlar la espiritualidad de las mujeres que habitaron el monasterio de La Concepción y su relación con Dios. De esta situación no debieran estar exentas las pobladoras monacales de La Encarnación.

3.5. LAS ELECCIONES DE LAS ABADESAS

En la regla de las religiosas de La Encarnación se indicó con respecto a las elecciones lo siguiente:

«Es muy peligrosa cosa errar en la Eleccion de la Abadesa, y también es servicio de Dios, y salvación de las Almas y honra del Monasterio enderezar las intenciones de la mejor. [...] Si con tal voluntad y deseo, y con tal planto pidieren a Dios Provisora Abadesa y Madre, darsela tal que las almas y cuerpos con amor, con caridad, consolacion, y en Santa Religion.

[...] Que sea de dentro por deseos o por pensamientos pura; de fiera por obras clara; cuerda en callar, y provechosa en hablar; a las cuytas de las otras con duelo

⁵³ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 26-4-1761, f. 495v.

⁵⁴ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754. En el siglo XVII, las críticas arzobispales por las festividades religiosas realizados por los monasterios implicaron la denuncia de excesivos gastos por estas fiestas (Van Deusen, 2001: 134).

de ella cercana; a las buenas con humildad compañera; contra los pecados de los rebeldes con zelo de Justicia muy alta y muy recia, que no mengue nada en el cuidado de las cosas temporales. Otra si, que no sea desamparante la provision de las cosas temporales, por el cuidado de las cosas espirituales. A la que estas condiciones tubiere habeis de buscar con las vuestras intenciones, quando quien eredes de elegir Abadesa, primero a la que vieredes dentro pura por deseos, limpia de apetitos, y de cogitaciones mundanales, a la que vanagloria, honra, poder, alabanzas codicia de las cosas del mundo no busca, ni quiere, ni ama, ni desea» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 16, 17, 19).

Esta regla fundamentada en la de un patriarca de la iglesia católica — San Agustín — llamaba la atención de las religiosas para que realizasen una juiciosa elección de quien sería su abadesa, pues de ella dependía la salvación espiritual y el honor del monasterio. Entre las aptitudes solicitadas para la abadesa se destaca la pureza propia de una esposa de Jesús y desprendida de actitudes mundanas, una actitud disciplinaria con las demás religiosas, y una buena administradora. Este conjunto de requerimientos más o menos contradictorios fueron interpretados por las religiosas que elegían a las abadesas según sus intereses en su posicionamiento en la jerarquía monacal.

En los monasterios de La Encarnación y La Concepción, la elección de la abadesa se ejecutaba en el Capítulo a campana tañida, cada tres años. En la regla de La Encarnación, se señaló los diversos procedimientos que se realizarían en la elección de la abadesa. Así, antes de las elecciones, las religiosas de La Encarnación se confesarían, y por tres días continuos se realizarían misas por el Espíritu Santo, y en el tercer día, ellas comulgarían. El día de la elección, las religiosas se sentarían en su respectivo sitio en el capítulo en silencio. Posteriormente, ellas se acercarían a un altar preparado por la sacristana para juramentar su voto mediante las siguientes palabras:

«Yo juro a Dios sobre este Altar, a Santa Maria, y sobre los Santos Evangelios, y la Señal de la Cruz de Jesus Christo, y el *Ligno Doryni* y, sobre las Reliquias santas, que aquí estan, y segun Dios, mi conciencia, que yo escogeré y consentiré en aquella que será mejor para gobernar el Monasterio en lo espiritual y temporal, y como lo juro de hacer ansi Dios me ayude y guarde en este mundo el cuerpo, y en el otro el anima; y sino él me lo demande mal y caramente, como a mala christiana, que a sabiendas jura» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 22).

El reconocimiento de la palabra del Padre — manifestada en la regla religiosa — así como en los otros hechos trascendentes para la vida de las pobladoras monacales, fue parte de la parafernalia de las relaciones de poder existentes en los monasterios. Las relaciones a través de su condición de esposas de Jesús — que se expresó en el texto del juramento — e integrantes de las elites locales legitimaron sus acciones y su interpretación

de la normativa. De ahí, el surgimiento de bandos en que se agruparon las pobladoras monacales para defender y legitimar sus posiciones.

Posteriormente al juramento, según la regla de La Encarnación, los representantes del Arzobispo o el propio prelado preguntarían una por una: «Por el Juramento que hiciste, y por la Gracia del Espíritu Santo que llamaste, qual de estas Religiosas os parece que es para Abadesa» (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 23). El voto sería apuntado en un papel que se entregaría al funcionario eclesiástico quien lo revisaría, y lo registraría en un lista que la religiosa firmaría si sabía hacerlo y sino lo haría el escribano o el notario. Ellas votarían según el orden de antigüedad de sus profesiones.

Para el fin del registro y conteo de los votos se contaba con la presencia de un escribano o notario público, o secretario. Luego del registro, ellos contarían los votos y proclamarían a la vencedora, quemando los votos delante de la elegida y las religiosas, para conservar el carácter secreto de la votación y evitar enojos entre ellas. Por tanto, no se diría por quien se votó ni el voto de otra. Aquella que obtuviera la mayoría de votos sería la ganadora, y se realizaría una segunda votación si fuera necesario entre las dos candidatas con mayores votos. En caso que existiera conflictos en la elección no se quemarían los votos hasta decidir que concluir.

Las formas de los rituales y los gestos corporales fueron centrales en el proceso de la elección que enfatizaron el respeto de las jerarquías vigentes fortaleciendo al cuerpo eclesiástico, por la presencia de los representantes del arzobispado, y el cuerpo del monasterio, guardando el orden del voto según la jerarquía monacal. Lo interesante de este proceso fue la modalidad de voto secreto que supuestamente reservaba en privado la elección de la candidata más idónea, y que era registrado en un papel. No obstante, la formación de bandos indica que se conocía de antemano el voto de las religiosas, aunque, existe la posibilidad que algunas cambiasen sus votos en el último momento ya sea por razones de conciencia o por replanteamiento de su pertenencia a los bandos.

A pesar de todo, el acto de la elección constituía una diferencia de práctica con las mujeres de la elite en el exterior, quienes no contaron con oportunidades de elegir autoridades que las representaran (Guibovich, 1996). Se puede discutir la autonomía de las religiosas frente a las mujeres de la elite que vivían en el exterior de los muros monacales, pero es indiscutible que sólo las primeras poseían la opción de elegir a sus autoridades en el interior de sus comunidades religiosas, aunque esto significase hacerlo en un ambiente clientelista.

La regla de La Encarnación, indicó que al proclamar a la nueva abadesa, todas se arrodillarían con la cruz y los cirios prendidos, cantarían el *Te Deum Laudamus*, y luego de dos versos se levantarían y realizarían una procesión. Después, regresarían al coro y las dos religiosas más antiguas llevarían a la elegida a su silla. Por antigüedad de profesión cada religiosa se acercaría a la nueva abadesa para prometerle obediencia. Por la descripción del proceso de elección, se puede comentar que los detalles proporcionados por la regla de La Encarnación trataron de disciplinar el ritual de la elección dándole la solemnidad necesaria para destacar la importancia del cargo para el mundo monacal y eclesiástico, y la sociedad limeña, por las implicancias de sus responsabilidades que se manifestaron en el capítulo anterior.

La disciplina señalada en la regla de La Encarnación para la ejecución de la elección fue transgredida en diferentes momentos de la etapa colonial, incluyendo la época borbónica. Más allá de que la presencia de los prelados o sus representantes haya sido reglamentada, se convertía en necesaria, pues en ocasiones los conflictos surgían por la insatisfacción de la victoria de una de las candidatas. Estos incidentes ocurrían en los monasterios más grandes, antiguos y prestigiosos en los cuales existía un significativo número de mujeres de la elite, y sus familias estaban involucradas con las operaciones económicas y otro tipo de actividades realizadas por los monasterios (Lavrín, 1966: 371-393). Al mismo tiempo, estos sucesos llamaron la atención de los integrantes de la sociedad limeña por la gran cantidad de mujeres que habitaban dentro de los muros monacales y era muy común que se tuviera a una parienta o se conociera a alguna de ellas. Esto no llama la atención, si se considera que algunas veces, cohabitaban dentro de un monasterio parientas de diferentes generaciones (Guibovich, 2003: 207-209). Así, la necesidad de fortalecer la jerarquía monacal interna — definiendo su estructura de un cuerpo social dentro de otros mayores: iglesia católica, sociedad limeña y el Estado español — se relacionó con la consolidación de los poderes locales de la ciudad de Lima del siglo XVIII.

La atención por los conflictos surgidos en las elecciones de las abadesas varió en las autoridades civiles, aunque reconocían la importancia de estos eventos en la ciudad. En una real cédula de 1786, el rey Carlos III criticó la emergencia de conflictos en estos acontecimientos, y en esta ocasión se centró en la elección de la abadesa del monasterio de La Concepción, doña Josefa Pérez Muchotriga. El Rey manifestó:

«De suerte que al paso que se haga florecer su observancia, experimenten las Religiosas el verdadero amor Pastoral que os es tan propio, y natural: procurando por

todos medios extinguir los vandos, y partidos que son tan perjudiciales, y ruinosos a la disciplina monastica, y perfeccion religiosa, entendiendose sobre todo esto mui señaladamente con el referido de La Concepcion».⁵⁵

La naturaleza de las religiosas, según el monarca español, radicaba en su voto de obediencia, el cual debía tratar de eliminar la existencia de bandos que quebrantaban el orden de la disciplina de los monasterios. Si el proyecto borbónico deseaba disminuir la importancia de los poderes locales de la ciudad, definitivamente tenía que criticar las actividades de las religiosas que tendían a reproducir las conductas propias de las elites, en una estructura social que el Estado quería modificar. Los poderes locales de Lima estuvieron en un continuo proceso de negociación por sus posicionamientos en la jerarquía social, lo mismo que las pobladoras monacales cuya negociación tuvo como mayor expresión en el mundo público a los procesos de la elección de la abadesa.

En la lógica de reglamentar estos procesos, en su auto de reforma de 1775, el arzobispo Parada prohibió: la división de las parcialidades en las comunidades, ni la distinción de bandos por colores; los gritos de las criadas a favor de sus candidatas; el festejo con corrida de toros, representaciones teatrales y fuegos artificiales por parte de la ganadora; el ingreso de personas a los claustros, los días inmediatamente anteriores o posteriores a la elección de la abadesa para prevenir acontecimientos escandalosos; y la ejecución de fiestas el día de las elecciones para evitar que las religiosas se comportasen como personas del siglo.⁵⁶ Este conjunto de medidas intentaron normalizar el funcionamiento de estos cuerpos sociales para tratar de separar su condición de esposas de Jesús e hijas de las elites, los puntos criticados en estas normas eran justamente los signos de conducta señorial de las elites.

3.6. LOS CAPÍTULO O LAS CAMPANAS TAÑIDAS.

Estos eventos consistían en la convocatoria de las religiosas a una reunión para tratar temas importantes del desarrollo de la vida y economía monacal. Un tratadista del siglo XVII comentó:

«El Proemio del titulo segundo, en la primera Partida, en todas las leyes del dicho titulo, en la septima, titulo septimo, la lei decima, titulo catorze, en la dicha Primera Partida, tratan del orden que se ha de tener en los Cabildos, o Capítulos Generales, que hazen ordinariamente los Prelados Mayores de los Monasterios, Ordenes, para que mejor se conserven en cada Reyno, o Provincia, a tiempo señalado, proveyo la dicha ley, que se juntasen a Cabildo, o Capitulo los Conventos, preceder tres

⁵⁵ AAL. Cedularios, tomo IV, 1776, f. 186v-187. Se repite en el tomo VI, f. 14-16.

⁵⁶ AAL. Papeles importantes, 18: 18.

tratados, es expediente, i aun necesario, tres dias continuos, porque es assi, que todos, siempre, sin ninguna contradiccion, se uso, i acostumbro, para enagenacion» (Palomares, 1656: 117v-118).

El capítulo, era al mismo tiempo, una habitación del monasterio donde se reunían religiosas, según la regla de La Encarnación, de manera semanal para tratar asuntos de tipo religioso y administrativo de importancia para la vida monacal (Guerra, 1997: 235), además de ejecutar la elección de las abadesas como se indicó líneas arriba. En algunos expedientes revisados se identifica que en casos de nuevas transacciones económicas como ventas a censo, imposición de censos y arrendamientos se siguieron determinados pasos que incluyó la votación de las religiosas, quienes aprobaron o rechazaron la propuesta de la transacción.

La solicitud del doctor don Mateo Mariano Bermúdez y Olmedo, capellán mayor de La Concepción, sobre la realización de una compra enfitéutica de una casa que pertenecía al monasterio,⁵⁷ fue presentada al Tribunal eclesiástico. Posteriormente, se ejecutó, a través del maestro de obras y alarife Ventura Coco, un informe de las condiciones de la casa que fue dañada por el terremoto de 1746, encontrando que su estructura de adobe estaba maltratada, y que su valor era de 5626 pesos.

No obstante que existía un arrendatario de la casa — Lucas Manrique, receptor de número de la Real Audiencia — y quien se oponía a la venta, el Tribunal dio licencia a la abadesa para consultar la transacción con las religiosas. A son de la campana y como era de “uso y costumbre”, la abadesa doña Rafaela del Molino reunió a las religiosas, e informó a su comunidad religiosa de la propuesta del capellán sobre una venta enfitéutica por 60 años de la casa mencionada, que favorecía al monasterio porque el capellán tendría una mayor disposición de cumplir con sus labores espirituales al poseer una residencia más cercana que la actual, y asimismo, se comprometía a reconstruir la casa. Por otro lado, se presentó la propuesta del arrendatario quien pidió constituirse en el beneficiado de la venta pues estuvo viviendo en la casa por 8 años.

Este tipo de consulta fue llamado tratado y para cada transacción, las religiosas debían realizar tres tratados para asegurar que su decisión fuera la correcta. En el primer tratado, practicado el 31 de mayo de 1752, se informó sobre las propuestas y las religiosas comentaron preferir la del capellán; en el segundo, ejecutado el 2 de junio de 1752, nuevamente se comunicó sobre las propuestas y las religiosas insistieron en su preferencia;

⁵⁷ Ubicada en la calle que iba de la esquina de las ánimas a la mano derecha (o calle Melchor Malo) y que poseía una tienda accesoría.

y el tercero, hecho el 3 de junio, igualmente se expuso sobre las propuestas y las religiosas decidieron favorecer al capellán. En cada tratado las religiosas que asistieron firmaron en dos columnas y en orden jerárquico — que consideró el cargo monacal, la antigüedad de la profesión y probablemente las relaciones con el gobierno de la abadesa vigente — que no se mantuvo intacto en los tres — excepto los cinco primeros lugares —, y que fueron adjuntadas al expediente. El número de religiosas de La Concepción en 1756 era de 90, y la cantidad de firmas que se pueden reconocer en los tres tratados sumaron 91 religiosas, lo que indica que una murió.

El expediente continuó en el Tribunal para obtener la licencia del Promotor Fiscal para la venta, la cual se consiguió. Sin embargo, cuatro meses más tarde, el capellán solicitó rebajar la renta anual que debía pagar — 168 pesos, 3% de 5126 pesos como principal — a 120 pesos por los días de su vida y 140 pesos, después de su muerte que incluye, además, que los 20 pesos serían destinados para una misa cantada de forma perpetua en el día de San Cayetano. La abadesa estuvo de acuerdo con lo expresado por el capellán.⁵⁸

Por tanto, los tratados fueron otros eventos repetitivos que expresaron conductas jerarquizadas con el fin de consolidar la estructura de poder de los monasterios, pues en cada tratado cada una firmaba en un orden establecido. Estas actividades, también, fueron actos de negociación por la asistencia variada de las religiosas, e incluso se detectó que algunas veces, el orden de las firmas cambió. Estas consultas, igualmente, revelan que los solicitantes de las transacciones económicas debieron ser conocidos de las familias de las religiosas para evaluar la idoneidad del candidato, sellando un vínculo no únicamente económico, sino también, social incorporándolo en su red de poder.

El mecanismo del tratado se repitió en la solicitud de don Enrique de Vergara sobre la venta enfiteútica de un solar frente a la puerta del monasterio de La Concepción que perteneció a ese monasterio, y que también fue afectada por el terremoto. A diferencia del caso anterior, en los tres tratados solo asistieron 84 religiosas; mientras que participaron 54 religiosas en relación a la solicitud de doña Josefa Cayetana de Cabrera, religiosa de La Concepción, sobre imponer un censo en las casas que heredó de su madre, para liquidar el censo impuesto en la propiedad a favor del monasterio de Santa Clara.⁵⁹

Lo que podría decir que la asistencia a estas reuniones no poseía un carácter obligatorio, o quizás algunas faltaron por circunstancias de fuerza mayor. Empero, habría

⁵⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 26, 1752.

⁵⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 59, 1757.

que indicar que en no todos los expedientes de este tipo de transacciones se adjuntan los tratados, ni se comentó sobre ellos. Tal vez, por las condiciones de los solicitantes o por la pérdida documental de esta parte del proceso de la transacción.

Los rituales y ceremonias celebradas en los monasterios de Lima demuestran las funciones que cumplían los monasterios en la ciudad: guardianas espirituales, el fortalecimiento de la posición de las elites limeñas a través de la ostentación y la celebración de fiestas religiosas, la reproducción de los cánones patriarcales (aceptación del sometimiento mediante las visitas), entre otras. Funciones que fortalecieron su posición en el interior de la sociedad limeña, enseñando cuál era su posición dentro de las redes de poderes locales existentes en la Lima borbónica, dotando de dinamismo a las relaciones de poder. Además, estos eventos manifestaron la importancia y poderío de los monasterios como grupo social frente a las instituciones que trataron de regular el comportamiento de las pobladoras religiosas en calidad de conjunto o de manera sectorial. Finalmente, se señala que los rituales y ceremonias descritos en el capítulo expresaron el poder en los cuerpos de las pobladoras monacales.

CAPÍTULO IV

GRUPOS FEMENINOS: ALTERIDAD Y ESTRATEGIAS

Este capítulo está centrado en los significados y prácticas de los monasterios limeños de la época borbónica como comunidades religiosas femeninas, indagando en la forma en que estas mujeres asumieron sus experiencias desde su feminidad en relación a los grupos que pertenecían y al conjunto de sus redes clientelistas. Estas experiencias se enmarcaron en las relaciones de poder en que las poblaciones monacales estuvieron insertas usando los recursos que poseían para fortalecer o mejorar su posición social en la jerarquía interna.

4.1. MONASTERIO COMO ESPACIO SIMBÓLICO FEMENINO

Las fundaciones de los monasterios en la etapa colonial tuvieron como trasfondo la intención de resguardar a las mujeres españolas, o en particular a las hijas de los conquistadores, de los peligros del “mundo” (Guerra, 1997: 123). Aunque, en el transcurso de la etapa virreinal, el ingreso de estas mujeres respondió a lograr un estado de perfección religiosa, conservar su estatus social y alejarse de los problemas mundanos. La renuncia formó parte de la disciplina monástica, incluyendo el cumplimiento del voto de celibato, dotándoles de un lugar privilegiado en el mundo.¹

Las religiosas al provenir de las elites combinaron esa búsqueda de perfección con los criterios del honor vigentes en la época. El resguardo del honor fue un elemento clave en la regulación de la sexualidad femenina durante la colonización hispana. Por tanto, el recato sexual era un signo obligatorio que debían practicar las mujeres de las elites, y para asegurarse de ello, la virginidad de las mujeres era cuidada por la cabeza de familia, que era un varón hispano quien vigiló a sus parientes femeninas que estuvieron a su cargo (Van Deusen, 1987: 3-6). En el caso de los monasterios esta vigilancia fue realizada por las

¹ Nancy van Deusen (1999: 47) nos señala que para la etapa barroca se extendió la creencia de popular de la división del mundo en cuatro círculos concéntricos. El más grande, incluía a los individuos corruptos; el siguiente, a aquellos que no buscaban lograr una vida perfecta; el tercero, a los que se refugiaron en instituciones religiosas para salir del mundo; y el más pequeño, a los conventos y monasterios recoletos que buscaron la perfección desde la reclusión y la disciplina.

autoridades gubernamentales y los gobiernos monacales. El honor implicó el ejercicio del estatus y la virtud. El estatus fue entendido como el nivel económico y/o posición social y la virtud como recato sexual (Seed, 1991: 174-197). Ambos criterios fueron fundamentales en las relaciones interpersonales de las pobladoras monacales.

En la sociedad de la Lima borbónica las redes familiares poderosas se aliaron con ricos comerciantes peninsulares incentivando el predominio de la voluntad del patriarca sobre la vida de los hijos (Rizo Patrón, 2000: 118-119). En este contexto, fue comprensible que la población religiosa de los monasterios disminuyera por la importancia estratégica que tenían las integrantes femeninas en las familias de la elite limeña, pero por otra parte, el indicador de estatus responde a las prácticas descritas hasta ahora de las mujeres que habitaron los monasterios limeños, en las cuales los lazos de parentesco, en el interior y el exterior, fueron uno de los más importantes referentes en sus vidas, así «el elemento articulador entre la vida urbana y la civilidad irradiada por los monasterios, fueron las familias». (Loreto, 2000: 6).

4.1.1. RELIGIOSAS: MODELOS Y PELIGROS

Por tradición en el mundo occidental se ha asociado a las mujeres con una condición inherente de sensualidad, irracionalidad, por ello, las mujeres siempre han estado relacionadas con la corporeización siendo esencializadas por sus cuerpos de forma esclavizadora; mientras, los varones han sido relacionados a la trascendencia, pudiendo referirse más allá del cuerpo (Butler, 1997: 311). Así, no sorprende que los intereses de las autoridades y los discursos sociales observen a los cuerpos femeninos y su atributo de la belleza como símbolos de peligro para los varones (Rosas, 1999a: 382).

Ser religiosa, estilo de vida buscaba renunciar a su cuerpo a través de la disciplina y la virginidad, representó privilegios para su condición femenina al constituirse en cuerpos intermediarios con la divinidad, por ser cuerpos puros, vírgenes (Brown, 1993: 405). Las religiosas eran esposas consagradas a su esposo divino en un ambiente de clausura, garantizando el alejamiento del mundo secular, de lo mundano.

Las religiosas como modelos femeninos fueron vistas por la regla de San Agustín que regía a La Encarnación, de la siguiente manera: «Conceda os Dios guardéis esta Regla, como amantes de la hermosura espiritual, y buen olor de virtudes, manifestando vuestra religiosa observancia el olor fragante de Jesucristo, no como siervas, sino como hijas, que en eso se diferencian las almas, en el tiempo feliz de la ley de Gracia, de las que servían a

Dios en la ley escrita» (San José, 1672: 8-9).² En otras palabras, la regla indicó que el estilo de vida de una religiosa se limitaría a la renuncia del cuerpo y a la preocupación por su conducta moral y su alma acorde al cumplimiento de la voluntad divina y las normativas. Además se añadió:

«Hazian a Dios escolta las mugeres Religiosas de aquellos tiempos, por las Almas Santas, mientras viven en carne mortal, por continuo amor (dizen la Gloria Ordinaria, e interlineal) observan la entrada del Reyno externo; y procuran emendar los defectos que reconocen alli, mirandose con cuydado en los exemplos, y enseñanza que les dexaron sus Santos Padres. [Además] para todos es la Regla de San Agustín el espejo de Armarse, y principalmente (en lo Regular) tanto más idoneas son para esta Milicia las hembras que los varones, quanto es más frequente en las mugeres el manejo de los espejos. En el campo de la Iglesia (dize Crisostomo in homilia) también, y mejor militan las mugeres que los hombres; y ha sucedido ser ellas mas constantes que aquello» (San José, 1672: 8-9).

Se reafirma que las religiosas renunciarían a su cuerpo, y tendrían como referente permanente de conducta las leyes instauradas por los patriarcas de la Iglesia que elaboraron reglas religiosas para las monjas. La regla citada corresponde a la de San Agustín destacando la conveniencia de esta regla, e igualmente se resaltó que las mujeres eran más proclives al amor y en el cumplimiento de los ejercicios espirituales. Las religiosas por ser modelos femeninos por excelencia en la sociedad colonial debían cumplir con ciertas conductas que estuvieron indicadas en las constituciones que cada orden femenina poseía desde el mismo momento de su fundación. Entre estas reglas se encontraba la de San Agustín, adoptada por el monasterio de la Encarnación, la que se consideró a sí misma como la más perfecta al ser el modelo de la Regla Apostólica y la más antigua incluso anterior a la de Benedicto, y porque su autor poseía gran autoridad al ser obispo, santo y erudito. Según las religiosas agustinas, esta regla se caracterizó por ser moderada al nombrar lo necesario y no ser extremista, y «por las materias que incluye el amor de Dios, unidad del corazón, conformidad de costumbres, castidad corporal, uso común de cosas, estudio de las divinas escrituras, corrección de vicios, obediencia a los Prelados, y otros» (San José, 1672: 1-2, 13). Normas básicas que debían regular los cuerpos de las religiosas.

Estas ideas sobre las virtudes femeninas, también se plasmaron en el VI Concilio Limense realizado en 1772, a pesar de la tendencia regalista y de un tinte secularizador que el virrey Amat intentó imponer en el Concilio:

«Desde el principio de la Yglesia hubo en ella Virgenes que obligandose por voto a guardar castidad eligieron por unico esposo a JesuChristo. [...] Entre los muchos elogios con que aplauden los Padres llamó San Cipriano a *las Virgenes*

² El subrayado no es nuestro.

consagradas a Dios la porcion mas ilustre en la Grey de Christo, las flores mas fragantes en el Jardin de la Yglesia cuyo goso se aumenta tanto quanto mas crece el numero de las Virgenes. Por eso al mismo tiempo que se fundaron Monasterio de Varones se establecieron tambien los de Mugeres cuidando de atender a su Gobierno y adelantamiento los Obispos y aun algunos como San Agustin les dieron reglas estando bien persuadidos que las oraciones de sus Religiosas no solo importaban para el bien espiritual de la Yglesia sino tambien para el temporal de la Republica, asi San Gregorio Magno creia que los ruegos y lagrimas de las que havia en Roma preservaron aquella Ciudad Capital de que la destruyesen los Longobardos, asi tambien Benedicto XIV siendo Arzobispo de Bolonia confesaba que entre las muchas calamidades padecidas en aquella Ciudad solo pudo conservarse por los clamores continuos de las Monjas que aplacaron la ira de Dios» (Vargas Ugarte, 1951-54: II: 103).

Con estas palabras se destacó que el matrimonio con la entidad divina, la condición virginal y el reconocimiento de su valor por los patriarcas de la Iglesia, las facultaba a las religiosas para ser intermediarias divinas siendo sus oraciones efectivas para la protección de las ciudades. Estas ideas sobre ellas, según el texto, surgieron en la antigüedad tardía y se mantendrían vigentes hasta el desarrollo del concilio. Esta visión de las religiosas excluyó a las donadas y a otras mujeres con vocación religiosa que no vivían en un monasterio, convirtiendo este discurso en clasista al conferir el privilegio del reconocimiento a las monjas y no a las demás. Además fue expresión del intento de fortalecer la imagen institucional de la Iglesia, de la que formaron parte las religiosas, de ahí el interés del Estado en los monasterios para reformarlos.

Por tanto, las religiosas eran consideradas modelos femeninos por ejercitar la virginidad y por dedicar su vida a Dios. Ya desde la edad antigua tardía, las mujeres religiosas formaron parte del mundo cristiano, según Peter Brown, y la clausura se convirtió en un asunto sagrado para los pobladores de las ciudades donde existían monasterios (Brown, 1993: 359), pues las comunidades religiosas poseían privilegios divinos por consagrar sus cuerpos al ente divino, hecho que favorecía la protección de la ciudad en que residían. De ahí, la vigilancia férrea sobre la clausura de los monasterios ya que los propios virreyes, oidores o ministros estuvieron impedidos de ingresar a ellos en horas extraordinarias.³ También se cuidó de que los confesores de las religiosas debían ser del clero secular antes que religiosos⁴ porque se temía la seducción en el confesionario. Empero de estas consideraciones, siempre estuvieron presentes en los monasterios confesores y directores espirituales que orientaron las vivencias religiosas y cotidianas de las poblaciones monacales. En 1756, La Concepción poseía 39 “servidores espirituales”

³ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. 5ta ed. Madrid: Boix Edit, 1841. Tomo I, Título 3.

⁴ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, Título VII.

(Ver cuadro 4.1). Al mismo tiempo, este número de servidores eclesiásticos significó que se vigilaron sus experiencias religiosas por la desconfianza hacia la religiosidad femenina.

Cuadro 4.1: Lista de confesores, directores y padres espirituales. La Concepción, 1756.⁵

Cargo	Nombre
Confesores	Señor doctor don Juan José de Póveda ⁶
	Don Pedro de Aliaga
	Don Domingo Hurtazo
	Don Juan de Castañeda
	Padre Lector fray Pedro Negrón, dominico
	Padre Lector fray Tomas de Espinoza, agustino
	Padre Lector fray Santiago Peña, mercedario
Directores y padres espirituales	Señor doctor don Esteban Gallegos
	Señor doctor don Melchor Carrillo
	Señor doctor don Francisco Gómez de los Ríos
	Señor doctor don Nicolás de Cárdenas
	Padre doctor don Martín de Foronda
	Don Nicolás Palomino
	Don Juan de Salazar
	Doctor don Juan de Zevallos
	Padre doctor don Antonio de Obregón
	Padre don Pedro Soria
	Don Ignacio de Sola
	Don José Pimentel
	Don Patricio Gómez de la Barreda
	Reverendo padre prepósito Francisco de Larreta
	Reverendo padre Baltasar de la Moncada
	Reverendo padre maestro fray Tomas de la Concha, franciscano
	Reverendo padre maestro fray Manuel Concha, mercedario
	Reverendo padre maestro fray Tomas de Cañas, franciscano
	Reverendo padre maestro fray Pedro Alcántara, mínimo
	Reverendo padre maestro fray Gregorio de Mendoza, dominico
	Reverendo padre maestro fray Felipe de Río, dominico
	Reverendo padre maestro fray Francisco Gazo, franciscano
	Reverendo padre maestro fray Mauricio Gallardo, franciscano
	Reverendo padre maestro fray Ramón Secaiza, franciscano
	Reverendo padre maestro fray José Santisteban, franciscano
	Reverendo padre regente fray Agustín de la Zea, agustino
	Reverendo padre maestro fray Juan José de la Puente, mercedario
	Reverendo padre regente fray Sebastián Gavi, mercedario
	Reverendo padre Mateo Arcaya
	Reverendo padre Miguel de la Oliva
	Reverendo padre Diego de la Daga

⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 56.

⁶ Fue el 140° rector de la universidad de San Marcos entre los años 1749 y 1752. Fue además canónigo y teólogo. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/Libros/historia/San_marcos/Cont_Uni.htm

	Reverendo padre José Meléndez
	Reverendo padre Tomas Reyes

Las mujeres como los seres más idóneos para llevar la vida religiosa fue una idea que se difundió para dar pie a las exigencias sociales sobre la práctica necesaria de la virginidad, que debía ser adoptada como virtud femenina siendo un elemento esencial en el sistema de honor que se consolidó en la colonización hispana durante los siglos XVI y XVII (Seed, 1991: 88-89). Para reforzar estas nociones se señaló, para el siglo XVIII, que «las monjas compartían con el resto de las mujeres el presupuesto de debilidad física, pero llevado al extremo por su pretendida inocencia angelical y su apartamiento de las realidades mundanas» (Pérez Mallaina, 2001: 332). Discurso contradictorio sobre la naturaleza femenina que duró más allá de la época colonial, y que dio pie a la desconfianza permanente sobre la conducta femenina y su religiosidad.

La tradicional desconfianza hacia la conducta femenina por parte del cristianismo y la sociedad occidental se evidenció hacia las religiosas en diferentes ocasiones en diversos discursos. Una de ellas fue expresada en la misma regla del monasterio de La Encarnación:

«y porque seguir el Coro y la Comunidad es mucho trabajo, y *las fuerzas de las mugeres son flacas*, se le encarga a la superiora mas en particular el acudir al gobierno y servicio de las Oficiales, y requerir todas las Oficinas, corrigiendo y enmendando lo que le pareciere tiene necesidad de enmienda; puede reprehender a todas las que lo hubieren menester, y castigar a las Criadas y a las Monjas mozas, y a las antiguas corregir de palabra» (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 35).

Así, la supervisión de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre el comportamiento de las religiosas no sería suficiente, sino también, la vigilancia entre ellas mismas. La interacción entre ellas, además, debía estar regulada por la jerarquía: aquellas que integraban el bando de gobierno como las religiosas más antiguas estuvieron facultades por sus normas religiosas a observar y remendar la conducta que fuera considerada contraria a la población monacal. Esto era necesario por una supuesta tendencia femenina a caer en errores.

En el mismo texto, siguiendo esta línea se destacó que la conservación de la castidad de las religiosas debería demostrarse desde el uso de sus vestimentas hasta la manera de comportarse con varones presentes en los espacios que se desenvuelven:

«Quando andais, andad juntas, y quando llegaredes alli donde vais, estad juntas. En vuestro andar; en estar, en habito, y en todos vuestros movimientos no sea hecha alguna cosa, que ofenda al acatamiento de alguno, mas de lo que conviene a vuestra santidad. Vuestros ojos aunque vean algun hombre, no se detengan en el, porque quando andais fuera no se os defiende ver hombres; mas codiciarlos o querer ser codiciadas de ellos pecado mortales. [...] Y quando los corazones no son castos, aun callando la lengua se declaran uno a otro por mirarse entrambos, y se deleitan

por ardor comun, segun la codicia de la carne, huye la castidad de las costumbres, aunque los cuerpos no sean tocados del sucio corrompimiento» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 5).

Las miradas de las otras y el uso de las reprensiones amparadas en la jerarquía monacal, igualmente, fueron necesarias para cuidar el tesoro más preciado de las religiosas, en términos sociales, su virginidad la cual las empoderaba otorgándole aires de santidad. La virginidad no era entendida únicamente como el cumplimiento del voto de celibato, sino además, como el cuidado hacia la mirada a un varón o el deseo carnal por uno. La defensa de la virginidad estuvo relacionado al sistema del honor, pues las religiosas en calidad de esposas de Jesús estuvieron sujetas a las pautas normadas para las conyugues terrenales, a lo que se sumaba el hecho de que encarnaban la intermediación con lo divino.

Las representaciones borbónicas sobre las religiosas como modelos femeninos, fueron elaboradas en un interrogatorio que se realizaría a la abadesa de la Concepción.⁷ Así, para encarnar los modelos femeninos de perfección, las religiosas debían cumplir fielmente sus votos y reglas religiosas, practicar constantemente una conducta ejemplar y los ejercicios espirituales, comulgar de forma frecuente, ejercitar la vida común, restringir su lectura a materias religiosas prácticas, guardar silencio sistemáticamente, mostrar disposición hacia la culpa y seguir la normativa de las autoridades.

La virginidad no bastó para que las religiosas se convirtieran en modelos femeninos, al mismo tiempo, ellas debían cumplir con las indicaciones mencionadas en el párrafo anterior, las cuales pautaron de forma detallada el estilo de vida que tendrían que seguir las religiosas. Estas regulaciones eran confiables porque provenían de la autoridad arzobispal, como representante de la ley del Padre Dios, quien según las autoridades, comprendía la “debilidad femenina” ante la observancia constante de la disciplina monástica. Del mismo modo, se reprodujo las nociones de corporativismo de la época colonial al confiar que el cumplimiento de las normas tendrían mayores garantías si se actuaba de forma grupal, ya que el sistema de la autocoacción individual no era una práctica sistemática, teniendo mayor peso la referencia grupal, designado como vida común, antes que la individual.

En un expediente de la visita que realizó el arzobispo González de la Reguera al monasterio de la Encarnación, entre 1782 y 1783, se plasmaron ciertas ideas sobre la naturaleza femenina:

⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 32: 90a, 1744.

«Las religiosas retiradas en sus claustros carecen de aquellos conocimientos, que dan seguridad a los sucesos; y es mas facil que se engañen, si los conductos no son los mas sanos. En efecto, despues de ponderar la conducta de su cobrador y lo bien halladas que se jusgan con su manejo pendiendo solo de la reverenda madre abadesa; no adviertten un gravicimo inconveniente, que debe ser el principal objeto de esta confiansa, y es la responsabilidad. [...] Es pues visto, que ni la reverenda madre abadesa ni su comunidad han conocido toda la dificultad de este grave asunto. Sus ideas, solo son para el dia pero no prebienen remedio a lo futuro».⁸

Esta apreciación del Promotor Fiscal — un funcionario del Tribunal eclesiástico — sobre las capacidades de las religiosa, reflejó las representaciones que poseían los varones hispanos sobre las conductas femeninas que partían de la minoridad de edad inherentes a ellas, por ser seres con capacidades físicas y mentales limitadas. De ahí que, necesitaban del tutelaje de un personaje masculino para orientar sus actividades no pudiendo ser confiadas las decisiones importantes a ellas mismas. Ideas que orientaron las políticas de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre los monasterios, que se han presentado hasta el momento. Asimismo, estas nociones vertidas por el prelado fueron expresiones del sistema de domesticidad vigente, en el cual, él consideraba que los espacios monacales formaban parte de su dominio y estaban sujetos a su voluntad.

De otra parte, habría que recordar que, en tiempos borbónicos se consolidaron discursos más secularizadores sobre las mujeres que fueron difundidos en los periódicos y los tratados. En ellos se trató de construir modelos femeninos asociados al espacio privado por excelencia en la modernidad, es decir al hogar. Estos pensamientos influenciaron a las autoridades borbónicas, quienes calificaron a la vida monacal de Lima como relajada en sus costumbres, en otras palabras si las religiosas eran buenas madres y esposas en un hogar mundano, entonces debían ser buenas esposas para Jesús, cumpliendo estrictamente sus votos religiosos y sus ejercicios espirituales que, a la vez, las convertía en guardianas de las ciudades por su función de intermediación divina.

Los comentados discursos secularizadores tuvieron su reflejo más directo en las opiniones existentes sobre la poca población en Lima por la cantidad significativa de personas que habitarían los claustros, como lo señaló, a fines del siglo XVIII, el virrey Gil de Taboada en las siguientes palabras: «Varios juzgan que el crecido número de religiosas por particularmente sus sirbientas (que a la verdad cada monasterio grande parece una ciudadela) influye por el celibato al escaso aumento [de la poblacion limeña]».⁹ En

⁸ AAL Monasterio de la Encarnación, 25:37, f. 12v.

⁹ *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Lib. Central de Felipe Bailley, 1859. Tomo VI, pp. 85-86.

realidad, las religiosas como conjunto demográfico disminuyeron en el transcurso del siglo XVIII hasta fines de la época colonial, como se indicó en el capítulo II, por lo que esta observación más que basarse en la realidad fue un recurso discursivo que enfatizó la tendencia secularizadora y la presión sobre las reformas dirigidas a los monasterios.

Otro peligro acarreado por las religiosas según los criterios seculares fue la demanda monetaria que ellas representaron para sus familias. Tan fuerte fue esta imagen que persistió en tiempos de la independencia, y se manifestó en un diario patriota, *Los Andes Libres* lo siguiente:

«¡Qué impresion puede causar en los pueblos la clase de los monacales sumergidos en riquezas, sin mas ejercicio que el de una vida vegetal, cuando sus tristes familias carecen tal vez del sustento necesario! No hablemos de los mendicantes que propagados por toda la extensión de España se presentan como legítimos herederos de los frutos de la industria y trabajo de toda la nación, santificando en su modo de pensar hasta los mas reconditos bodegones y tabernas» (Tauro, 1973: 33: 1: 272).

Pese a que esta apreciación aludía al espacio español, no dejó de ser aplicable en el virreinato peruano, porque diversas normativas borbónicas tuvieron como centro la crítica de que las familias de las religiosas se encargaban de su sustento, promoviendo un riesgo de ruina. Así, las religiosas al provenir de familias de elite empobrecerían la economía local. En este razonamiento se aunó las críticas a los bienes eclesiásticos como propiedades con privilegios que no producían beneficios para la economía en general, solo generaban rentas para los/as religiosos/as.

Las religiosas en calidad de modelos femeninos tuvieron que asumir grandes costos relacionados a la regulacion de sus cuerpos desde las normativas y la disciplina monástica. Además, ellas tendrían que tratar de poseer una posicion alta en la jerarquía de los monasterios porque el ejemplo y el modelo debían realizarse desde arriba, al igual que contribuir en la vigilancia de las otras para fortalecer el cuerpo monacal. Al mismo tiempo, ellas tuvieron que soportar la presión sobre el cumplimiento de las normativas promovido por las autoridades borbónicas, el proceso de secularizacion y la reconfiguracion del sistema patriarcal que surgieron en la época en cuestión.

4.1.2. FEMINIDAD RELIGIOSA Y REPRODUCCIÓN DEL MUNDO COLONIAL

Las religiosas realizaban un matrimonio espiritual uniendo a sus familias con los monasterios de forma muy significativa. En realidad, la vida monacal integró el matrimonio y la vida familiar (Burns, 1999: 6). Las familias de las elites entregaban a sus hijas para obtener a cambio prestigio social y participar en sus beneficios económicos, lo

que consistió en un intercambio de mujeres. Este intercambio de cuerpos femeninos quedaba sellado con la entrega de la dote. Así, en condición de novia, la religiosa llevaba una dote en el momento de su ingreso. Sobre estas dotes se señaló en el *Mercurio Peruano*:

«Unos piensan que es un crimen horrible; otros juzgan que es lícita y conveniente: y los unos y los otros afirman la verdad segun las contrarias ideas que en su imaginacion representan los diferentes puntos de vista de donde la contemplan. No es solo una doctrina segura y generalmente recibida: es un punto decidido por el sumo Pontífice Clemente VII que en la exhibicion y recepcion de la dote monástica no hay ni la menor sombra de simonia, siendo congrua, no precio. Conforme á esto sabia y doctrinal decision, el Papa Inocencio VIII, concedió a los Monasterios recibiesen dotes de las que en ellos profesasen; pero prohibiéndoles al mismo tiempo todo pacto de recibir paga alguna por el ingreso á la Religion, y admitir al estado personal inhábiles para él, con la esperanza del logro. Esta doctrina concilia aquellas dos extremas sentencias, y señala los limites de lo lícito y lo prohibido en esta materia. [...]

Pero esta regla de las dotaciones no es tan estrecha, ni de necesidad tan absoluta que no admita sus dispensas. Siguiendo la analogía entre ambos matrimonios, como en el carnal el merito solo hace en ocasiones veces de dote, admitiendo el varon á su esposa en su sociedad individual, y recargándose solo de todos los gravámenes del Estado, por la estimacion de las prendas personales que la adornan, y la esperanzas que ellas le fundan de la prosperidad y ventajas de su familia: la virtud y ciertas qualidades que hacen útiles á las personas en los claustros, llevando algunos oficios indispensables porque escasean ó faltan los ministros, hace no pocas veces se admitan al hábito sin llevar otro dote al matrimonio espiritual que solamente celebran con Christo».¹⁰

En primera instancia, se comentó sobre el debate en torno al pago de la dote por las religiosas y la sabiduría del Pontífice para resolver el conflicto, que admitió este pago y se prohibió un pago explícito por el ingreso a los monasterios. Así, el pago de la dote tendría la función de contribuir con el sustento de la religiosa durante su vida en el interior monacal, y limitar la admisión como religiosas a personas de las elites locales, pues el monto de la dote no era despreciable. La cita, igualmente, destacó una comparación de funcionamiento entre las dotes de las mujeres casadas y las religiosas, que consistió en omitir el pago de la dote, si la “novia” tuviera aptitudes muy importantes para la vida religiosa, por lo general, las que no pagaron dote o pagaban parte de ella, fueron las coristas o aquellas que tocaban algún instrumento musical.

Así, las nociones de familia estuvieron presentes en las prácticas de las mujeres residentes de los monasterios. Las pobladoras monacales reprodujeron modelos de familia vigentes en sus grupos de procedencia social. Las religiosas constituyeron familias que encabezaron o integraron según su posición social en el interior del monasterio. En

¹⁰ *Mercurio Peruano*, N° 85, 27 de octubre de 1791, f. 150-151.

ocasiones, ellas criaron niños y niñas de distintos grupos sociales, podían ser sus sobrinos/as o familiares, o sus esclavos/as. Esta práctica fue cuestionada por las autoridades eclesiásticas en tiempos borbónicos, quienes prohibieron la crianza de niños/as en los monasterios en repetidas ocasiones. No obstante, este tema no fue un interés únicamente de los borbones, pues anteriormente fue una preocupación de los arzobispos del siglo XVII, y más bien, en el siglo XVIII, estas medidas tuvieron un significado diferente por los objetivos del proyecto borbónico y el contexto de la Lima borbónica.

En 1759, doña Rafaela del Molino, abadesa de La Concepción, informó al arzobispo que en el monasterio se leyó el texto que ordenaba la reducción del número de criadas y la expulsión de los/as niños/as que se criaban en el interior monacal. Manifestó que las únicas niñas presentes allí eran las niñas esclavas de las religiosas y dos niñas de casi 3 años — una que fue dejada por sus padres pues ellos estaban muy ocupados en sus oficios para cuidarla y no existía otra persona que se encargara de ella, y la otra ayudaba a la religiosa que la tenía en su celda — y no existía niño varón alguno.¹¹ Esta orden fue reiterada, en 1784, por el arzobispo indicando que los/as niños/as fueran devueltos a sus padres y se expulsaran a las seglares y criadas que recién habían sido madres. Además, se indicó la obligatoriedad de solicitar la licencia arzobispal para el ingreso de menores.¹²

Estos expedientes demuestran la reproducción de la estructura familiar de la sociedad limeña, y el deseo de las religiosas de asumir la función de cabeza de familia para lograr justificar su posición en la jerarquía monacal. Aunque cumplieron el voto del celibato, podían ejercer el rol de madres al criar a niñas en sus celdas, ya fueran parientes o allegados, consolidando el sistema de domesticidad vigente, que le facultaba que su voluntad fuera absoluta en la familia que había formado.

Por otra parte, algunas religiosas vivían de forma conjunta con otras parientas en calidad de religiosas y seglares, práctica que fue criticada en la visita del arzobispo Barroeta de 1754, quien prohibió el ingreso de las madres, hermanas y parientas de las religiosas como seglares.¹³ Esta práctica fue frecuente en los monasterios, pues en las celdas convivían hermanas, primas y allegadas. Por ejemplo, doña Lorenza Clerque, seglar de La Concepción en el poder de testar que realizó a favor de su hermana, doña Liberata Clerque, religiosa, manifestó que ambas vivían en una misma celda.¹⁴

¹¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 30.

¹² AAL, Papeles importantes, 18: 21.

¹³ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

¹⁴ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 28-11-1761, f. 685v.

En el capítulo II, se destacó el uso de símbolos de jerarquía entre las pobladoras monacales, especialmente en las religiosas, siendo uno de ellos la posesión de esclavas y sirvientas, quienes compartieron su celda de forma cotidiana. Igualmente, se ha comentado las diversas políticas dictadas contra esta costumbre tratando de reducir su número en diferentes oportunidades, y al parecer se fracasó porque al comparar las cifras entre la cantidad de religiosas y criadas (Ver gráficos 2.2 y 2.5), éstas eran mucho más que las religiosas. Además, la vigilancia de los grupos denominados “castas” por las elites y autoridades se trasladó a los monasterios, como lo mencionó el virrey Gil de Taboada:

«Las monjas, que por el privilegio de su sexo se conducen por diferente regla y economía claustral, exigen mayor dedicacion a la observancia de aquella, viéndose cada monasterio que no es recoleto havitado de una multitud de libres y esclavas, que llevándoles el mal exemplo, entivian en muchas su vocación de varios modos¹⁵ [...] Componense por lo comun estas sirvientas de gente de color y mixta, siendo las conductoras de las novedades y las que causan el escandalo, perturbando a la ignocencia».¹⁶

Las religiosas al compartir el mismo espacio con las criadas, según la perspectiva de las autoridades, las hacia vulnerables a adquirir “malas costumbres”, pues los sectores populares fueron vistos referentes como delincuenciales (Rey de Castro, 2003: 113). En el siglo XVIII, se fijó la imagen que la situación de decadencia en las colonias americanas fue causada por el debilitamiento de las diferenciaciones sociales, debiéndose segregar los espacios para las personas que pertenecían a la elite, y aquellas que integraron la plebe (Rey de Castro, 2003: 135). Esta lógica correspondió a las propuestas de las autoridades borbónicas de reducir el número de criadas en los monasterios.

De otro lado, la asimilación de la cultura patriarcal en la etapa colonial fue asimilada por las religiosas desde el momento de su fundación, y la época borbónica no fue la excepción. Esta asimilación se plasmó constantemente en los expedientes presentados por las poblaciones monacales en los diversos tribunales. Un ejemplo es el siguiente fragmento: «Mui señor mio y venerado padre de este monasterio considerado el zelo paternal con que vuestra señoria ylustissima decea el arreglo y buena administracion de las rentas de los monasterios he determinado poner en noticia de vuestra señoria ylustissima que al presente se trata de vender una finca [...]».¹⁷ De esta forma, la abadesa de La Concepción doña María Teresa Yáñez inició una carta que dirigió al arzobispo Domingo Gonzáles de la Reguera, en 1787. Este discurso expresó el reconocimiento de la autoridad

¹⁵ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, p. 28.

¹⁶ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, p. 38.

¹⁷ AAL. Monasterio de la Concepción, 35: 43.

patriarcal sobre el monasterio de la Concepción, la que era encarnada en la figura del arzobispo.

Los valores patriarcales fueron parte de la identidad de las religiosas de los monasterios de Lima. No obstante, los monasterios fueron, a la vez, espacios que brindaron cierto margen de libertad para las mujeres que los moraron. En el caso de las religiosas, mayores libertades, a diferencia de varias mujeres que vivían en el exterior de los muros, porque sus cuerpos eran intermediarios con la divinidad divina, y esa característica las hacía únicas y valoradas, al igual que su procedencia a las elites locales. El aprovechamiento de estas facultades incentivó la construcción de redes femeninas y la recreación del orden colonial en sus imaginarios y prácticas (Martínez, 2004: 472).

4.2. ESTRATEGIAS FEMENINAS

Las relaciones cotidianas entre las habitantes de los claustros femeninos incentivaron afectos que se enmarcaron en los criterios de la reproducción social del mundo colonial en el interior monacal, y en el desenvolvimiento cotidiano de las unidades domésticas que se habían formado en los claustros. En este sentido, la referencia femenina como relación vinculante entre las mujeres fue practicada por las pobladoras monacales en la convivencia cotidiana entre ellas, forjándose alianzas y redes de cooperación y ayuda que configuraron su existencia en el mundo. Asimismo, a pesar que las religiosas fueron modelos femeninos, sus ideologías de grupo y de clase afectaron sus interacciones ejerciendo poder y surgiendo conflictos, mostrando que estos cuerpos sagrados, eran también mujeres humanas con defectos y virtudes.

4.2.1. DISPUTAS DE LAS RELIGIOSAS POR LAS JERARQUÍAS

Las relaciones de poder estuvieron presentes de manera permanente en las estrategias femeninas ejecutadas en el interior de los monasterios. Las religiosas atribuyeron al clientelismo situaciones que consideraron injustas, aunque en algunos casos esto parece haber atentado contra el estatus de la autoridad en grado sumo, es decir la abadesa. Según doña Teresa de los Santos Agüero y Bretón, religiosa de velo negro de La Concepción, en su negativa de desocupar una celda que anteriormente perteneció a una religiosa fallecida — doña Francisca de Borja y Barreto —, manifestó:

«El despojo es por empeños o caprichos de vando para yntroducir en eya a una relixiosa que no la nesesito solo porques de la secta y parcialidad de la madre

abadesa [doña Catalina de Póveda] por cuio empeño se me asen tantas esorciones resultas de la eleccion sin atender a mi nesecidad a mi estado y oligaciones».¹⁸

La religiosa fue excomulgada por el provisor y vicario del Tribunal eclesiástico por su negativa, y por demorar las provisiones del litigio pues se declaraba enferma, realizaba gestiones para salir de la clausura, y se escondía sin que nadie pueda encontrarla. Incluso la Real Audiencia revisó el caso, obteniendo la misma sentencia: la desocupación. Tiempo después, la excomulgan nuevamente por su insistencia y el escándalo que fomentó.

Los enfrentamientos en el interior de los monasterios fueron frecuentes. Algunos conflictos fueron expuestos en el capítulo II, y en este acápite se examina dos casos que ilustran los intereses que motivaron a las religiosas a acusarse, mostrando su lado humano y que sirven para identificar los niveles de las relaciones de poder a los que estuvieron sujetas las religiosas de la época borbónica.

4.2.1.1. EVALUACIÓN DE GOBIERNOS: CONFLICTOS ENTRE ABADESAS

Uno de los puntos que crearon dificultades a las abadesas fueron las deudas que dejaron sus antecesoras. Como la presentación de las cuentas por parte de las abadesas ante el Tribunal eclesiástico se realizaba después de sus gobiernos, y en ocasiones después de varios años luego de su mandato, las nuevas abadesas debieron lidiar con las deudas contraídas por su antecesora, quien demostraba de esta manera su forma de no responsabilizarse por ciertas decisiones tomadas que algunas veces poseían una clara tendencia clientelista. Esta presentación de cuentas fue una forma mediática y práctica de no cuestionar la estructura de orden en el interior de los monasterios, conservando las jerarquías.

Este tipo de problemas fue identificado en diferentes expedientes de los archivos consultados,¹⁹ en los cuales se destacó que la presentación de cuentas no eran completas; o los acreedores reclamaban el pago de las deudas, debiendo destinar algunas rentas a esos pagos, desviando esos ingresos del sostenimiento de las religiosas y donadas, entre otras materias. A veces, los oficiales que apoyaron a los monasterios fueron los afectados, por ejemplo, el licenciado don Antonio del Corro, presbítero, reclamó que el monasterio de La Concepción, le debía 472 pesos y 5 reales del su salario como cobrador.²⁰

¹⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 21, 1750, f. 3v.

¹⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 93, 1716.

²⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 100, 1717.

Un caso particular fue la presentación de cuentas de doña Josefa Pérez Muchotrigo por su gobierno en el monasterio de La Concepción, el cual se prolongó por diecisiete años, y tuvo como acusadora a otra exabadesa doña Maria Josefa Cisneros, quien ejerció su gobierno tiempo atrás que doña Josefa. El expediente inició con la resolución de un funcionario del Tribunal eclesiástico declarando que ambas religiosas eran ya difuntas, y que se condenaba a doña Josefa por un déficit de 23 506 pesos y siete reales, que consistía en casi la cuarta parte de lo que recaudó en su trienio. Se aclaró que los gastos no justificados eran en su mayoría suspendidos y no líquidos como lo había asegurado doña Maria Josefa, y que no se negaba el hecho del gasto sino la cantidad invertida. Después de algunas indicaciones detalladas de sumas en torno al dinero invertido en algunas obras hechas en el coro, se señaló la abadesa debió consultar presentar sus cuentas en el tiempo regulado, pero no lo hizo por “rebeldía”. De igual forma, se manifestó que ante su muerte se buscaría a los responsables de estos desbalances.²¹

En otro expediente, la presidente doña Ana Genis Terán, en 1785, manifestó que en la revisión de cuentas de doña Josefa necesitaba tener como indicador de comparación las cuentas del segundo trienio de doña Maria Josefa, sin embargo el mayordomo de ésta — don Melchor de la Peña y Lillo — había retenido la documentación, la cual finalmente habían estado en manos de la albacea del mayordomo de otra exabadesa doña Teresa Rodríguez — el licenciado don Miguel Rodríguez —. Este dato enseña algunos percances que surgían en el curso de los litigios que involucraron a las religiosas, y que significó un recurso estratégico usado para enfrentar demandas contrarias o reformas.

Después de todos los inconvenientes para dar curso a la causa, se copió el testimonio de doña Maria Josefa Cisneros, en 1785, quien comentó que anteriormente no expresó ninguna observación a las cuentas de doña Josefa para no crear conflictos, además sus múltiples ocupaciones en el gobierno del monasterio no le permitieron abordar el asunto. Para enfatizar su escasa disponibilidad de tiempo señaló que sus mayordomos habían fallecido no pudiendo apoyarla en la materia, «y finalmente la naturaleza de mi sexo, y mucho mas de mi estado religioso».²² Expresó que cotejó por si sola las cuentas de doña Josefa con sus propias cuentas.

Después de su revisión doña Maria Josefa comunicó algunos reparos sobre las cuentas de doña Josefa: 1) no se daban detalles sobre el cobro y las deudas pendientes, así se «comprob[ó] la tropelia con que se formaron estas cuentas, y la falta de exactitud en

²¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 34: 55, 1778, f. 2v.

²² AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, 1785-1794, f. 15.

ellas»,²³ por lo que dio diversos ejemplos de deudas pendientes; 2) no incrementó el capital sobrante que dejó después de su gobierno, mas bien aumentó los gastos, 3) no justificó los altos gastos con recibos que los detallaran, 4) cuestionó la responsabilidad del pago de las deudas pendientes, y 5) faltó indicar lo cobrado de forma líquida. Después de estas indicaciones declaró:

«Estoy persuadida a que si la Señora Reverenda hubiera podido administrar personalmente las rentas, y dar cuenta de su administracion, no tendrian vicio alguno, porque su estado religioso, y aquellas obligaciones que nos graban de mirar por los adelantamientos de nuestro monasterio las debe poner a cubierto de sospecha de toda mala versacion en esta parte. Así lo debo confesar para que no se crea que mi espiritu es la fiscalisacion de estas cuentas es opuesto al de charidad a una hermana mia, y a una hermana de tanto merito y respeto. [...] Lejos de poderla yo creer delincuente en razon de dichas cuentas, la conduelo por el pesar que concibo deberá tener de que de resultas de su gobierno haya sufrido el monasterio un quebranto tan considerable».²⁴

Hasta aquí, la exabadesa doña Maria Josefa aludió a las aptitudes que se requerían para ocupar el cargo, y que fueron mencionados anteriormente: leer, escribir y aritmética básica para sacar las cuentas, conocimientos judiciales y administrativos mínimos. También, se reconocen estrategias para evadir responsabilidades en los litigios, en el caso de doña Maria Josefa su escasa disponibilidad de tiempo por sus labores administrativas y el uso de discursos patriarcales como la falta de tutela — por parte de los mayordomos — su “debilidad femenina” y su estatus de cabeza del cuerpo monacal.

Las críticas que doña Maria Josefa realizó a las cuentas presentadas por doña Josefa expresaron las luchas de poder por demostrar su mejor posición frente a la “otra” de su mismo grupo, compartiendo las características de ser religiosas y haber ocupado el cargo de abadesa. Doña Maria Josefa intentó elogiar el manejo de rentas de su gobierno destacando que dejó como excedente un importante monto de dinero, mientras, que doña Josefa, tuvo un déficit. Igualmente, reprochó que doña Josefa no siguiera los procedimientos básicos para registrar sus gastos, asunto grave para la jerarquía monacal pues era un conocimiento que la diferenciaba del resto de las religiosas. A pesar de todas sus críticas, doña Maria Josefa señaló que no acusaba a doña Josefa, mas bien, la consolaba porque asumía que doña Josefa estaría sufriendo por el daño causado a la economía del monasterio. Todas estas acusaciones “diplomáticas” poseen como trasfondo el afán de fortalecer su posición jerárquica.

²³ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, 1785-1794, f. 17.

²⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, 1785-1794, f. 19v-20.

Tiempo después, se siguieron unas acciones para recuperar algunos documentos de cuentas por parte de los funcionarios del Tribunal eclesiástico, y se destacó que estas actividades debieron correr por cuenta de los mayordomos. Luego, don Francisco Espinoza de los Monteros, quien representó jurídicamente a doña Josefa Pérez Muchotrigo, solicitó el reconocimiento de algunos recibos que pudo recuperar, tras la muerte del cobrador — don Tadeo Riofrío —, y a la vez fue apoyado por el hermano de doña Josefa — don Bartolomé Pérez Muchotrigo, abogado de la Real Audiencia —, y se continuó con el desarrollo de las diligencias judiciales. Con respecto a las indicaciones de doña Maria Josefa, don Francisco comentó:

«son injustas y sediciosas opuesta á la paz religiosa de este monasterio, y en su consecuencia a provar absolutamente dicha cuenta. [...] El espiritu maligno de contrariedad, y sedicion que tan de asiento las produce; sin que lo trabajada y abanzada, en que se reconoce dicha madre Cisneros, la haian retirado y retractado como deviera de la enemiga escandalosa y mortal, con que siempre ha perseguido a la Señora mi parte aun siendo aun siendo su actual Prelada, y quantas religiosas le siguen.

La Señora mi parte en circunstancias de su mayor opresion, en que la puso una declarada violencia, no supo, como devia ni tuvo libertad, de contradecir, pero bien save la nulidad imanable de la comision como lo despreciables que son las adiciones desde su origen como parto forzosa de aquel irregular encono, monstruo jamas visto en este monasterio. [...]

[Las indicaciones de doña Maria Josefa son] de mera presuncion, y malicia, que jamas se ha visto, ni conocido en juicio de cuentas, como producida de ajena profesion».²⁵

La voz de doña Josefa fue reemplazada por la del procurador don Francisco para defenderse de las acusaciones de doña Maria Josefa. Por lo enunciado por el procurador, doña Maria Josefa pertenecía a un bando contrario al que integraba doña Josefa. Si eran ciertas las afirmaciones de don Francisco existió un enfrentamiento entre ambas desde tiempos anteriores, lo que no era un asunto nuevo en los monasterios. Sin embargo, llama la atención que se explicitara este tipo de conflicto en un expediente, pues, de los documentos revisados se identifica que cada abadesa tuvo facultades absolutistas y de tipo doméstico, siendo pocas veces los gobiernos abadesales, cuestionados.

Además, don Francisco manifestó que una persona laica fue quien promovió estos conflictos, hecho que era muy conocido en el interior del monasterio. Posteriormente, explicó que primero se cobraba los rubros señalados en los margesíes, y luego los pagos pendientes, de ahí el retraso del cobro de éstos en el gobierno de doña Josefa. Igualmente señaló que la presentación generalmente era realizada varios años después, y que su parte

²⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, 1785-1794, f. 65v, 70.

no era la única que se había demorado. Destacó que en el gobierno de doña Maria Josefa, a pesar de que se cobraron numerosos pagos pendientes el cumplimiento de satisfacer las demandas primarias de la comunidad religiosa fue penoso, pues no se les brindó alimentos y vestidos de primera calidad, lo que permitió acumular un importante sobrante en sus rentas.

El procurador también reconoció algunos errores de cálculos matemáticos en las cuentas de doña Josefa que no alteraban el resultado final. En cuanto a una supuesta apropiación de dinero cobrado por doña Josefa, se expresó que ella fue beneficiada con 2000 pesos en el testamento de doña Rafaela del Molino, otra exabadesa a quien se le pagó lo que se le debía por el monto que dio para la reconstrucción del monasterio por el terremoto de 1746. Asimismo, advirtió que la conducta de doña Maria Josefa causó malestar dentro y fuera del monasterio, al no conversar en primera instancia con doña Josefa de forma directa sobre los errores que encontró en las cuentas. Otras exabadesas no desearon involucrarse en este conflicto ya que se constituía en un asunto que alteraba la tranquilidad del monasterio, lo que indicaría la desaprobación de la estrategia usada por doña Maria Josefa.

Los argumentos presentados por el procurador ilustran algunas materias sobre el desenvolvimiento de los gobiernos monacales como la forma de satisfacer las necesidades básicas de la comunidad religiosas, los intereses de las abadesas en su gobierno — si las palabras del procurador fueron certeras, doña Maria Josefa tuvo la intención de ahorrar lo más que pudo, tal vez para poseer un mayor monto destinado a prácticas clientelistas, y/o para impresionar a las autoridades con un supuesto buen manejo económico —, la influencia de personas externas en las economías monacales, entre otros. Del mismo modo, se destacó que las acusaciones de doña Josefa habían sido reprobadas por las pobladoras monacales.

Ante la muerte de las involucradas, el Promotor declaró su coincidencia con las apreciaciones de doña Maria Josefa, y manifestó en 1789:

«En el escrito de la Reverenda Madre Muchotrigo se notan diferentes expreciones opuestas al merito, y conducta de la Reverenda Madre Zisneros, lo que es ajeno de la modestia religiosa principalmente quando sus senisas deven contener todo insulto. [...] Se cometio el reconocimiento de las quantas como era conciguiente a una religiosa de carácter como era la madre Zisneros, ni con la persona que las examinó sea quien fuere, tiene el Fiscal ni ha tenido conexión alguna, assi no se le puede atribuir la menor pacion, y es arto trabajo se le de este epicteto porque llena sus oibligaciones».²⁶

²⁶ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, f. 88.

La simpatía mostrada por el funcionario eclesiástico por doña Maria Josefa fue porque los argumentos de ella fueron usados para acusar a doña Josefa. Nada mejor que una religiosa acusara a otra, sin que las autoridades tuvieran que intervenir directamente. Además, el expediente les sirvió a los funcionarios eclesiásticos para reforzar las medidas sobre las economías monacales, y señalar los problemas que sufrían los monasterios con la figura del mayordomo, quien según su perspectiva no se hacía responsable del manejo de las rentas monacales. Simultáneamente, el cuestionamiento de la labor de los mayordomos afectó la autoridad de las abadesas porque eran ellas, quienes los elegían para que las asistieran en el manejo económico.

El proceso del litigio se prolongó algunos años más cambiándose de abogados y buscando a responsables incluyendo al chantre el doctor don José Francisco de Arquellada, que antes fue tesorero del Cabildo Metropolitano, y también mayordomo de doña Josefa. Finalmente en 1790, el Promotor sentenció que doña Josefa no probó nada de las observaciones contrarias a sus cuentas. Sin embargo, don Bartolomé Pérez Muchotriggo, hermano de doña Josefa, se opuso a la sentencia diciendo: «se trata de una condenacion tan injuriosa á las cenizas de una religiosa ejemplar por su virtud, y zelo con que en ambas abadías que obtuvo, manejo sus rentas desempeñando con el mayor honor su ministerio».²⁷ Se mandó el embargo de los bienes de doña Josefa, no obstante la abadesa de turno doña Manuela Hidalgo comunicó que la religiosa murió insolvente y sus bienes fueron quemados por una enfermedad que padeció. Al final, el Tribunal eclesiástico responsabilizó al chantre.

Este conflicto, aunque tuvo sus intermediarios masculinos que mostraron a las involucradas desde modelos contruidos para lograr una mejor defensa de la causa que defendían, mostró los conflictos internos entre las religiosas que las obligaba a enseñar su parte humana en las relaciones de poder que se ejercían en los monasterios. Un asunto importante para este litigio, es resaltar que doña Josefa Pérez Muchotriggo contradijo la anulación de su elección como abadesa en 1785, transgrediendo la voluntad del arzobispo Gonzáles de la Reguera, quien continuó frente a su cargo en el transcurso de este conflicto. La asunción de doña Josefa como abadesa reflejó la práctica legislativa de la sociedad colonial, “obedezco pero no cumpla”. El desafío de doña Josefa no fue olvidado por el prelado, quien se valió del Tribunal eclesiástico para reprenderla, y tuvo a una aliada invaluable: doña Maria Josefa.

²⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, f. 105.

4.2.1.2. LUCHAS POR EL PODER: DENUNCIAS ENTRE RELIGIOSAS

Doña Sinforosa Cordero ingresó como religiosa de la Concepción al igual que su hermana, doña Paula en 1722, y profesaron tres años después. Fueron hijas legítimas de don Juan Cordero de la Peña y de doña Isabel de Rueda y Espinoza.²⁸ Doña Sinforosa Cordero fue nominada como abadesa en 1745, pero se la retiró de la carrera electoral por una denuncia en su contra, al que se referirá en los siguientes párrafos. Sin embargo, llegó al puesto de abadesa en 1764 a 1765. Anteriormente fue vicaria en el tiempo del gobierno de doña Manuela de Jáuregui y Chaparro, a quien le siguió doña Juana Maria de Póveda, con quien luego doña Sinforosa tuvo conflictos, al igual que con doña Rafaela del Molino.

En un expediente que se extendió entre los años 1745 y 1746, se acusó a doña Sinforosa Cordero de:

«Al tiempo del yngreso de la mencionada [...] en este Monasterio, ignoró la comunidad, que en el siglo havia sido corrupta, y vivido libremente con cierta persona eclesiastica, de quien hubo una hija, la que al resente es asi mismo religiosa en este convento, siendo esto tan notorio afuera, quanto lo fueron los ruidos que dieron causa de su recogimiento, el que corrió enteramente á cargo del mismo sugeto, quien le dio la dote, ajuares, celda, y le ministró todo el tiempo de su vida, quanto era nezesario para su sustento con notable abundancia, pribandose en vida de la maior parte de sus vienes, de que le hizo donacion, y despues de su fallecimiento se le entregó todo el caudal».²⁹

La denuncia fue hecha en el contexto de una nueva elección, el día 22 de diciembre de 1745, resaltándose que al percatarse que doña Sinforosa poseía numerosos votos y que implicó la posibilidad de ser la nueva abadesa, no podrían silenciar el impedimento jurídico que conocían por el bien de sus conciencias. Esta carta fue dirigida al canónigo que ocupó el gobierno arzobispal ante la muerte del arzobispo José Antonio Ceballos. No tuvo remitentes siendo la voz plural, aunque, se puede identificar, por las posteriores denuncias que realizó doña Sinforosa, que estuvieron envueltas en la redacción de la carta doña Juana Póveda y doña Rafaela del Molino.

Continuando con la información que se brindó en este expediente sobre doña Sinforosa, se afirmó que su supuesta hija pasó su infancia en el monasterio de Santa Clara con el nombre de Josefa del Espíritu Santo, hasta que doña Sinforosa la trajo a La Concepción, causando un gran disgusto a su hermana, a tal punto que se separaron, viviendo en diferentes celdas. La hija se convirtió en religiosa declarando que era hija legítima de don Fermín Gutiérrez y de doña Maria López, y renunció sus bienes a favor de

²⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 31: 68, 1722-1723; 32: 5, 1725.

²⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 7, f. 1.

doña Sinforosa. En la carta se comentó que los nombres de los padres fueron ficticios porque no se había encontrado registro de ellos.³⁰ Ella se mudó a vivir a la celda de doña Sinforosa, quien la consintió y veló por ella. Doña Josefa incluso tomó el apellido Velásquez para usar el verdadero apellido de su padre.

Ante estos hechos, las escritoras anónimas indicaron que doña Sinforosa debía ser declarada inhábil para desempeñar el cargo de abadesa, ya que los eventos narrados eran muy conocidos, de ahí que se declaró: «a fin de evitar los ruidos que se ocasionaran si se esperase al día de la elección para oponerle este obize y la razón lo persuade, porque habiendo de ser la abadesa, una zeladora de la virginidad y honestidad, no podría ejercer su ministerio quien estuviese contaminada con aquella nota, pues se exponía a que cada paso le hiciesen presente su miseria».³¹ Asimismo, se señaló que se trató de persuadir a doña Sinforosa para que desistiera de presentarse como candidata, pero no atendió, viéndose obligadas a comunicar estos eventos al prelado. Se justificó el anonimato:

«porque esto tiene respeto, a que habiendo de vivir perpetuamente ensucia, hera conciliarnos un odio implacable lo de en adelante, y pudiendo evitar este inconveniente, y conseguirse el intento, siguiendose el juicio por el promotor fiscal eclesiástico. [...] Podrá vuestra Señoría mandar que las religiosas mas timoratas y circunstanciadas declaren lo que supieren, que desde luego no se escusaran de ejecutarlo, con tal que todo sea con el sigilio que pide el caso por el honor del monasterio, y reputacion de la misma doña doña Sinphorosa, a quien no tratamos de perjudicar, solo si de evitar el inconveniente, por los muchos votos, que á concliado, aunque no de personas de reflexion y acuerdo».³²

Este fascinante caso ilustra, igualmente, las tensiones existentes en el interior de los monasterios entre las mismas religiosas, más allá de la veracidad de la denuncia. La presencia y competencia de los bandos es un tema central en este proceso. Además, la denuncia exhibe que la elección de la abadesa era un proceso electoral preparado, donde se impulsaban a las candidatas antes del sufragio. En los argumentos de las denunciantes se describen los discursos que demandaron a las religiosas ser modelos femeninos: el cumplimiento de la virginidad — viéndose al sexo como un acto impuro —, una buena conducta moral que no provoque rumores, una actitud humilde, el resguardo del honor del monasterio, entre otros. Estos requerimientos mencionados por las denunciantes poseían su origen de la cultura patriarcal que las rodeaba, y que justificó su necesidad de consolidar la estructura de orden y poder que existía en el interior del monasterio. Para las denunciantes,

³⁰ Se encontró el ingreso de doña Josefa Gutiérrez y Velásquez de 18 años, que era seglar de La Concepción. La abadesa doña Josefa Luján comentó que se desempeñó en el oficio de sacristana y enfermera. Un año después consiguió su profesión. AAL. Monasterio de La Concepción, 32: 36, 1734; 32: 38, 1735.

³¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 7, f. 1v.

³² AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 7, f. 2.

la elección de doña Sinforosa significaría romper reglas de juego a las que no estaban dispuestas a ceder.

El arzobispado de Lima estaba vacante en 1745, y era dirigido por el Cabildo Metropolitano, cuyos miembros mandaron que la carta fuera remitida al provisor y vicario general para que se procediera según lo conveniente, firmando el Dr. Póveda. También se relató que el notario Cayetano de Soria recibió una carta cerrada y sellada por “persona conocida”, quien señaló que se la habían entregado algunas religiosas. El provisor — el doctor don Andrés de Munive³³ — ordenó que la carta fuera enseñada al promotor fiscal — el doctor don José Potau —, quien recomendó tomar información de forma secreta para proceder por la vía judicial. Por la cercanía del día de la elección, el promotor fiscal sugirió que doña Sinforosa fuera declarada inhábil hasta corroborar las denuncias.

Se tomó información secreta sobre el asunto a algunos personajes, todos varones. El primero fue el licenciado don Tomas Pérez de Arandia, presbítero, capellán mayor del monasterio, quien admitió escuchar rumores sobre doña Sinforosa que la calificaban de “corrupta”, y que poseía una hija en Santa Clara. Destacó la ostentación de la celda en que la religiosa vivía, y que la supuesta hija residía en la misma celda desde que ingresó al monasterio. Además, conocía que el doctor don Ignacio Díaz contribuyó con los gastos de ingreso de doña Sinforosa y doña Josefa, y que la primera heredó diversos bienes del doctor don Valentín Velásquez Tineo, cura difunto de Atavillos.

Al día siguiente se entrevistó al licenciado don Esteban Morel, presbítero, quien confirmó los datos de la declaración anterior, conociendo los hechos según expresó por su relación cercana con la familia de doña Sinforosa. Igualmente se enteró de que el eclesiástico le financió todo el ingreso y su sustento hasta el final de sus días, y la nombró como su heredera. Otro testigo fue entrevistado el día siguiente: el licenciado don Sebastián Enríquez Zamorano, presbítero, quien coincidió con la información anterior pues frecuentaba al eclesiástico en mención, y supo que ella era pobre antes de conocerlo. También aseguró que asistió a la ceremonia de ingreso, la cual fue fastuosa, y conocía que la hija mencionada se llamaba Chepita Velásquez. El último testigo entrevistado fue el doctor don Bernardo de Zubieta, cura rector de la Catedral, quien escuchó comentarios sobre los hechos y justificó el conocimiento de la causa «porque diferentes personas de

³³ Fue Provisor y Vicario General de tres diócesis: Huamanga, Quito y Lima, además de Catedrático de Prima de Cánones, Chantre de la Catedral, Juez Ordinario del Santo Oficio, y Provisor y Vicario del Arzobispado (Peralta, 1732: II: CLXXIX: 472).

algún decoro se lo an expresado asi por tenerse este echo de publico, y notorio, publica voz, y fama».³⁴

La valoración de la palabra de los testigos varones reprodujo el sistema de honor vigente en la sociedad colonial. Como varones españoles —y superiores— poseían la potestad de evaluar el comportamiento de una mujer, y más si se refería a su honra. La selección de los testigos respondió a legitimar la sentencia que daría: el capellán del monasterio — un funcionario interno —, un allegado a la familia de doña Sinforosa, un eclesiástico que conoció al supuesto “amante” y una autoridad eclesiástica para que garantice la protección del honor del monasterio. De los cuatro testigos dos manifestaron tener un conocimiento directo sobre el asunto, y los otros dos, tuvieron acceso a la información mediante rumores. Quizás, para evitar fuertes enfrentamientos y/o por desconfiar de las religiosas, el Tribunal eclesiástico no llamó como testigo a ninguna pobladora monacal.

El Promotor Fiscal consideró que la información recogida era suficiente para declarar como inhábil a doña Sinforosa para ser candidata al cargo de abadesa, pues «se an examinado los testigos de la mas notable exzepcion». Además, se copió la escritura de renuncia de bienes de doña Josefa en su proceso de ingreso, en la cual benefició a doña Sinforosa, y se mandó buscar la partida de bautizo para constatar la existencia de los padres mencionados por doña Josefa, no encontrando a ninguno en los libros de bautizo de las parroquias de Lima.

La revancha de doña Sinforosa fue realizada en 1754, al escribir diversas cartas al arzobispo Barroeta, denunciando a diversas religiosas que ocuparon el gobierno de llevar un régimen irregular, y mencionó a varios implicados en la denuncia que le hicieran años atrás. Escribió desde su celda al prelado, el 1º de noviembre de 1754, en el contexto de la visita, informando sobre algunos asuntos de la administración monacal. Ella relató que en el terremoto de 1746, algunas religiosas tuvieron que dejar la clausura porque no poseían dinero para sostenerse, y la abadesa de turno — doña Rafaela del Molino en su gobierno de 1745 a 1748 — no pudo ayudarlas porque el doctor don Juan José Póveda — hermano de las hermanas religiosas Póveda — había sustraído dinero de la caja de tres llaves sin registrar en el libro correspondiente, y poseía el libro de los ingresos económicos monacales en su casa. También acusó al Dr. Póveda de apropiarse de los recibos de pago que dejó para cobrar la ex abadesa doña Bárbara Luján — su gobierno fue ejercido entre los años 1738 a 1741 —.

³⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 7, 1745-1746, f. 4v.

Denunció que el Dr. Póveda — mayordomo de su hermana cuando era abadesa entre los años 1742 y 1744 — gozaba del apoyo de su hermana doña Juana y de la abadesa Rafaela del Molino, formando un tipo de grupo particular que manejaba las rentas monacales. Otro integrante de este grupo era el tesorero Santiago Bengoa, integrante del Cabildo Metropolitano el arzobispado, y el capellán mayor del monasterio, quien era pariente del Dr. Póveda. Incluso, la religiosa afirmó que el canónigo y la abadesa se reunían privadamente, insinuando alguna mala práctica.

Según doña Sinforosa, en este desorden llegó el doctor don Juan Barba de Cabrera como mayordomo del segundo gobierno de doña Rafaela del Molino (1752-1754) solicitando a la ex abadesa doña Catalina de Póveda los recibos para cobrar, y ésta no los entregó llegando a perder una suma aproximada de 12 000 pesos. Otros asuntos de protesta fueron la intimidad entre la secretaria del monasterio y el mayordomo de doña Rafaela, quien visitaba a la religiosa frecuentemente.³⁵ Por tanto, la religiosa cuestionó que el parentesco fuera un criterio adecuado para nombrar oficios si generaban perjuicio a la población del monasterio.

En esta carta, doña Sinforosa destacó la dinámica de las rentas monacales, las cuales no fueron administradas únicamente por la abadesa y un mayordomo, sino que participaron otros personajes, incluyendo las religiosas de un mismo bando. También, se observa que existió una relación cercana entre las religiosas que fueron abadesas, y su posición dependía de la relación que poseía con la abadesa de turno, beneficios de los cuales no solo gozó la religiosa, sino también, su mayordomo, lo que podía hacer más rápido el pago de las cuentas pendientes. La facultad de la denuncia de doña Sinforosa tuvo como fuentes su experiencia como oficiala — que lo demostró en su conocimiento sobre la dinámica de las cuentas —, la protección de la economía monacal y la reproducción de la cultura patriarcal — al resaltar conductas indecorosas tanto por la abadesa como por su secretaria —.

Cinco días después escribió otra carta al prelado detallando las cifras de los gastos que realizaba el monasterio, que según su versión serían inflados porque lo que se entregaba en bienes a la comunidad religiosa, no reflejaba el dinero gastado. Recomendó al prelado que en su visita se fijara en las cesiones que realizaban las abadesas y que se sugiriera que se eviten los litigios renegociando con los deudores del monasterio. Una práctica que parece que fue común en la administración de las rentas.³⁶

³⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 39, 1754.

³⁶ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41, 1754.

Las sospechas de las religiosas sobre la comunicación entre ella y el prelado, no se hicieron esperar porque, en parte de esta carta comentó que el capellán del monasterio le preguntó porque ella había tardado tanto tiempo con el arzobispo en el momento de su entrevista personal — en una parte de la visita, el arzobispo se entrevistaba con las religiosas más antiguas del monasterio de forma individual —. Asimismo, señaló que las religiosas que ejercían el gobierno en ese momento llamarían a los jesuitas para asesorarlas, empero dudaba de que ellos acudieran a ese tipo de llamado. Los religiosos formaron parte de la dinámica interna de los monasterios, al actuar como confesores o directores espirituales, mayordomos, capellanes, entre otros cargos.

Doña Sinforosa destacó que existían numerosas criadas en el monasterio, que se quedaban en él cuando eran adultas, e igualmente ingresaban nuevas criadas menores de edad. Por tanto, afirmó que no se debería permitir nuevos ingresos, pues ellas “inquietan”. Ella insistió en este punto al exponer:

«Vuestra yllustrisima mucho aprieto con escomunión sino le ponen la mas chica criada porque lo an de engañar, si las monxas tienen su esclavita pequeña quede en numero de grande o despachela, si aora no se logra se pondra todo peor i ynremediable estan con temor y como lestra en teologos para que no digan a vuestra yllustrisima lo que passa ques dessacreditar su cassa y las lleban i las assen callar».³⁷

Doña Sinforosa usó el discurso de las autoridades que criticaban la extensa población de criadas en el interior monacal, y el peligro de la cercanía de los sectores populares a las elites, estando encarnadas por las religiosas en los monasterios. Ella redactó otra carta al arzobispo el 21 de diciembre de 1754, un día antes de la elección de una nueva abadesa. La religiosa recomendó que la abadesa no cobrase hasta que se revisasen las cuentas anteriores, y para esta labor podría pedirse los registros a la secretaria, y en caso que se negara que se pidan los margesíes para cotejar. Ante este panorama, ella señaló: «Todo es una maldad que me duele el corasson y pa llebar adelante essto cada dia cresce la malissia con las ceded de la codissia».³⁸ Doña Sinforosa insistió en que se examinara las cuentas de doña Rafaela estando involucrada doña Juana y los otros personajes mencionados, quienes debieron haber participado en la denuncia en su contra por el ahínco mostrado para perjudicarles.

³⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41, f. 2v.

³⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 50, f. 1.

Al final de esta carta, doña Sinforosa expresó que un grupo de la población monacal la había amenazado con expulsarla. Ella reaccionó ante este suceso mediante las siguientes palabras:

«porque las echuras que assen no las puedo llo explicar porque paressiera passion de la que Dios me a desnudado con tantos años de persecussion por si ubiera algunos querido nunca dar peso en essto hassta que presissada de la visita i dissindome mi padre Mendossa de todo lo diesse parte a vuestra señoria yllustrisima y quando consulte a el por aora años fue del mismo pareser. Y yo le prometo que como ques en la misma pressencia de Dios assi le abissare de todo y assi lesstoi ablando que no deceo mas que el bien desta cassa y que solo quitando este cebo cessaran tantas rencillas i lo que padessen de nessecidades».³⁹

En estas palabras se aprecia su angustia por la denuncia que sufrió en su contra y se presenta como una víctima de una persecución y la defensora de las necesidades de la población monacal, para causar una mayor empatía con el prelado. En la carta, doña Sinforosa también, indica que las rencillas entre los bandos continuaron, y en la que formaba parte en uno de ellos. El prelado le prestó atención porque ella se constituyó en su informante interna para la reforma que deseaba hacer en el monasterio. No olvidar que el arzobispo Barroeta se dirigió personalmente a las reuniones de gobierno en Madrid, para recibir y planificar las reformas eclesiásticas que debían instaurarse en el arzobispado que tendría que administrar.

Al año siguiente, doña Sinforosa estando enferma, nuevamente escribió una carta al arzobispo — 20 de febrero de 1755 — advirtiéndole que no se dejara engañar de las rentas monacales que le mostrarían en los margesíes, ya que era común no poner las rentas percibidas de las tiendas con el propósito de no mostrar el total de los ingresos recibidos. Para verificar los montos, ella aconsejó que consultara con el cobrador del mayordomo Juan Barba — Pedro o Francisco Villarroel, quien era pardo, cobrador de La Caridad y poseía la fama de honrado —. Doña Sinforosa enfatizó el manejo de conocimientos administrativos, tal vez supuso que la visita promovería la instauración de una presidenta temporal y demostrar que era apta para el cargo no estaba de más, además sería un buen título para su persona.

Además, doña Sinforosa afirmó que en el mismo Tribunal eclesiástico existían funcionarios que comunicaban las noticias del arzobispado para prevenir a las religiosas que ejercían el gobierno, a veces a través del mayordomo y especialmente por las noches, y las religiosas, de igual forma mandaban mensajes a esos funcionarios. Estas actividades

³⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 50, f. 1v.

señalaron las redes de poder dentro de las instituciones eclesiásticas, las cuales formaron parte de los poderes locales de la Lima borbónica, y que poseían una tradición desde la colonización. Estas redes fueron obstáculos para los intentos reformistas eclesiásticos de los borbones, que comprendieron las órdenes femeninas.

En la carta, doña Sinforosa insistió en los “turbios” manejos económicos del gobierno de doña Rafaela. Además, doña Sinforosa reveló que las hermanas Póveda habían realizado un negocio de venta de adobes hechos con la tierra del monasterio, con el maestro Ventura Coco. Otro asunto que la remitente abordó fue que la medida dada sobre la expulsión de un grupo de las criadas y esclavas no fue acatada por todas. Ella narró que una religiosa estaba acompañada de dos criadas adultas, y dos niñas esclavas que eran de propiedad de un mercader gallego — llamado don Pascual y que vivía en la calle de los mercaderes —, le avisó mediante sus criadas de la medida arzobispal y con la licencia de la abadesa fueron con su amo, y al día siguiente la religiosa escribió al mercader para que las esclavitas retornasen a la clausura.⁴⁰ La estrategia usada frente a la reducción de las criadas, debió ser más extensiva de lo que se describió en la carta, y es un claro ejemplo de obedecer las leyes pero no acatarlas.

El énfasis en la denuncia sobre los malos manejos administrativos en el gobierno de doña Rafaela, cuya cómplice fuera doña Juana y otros personajes denunciados, no fue gratuito. La denuncia en contra suya que data de 1745, fue realizada en la coyuntura de la elección abadesal, en la cual ella era candidata y al parecer fue retirada por la denuncia; siendo seleccionada en la elección doña Rafaela, y seguramente ésta contó con el apoyo de doña Juana, cuyo gobierno concluía en 1745. Por tanto, las informaciones de doña Sinforosa tuvieron como motores el rencor dirigido a las personas que la denunciaron, y, a la vez, sus ansias por ascender en la jerarquía monacal.

Los casos descritos en este acápite tuvieron como principal deseo la ambición por el cargo de abadesa, orientando las acusaciones de las involucradas en los conflictos narrados en este ítem. Más allá de la veracidad o falsedad de las acusaciones los discursos usados por las religiosas tomaron elementos de las normativas gubernamentales, eclesiásticas y sociales para denunciar la conducta de las otras, incentivadas por la búsqueda de lograr el puesto que deseaban y fortalecer su posición social y simbólica en el interior monacal.

⁴⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 53.

4.2.2. REDES DE PROTECCIÓN

A pesar de la existencia de jerarquías internas e intereses personales y grupales entre las mujeres residentes de los monasterios, también surgieron lazos afectivos que se expresaron en redes de protección, los cuales también fueron un modo de fortalecer su posición social y las relaciones de poder en el mundo colonial. Por ejemplo, una esclava jornalera de doña Teresa de Obregón y Mena, religiosa de La Concepción, recurrió a su ama cuando su esposo, un esclavo, fue preso por robo. Ella pidió ser recogida por su ama, quien no la recibió porque no poseía licencia arzobispal de ingreso, de ahí que la solicitara para que su esclava se quede con ella hasta buscar un lugar decente donde trabaje o hasta que salga su esposo.⁴¹ Este amparo no fue injustificado, pues doña Teresa como cabeza de su familia se vio obligada a ayudar a su esclava para garantizar que no se desviara por la falta de su esposo, y así no manchara el honor de la religiosa, y así fortaleció su imagen de piadosa.

El apoyo de las religiosas a sus dependientes, también, se reprodujo en la manumisión. Doña Josefa de Cobos, religiosa de La Encarnación, libertó a su esclavo, un zambo de 27 años, quien fuera hijo de su esclava Maria Alfonsa Timotea, por la suma de 200 pesos.⁴² Este ejemplo fue reproducido por las seglares, como doña Juana Casimira Duran, seglar de La Concepción, quien libertó a su esclava Maria del Carmen;⁴³ y doña María Antonia Rodríguez, seglar de La Concepción, quien libertó a María Concepción, zamba de 12 años.⁴⁴ La protección dada a las dependientes por parte de las religiosas sirvió como mecanismo ejemplificador, reforzando, además, los rasgos que debían tener como modelos femeninos.

La economía de la gracia no solo se limitó entre iguales, sino también, entre desiguales como lo señaló Alejandro Cañeque (2005: 17). Aunque las prestaciones materiales del superior siempre son mayores a los del inferior, quien queda obligado a amar más al superior. En este caso, los superiores fueron encarnados en las religiosas y los inferiores, en las criadas para consolidar las redes de poder.

Aunque no se pudo reconstruir la genealogía familiar de las religiosas Molino, la referencia femenina en ellas se expresó en diferentes escrituras, en las que se reconoció las redes de protección que construyeron. Ellas fueron hijas legítimas de don Juan Manuel del Molino, quien fue notario mayor del juzgado eclesiástico, y doña Feliciano Barañano. Este

⁴¹ AAL, Monasterio de La Concepción, 34: 32, 1775.

⁴² AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, 1750, f. 544-575v.

⁴³ AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Ascarrunz, Protocolo, N° 68, f. 27v, 1749.

⁴⁴ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 8-3-1760, f. 98.

matrimonio tuvo nueve hijos/as legítimos: doña Maria Luisa, don Juan Melchor, doña Maria Josefa, doña Juana, doña Manuela, doña Feliciano, doña Rafaela, doña Isabel, y don Pedro Manuel.

Las hermanas que se convirtieron en religiosas de la Concepción fueron doña Manuela, doña Rafaela y doña Isabel, mientras doña Juana entró como seglar y luego salió de la clausura. Las dos primeras llegaron a desempeñar el cargo de abadesa. Lo más significativo de este grupo de hermanas fue que renunciaron entre ellas para obtener sus rentas y gozar de forma directa sus bienes. Las tres se legitimaron a través de la autoridad femenina, por sus experiencias en el interior monacal. En sus disposiciones formaron una especie de mayorazgo entre ellas, y declararon:

«Renunciandose todas á una reciproca subcesion de unas, en otras, en los vienes que quedasen por nuestro fin y muerte, y a falta de la ultima de las tres subcediese, en lo que paresiece tener todas acçion y dereçho, aci por raçon de lexitimas y de otra qualquier herencia, doña Juana del Molino seglar nuestra hermana: sin que por esta raçon se nos ympidiese ni sirviece de embaraso, el que en el tiempo de la vida de cada una de las tres religiosas, pudiece disponer de çus vienes».⁴⁵

Ellas habían realizado diversas disposiciones testamentarias que las otras hermanas debían encargarse luego de la muerte de una de ellas. Ya en 1748, doña Isabel había fallecido, por lo que doña Rafaela hizo una nueva declaración de disposiciones reordenando las suyas y las respectivas de su hermana fallecida, y fundando diversas capellanías y obras pías. Esta escritura la realizó siendo abadesa del monasterio.

Entre sus legados testamentarios destacó que tenían derecho a las partes que les correspondían de la hacienda *Naranjal*, por ser una herencia que les dejó su hermano — el doctor don Juan Melchor del Molino, presbítero —. De la venta de la hacienda, cada una debía recibir 11 000 pesos. Asimismo, el comprador se comprometió a pasarles una mesada para su sustento por el resto de sus días, por lo que ellas presentaron una exclamación, en 1761, quejándose del incumplimiento de estas condiciones establecidas en el contrato de venta de la hacienda.⁴⁶ Su posición en su familia exterior fue importante porque ayudaron a su sobrino, don Juan Antonio Castellanos, aunque él en 1757⁴⁷ las demandó por una supuesta deuda.

Esta construcción de redes de protección mediante disposiciones testamentarias fue un mecanismo para garantizar su sustento y poseer los recursos necesarios para escalar en la pirámide social del monasterio, cuya utilidad quedó demostrada cuando dos de ellas se

⁴⁵ AGN. Marcos de Uceda, Protocolo N° 1151, 1748, f. 839.

⁴⁶ AGN. Protocolos Notariales, Cristobal León y Carbajal. Protocolo N° 577, f 442-443.

⁴⁷ AAL, Monasterio de la Concepción, 33:58.

consagraron como abadesas. Habría que destacar que, doña Rafaela era abadesa cuando sucedió el terremoto de 1746, y tuvo fuertes conflictos con doña Sinforosa Cordero como se indicó anteriormente. Para esta religiosa, como otras, el dinero y sus recursos sociales fueron una contribución para escalar en la cúspide monacal permitiéndoles gozar del poder de gobierno.

4.2.3. LAS GENEALOGÍAS FEMENINAS

Las religiosas y sus parientes femeninas formaron genealogías, que se expresaron en disposiciones testamentarias y cuando compartieron celdas en el interior monacal. Estas genealogías, igualmente, significaron la construcción de redes de protección guiados por los lazos de parentesco y poder, y probablemente, no estuvieron exentas de conflictos plasmados en el interior de las unidades familiares que formaron. En adelante, se dará unos ejemplos de estas estrategias usadas por las religiosas con el fin de solidificar sus vínculos y sus posibilidades de ascenso en la estructura del poder monacal.

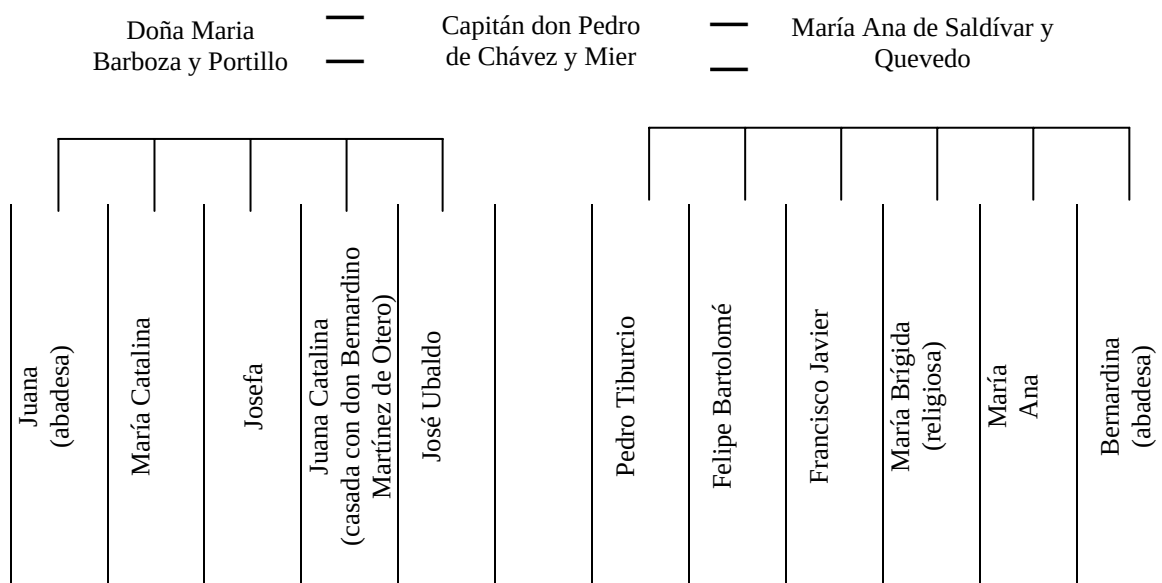
Estas estrategias se fundamentaron en que el núcleo de cualquier clientela fueron las relaciones familiares porque eran las más antiguas en la vida de los/as individuos a lo largo de sus vidas, por lo que se imitó el estilo de vida de los padres (Cañeque, 2005: 22). De ahí que, algunas religiosas beneficiaron directamente en sus renunciaciones y testamentos a sus familiares. La creencia de que los/as hijos/as heredan la sangre y calidad de sus padres (Cañeque, 2005: 24), fue un criterio que siguieron las hermanas, primas y sobrinas que vivieron de forma conjunta en los monasterios de Lima.

4.2.3.1. LAS HERMANAS CHÁVEZ

El capitán don Pedro de Chávez y Mier se casó con doña María Barboza y Portillo y, posteriormente, luego de enviudar, con doña María Ana de Saldívar y Quevedo, y lo que llama la atención es que ambas no trajeron dote alguna al matrimonio, como se acostumbró hacer en los enlaces matrimoniales con motivos de ascenso social. Don Pedro ejerció el comercio importador y fue dueño de un navío llamado “Nuestra Señora de Belén”, el cual compró en remate al precio de 26 100 pesos. Formó compañías comerciales con otros individuos para realizar reexportaciones a Chile. En una de ellas además del navío, invirtió la suma de 11 483 pesos, siendo el mayor beneficiado en la distribución de las utilidades.⁴⁸

⁴⁸ AGN. Alejandro Cueto, protocolo N° 195, f. 334v.

De un total de once hijos, cuatro varones y siete mujeres, tres hijas se convirtieron en religiosas de velo negro en el monasterio de la Encarnación. Dos de ellas, doña Juana Josefa y doña Bernardina fueron abadesas.



En el rastreo de fuentes se observa la relación estrecha de las hermanas que conformaron esta familia, al preferir favorecerse entre ellas en sus testamentos, a pesar de la existencia del padre y de los hermanos. Por ejemplo, doña María Brígida de Chávez y Saldívar en sus autos de ingreso y de profesión, renunció en primera instancia en su madre doña Mariana Saldívar y Escalante; en segundo lugar, en su hermana doña Juana Josefa de Chávez, y en tercer lugar, en su otra hermana doña Bernardina Chávez.⁴⁹

En un poder para testar, doña Juana Catalina favoreció a su hermana doña Juana Josefa, hermana por ambos padres. Doña Juana Catalina se casó con don Bernardino Martínez de Otero, teniendo varios hijos, algunos de los cuales murieron, solo sobrevivieron doña María Brígida y doña Manuela Jacoba. A su hermana, doña Juana Josefa, la nombró como su albacea y tenedora de bienes, y designó como sus herederas universales a sus hijas.⁵⁰ Esto indica que la clausura de sus hermanas no evitó que los

⁴⁹ AAL. Monasterio de la Encarnación, 25: 9, 1773.

⁵⁰ AGN. Gervasio de Figueroa, f. 371v, 1791.

vínculos se reforzaran entre las hermanas, aunque, asimismo, doña Juana Catalina usó el prestigio de su hermana para evidenciar su posición social dentro de la sociedad limeña.

En otra renuncia de bienes para profesar, doña Bernardina de Chávez y Quevedo, renunció en primer lugar en su madre: doña Mariana de Quevedo; en segundo lugar en sus hermanos, doña Brígida de Chávez, religiosa del monasterio, y en don Francisco de Chávez; y en tercer lugar, en doña María Brígida Martínez de Otero, su sobrina, y por falta de todos ellos, sus bienes serían destinados al culto de Santa Gertrudis ubicado en la iglesia del claustro, y estarían a disposición de su hermana doña Juana de Chávez y Barboza.⁵¹

Doña Juana Josefa, poseía el cargo de abadesa en el momento de la realización de la visita arzobispal del prelado don Juan Domingo Gonzáles de la Reguera entre 1782 y 1783,⁵² la cual se basó en el auto de reforma de 42 artículos elaborado por el arzobispo Diego Antonio de Parada, en 1775. Ella encabezó la protesta por algunos puntos de ese auto, y también presentó un recurso de fuerza ante la Real Audiencia para solicitar ayuda al ser excomulgada,⁵³ lo que analiza en el siguiente ítem. Además, en 1757, se juntó con las otras abadesas de los monasterios limeños para pedir la anulación de la rebaja de los réditos que pagaron los censatarios a sus claustros.⁵⁴ Los recursos obtenidos de sus vínculos de parentesco fortalecieron su voluntad para enfrentar las reformas defendiendo el mundo que ellas habían construido en el interior del monasterio.

4.2.3.2. LAS CISNEROS MENDOZA

Doña Violante de Cisneros Mendoza y Villavicencio, religiosa de velo negro de La Concepción, renunció en ella misma, y luego de ella en su hermana doña Serafina, religiosa de velo negro en el mismo monasterio, y después de ella en su otra hermana doña Oroficsa en el caso que fuese religiosa. Empero, en 1717, sus hermanas ya eran difuntas. Por tanto, actualizó sus disposiciones testamentarias, en las cuales nombró como su albacea y tenedor de bienes a su primo el doctor don Pedro Cisneros y Mendoza, canónigo; si no estuviere vivo el cargo pasaría a su otro primo, el doctor don Pedro de Villavicencio y Cisneros, canónigo; y después de él, a su prima doña Petronila de Negrón.

En principio, al declarar a su hermana, también religiosa, como su heredera mostró su interés por fortalecer la presencia de su familia en el interior monacal, una red que ella ayudaría a construir. La cuestión de nombrar a parientes varones como sus albaceas fue

⁵¹ AGN. Felipe José Jarava, protocolo N° 560, f. 703.

⁵² AAL. Monasterio de la Encarnación, 25: 37

⁵³ AGN. Real Audiencia, Causas eclesiásticas, Leg. N° 2, sin clasificar.

⁵⁴ BN. C 2139, 1757.

una señal de posicionarse en la red de parentesco que formaba parte en el exterior e interior del monasterio, al igual que reconocía la importancia de sus cargos de canónigos para su propio estatus, es decir, ser la prima de dos canónigos, una prima y una hermana religiosas le ayudó a fortalecer su ubicación en la jerarquía monacal, acumulando mayor estatus.

Entre los bienes señalados en la disposición testamentaria se hallaba una parte de la hacienda San Pedro de Alpamarca situada en la provincia de Cajamarquilla, además de lo heredado de su hermana Serafina. Ella dispuso que la herencia recibida de su hermana Serafina sea entregados 300 pesos a la abadesa, doña Paula Vélez Flores; otros 300 pesos, a su hermano, don Francisco de Cisneros y Mendoza; 50 pesos, a su prima doña Josefa Mendoza, quien se encuentra en el monasterio; 10 pesos, a doña Constanza de la Roca; 6 pesos, a doña Ana de Olivares; y 12 pesos, a doña Ana de la Roca.

De 3000 pesos, doña Violante favoreció al monasterio con 300 pesos entregándolos a la abadesa, doña Paula Vélez Flores; 100 pesos, a su hermana, doña Maria Cisneros y Mendoza; 100 pesos, a cada una de sus sobrinas que fueron hijas de su hermano don Francisco de Cisneros y Mendoza, doña Violante y doña Maria Josefa Cisneros y Mendoza⁵⁵ — fue religiosa y se convirtió en abadesa dos veces —; 50 pesos, a su prima doña Josefa de Mendoza; 100 pesos, a su sobrino don Clemente de Asaña; 20 pesos, a cada una de las muchachas que se encuentran en su celda, Maria Sebastiana y Maria de la Ascensión.

Beneficiar a la abadesa de turno fue su manera de agradecer el apoyo que pudo obtener de ella y consolidar su posición de elite dentro del monasterio, devolviéndole el favor, lo cual se constituyó en un signo de poder por un trato de iguales. La entrega de dinero a parientas suyas contribuyó a consolidar la red clientelar en la que participó, y dio resultado pues su sobrina se convirtió en abadesa en dos ocasiones — y se la citó líneas arriba al intervenir en un conflicto por cuentas —. Además, como se señaló anteriormente la formación de familias encabezadas por las religiosas tuvo entre sus integrantes a seglares y criadas como el caso de Maria Sebastiana y Maria de la Ascensión.

Aparte del dinero legado, la religiosa dejó menaje como herencia, así, sus sobrinas doña Violante y doña Maria Cisneros recibieron dos escritorios grandes de color dorado con manillas de plata y un escaparate — este último lo recibirían incluyendo su contenido si es que ambas fueran a vivir a su celda —; la primera, asimismo, recibió una imagen de la Natividad, dos habitillos y seis tacitas. A su prima, doña Petronila Negrón, quien fuera

⁵⁵ Ingresó como novicia en 1703 o 1704 y logró su profesión en 1705. AAL. Monasterio de La Concepción, 29: 14; 29: 36.

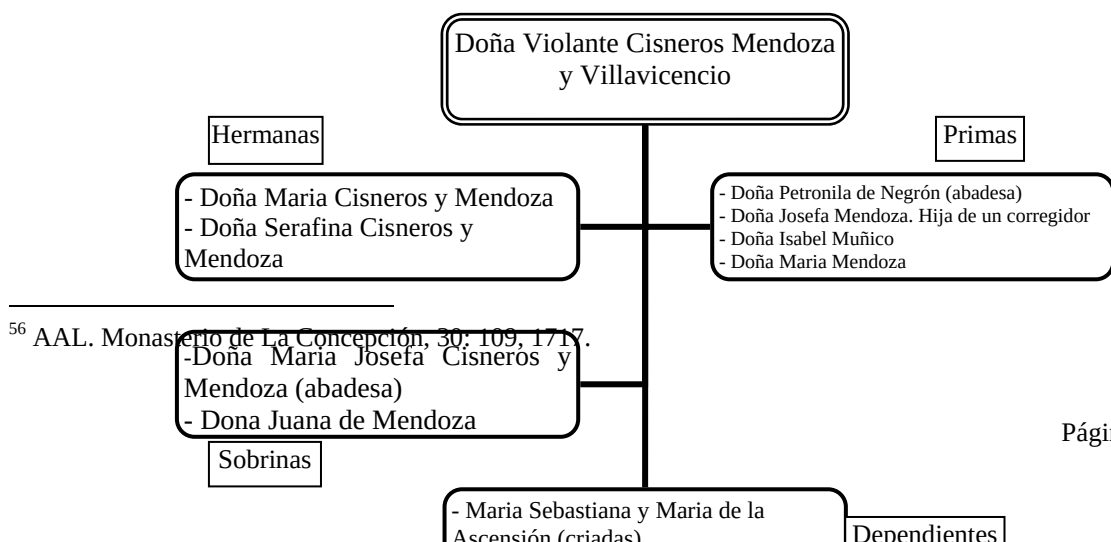
abadesa, le legó una escribanía dorada; a su otra prima doña Josefa de Mendoza, un hábito, un habitillo y una toca; y su sobrina doña Juana de Mendoza, dos habitillos y una toca.

Maria Sebastiana y Maria de Ascensión, muchachas que vivían con ella en su celda obtendrían dos baúles, tres petacas de balsa, un pabellón blanco de lienzo, una camisa y un fustán cada una y dos cuadros. A su esclavita le deja dos petacas de balsa, un pabellón blanco y azul, un reboso blanco, una camisa, fustán y faldellín de vareta, dos petaquillas medianas y tres cuadros pequeños; mientras a la madre de ella, su esclava, le entregaría un escaparatón viejo, una camisita y un faldellín de vareta, una mantilla blanca y un fustán.

El patrimonio familiar en calidad de menaje fue una práctica de cercanía y permanencia de las testamentarias a las beneficiadas. Fueron actividades que permitieron que las beneficiadas obtuvieran los recursos para satisfacer sus necesidades corporales, como individuo y como parte de un grupo social. Asimismo, respondió a la reproducción de una estructura familiar colonial, en la cual, ella encabezaba la unidad familiar simbólica, porque cada una de sus familiares religiosas poseía su celda, aunque el referente de autoridad de doña Violante en ellas fue constante. En esta dinámica, las disposiciones mencionadas, también, manifestaron estructuras afectivas y el ejercicio de la economía de la dadiva, aunque esta economía expresó acciones espontáneas en las apariencias, aquellas favorecidas quedaban atrapadas en una red de obligaciones mutuas.

Doña Violante acusó a su hermana doña Maria Cisneros y Mendoza — esposa de don Sebastián de Azaña y Moreno — de querer apropiarse ilícitamente de las herencias de sus hermanos difuntos don Pedro y doña Orofiza, que les correspondía de la venta de la hacienda comentada pues murieron ab intestato. Ella destacó que doña Maria no poseía derechos sobre esta parte de la herencia porque fue favorecida con una dote de 16 000 pesos, que constituía la mitad de la herencia familiar.⁵⁶ Esta observación es importante porque fue un signo para destacar el rol y autoridad de doña Violante en la red de parentesco a la que pertenecía en el exterior.

La familia religiosa de las Cisneros y Mendoza



⁵⁶ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109, 171-17.

4.2.3.3. LAS CÍVICO Y LAS LUJÁN

Doña Juana y doña Maria Cívico fueron dos hermanas que vivían como religiosas en el monasterio de La Concepción. En un codicilo, doña Maria⁵⁷ — fue abadesa en las primeras décadas del siglo XVIII — modificó algunas disposiciones testamentarias que había realizado. Anteriormente, dejó a la abadesa como encargada de una buena memoria que fundó a favor de la sacristía, pero en este codicilo dejó la responsabilidad a sus sobrinas doña Josefa Casilda y doña Bárbara, religiosas del monasterio. Ella recibió de su hermana doña Juana 3000 pesos.⁵⁸ Las dos hermanas fueron mencionadas en el testamento de doña Rosa Luján y Bedia, su sobrina, en el cual se menciona que 42 235 pesos eran adeudados de los bienes de su esposo a los herederos de su madre y de sus tías, doña María y doña Juana de Cívico.⁵⁹

Su sobrina doña Bárbara Bedia y Cívico se casó con el capitán don Antonio Luján y cuatro de sus hijas fueron religiosas de velo negro de La Concepción: doña Gertrudis, doña Maria Josefa Casilda, doña Melchora y doña Bárbara. El padre ya era difunto cuando sus hijas iniciaron sus autos de ingreso como religiosas, las dos primeras a fines del siglo XVII, y las dos segundas a principios del XVIII. Las cuatro pagaron sus respectivas dotes, propinas y cera por intermedio de su madre.⁶⁰ Esta familia estuvo conformada por los siguientes integrantes:

⁵⁷ Fue tía de la Condesa de la Granja — doña Josefa de Oviedo y Herrera, quien fuera hija legítima de don Luis Antonio Herrera y doña Sinforosa López de Echavuru, Condes de la Granja —.

⁵⁸ AGN. Protocolos Notariales, José de Torres Campo, Procolo N° 1032, f. 427.

⁵⁹ Doña Rosa nombra como su albacea a su hermano el doctor don Domingo Silvano, y después de él a sus otros hermanos, don Toribio y don Juan; y pide ser sepultada en la iglesia de La Trinidad, donde estuvo retirada. AGN, Protocolos Notariales. Francisco Estacio Meléndez, Protocolo N° 305, 1735.

⁶⁰ AAL, Monasterio de La Concepción, 27: 14, 1695; 27: 33, 1696; 27: 40, 1696; 27: 52, 1697; 27: 79, 1699; 28: 9, 1700; 28: 34, 1701.

Capitán don Antonio Luján					Doña Bárbara de Bedia y Cívico				
doctor don Francisco (abogado de la Real Audiencia)									
padre Antonio (Compañía de Jesús)									
padre Ignacio (Compañía de Jesús)									
doña Gertrudis (Religiosa de La Concepción)									
doña Melchora (Religiosa de La Concepción)									
doña Rosa (viuda del general don Antonio Mari, caballero de la orden de Santiago)									
doña Josefa (Abadesa y religiosa de La Concepción)									
doña Bárbara (Abadesa y religiosa de La Concepción)									
doctor don Domingo Silvano (capellán de su Majestad en su capilla del palacio)									
doctor don Toribio (cura y vicario de la doctrina de San Salvador de Pachacamac)									
Don Juan (oidor fiscal de la ciudad de Quito)									
Capitán don José									

En 1720, doña Bárbara de Bedia y Cívico, en su poder para testar, afirmó ser natural de Lima, hija legítima del capitán don Francisco de Bedia y doña Bárbara Cívico, y viuda del capitán don Antonio de Luján. Dio poder a su hermano el señor doctor don Pedro de la Peña, arcediano de la Catedral,⁶¹ y después de él a tres hijos suyos: el doctor don Domingo Silvano, don Toribio y el capitán don José. Solicitó ser enterrada en la iglesia de las Mercedes.⁶² Esta familia poseía una red de parentesco muy vinculada a la Iglesia, pues

⁶¹ Fue canónigo y rector de la Universidad de San Marcos entre los años de 1718 y 1722, siendo el 128º rector de esa casa de estudios http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/Libros/historia/San_marcos/Cont_Uni.htm. Además fue catedrático de Prima de Cánones, además de Provisor y Vicario del Arzobispado (Peralta, 1732: CLXXVII: 463).

⁶² Además, indicó que su hijo don Juan al irse a España recibió 14 000 pesos de su herencia, y su hija doña Rosa tuvo como dote 37 000 pesos más los gastos de matrimonio, que sumaron 44 000 pesos, pero únicamente debía recibir 14 mil, por tanto solicita rebaja de esta entrega para hacer justicia a los demás. Asimismo, señala que el padre Antonio recibió cuatro mil, don Domingo tres mil al igual que el doctor don Toribio para obtener sus grados de doctores; don José, ocho mil; doña Josefa Casilda, nueve mil — 6000 impuestos a renta y 3000 de su dote —; y doña Bárbara, 3000 de su dote. AGN, Protocolos Notariales. José de Torres Campo, Protocolo N° 1032, f. 43v.

Doña Bárbara Bedia, fue nombrada como albacea y heredera universal por su hijo don Toribio, presbítero, quien en su poder de testar solicita ser sepultado en la iglesia de las Mercedes, en la bóveda de los religiosos como tercero en su hermandad. AGN, Protocolos Notariales. José de Torres Campo, Protocolo N° 1032, 1720, f. 35.

no solo sus hijos/as fueron religiosos/as y sacerdotes, sino también, tuvo tías religiosas y un hermano arcediano.

Cada una de las hermanas religiosas Luján y Bedia tuvo la protección económica de 14 000 pesos como parte de su herencia familiar. Doña Josefa fue abadesa del monasterio, como lo fue su tía abuela, y en 1735 estando en el gobierno, realizó sus disposiciones testamentarias. Expresó que en su primera renuncia de bienes lo hizo en ella misma con el fin de realizar obras pías que favorecieran a sus parientes. Por otra parte, dispuso que 2000 pesos fueran a favor de doña Manuela del Molino, religiosa del monasterio, y después de la muerte de doña Manuela, doña Dorotea y doña Francisca Carrillo, otras religiosas; y los cuatro mil restantes fueran a favor de su hermana, doña Bárbara. Tres años después, expresó que los 2000 pesos únicamente fueran para doña Manuela del Molino y luego su hermana doña Bárbara.⁶³

Otras beneficiadas de sus disposiciones fueron las religiosas doña Isabel de la Rosa Machado, doña Juana Luján,⁶⁴ doña Maria Josefa Cisneros y doña Josefa Pérez de Ugarra, quienes recibirían por igual una porción de los réditos de una imposición de 4000 pesos, que estaban en manos de don Cristóbal Corvalán. Si la primera beneficiada fallecía recibiría el dinero la religiosa doña Sinforosa Cordero, si ésta falleciese, su hermana doña Melchora Luján si ingresaba como religiosa. Las religiosas favorecidas en estas disposiciones testamentarias integraron el bando del que doña Josefa formaba parte, así su intención fue fortalecer al grupo dotándoles de mayores recursos, y consolidar sus vínculos.

En 1738, estas disposiciones cambiaron ligeramente al mandar la entrega anual de 40 pesos a su hermana doña Melchora e igualmente a doña Isabel de la Rosa Machado, doña Juana Luján, doña Nicolasa Pérez de Ugarra y doña Maria Josefa de Cisneros. También, se daría 20 pesos anuales a doña Dorotea y doña Francisca Carrillo, doña Josefa Velásquez y doña Sinforosa Cordero. Las rentas tendrían como fuente la imposición sobre la pulpería situada debajo de los balcones del Correo viejo.⁶⁵ También, doña Josefa dispuso que, luego de su muerte, de los reales encontrados en su celda, una parte sea entregada a las religiosas más inmediatas y cercanas a ellas. A su hermana doña Bárbara Luján le dejó su esclava una negra llamada Teodora, y en caso de sobrevivirla sería liberada con la condición de que asistiera a la sacristía. Estos ligeros cambios pudieron deberse a ciertas

⁶³ AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 225, f. 444v.

⁶⁴ Probablemente fue su hermana natural.

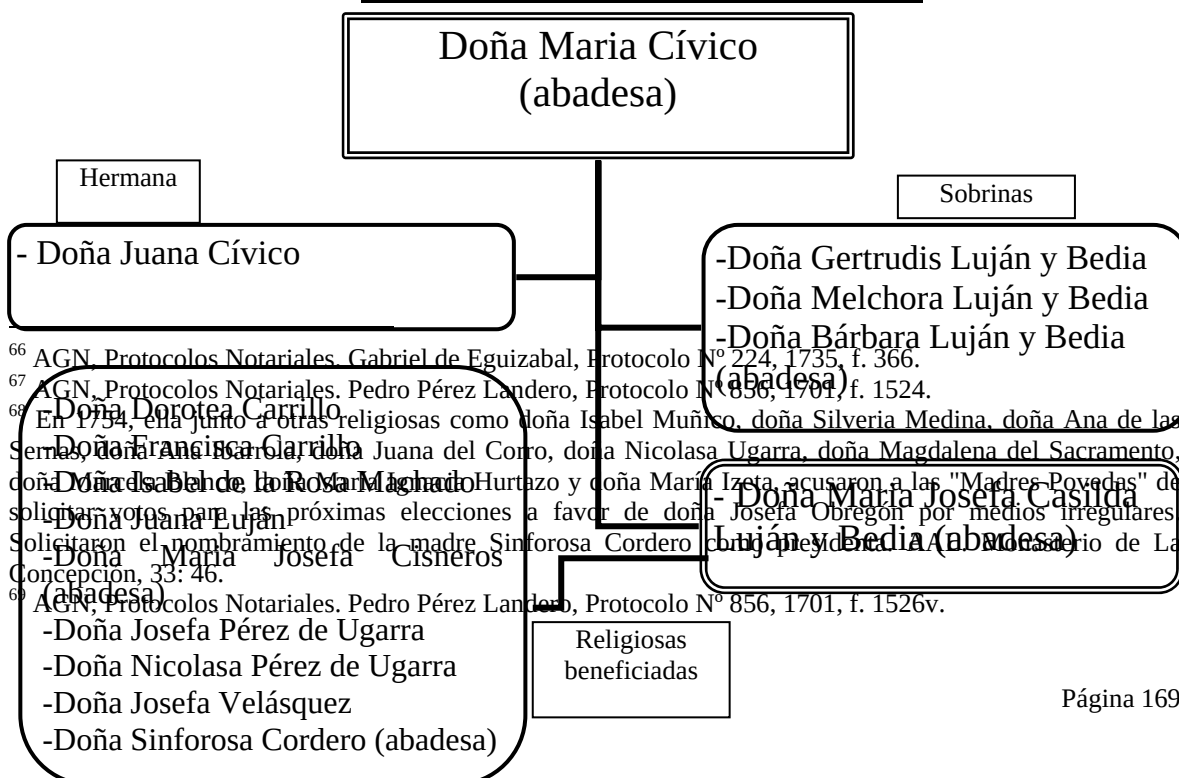
⁶⁵ AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 225, f. 444v.

modificaciones en la configuración del bando, lo que mostraría que las negociaciones internas en los bandos fueron constantes; por ejemplo se nota que doña Sinforosa se acercó más a doña Josefa ya que la nombró esta vez como una beneficiada completa.

Otra cuestión interesante fue el nombramiento de las personas que cumplirían las gestiones de las disposiciones de doña Josefa. Primero nombró a su hermana doña Bárbara, y después de la muerte de ésta, a otras religiosas doña Dorotea Carrillo y doña Manuela del Molino.⁶⁶ También, doña Josefa comentó que su primera renuncia de bienes, en 1697, fue a favor de su hermana doña Gertrudis, pero ya estaba difunta en 1735, por lo que realizó nuevas disposiciones testamentarias. En esta ocasión, doña Josefa prefirió que la administración de sus disposiciones recayera en sus hermanas, y no en algún pariente masculino teniendo como hermanos a jesuitas y sacerdotes con reconocido cargo. Esta decisión fue influenciada por la autoridad que había construido con sus hermanas en sus experiencias en el interior del monasterio, donde reforzaron sus lazos de confianza y afectivos.

Doña Melchora Luján y Bedia renunció sus bienes como novicia de velo negro de La Concepción en ella misma, y luego de su muerte mandó que sus hermanas que fueran religiosas heredaran sus bienes, y después de ellas, su madre, hermanos y sobrinos. Doña Melchora indicó que fuera sepultada en la bóveda del monasterio, donde se acostumbraba enterrar a las religiosas.⁶⁷ Las mismas disposiciones fueron manifestadas por su hermana doña Bárbara,⁶⁸ también en su condición de novicia de velo negro de La Concepción. Ella en la primera mitad del siglo XVIII fue elegida como abadesa, después del gobierno de su hermana doña Josefa Casilda.⁶⁹

La familia religiosa de las Cívico y Luján



⁶⁶ AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 224, 1735, f. 366.

⁶⁷ AGN, Protocolos Notariales. Pedro Pérez Landero, Protocolo N° 856, 1701, f. 1524.

⁶⁸ En 1734, ella junto a otras religiosas como doña Isabel Muñoz, doña Silveria Medina, doña Ana de las Seras, doña Ana Barcia, doña Juana del Corro, doña Nicolasa Ugarra, doña Magdalena del Sacramento, doña Juana de la Rosa Magnánimo, doña María Izeta, acusaron a las "Madres Povedas" de solicitar votos para las próximas elecciones a favor de doña Josefa Obregón por medios irregulares. Solicitaron el nombramiento de la madre Sinforosa Cordero como presidenta del monasterio de La Concepción, 33: 46.

⁶⁹ AGN, Protocolos Notariales. Pedro Pérez Landero, Protocolo N° 856, 1701, f. 1526v.

Gerónimo Antonio (Obispo de Popayán)	José	Francisco (Caballero de Calatrava)	Josefa (Abadesa)	Paula (Presidenta)	Teresa (Religiosa)	Catalina (casada con el doctor Manuel Isidoro de Mirones y Benavente, Oidor de la Real Audiencia)	Antonio (Presbítero del Oratorio de Neri)	Rosa	Ana (casada con don Pablo Patrón y Amao)
---	------	---------------------------------------	---------------------	-----------------------	-----------------------	--	--	------	---

Los hermanos tuvieron un gran protagonismo en el entorno de las hermanas religiosas pues uno de ellos se convierte en administrador de la hacienda Zapallanga, propiedad del monasterio de la Concepción. No llama la atención que los integrantes de la familia de las religiosas fueran favorecidos con los censos y arrendamientos de los monasterios, mas bien, fue una práctica más o menos común, pero no extendida pues solo un porcentaje pequeño actuó como censatario o arrendatario (Arias, 2008: Cap. X). Esta práctica denota la relación cercana de las familias de la población religiosa con el desenvolvimiento institucional de los monasterios, en la cual los límites entre lo privado y lo público eran tenues. Esta situación fue más clara cuando doña Josefa como abadesa dio poder general a su hermano, don Francisco, para representar a la comunidad en juicios, y facultades administrativas.

Además en la renuncia de sus bienes en el momento de su noviciado, doña Josefa favoreció a su padre, pero se reservó 6000 pesos, esclavos y esclavas para su propio beneficio. Las hermanas religiosas en la partición de los bienes de sus padres dieron poder a su hermano don Gerónimo Antonio, obispo de Popayán, para que las represente en este acto.⁷³ La presencia del Padre en sus vidas fue el referente más fuerte, pues no nombró a ninguna de sus hermanas religiosas.

El rol de la abadesa de esta familia fue notable por ser protagonista directa del reclamo del conjunto de los monasterios, en 1757, frente a la persistencia de la rebaja de los réditos de los censos luego del terremoto de 1746, rebaja que se prolongó más allá de lo dispuesto.⁷⁴ Esta demanda se presentó a través de la forma de un memorial y en su contenido, ella fue una de las abadesas cuyos argumentos fueron los más extensivos y representativos.

⁷³ AGN. Juan Núñez de Porras, protocolo N° 808, f. 327.

⁷⁴ BN. C 2139, 1757

4.2.4. LA AUTORIDAD FEMENINA

A pesar de la asimilación de los criterios diferenciadores que orientaron las representaciones y prácticas coloniales, en donde el hombre español era el sujeto de todo derecho, emergía la figura femenina, es decir el orden simbólico de la madre⁷⁵ que influyó y recreó las actividades y pensamientos de las mujeres que habitaron los claustros. En varias ocasiones, las concepciones simbólicas y sociales que regulan la vida de las mujeres son usadas por ellas mismas para definir y ejercer la solidaridad y el valor femenino (Rosaldo, 1974: 39). Ellas obtienen poder cuando trascienden el espacio doméstico ingresando a los espacios masculinizados y creando espacios para ellas mismas (Rosaldo, 1974: 41).

Estas consideraciones toman mayor sentido cuando se encuentra varias estrategias como se han señalado líneas arriba por parte de las residentes monacales para enfrentar desde su propia referencia las imposiciones de los discursos civiles y eclesiásticos androcéntricos. Entre las estrategias estuvieron la construcción de redes de protección, la consolidación de los lazos de parentesco, el uso de su condición femenina a su favor, fortalecimiento de sus unidades domésticas y sus bandos, entre otros.

La figura de la abadesa más allá de constituirse en una pequeña soberana que reprodujo los esquemas familiares de la sociedad colonial, era un símbolo de maternidad que reguló las representaciones y prácticas femeninas de las mujeres que habitaron los monasterios limeños. Según la regla religiosa del monasterio de La Encarnación, la abadesa:

«representa y está en lugar de Dios, y de la Madre Santa Iglesia, y de sus Preladas a quien esta sujeto el Monasterio, y las Religiosas de él, y esta tiene dignidad sobre todas ellas, y a ella por lo que representa han de obedecer todas, y tener grande acato y reverencia, y tenerla como a Prelada y Señora, y amarla como a Madre; y ella les ha de dar el Habito, y en sus manos han de hacer todas Profesion; y al oficio de la tal Abadesa pertenece la gobernacion y provision de todo el Monasterio, y guarda espiritual y temporal de las almas y cuerpos de todas las Religiosas; por manera que voluntades y cuerpos de las Canonigas, todo es y son en voluntad de la Abadesa» (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 25-26).

Entonces, la abadesa fue una figura con autoridad religiosa y temporal por ocuparse de la administración espiritual y material de la comunidad religiosa, así sus facultades eran muy amplias, y en la práctica estas potestades dependieron de sus redes de poder y clientelismo. Al ser un símbolo de maternidad, las religiosas y demás mujeres de la

⁷⁵ El orden simbólico de la madre tiene su núcleo, su lugar de enraizamiento y de enunciación en la relación entre la madre y la hija. Nos convertimos en cuerpo y palabra, siendo ésta esencial en la relación con la madre y la configuración del orden simbólico.

población monacal podían obedecerla, o pretender hacerlo, o enfrentarla. Ella fue una referencia permanente en torno en los conflictos internos que surgieron por las diferentes causas, y teniendo en cuenta que no todas las pugnas se plasmaron en un expediente procesado en el Tribunal eclesiástico, su autoridad fue mayor porque ella resolvió o negoció la solución de estas disputas.

En el interior monacal se dio la formación de un tipo de familia que no cumplía las características de las normativas. Uno de los rasgos más criticados por las autoridades civiles y eclesiásticas fue el número y comportamiento de criadas y esclavas que residían en los monasterios, a las cuales las religiosas, donadas y seglares defendían porque las consideraron integrantes de sus familias respectivas. Ante esta situación, el virrey Manso de Velasco señaló:

«La Prelada ruega y no manda, y cuando no se le obedece disimula, no teniendo que responder cuando le dicen que están buscando con que comer y vestir. La multitud de niñas y criadas que se mantienen en estos conventos, causa la confusión que un lugar la mucha plebe; y cuando se ha tratado de disminuirlas, las defienden las monjas, porque son las que trabajan en las obras de de manos que sacan de vender, y cuyo importe es el capital de sus amas».⁷⁶

Para la abadesa y su bando, los recursos generados por sus redes de poder fueron el aspecto más importante para negociar las prerrogativas en el interior del monasterio. Esto fue importante porque el gobierno monacal de turno tuvo que lidiar con las exigencias y actitudes de ciertos sectores de la población monacal, y simultáneamente, con las demandas del cumplimiento de las normativas civiles y eclesiásticas que regularon a los monasterios. La aplicación de las reformas estuvo enmarcada en las reglas de juego del interior y exterior monacal.

En el mundo colonial, el conjunto de las religiosas representó la autoridad femenina en el mundo eclesiástico y secular, al constituirse en un grupo con una feminidad especial como se indicó antes, modelos femeninos encarnando a las intermediarias con la entidad divina y a las hijas de la elite de la ciudad. A pesar de las continuas críticas que señalaron las autoridades civiles y eclesiásticas, se las respetó en todo momento porque fueron de forma institucional e individual actoras importantes en la red de poder local de la ciudad, y su prestigio representaba el de ésta. Por ejemplo, en las disposiciones sobre la reducción de los réditos de los censos que se dieron después del terremoto de 1746, el virrey años después reconoció que las religiosas — quienes se presentaron de forma conjunta — tenían razón en protestar por la extensión de estas disposiciones que se suponían eran temporales.

⁷⁶ *Memorias de los virreyes*, Tomo IV, p. 57.

4.2.4.1. LA DEFENSA DE LA AUTORIDAD FEMENINA

Como se señaló anteriormente, el mayor esfuerzo de reformar a los monasterios en la época borbónica fue realizado por el arzobispo Gonzáles de la Reguera desde que llegó al arzobispado, en 1782, centrándose en una visita sobre la base de mandatos fundamentados en el auto de reforma elaborado por el arzobispo Parada en 1775. En este proceso tuvo a su mayor opositor al monasterio de La Encarnación, encabezado por su abadesa, doña Juana Josefa Chávez, quien expresó:

«En todo lo pasado se manejaron mis antecesoras, con syndicos, economos, o mayordomos, y no faltan exemplares de restituciones que hicieron a el tiempo de morir, y entonces quiza pulsados de omisiones, que considerarian culpables, procuraron descargarse, porque eran hombres, y esto mismo pudiera suceder a los presentes que son de la misma carne, por que aunque no sea general en todos, y mucho menos en los que tengo propuestos cuos procedimientos christianos son mui notorios, en algunos ha sucedido, lo que no se quenta del tiempo que sin mayordomos han administrado solo un cobrador las abadesas, cuia prueba es el arreglo de sus quantas, que son repulsa, no adicción de partidas en el examen del Promotor fiscal, se han aprobado por el señor Provisor. Si siempre huvieran administrado las abadesas con sus cobradores, y se viese el efecto de decadencia en el monasterio entrarian los syndicos para su reparo, pero ha sido lo contrario, porque en estos últimos tiempos se han usado cobradores, con que de contado se han ahorrado los mil pesos del mayordomo y otras ventajas, y provechos de las canonigas que pudiera demostrar; y esta aprovacion de quantas de las repetidas abadesas administradoras, comence la rectitud de la administracion, pues la de el señor Provisor no las havia de aprobar mal formadas, o an visible, o presuntuosa disipacion de bienes».⁷⁷

Doña Juana Josefa fue una protagonista desafiante frente a la imposición del síndico en la administración de las rentas monacales. Incluso remarcó que no necesitaban de un mayordomo o síndico para administrar las rentas del monasterio, que hacía un tiempo, las abadesas antecesoras se habían encargado de manera directa de esta tarea, usando solo un cobrador para recolectar las rentas anuales. La autoridad femenina se manifestó al declarar la habilidad femenina de manejar cuentas, sin requerir una tutela masculina. Además, de expresar de la desconfianza de los varones como administradores porque habían pasado por malas experiencias con los mayordomos.

Un elemento que se desprende de la cita es la referencia de relacionar a los varones con la “carne”, cuando por lo general, han sido las mujeres quienes ha sido asociadas con el cuerpo, en la tradicional dicotomía alma/carne. Esta relación hecha por la abadesa respondió a que las religiosas se distinguían de los demás cuerpos por sus votos de celibato

⁷⁷ AAL, Monasterio de la Encarnación, 25: 37, f. 56.

y clausura que les otorgaban un aura de santidad — encarnando a las intermediarias de Dios —, facultándolas de referirse a los defectos mundanos de los/as otros/as, en este caso de los varones. Además de estos privilegios, el honor del monasterio y la procedencia social de las religiosas, le permitieron a hablar a la abadesa como lo hizo.

En la visita, las religiosas de La Encarnación insistieron en el proceso de la visita que sólo precisaban de un cobrador, desempeñándose óptimamente en este cargo don Pedro Serrano, quien recibía 400 pesos, mientras un mayordomo, mil. Por ende, este pago sería muy gravoso al monasterio, cuyas rentas habían disminuido considerablemente por la rebaja del porcentaje del rédito que la Real Caja les pagaba. Bajó del 5 al 3%. En el escrito firmaron un promedio de cuarenta religiosas de velo negro — más de la mitad de las que existían (entre 63 y 70 religiosas) —. Es decir, ellas usaron a su favor la lógica del discurso de las autoridades para sustentar su posición.

Volvieron a enviar una representación escrita, mencionando que habían presentado sus motivos para que se modificara la disposición del nombramiento del mayordomo. En esta ocasión, siguieron fundamentando su resistencia a través del razonamiento del cumplimiento de sus reglas y constituciones, con las cuales profesaron y eran como «las leyes municipales, que devemos observar puntualmente para nuestro gobierno».⁷⁸ Citaron el capítulo 15 y 16. En el primero, se expresó las facultades de la abadesa incluyendo la administración de los bienes y las rentas monacales. En el segundo, se manifestó que la abadesa podía designar o remover a las personas de los oficios que desempeñaban en el monasterio. Para ellas, la exposición de ambos capítulos demostraría que su solicitud era legítima pues eran potestades de las que siempre han disfrutado. Esta vez firmaron cuarenta y nueve religiosas. En esta ocasión, las religiosas emplearon la normativa para defender su posición, es decir, los mecanismos que las autoridades usaron para presionarlas y que se observan en sus políticas reformistas.

Al margen izquierdo de la anterior representación figuró la apreciación del vicario general, doctor Concha. Mandó que se remitiera este documento al arzobispo, y sobre todo al promotor fiscal del arzobispado, doctor Negrón. Por lo que, el promotor respondió el 9 de septiembre con un escrito dirigido al vicario, en el cual reafirmó la voluntad arzobispal de separar a la abadesa de la administración de las rentas. El promotor fiscal consideró que los escritos de las religiosas eran ostentosos, por auto legitimar su posición a través de facultades, y eran expresiones de inobediencia. Este funcionario eclesiástico justificó la

⁷⁸ AAL Monasterio de la Encarnación, 25:37, f. 8.

posición arzobispal con la voluntad real mediante la cita de reales cédulas, las cuales promovían la reducción del número de religiosas en cada monasterio hasta adecuarse al monto de sus rentas para sostenerse, sin perjudicar su propia pecunia o la de sus familiares. Para el promotor, la palabra femenina, especialmente de las esposas de Jesús, únicamente debería pronunciar obediencia, sin embargo, el cónyuge de las religiosas les permitía levantar la voz al igual que su procedencia social; por tanto, los funcionarios para fortalecer sus exigencias tuvieron que recurrir a la autoridad masculina mayor: el rey.

El promotor también enfatizó en la facultad absoluta del arzobispo sobre las materias del gobierno de los monasterios limeños, y es que el arzobispo Gonzáles de la Reguera se había preocupado por los monasterios desde el inicio de su mandato, tratando de cumplir las órdenes reales y poner en práctica el auto de reforma del arzobispo Parada. Asimismo cuestionó la capacidad femenina para realizar labores administrativas, y más bien, destacó la importancia de los votos de obediencia para las religiosas hacia sus prelados.

Aunque, el promotor se percató de un incremento de las rentas debido a las mejores condiciones de las fincas, enfatizó este incremento para mencionar que por tanto se poseía suficiente dinero para pagar el salario de un mayordomo, quien sería el responsable del manejo de los ingresos y egresos económicos del monasterio. El incremento de las rentas era un logro de la administración de las religiosas al que desdeñó y usó para insistir en la suficiencia económica para pagar el salario del síndico.

Las reiteradas negativas de la abadesa por aceptar esta política borbónica motivaron que el arzobispo la retirara de su cargo y la excomulgara, y esta situación fue comunicada a la Real Audiencia al año siguiente.⁷⁹ El procurador de la defensa de la abadesa, don Francisco Espinoza de los Monteros, intentó entregar al licenciado don Antonio Cubero, secretario del arzobispo, una solicitud en que pedía varias providencias. Sin embargo, el Secretario se negó a recibir el escrito, al igual que el licenciado don José de Herrera, cura rector de la catedral limeña y familiar del arzobispo. En ese escrito, la abadesa señaló que por sus condiciones deseó poner una apelación ante el juez apostólico de Huamanga.

El arzobispo había mandado que se entregara el margesí y libros del archivo del monasterio al síndico, quien había sido elegido en la persona de don Vicente de la Riva. Este pedido tenía como fin observar y establecer la distribución de las rentas y oficios que

⁷⁹ AGN. Real Audiencia, Causas eclesiásticas, Leg. N° 2, sin clasificar. El expediente estaba dirigido al virrey, era una apelación de las cortes eclesiásticas por vía de la Real Audiencia nombrado como recurso de fuerza.

deberían cumplir la abadesa y el síndico respectivamente. Empero, según la abadesa esta medida era imposible por ser incompatible con sus constituciones, y lo que realizó fue una copia certificada de los originales. Por estas razones, el arzobispo privó del cargo a la abadesa procediendo a su excomulgación a continuación.

El procurador del monasterio remarcó el despojo del cargo a la abadesa, cuando ella había sido elegida correctamente, y aprobada por el propio arzobispo. Don Francisco comentó que se la retiró del cargo con la resistencia de toda su comunidad religiosa, estando presentes el promotor fiscal y varios eclesiásticos y notarios. Es más, la priora se negó a aceptar el cargo de abadesa de forma temporal. En tales circunstancias, las religiosas pedían la protección de la Real Audiencia, y por ende del virrey, y la restitución de la abadesa en su puesto. Este pesar fue expresado por la abadesa de la siguiente forma:

«Aseguro a vuestra señoría ylustrísima que esto es lo que menos turba mi corazón, porque de nada mas estoy tentada, que de retirarme de ella, para en la quietud de mi celda escusar tantos cuidados, que me ocasionan justamente la turbación en que se halla el ánimo de las religiosas, muy próximas a un escándalo, y es lo que me cubre de muerte. El ylustrísimo señor Parada de buena memoria dignísimo antecesor de vuestra señoría ylustrísima entro en la reforma, sin haber visitado este monasterio, oído de las canonigas, ni examinado según los gastos y costumbres de esta ciudad lo que pueda ser necesario para una vida pobremente religiosa, y mas en este monasterio donde por ser canonigas regladas, recomiendan mucho las constituciones, la asistencia, comodidad, y regalo hasta prevenirse, que sean de plumas los colchones, que se les haya de dar de los bienes del monasterio a quien solo se pidió razón de las rentas, del número de las religiosas, y sus edades, y sobre la mesa de su ylustrísima se corrió la distribución de que se dio cuenta a su magestad quien se lo aprobo, sería suponiendo sobre todos los puntos el debido examen, y actuación».⁸⁰

La abadesa usó la imagen de su deseo de retirarse a su celda para dedicarse a su vida religiosa, para recordar que su cuerpo era uno de tipo especial por su vínculo espiritual con Dios. Tal condición, le permitió criticar el auto de reforma del arzobispo Parada que no poseía un sustento real al no basarse en una visita que recogiera los datos sobre las necesidades y problemas de los monasterios. Así, se cuestionó la cantidad de dinero fijada para el mantenimiento básico de cada religiosa, que era de 150 pesos anuales, los cuales se traducían en algo más de tres reales diarios. Habían sobrevivido diez años con esa cantidad establecida, no obstante no mostró las condiciones reales de las necesidades básicas de las religiosas como la alimentación, el vestido y la curación. La abadesa señaló que las reducciones de los ingresos económicos que percibía la comunidad religiosa, obligaron a las actuales religiosas a pasar muchas penurias.

⁸⁰ AGN. Real Audiencia, Causas eclesiásticas, Leg. N° 2, sin clasificar, f. 12

Las religiosas consideraron que la adaptación de las reformas indicadas en ese auto tenía contradicciones con la voluntad del monarca y exponían que:

«La [voluntad] del soberano, es que se reformen los monasterios, sin alterar sus respectibos institutos; y pues la que en el día se pretende hacer, es, innobandolos, no es reforma sino perturbacion, la que siempre entra en las comunidades, pueblos, ciudades, reynos bajo de este principio y, es, no dar cumplimiento a las christianas intenciones del catolico monarca.

Si para reformar los monasterios se hubiese havierto vista de ellos; si con arreglo a sus constituciones se huviesen dado las probidencias, explorando en cada uno de por si los puntos que exsiguian reparo; y sobretodo si se huvieran echo saber a las religiosas las resoluciones expedidas, y prestandoseles audiencia para exponer los inconvenientes que de ellas resultasen; desde luego se verian precisadas ha admitir reforma en esos terminos; pero no haviendose practicado nada de eso, todo lo actuado es nulo y esta la materia en terminos que no tenga efecto».⁸¹

Esta afirmación indica claramente que las reglas de juego del monasterio estaban definidas y las religiosas no estuvieron dispuestas a cambiarlas por las reformas. Las religiosas dieron una propia interpretación de la voluntad del rey, y es que la experiencia cotidiana en el interior monacal les otorgó la capacidad para pronunciar sus demandas y afirmaciones, conociendo las necesidades directas de la comunidad religiosa, un mundo femenino que ellas construían en el día a día. Un mundo en el cual la hegemonía de las hijas de la elite limeña orientó la conformación del grupo de las religiosas y del resto de la población monacal.

Los hechos expuestos demuestran la gran resistencia de las religiosas de la Encarnación frente a las políticas borbónicas que interferían con la administración de sus rentas, y con el desempeño de su gobierno en general. Ellas se validaron de sus años de convivencias juntas y de experiencias compartidas que tenían un saldo positivo logrando la tranquilidad económica y el fortalecimiento de la elite monacal en el interior del claustro y fuera de él. Sin embargo, a veces tuvieron que ceder más de lo que les gustaría, así, finalmente se logró imponer el cargo del síndico en los monasterios, empero no se obtuvieron los resultados esperados por las autoridades, porque, en 1819, los síndicos Miguel Fernando Ruiz y Benito Ambrosio Canicova manifestaron que las economías monacales estaban en una decadencia más o menos generalizada. Además, las quejas de las abadesas sobre el desempeño de los síndicos fueron más o menos frecuentes, lo que significó que ellas presionaron a las autoridades para hacerles frente de la equivocación y poca funcionalidad de sus medidas.

⁸¹ AGN. Real Audiencia, Causas eclesiásticas, Leg. N° 2, sin clasificar, f. 15

Sin embargo, en este proceso la abadesa de La Encarnación demostró que podía ser una rival de nivel para el poderío arzobispal que trató de disminuir las facultades abadesales. Ella se opuso a las reformas de tal manera que obtuvo la excomunión y hasta fue dispuesto su reclusión, empero los oidores — en este tiempo ya peninsulares — dialogaron con el arzobispo y quitaron su castigo a condición de que ella realizara una disculpa.

Estos acontecimientos nunca fueron olvidados por el arzobispo Gonzáles de la Reguera, pues, en 1800, en una carta dirigida al virrey comentó que la reforma que aplicó a los monasterios generó diversos disturbios, pero sobre todo en el de La Encarnación:

«Estos por lo respectivo á esta Comunidad, me lo causó una Prelada, que empeñada en sostener los antiguos desordenes, y en que quebrantar la reforma en toda clase de observancia de la regla de su profecion, y de los puntos del reglamento aprobado por su Majestad no solo despreciaba mis ordenes y providencias, para su cumplimiento, sino que jactandose de su inobediencia, se alentó a decir, que ella enseñaria al Prelado el manejo que debia tener con las Monjas en que incurriria para exercitar mi sufrimiento quien se producía en esta animosidad. No son para escritos con individualidad los desarreglos que experimenté en los tres años de la Prelacia de esta Religiosa la tercera vez que fue Abadesa. [...]

[Luego había] trabajado en los años de su retiro en captar los animos de las Religiosas para que la eligiesen [por cuarta vez]: y que estas, ó tibias en el fervor, con que en los años anteriores havian observado su regla, y las de la reforma, fastidiadas de esta, ó por fines particulares con que a cada una se le prometeria lo que apetecia, estaban firmes en elegirla. La misma Religiosa tubo aliento para escribirme una carta que conserbo, y fuere necesario, la pasare a vuestra Excelencia original, en la que usando de expreciones de la mayor jactancia y vanagloria, y respirando sentimientos de las advertencias y amonestaciones que se le hizieron en su ultima Prelacia para contenerla, las nombra persecuciones lisa y llanamente, me declara la eleccion, atribuyendo a las Religiosas el mismo empeño que ella ha hecho para que la elijan, publicando de este modo sus conatos, y quebrantando el secreto que debe observarse en una eleccion canonica».⁸²

El arzobispo Gonzáles de la Reguera insistió en el peligro de la elección de doña Juana Josefa de Chávez, quien fue finalmente elegida, y destacó el hecho de que él no deseaba confirmar la elección para tranquilidad de su conciencia. El prelado propuso que la abadesa actual continuara en el gobierno del monasterio, no se conoce el desenlace pero por los documentos revisados al parecer la religiosa murió poco tiempo después de estos sucesos.

Estas observaciones del arzobispo fueron manifestaciones de un funcionario que se consideraba como el gran padre que debía conducir al rebaño del cuerpo eclesiástico, especialmente a las mujeres que eran concebidas como las esposas de Jesús. Si se toma en

⁸² AAL, Papeles importantes, 20: 12, 1800, f. 1-1v.

cuenta el refuerzo de la autoridad patriarcal de la época, se comprende que el prelado haya reaccionado de esta forma frente a la actitud de la abadesa de La Encarnación, pues sus subordinados no debían contrariar su voluntad. En su lógica, él estaba resguardando el honor de Cristo al reformar los monasterios para lograr que se convirtieran en espacios de santidad, virtud y obediencia, que le eran propios a las esposa de Jesús.

Entonces, las religiosas tuvieron que enfrentarse con una ola de políticas impuestas por funcionarios peninsulares, quienes tampoco podían menospreciar las redes de poder construidas en la capital virreinal, siendo uno de sus participantes: los monasterios. Esto se evidenció en la intervención de la Real Audiencia que aunque estuvo conformada por integrantes peninsulares, no dudaron en prestar su ayuda a los claustros por las consideraciones a las elites de la Lima borbónica, en las cuales las personas criollas todavía disfrutaban de posiciones sociales privilegiadas al unirse matrimonialmente a comerciantes y funcionarios peninsulares, y que se fortalecieron al adherirse contra las políticas borbónicas o negociar frente a ellas, enfrentamiento y negociación que contó con la colaboración de diversos peninsulares, ya que muchos de ellos se convirtieron en sus parientes políticos.

La autoridad ganada por los monasterios fue resultado de la construcción del mundo monacal, pero también de sus redes de poder externas. De ahí que, en las protestas y actividades de desobediencia de las poblaciones monacales no se puede subestimar las presiones que significaron integrar las redes de poder de la sociedad limeña. Estas acciones de insubordinación frente a las autoridades tuvo como uno de sus fundamentos la seguridad de contar con el apoyo de estas redes, debiendo otorgar a cambio una atención a los deseos de los otros grupos de poder.

Este capítulo de la investigación se centró en reconocer cómo la identidad de género de las religiosas influyó en sus representaciones y prácticas. Se ha explorado las ideas de las religiosas como modelos femeninos en la época borbónica y la adopción de los patrones patriarcales en sus interacciones. Además, se observó que las estrategias que usaron para proteger su mundo femenino incluyendo la formación de genealogías femeninas internas, y finalmente se ha evidenciado expresiones de la autoridad femenina desde las religiosas frente a las autoridades masculinas encarnadas en el arzobispo y otros funcionarios eclesiásticos de turno. Por tanto, ellas construyeron un mundo femenino en el cual las relaciones de poder se ritualizaron con las prácticas que cada grupo debía realizar, poniendo su propio orden más allá de la normativa existente que pretendía regular sus cuerpos de forma individual y grupal.

TERCERA PARTE
MATERIAS CORPORALES

La vida cotidiana de las mujeres de los monasterios de la Lima borbónica, especialmente de aquellas que moraron en La Encarnación y La Concepción, será el centro de esta parte de la investigación que contiene tres capítulos. Se aborda los recursos económicos que ellas poseían, la forma en cómo se alimentaron y se vistieron, y los espacios en que se movilizaron y a los cuales estuvieron vinculadas; es decir, su relación con sus cuerpos, sus demandas corporales, su disciplina corporal, su concepción de la muerte, el adorno de sus cuerpos y su interacción con su medio.

La Lima de la época borbónica comenzó a ser influenciada por algunos pensamientos secularizadores frente a asuntos de tipo social y económico que fueron plasmándose en la normativa de la época y en las publicaciones de la prensa. Tal tendencia fue registrada en la manera cómo se deseaba regular la vida cotidiana de las mujeres que habitaron los monasterios de Lima. No obstante, estas perspectivas se enfrentaron a espacios apropiados por las pobladoras monacales que se expresaron en determinadas reglas internas surgidas de las interacciones diarias entre las mujeres que vivieron en los claustros femeninos. Los discursos civiles y eclesiásticos sobre los monasterios afectaron las prácticas cotidianas de las pobladoras monacales, quienes respondieron a estos discursos a través de sus actividades en torno a la propiedad, su forma de sustento, cómo desearon ser enterradas, la manera de apropiarse del espacio donde residían, entre otros. Elementos que serán expuestos en las siguientes páginas.

CAPÍTULO V

DESARROLLO VITAL: PRÁCTICAS CORPORALES

Las necesidades básicas de las mujeres que habitaron los monasterios de La Encarnación y La Concepción durante la época borbónica se tradujeron en el consumo diario de comida, agua y vestido. Todas, sin excepción, debían cubrir estas necesidades corporales para llevar una vida funcional en el interior de los claustros. Es claro que la forma y cantidad de estos recursos variaba según la posición económica y social que ocupaban las mujeres en la población monacal.

Según la regla de San Agustín, que orientó la vida de las mujeres residentes de los monasterios de La Encarnación y las Nazarenas, se señaló sobre el cuidado del cuerpo lo siguiente:

«Lo primero, que tengáis paz, y una anima, y un corazón en el Señor, que para esto vivís en una casa. No seays propietarias, sino tened todas las cosas comunes, y repartase a cada una fuere menester en comer, y en el vestir. No igualmente a todas, porque no tienen todas necesidad igual. [...] Vivid todas conformes, y honrad a Dios en vosotras, cuyo templo sois hechas. [...] Domad vuestra carne con ayunos, y abstinencia quanto las fuerzas bastaren. [...] No sea notable vuestro Avito y no deséis agradar con el vestido, sino con las costumbres. [...] Quando estáis en la Iglesia juntas, o en otro lugar donde ay hombres, unas a otras zelad la castidad. Dios que mora en vosotras a una y por otras por este medio. [...] Tened en comunidad los vestidos vuestros, y cuiden de ellos una; dos; o más Religiosas, que los sacuden, y limpien porque no se apolillen; para que así como coméis de una mesa, os vistáis de una ropería» (San José, 1672: 36).

La disciplina monástica sobre la forma de vivir en el interior de los monasterios, especialmente en la ejecución de los actos del comer y vestir, se transmitió a través del detalle para lograr la conservación de una estructura de poder determinada. El cumplimiento de estas observaciones dotaban de un aura de santidad a las religiosas, pues la renuncia sobre los placeres del cuerpo en calidad de comida y vestidos era parte de la parafernalia de constituirse en esposas de Jesús. Además, se estableció que las necesidades corporales eran diferentes en cada una, lo que implicó que la jerarquía regulaba estas necesidades.

Otro asunto revelador de la cita es la insistencia en la conservación de una vida común, en la que se asegure la práctica de las normativas porque al estar juntas se actuaba como un cuerpo social que requería cumplir la disciplina para conservar un orden en el interior monacal, y fortalecer los ánimos para las renunciaciones necesarias que exigía la disciplina. Esto era indispensable si se deseaba desatender el cuerpo para priorizar las experiencias espirituales, y por tanto, purificar el cuerpo para la experiencia de la relación con Dios.

La tradición del cristianismo privilegió la atención espiritual porque en su lógica ideológica estuvo presente la dicotomía alma y carne, el cristianismo buscó la salvación de las almas, en detrimento de satisfacer excesivamente las necesidades dictadas por el cuerpo. La disciplina monástica fue, por tanto, un mecanismo cuyo objetivo era dominar el cuerpo, que era considerado el medio de relación con lo “mundano”. Tales apreciaciones son mencionadas para enmarcar la entrada al estudio de las cuestiones corporales de las mujeres que componían la población monacal, las cuales orientaron las representaciones y prácticas de las autoridades civiles y eclesiásticas, y de ellas mismas con respecto a estos temas.

En primera instancia, en este capítulo se desarrollará de forma más o menos breve la economía monacal en general, y la de cada grupo que componía la población monacal, con el fin de ilustrar la capacidad económica del conjunto y de los grupos. Posteriormente, por separado se hablará de la comida, el agua y el vestido consumido y usado por las mujeres residentes de los claustros. No olvidar, que los dos primeros son necesidades típicamente físicas cuyo consumo y valoración fue simbólico en las sociedades, y el vestido adquiere significado cultural en cada sociedad. En el desarrollo del capítulo se mostrará que en las relaciones sociales, estos tres elementos poseían un significado para la posición y dinámica social de cada una de las mujeres de la población monacal.

5.1. DINÁMICA ECONÓMICA: PROPIEDADES Y RIQUEZA.

Las riquezas de los monasterios de La Encarnación y La Concepción se concentraron, en gran parte, en las rentas producidas por los censos, ventas a censo y arrendamientos.¹ Los dos primeros se relacionaron con diferentes propiedades de la

¹ Estas transacciones económicas fueron realizadas por los monasterios desde el siglo XVI, según se señala en la historiografía sobre el tema (Burns, 1991, 1999; Suárez, 1993a, 1993b). Por otro lado, se debe aclarar que en las fundaciones de cada monasterio se invirtió una cantidad importante de dinero para que se iniciara la vida espiritual de las religiosas. En el caso de La Encarnación y La Concepción, sus fundadoras fueron las que aportaron con los mayores montos de dinero. En el siglo XVIII, las donaciones para la fundación de

población limeña y distintas instituciones (Arias, 2008: Capítulo IX). De ahí, que en líneas generales se puede afirmar que los grandes censualistas de estos claustros fueron la Real Hacienda, el Tribunal del Consulado, algunos sectores de la elite limeña — incluyendo nobleza, funcionarios, letrados, militares y eclesiásticos — y medianos comerciantes. Asimismo, los arrendamientos de propiedades rurales — básicamente haciendas y obrajes — y urbanas — casas, casas huertas, callejones, tiendas, pulperías y cajas — fueron un importante rubro de los ingresos de ambos monasterios (Arias, 2008: capítulo X).²

Asimismo, dentro del crédito impartido por los monasterios limeños también se benefició al propio Estado español, aunque en la figura legal de los juros.³ Los juros eran títulos de deuda pública, siendo préstamos a la Corona por parte de particulares entregados en coyunturas de necesidad fiscal, cuyos intereses fueron cobrados sobre las rentas fiscales, en el caso de los monasterios de la Encarnación y la Concepción durante el siglo XVIII sobre las Cajas Reales y el estanco del Tabaco (Ver cuadro 5.1).⁴ Hasta el siglo XVIII, la cantidad que percibían por los juros eran las más altas dentro de sus ingresos económicos. Durante el siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XIX, los juros acumulados por el monasterio de la Encarnación ascendían a la suma de 160 769 pesos,⁵ mientras que en la Concepción llegaba probablemente a 148 026 pesos.⁶ Además, ante la falta de pagos puntuales de estos juros, se adoptó la estrategia de entregar los principales al Tribunal del Consulado que serían entregados a la Corona, porque el Tribunal era una institución con un respaldo económico más fuerte, ofreciendo mayores garantías de los pagos (Arias, 2008: capítulo XI).

nuevos monasterios no faltaron pues se constituía en una actividad prestigiosa para el benefactor, como don Diego Ladrón de Guevara quien fue el vigésimo quinto virrey del Perú, quien aportó con treinta mil pesos para la fundación del monasterio de Santa Teresa (Peralta, 1732: II: 395).

² Los conflictos por el pago de los censos fueron frecuentes. En 1757 surgió una demanda por parte del monasterio de La Concepción, representado por don Francisco Espinoza de los Monteros, al Hospital de Santa Ana por declarar como satisfecho el pago de un censo impuesto en una chacra ubicada en la salida de la portada del Señor de las Maravillas, además retribuir 1298 pesos por un pago excesivo de los réditos. El censo era un censo perpetuo e irredimible, empero se apela a pragmáticas y a épocas de esterilidad. El proceso duró hasta 1785 aunque no se conoce el resultado porque el expediente está incompleto. BN, C2140

³ Los personajes de la jerarquía eclesiástica promovían la entrega de donativos o empréstitos a favor de la Corona, que a la vez influía en el desarrollo de la iglesia católica, al encontrarse en apuros económicos. Esto sucedió con el arzobispo de La Plata do José Antonio de San Alberto, en 1799, quien destacó que por ser vasallos de la Corona española hacía necesaria esta contribución (San Alberto, 1799: 3-5).

⁴ Esta práctica económica ya era realizada en los siglos anteriores, al igual que el incumplimiento de los pagos puntuales de los réditos por parte de la Corona. Tal fue el perjuicio del incumplimiento de los pagos para las rentas monacales, que a mediados del siglo XVII, seis monasterios enviaron una carta al Rey quejándose de las consecuencias negativas de este incumplimiento para el desarrollo de las poblaciones monacales. Sin embargo, esta situación continuó hasta finales de ese siglo (Van Deusen, 2001: 134).

⁵ 1734 [Monasterio de La Encarnación, 24:55], 1797 [Monasterio de La Encarnación, 26:50]

⁶ Monasterio de La Concepción, 37:73, 1819.

Cuadro 5.1: Relación de pagos recibidos por La Concepción y La Encarnación por parte de la Corona.⁷

Monasterio	Institución civil o privada	Asunto económico	Monto anual involucrado
La Concepción	Caja real	Principal de 148 026 pesos.	4440 pesos y 6 reales
	Tribunal del Consulado de Lima	Por los réditos de un principal de 12 000 de pesos.	360 pesos
		Por los réditos de un principal de 12.000 de pesos.	360 pesos
		Por los réditos de un principal de 6967 al 4%.	278 pesos y 5 ½ reales
		Por los réditos de un principal de 3800p al 4%.	120 pesos
	Real estanco de tabacos	Por los réditos del principal de 4104 pesos.	123 pesos y 1 real
		Por los réditos del principal de 8500 pesos.	255 pesos
La Encarnación	Caja real	Principal 160 769 pesos a razón del 5%	8038 pesos
		Principal al 3%	4823 pesos
		Principal al 3%	4823 pesos y ½ real
	Tribunal del Consulado de Lima	Por los réditos de un principal de 8000 pesos al 3%, para completar el millón y medio del donativo que se le entregó al monarca para la expedición de Buenos Aires.	240 pesos
		Por los réditos del principal de 3525 pesos al 3% en modo de censo.	105 pesos y 6 reales
		Por los réditos del principal de 3200 pesos al 3% sobre sus rentas	95 pesos y 4 reales
		Por los réditos del principal de 16 709 pesos al 3%	501 pesos y 2 reales
		Por los réditos del principal de 18.000 pesos al 4% sobre el derecho de subvención y patriótico	720 pesos
	Real estanco de tabacos	Por los réditos del principal de 5800 pesos al 3% sobre sus rentas	174 pesos

⁷ Sobre la base del margsé de 1819 (AAL. Monasterio de La Concepción, 37: 73) y al protocolo de Cristóbal León y Carvajal, N° 577 ubicado en el AGN.

Las cifras señaladas en el cuadro 5.1 indican que la disposición de las reformas sobre las economías monacales no fue gratuita, sino que tuvieron un interés práctico por ser un censatario de los monasterios en general, incluyendo a los de La Encarnación y La Concepción. Se puede identificar, igualmente, que los montos de deuda fueron mayores para La Concepción en comparación a La Encarnación, lo que habría influenciado en la forma de aplicación de las reformas y las respuestas de los monasterios ante ellas.

El incumplimiento del pago puntual de los réditos de los juros fue un problema para las rentas monacales. En 1664, seis monasterios mandaron una carta al Rey quejándose del perjuicio que les ocasionaba estos incumplimientos, demandas que continuaron hasta fines del siglo XVII (Van Deusen, 2001: 134). Esta situación no varió en la época borbónica, más bien se acentuaron con la rebaja de los réditos (del 5 al 3 o 2%) por el terremoto de 1746 por mandato real, y aunque en 1767, el Virrey ordenó la restitución del 5%, en la práctica la rebaja se mantuvo hasta fines de la etapa virreinal (Arias, 2008: Capítulos XI y XII). Estos reclamos al Rey estuvieron enmarcados en la lógica de la economía de la gracia que demandó por parte del Monarca una justicia distributiva, aunque, igualmente, se perfiló una orientación comercial que mandaba pagar la deuda en la misma medida de lo concedido (Cañeque, 2005: 16). Las demandas de los pagos de los juros tuvieron ambas orientaciones, especialmente en la época borbónica en que el proceso de secularización se fue afianzando.

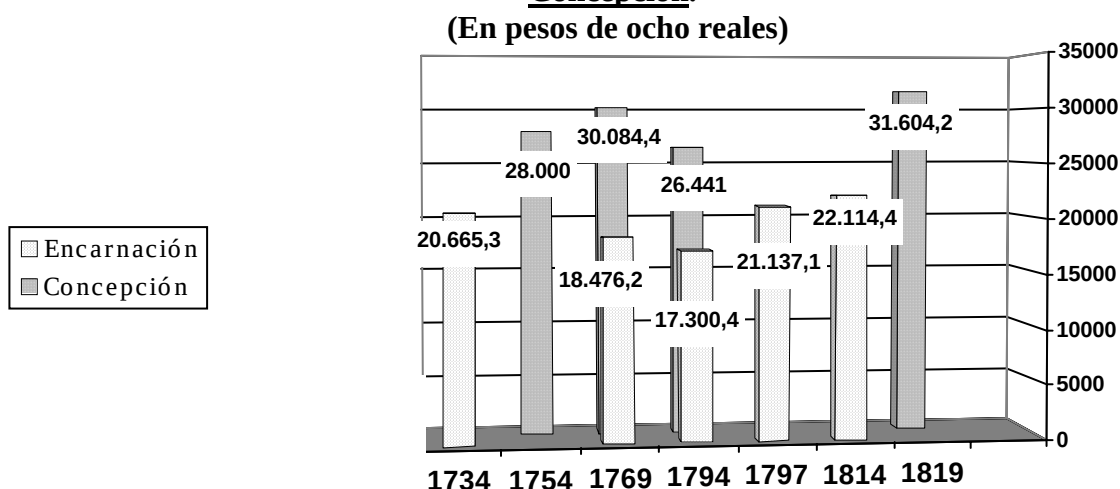
Por otro lado, de la misma forma que los censos, arrendamientos y juros, las dotes que recibían estos monasterios en los procesos de ingreso de las religiosas y donadas integraron los ingresos económicos de los monasterios de La Encarnación y La Concepción, depositándose el dinero en la caja de tres llaves.⁸ A cambio de este pago, ellas poseían derecho a recibir de la comunidad alimentos, vestido y cuidados médicos. Otros ingresos económicos para los monasterios fueron las donaciones de feligreses y de las religiosas estipuladas en sus testamentos.

Todos los rubros mencionados sumaron la mayoría de las riquezas de cada monasterio. Aunque no se cuenta con una lista detallada de las riquezas materiales y dinero de los claustros, por la falta de fuentes que puede ilustrar este tema, se puede indicar que los montos de las rentas monacales variaron en el transcurso de la etapa borbónica (Ver gráfico 5.1). A pesar que la información que se tiene es escasa existiendo vacíos como se observa en el gráfico, parece ser que las religiosas usaron estrategias que les dieron

⁸ En la revisión de los procesos de ingreso y profesión identificamos menos de cinco casos en que las dotes fueron pagadas a través de las rentas de un censo.

resultados diversos. Esto se explica por la aplicación de las políticas borbónicas en los distintos sectores económicos en que estuvieron involucrados la sociedad limeña. Estas fluctuaciones definitivamente afectaron el desarrollo de las economías monacales, no obstante las religiosas de ambos monasterios llegaron a recuperarse desde el siglo XIX. Además, las causas de estas fluctuaciones estuvieron relacionadas a diversos factores: dinámica económica y financiera limeña, pago cumplido de los censualistas y arrendatarios, entre otros.

Gráfico 5.1: Desarrollo de las rentas de los monasterios de la Encarnación y la Concepción.⁹



Las cifras del gráfico 5.1¹⁰ sirven para analizar las reformas de las autoridades que intentaron aplicar en los monasterios limitando el número de religiosas y donadas según las rentas anuales que percibían, porque las riquezas acumuladas por los monasterios poseían como principal objetivo alimentar, vestir y curar a las religiosas y donadas que formaron la

⁹ Datos extraídos de: ENCARNACIÓN: 1734 [AAL. Monasterio de La Encarnación, 24: 55], 1769 [AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37], 1794 [Unanue, 1985: 212], 1797 [AAL. Monasterio de La Encarnación, 26: 50], 1814 (AAL. Monasterio de La Encarnación, 27: 45). CONCEPCIÓN: 1769 [AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37], 1794 [Unanue, 1985: 212], 1819 [AAL. Monasterio de La Concepción, 37: 73].

¹⁰ Sólo existe información comparativa entre ambos monasterios entre los años de 1769-1794, en 1769 la diferencia de La Concepción con respecto a La Encarnación asciende a la cantidad de 11 608 pesos y dos reales, mientras que en 1794 el monto diferencial disminuye a 9140 pesos y cuatro reales. A pesar de las carencias, la información brindada ayuda a percibir las tendencias de las rentas de estos monasterios. Observando las líneas de evolución del gráfico 5.1 se puede distinguir un relativo crecimiento sostenido por parte de La Encarnación. En cambio, La Concepción muestra un desarrollo oscilante durante la segunda mitad del siglo XVIII (sube y baja) aunque en las primeras décadas del siglo XIX sigue subiendo, lo que se confirma con la cifra que dio Rubén Vargas Ugarte (1960: 106) — 31 604 pesos — y lo que podría ser garantizado por los comentarios de un viajero en las primeras décadas del siglo XIX quien señaló que entre los personajes más ricos de Lima se hallaron la abadesa de La Concepción, el provincial de Santo Domingo, el arzobispo y el virrey (Núñez, 1973: 27: 3: 139). Aunque, esta tendencia creciente se contraponen con las apreciaciones de otro viajero, Hugh Salvin — capellán de una flota inglesa — quien indicó: «Las monjas en este convento [La Concepción], como en todos los otros, se dice que son pobres; nos rogaron que les diéramos velas para sus ceremonias religiosas» (Núñez, 1973: 27: 4: 11).

comunidad religiosa en general, y gestionar las refracciones de la infraestructura de las habitaciones, espacios compartidos del claustro y la iglesia monacal (Arias, 2008: 224-227). Estos gastos fueron normados por políticas gubernamentales dictadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, en la segunda mitad del siglo XVIII, que insistieron en que cada monasterio debía poseer una cantidad de religiosas y donadas según el monto de ingresos anual que recibían. En unos autos de 1760, el Provisor y Vicario general de los monasterios, doctor don Francisco de Espinoza, aconsejó que las abadesas debían informar sobre la suma de dinero que se destinaba a la comida, vestido y medicinas de las religiosas y donadas; y en 1767 se aprobaron las providencias para fijar un número de religiosas y donadas,¹¹ que se vuelven a confirmar en 1770.¹² Se comentó en el capítulo II, la preocupación por este tema por parte de los virreyes.

En 1773, el Rey felicitó al arzobispo Parada por el establecimiento de un número fijo de religiosas,¹³ — como se mencionó en el capítulo III — y se reiteró la felicitación real en 1776.¹⁴ La cantidad de religiosas y donadas fijadas por el arzobispo Parada para los principales monasterios de Lima (Ver cuadro 5.2) fueron aprobadas finalmente en 1779, y se trató de aplicar puntualmente a través de las gestiones del arzobispo Gonzáles de la Reguera desde 1782.¹⁵ Sin embargo, en 1790, este arzobispo vuelve a quejarse con el Rey de la excesiva cantidad de religiosas existentes en los monasterios más importantes de la ciudad, proponiendo la reducción de su número a 40, en el caso de La Concepción y La Encarnación.¹⁶ Es decir, las políticas borbónicas no alcanzaron el objetivo de dotar a cada una de las integrantes de las comunidades de los principales rubros vitales, por eso de solicitó la disminución de su número.

Cuadro 5.2: Gastos propuestos por el arzobispo Parada.¹⁷

Monasterio	Renta anual	Religiosas de velo negro (alimentos curación y vestido)		Donadas (alimentos, curación y vestido)	
La Concepción	30 084 p 4 r	16 800 p ¹⁸ (112x150)	56%	1875 p (25x75)	6%
La Encarnación	18 476 p 2 r	9000 p	49 %	1125 p	6%

¹¹ AAL. Papeles importantes, 18: 15, 1766.

¹² AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37, 1782-83.

¹³ *El censualario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*. Lima: s/e, 1533-1820. Tomo II.

¹⁴ AAL. Censualarios, tomo IV, f. 189-189v.

¹⁵ AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37, 1782-83.

¹⁶ AAL. Papeles importantes, 18: 23.

¹⁷ AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37, 1782-83.

¹⁸ La lectura de esas cantidades es la siguiente: 16 800 pesos son invertidos de manera anual, destinándose 112 pesos a 150 religiosas mensualmente.

		(60x150)		(15x75)	
--	--	----------	--	---------	--

Si se atiende las cifras del cuadro 5.2, se identifica la diferencia más o menos significativa de las rentas anuales que recibían ambos monasterios, que se evidenció en los gastos destinados a los alimentos, curación y vestidos; acentuándose por el número de religiosas y donadas de cada uno. Este rubro consumió aproximadamente la mitad de las rentas anuales de cada monasterio — 112 en La Concepción y 60 en La Encarnación —. No obstante, si se compara estas cifras con la evolución de los ingresos económicos del gráfico 5.1, se percata que la diferencia entre los ingresos conjuntos de ambos monasterios se aminoró cada vez más hasta las primeras décadas del siglo XIX y, a la vez, los montos de los ingresos se incrementaron. De ahí que, no es comprensible la demanda arzobispal de disminuir nuevamente el número de religiosas y donadas, por ello, esta demanda fue debido a la voluntad personalista del arzobispo, y/o la inflación de las cifras de las rentas por parte de los monasterios para asegurarse que no se disminuyan la cantidad de integrantes de sus comunidades religiosas.

Al fijarse en la cantidad invertida para las donadas se nota que consistió en la mitad (75 pesos) del monto asignado para las religiosas (150 pesos), cuestión que no respondió a la suma pagada en sus dotes pues las religiosas cancelaron 3195 pesos, y las donadas, solo 500 pesos. Esta observación es relevante porque se suponía que la dote era considerada como un principal impuesto en las rentas monacales, de la cual se percibía rentas anuales, por tanto, los montos asignados no eran equivalentes con la suma pagada en la dote, favoreciéndose a las donadas. Sin embargo, este hecho reafirmó lo que se conocía en la época, que las religiosas no se mantenían principalmente de lo entregado por la comunidad sino que principalmente dependieron de sus patrimonios personales. En el siguiente acápite se dará pistas sobre los principales ingresos económicos de las mujeres residentes de los monasterios, especialmente de las religiosas.

5.1.1. RIQUEZAS PERSONALES Y ESTRATEGIAS.

Los montos asignados para la manutención de las religiosas y donadas no eran suficientes para llevar un estilo de vida concordante con la dinámica social de la población monacal, que requería que ellas tuvieran sus propios ingresos. En relación a las religiosas, el voto de pobreza significó que ellas no podían poseer riquezas de forma individual sino

exclusivamente de manera colectiva,¹⁹ asimismo implicó que tampoco podían ejecutar transacciones económicas de forma individual.²⁰ No obstante, la interpretación de las normas y las costumbres de las religiosas, entre otras cosas, promovieron que el significado del voto religioso se tornara confuso.

Cuando las religiosas de La Concepción, doña Rafaela y Manuela del Molino dieron un poder a don Francisco Cosar, don Pedro Saborido y don Eugenio Peña para que pidieran al Nuncio de su majestad la absolución y relajación del juramento para poder percibir los intereses de su patrimonio; se reconoció que una de sus obligaciones religiosas fue el respeto del voto de pobreza porque se estaba solicitando el permiso para gozar de patrimonios particulares.²¹ Así, las religiosas conocían que los ingresos económicos particulares por parte de la comunidad religiosa era una violación al voto de pobreza. En este sentido, la siguiente observación del capítulo 3, título VI del texto del VI Concilio Limense, que se ejecutó en 1772, cobra sentido al manifestar que:

«Esta pobreza de los Monasterios ha obligado a que se permitan rentas para que las Religiosas suplan aquellas cosas necesarias a que no alcanzan las de el Monasterio con la calidad que no puedan recibir ni gastar sino con la licencia de la Prelada, quien la dará únicamente para los gastos honestos y moderados como también, que la cantidad recibida se mantenga en poder de la Religiosa depositaria y que usen todas en la inteligencia de que solo se les permite el uso revocable a disposición de la Superiora» (Vargas Ugarte, 1951-54: II: 104).

Esto señala que en la práctica cotidiana, las autoridades eclesiásticas permitieron el goce particular de rentas por parte de las religiosas, pues las rentas percibidas por los monasterios no eran suficientes para satisfacer sus necesidades y numerosos y ostentosos gastos. Este reconocimiento significó para las autoridades borbónicas una pérdida de privilegios en su contra, ya que los patrimonios particulares significaron el afianzamiento de los vínculos entre los monasterios y las elites locales. Así, el Concilio trató de frenar estas prerrogativas limitando estas actividades contrarias al voto de pobreza, sugiriendo que las rentas personales fueran entregadas a la abadesa, quien se encargaría de la entrega moderada del dinero.

Más adelante, en la visita de 1782 que ejecutó el arzobispo Gonzáles de la Reguera, se expresó que el Rey había prohibido la administración de bienes a los religiosos porque no correspondía al cumplimiento de sus votos y estilo de vida, y menos a las religiosas que,

¹⁹ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. 5ta ed. Madrid: Boix Edit, 1841. Libro 1º, Título XIV, Ley 50º.

²⁰ *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*, tomo II, p. 46.

²¹ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 9-4-1761, f. 450v-451r.

además cumplían el voto de clausura.²² Posteriormente, a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, mediante real cédula se permitió que los religiosos de ambos sexos con licencia del prelado y sus conventos o monasterios, puedan «recibir y gozar de herencias, mandas fideicomisos, vínculos, capellanías, patronatos y demás cosas á que sean llamados».²³ En otras palabras, se tuvo que ceder a la práctica común de la propiedad personal que era ejercida por los religiosos de ambos sexos.

La prensa a fines del siglo XVIII, igualmente se mostró confundida por el tema del voto de pobreza, pues luego de reconocer la necesidad de renunciar a sus bienes por parte de las religiosas para cumplir el voto de pobreza, también asienten que esta condición las convierte en vulnerables al depender de la caridad pública para garantizar su sustento. Estas afirmaciones estuvieron enmarcadas en su aprobación a la decisión de las autoridades eclesiásticas y civiles — en la época borbónica en la figura del rey Carlos IV — de prohibir la fundación de conventos y monasterios que no pudiese mantener a un mínimo de ocho personas.²⁴ Estas contradicciones tuvieron como trasfondo el ejercicio común de las autoridades y súbditos locales desde la etapa de colonización de obedecer formalmente las normas, pero no cumplirlas en la práctica, puesto que el vínculo del vasallaje permitía negociaciones entre el cuerpo político encabezado por el Rey y los grupos sociales que lo integraron.

Como se ha descrito, los discursos y prácticas en la época borbónica sobre el cumplimiento del voto de pobreza por parte de los/as religiosos/as fueron confusos y contradictorios, lo que promovió que su interpretación fuera abierta y orientada por los intereses particulares. En el caso de las religiosas, el voto de pobreza se concretó en los procesos de ingreso y profesión mediante la “Renuncia de Bienes”, que formalmente era un documento en el cual la ingresante o novicia declinaba su derecho de propiedad o herencia ante un notario público. Estos derechos se transferían a la persona elegida por ellas, en varias ocasiones, los padres, hermanos u otros parientes, empero, en numerosas ocasiones las renunciaciones se realizaban en ellas mismas. Esta estrategia les cedía un acceso rápido a su dinero por la cercanía y confianza de la familia, que luego de la renuncia les entregaban dinero de forma periódica o según las necesidades de las religiosas, de los fondos que les correspondían de sus herencias; y cuando se renunciaba en sí misma, ellas manejaban de forma directa su patrimonio personal. La falta de cumplimiento del voto de

²² AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37, 1782-83.

²³ AAL. Cedularios, tomo III, f. 304-304v, 1804.

²⁴ *Mercurio Peruano*, N° 86, 30 de octubre de 1791, f. 156-157.

pobreza a través de las renuncia de bienes fue un aspecto criticado por las autoridades civiles y eclesiásticas — como se indicó en los capítulos II y III — justificando su preocupación por el supuesto perjuicio de estas actividades a las economías familiares. Por tanto, el virrey Conde de Superunda expresó su impresión ante esta situación, a través de la siguiente frase: «la pobreza la posee la que no puede adquirir».²⁵

Para ilustrar la extensión del incumplimiento estricto del voto de pobreza se presenta dos casos. Uno en el cual, don Juan José Ramírez donó a su hija doña María Evarista Ramírez de Sotomayor, novicia de La Concepción, una casa baja y alta con su tienda y una casita accesoria;²⁶ y en el segundo, doña Juana Zegarra y Perales, religiosa de La Concepción, solicitó licencia para que su hermano el licenciado don Luis Zegarra — quien era su albacea —, la representara en el juicio que seguía con su otro hermano don Hernán por un asunto de herencia familiar, pues ella expresó que sus padres fallecieron — su padre fue don Pedro Zegarra, caballero de la orden de Santiago — y no poseía dinero para su sustento declarándose pobre.²⁷ Estos casos representan el fuerte vínculo de las religiosas con las elites locales, es decir sus familias, para garantizar sus recursos económicos que serían usados para fortalecer su posicionamiento en la jerarquía monacal, lo que generaba prestigio para su familia.

También, se encontraron numerosos documentos en los fondos archivísticos consultados, en los cuales las religiosas de La Encarnación y La Concepción participaron en diferentes transacciones económicas. Por ejemplo, en los protocolos notariales se hallaron copia de los recibos de pago de doña Juana Catalina de Zarate Agüero, religiosa de La Encarnación, por la venta de una casa;²⁸ de doña Isabel Tadea de Medina, religiosa de La Encarnación, por el cumplimiento de una obligación de un total de 3000 pesos;²⁹ de doña Juana Catalina de Zarate, religiosa de La Encarnación, y la su hermana doña Maria Luisa de Zarate de Céspedes — viuda del señor licenciado don Francisco Javier de Salazar y Castrejón, alcalde del crimen más antiguo que fue de la Real Audiencia — por la venta de una casa;³⁰ y la exclamación de doña Dionisia Chillón, monja de velo negro de La

²⁵ *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Lib. Central de Felipe Bailley, 1859. Tomo IV, p. 57.

²⁶ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 23-5-1761, f. 571. Las casas estuvieron ubicadas en la esquina que llaman de la Palma, la cual compró por tres vidas naturales al Convento del Rosario de Santo Domingo.

²⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 111, 1717.

²⁸ La casa estaba ubicada en la calle de Juan de Medina. AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, 1750, f. 402.

²⁹ AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, 1750, f. 404v.

³⁰ AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, 1750, f. 993v.

Encarnación, por el préstamo de 4000 pesos de principal a los herederos de don Bartolomé Fernández, a razón de 5%.³¹ Estas transacciones económicas señalan que las religiosas como administradoras de sus bienes conocían las gestiones que debían realizarse para estas operaciones y las personas “confiables” con quienes podían negociar. Por tanto, los vínculos económicos involucraron la construcción de redes con las elites locales, siendo sus co-contratantes personas que pertenecían a ese sector.

En el Tribunal eclesiástico se presentaron numerosas solicitudes para realizar transacciones como la ejecutada por doña Josefa Cayetana de Cabrera,³² religiosa de velo negro de la Concepción, quien en 1757 vendió el censo impuesto sobre la casa heredada de su madre — doña Gregoria de Cabrera —; y por las hermanas doña Micaela Bustamante — religiosa de La Encarnación — y doña Manuela de San José — religiosa de Santa Teresa — para vender a la Marquesa de Valdelirios, doña Maria Josefa Salazar, una casa ubicada en la calle de San Juan de Dios, a 24 mil pesos.³³ Así, en la práctica, como se destacó anteriormente, las autoridades eclesiásticas permitieron que las religiosas tuvieran patrimonios particulares, pues era una práctica estructural que permitía la consolidación de los poderes locales en la ciudad, siendo uno de ellos, los monasterios. Otro asunto importante, en el último caso fue que una de las hermanas religiosas pertenecía a una comunidad religiosa recoleta (Santa Teresa), lo que suponía una mayor disciplina en el cumplimiento de los votos, lo que demostraría la extensión de la propiedad particular en los/as religiosos/as.

Las religiosas con el propósito de garantizar sus rentas, en ocasiones, vendieron esclavos. Doña Josefa de la Resurrección, monja de velo negro de La Encarnación, compró, en 1750, una mulatilla al doctor don José Antonio de Herrera y Borrayo, presbítero, por 275 pesos de contado.³⁴ Igualmente, algunas religiosas realizaron compras de esclavas, por ejemplo, el licenciado don Marcelino Ruiz, presbítero, en nombre de doña Catalina de Vargas, vendió a doña Teresa Castañeda, religiosa de La Concepción, una zamba por 350 pesos.³⁵ Los signos de distinción fueron importantes en la reproducción de las jerarquías, siendo uno de ellos en la etapa virreinal y en la sociedad limeña la adquisición de esclavos/as.

³¹ AGN. Protocolos Notariales, Antonio Figueroa, Protocolo 1195 (registro sueltos), 23-12-1713, f. 55 v.

³² AAL. Monasterio de La Concepción, 33:59.

³³ AAL. Monasterio de La Encarnación, 27: 62, 1825.

³⁴ AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, f. 409.

³⁵ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 18-1-1760, f. 76.

Las religiosas como integrantes de las elites de la ciudad no estuvieron fuera de estas prácticas, e incluso este mecanismo fue usado como un recurso económico a su favor. Fuera de sus rentas particulares, algunas religiosas que eran elegidas para ejercer un oficio, recibían un estipendio, el cual fue cancelado de las arcas monacales, y a su vez, constituía un signo de prestigio para quien lo recibía. Esta práctica se confirmó por el interés expresado por el arzobispo Barroeta — en su visita a La Concepción, en 1754 — en conocer quienes ejercían sus oficios y los costos de sus labores.³⁶

La cantidad de rentas particulares percibidas de las religiosas dependía de la amplitud del patrimonio de su familia. Una interesante ilustración de este punto fueron las rentas que poseía doña Josefa Luján y Bedia, abadesa y religiosa de La Concepción, las cuales ascendieron a un valor de 28 000 pesos, que generaron aproximadamente 1020 pesos anuales. Entre sus propiedades estuvieron una pulpería debajo de los balcones del Correo Viejo que hacía esquina con la Plaza Mayor, casas situadas al bajar el puente volviendo para la capilla del baratillo y una esclava negra llamada Teodora. Sus rentas se basaron en imposiciones de censos que involucraron algunas fincas del monasterio y una casa ubicada en la calle de San Marcelo, que era del presbítero licenciado don Francisco de Moncada y Paz.³⁷

Otra religiosa prominente de La Concepción fue doña Violante Cisneros Mendoza y Villavicencio cuyas rentas sumaron 11 000 pesos, recibiendo aproximadamente 440 pesos anuales, además se le adeudaba un monto de 1800 pesos en calidad de rentas atrasadas. Gran parte de su patrimonio provino de sus herencias por parte de sus padres y hermanos. Su riqueza se hizo más evidente en el listado de su numeroso y valioso menaje — que se expone en el capítulo VII — y la propiedad de una negra esclava llamada Maria Felipa y la hija de ella, una mulatilla nombrada Maria Rosalía de la Natividad.³⁸

Aunque, no se encontró documentación que describiera las rentas de algunas religiosas de La Encarnación, se puede expresar que el tipo de renta que percibían era de semejante tipo que las descritas para las religiosas de La Concepción, es decir, se basaron en rentas impuestas sobre propiedades en la figura de censos porque se constituía en un asunto más práctico para las religiosas. Los censos les permitían asegurarse una renta anual de por vida siendo garantizados por el valor de las propiedades en las cuales estaban impuestos. A pesar que, en la segunda mitad del siglo XVIII, el rédito pagado se redujo al

³⁶ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37.

³⁷ AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 224, 1735, f. 366.

³⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109, 1717.

4% — por las acciones legales de los censatarios después del terremoto de 1746, que se manifestó en el capítulo II —, el censo siguió siendo preferido por las religiosas y, simultáneamente, implicó que estas transacciones fueron vínculos establecidos con personas de la elite de la ciudad. Por los casos presentados, las propiedades de las religiosas se orientarían básicamente al menaje y las esclavas para fortalecer su posición en la jerarquía monacal.

Como contraparte de la riqueza de algunas religiosas, existían casos de religiosas pobres. Esta situación era conocida por la prensa de la época al expresar que algunas esperaron su sustento de la voluntad divina y otras salían a mendigar a los fieles,³⁹ de ahí que «éstas no tienen otro patrimonio que la misericordia pública, ni otras rentas que las limosnas».⁴⁰ Este hecho era comprobado en el expediente de la visita de 1782 a La Encarnación, en el cual se informó que se destinó 1000 pesos anuales a las monjas pobres,⁴¹ lo que se trató de reglamentar al ordenarse que si se ayudaba económicamente a una religiosa pobre, se debería comunicar al arzobispo indicando los montos dados y la favorecida. Asimismo, por la revisión de la documentación de la época se reconoce que algunas religiosas con mayores recursos económicos fundaron obras pías para favorecer a las religiosas pobres. Esto sucedió con la religiosa de La Concepción doña Josefa Lujan — de quien se refirió líneas arriba —, quien impuso 4000 pesos en sus propiedades situadas al bajar el puente volviendo para la capilla del baratillo, recibiendo 141 pesos de renta anual.⁴²

El interés por reglamentar, desde las autoridades eclesiásticas, este tipo de colaboración a favor de las religiosas pobres se fundamentó en el conocimiento sobre la situación del sustento real de las religiosas para validar sus demandas de reformas. En cambio, las religiosas que ayudaron a las religiosas pobres recibieron por estas actividades un punto más para su estatus personal, y claro, el de su familia.

De lo señalado sobre las riquezas de las religiosas, se puede manifestar que por medio del ejercicio de un patrimonio particular y de actividades económicas y sociales relacionadas a ese patrimonio, se trató de conservar un estilo de vida, de acuerdo a su propio “estado” de religiosas que reprodujo la conducta de las elites limeñas para robustecer la estructura de poder de la ciudad. Así, uno de los objetivos de las Reformas

³⁹ Que las religiosas salieran a mendigar se constituye en una opción poco probable por su régimen de clausura, mas bien fue un recurso discursivo para destacar la pobreza de algunas religiosas.

⁴⁰ *Mercurio Peruano*, N° 86, 30 de octubre de 1791, f. 156.

⁴¹ AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37, 1782-83.

⁴² AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 5-1-1761, f. 407v.

Borbónicas frente a los monasterios fue la independencia económica de las religiosas de sus familias para romper los vínculos criollos y corporativos, porque los monasterios y las religiosas formaron parte de los poderes locales de la ciudad; lo que no se consiguió puesto que la contribución financiera de la familia a la religiosa continuó hasta fines de la etapa virreinal, como lo denunciaron algunos prelados impotentes por no tener los resultados deseados. Por tanto, las rentas y las propiedades de las religiosas fueron elementos del conjunto de recursos que poseían a mano para engrandecer su propio prestigio y el de su comunidad como conjunto, y afianzar las redes de poder.

La normativa señalada párrafos arriba debió ser aplicada del mismo modo a las donadas, aunque la insistencia del cumplimiento del voto de pobreza no se presentó en ellas, explicándose por su procedencia social que no las dotó de numerosos recursos económicos como en las religiosas. Las donadas eran un grupo heterogéneo en términos de propiedades particulares, pues, por un lado, algunas pertenecían a los grupos medios de Lima como las hijas de notarios o escribanos, quienes probablemente recibían una renta anual; mientras que otras, vivían con el sustento brindado por la comunidad — a cambio del pago de su dote — o por las religiosas u otra persona de manera particular. Esta última situación se dio porque algunas criadas o esclavas de las religiosas estuvieron en los monasterios desde temprana edad, y prefirieron seguir en el claustro en calidad de donadas siendo apoyadas por las religiosas.

Algunas postulantes de las donadas fueron apoyadas por mujeres de la nobleza, como fue el caso de Maria de Oviedo, quien estuvo relacionada con la condesa de la Granja.⁴³ En sus disposiciones testamentarias de 1766, la Condesa — doña Josefa de Oviedo y Herrera — indicó que la donada mencionada fuera beneficiada con la donación de una casa huerta ubicada en la calle de Magdalena y la entrega de un escaparate y dos taburetes que se ubicaban en su cuadra de dormir, además, de cuatro lienzos, y dos situados en la sala.⁴⁴ En este caso, probablemente Maria haya vendido esta casa a censo para obtener una renta anual, asimismo, ella debió poseer un lugar privilegiado dentro del sector de las donadas por su vínculo con la condesa.

Para las donadas, la posesión de esclavas mejoró su posicionamiento social y les permitió tener mayores posibilidades de ingresos económicos. En 1750, la hermana Maria Francisca de Ampuero, donada de La Encarnación, vendió a doña Rosa Antonia López

⁴³ AAL. Monasterio de La Encarnación, 24: 76, 1764.

⁴⁴ AGN. Protocolos Notariales, Gerónimo de Portalanza, Protocolo N° 891, f. 21.

Naranjo un esclavo de 13 a 12 años de edad.⁴⁵ Otra venta fue la realizada por Feliciano del Carmen Quint, donada de Santa Catalina, a doña María Josefa de Cisneros, religiosa de velo negro de La Concepción, de una negra llamada María Constanza, criolla de 35 años.⁴⁶ La venta de esclavos por parte de las donadas significó que un grupo de ellas poseía suficientes recursos económicos para sustentar su mantenimiento, no al nivel de las religiosas, pero lo conveniente para complementar los recursos entregados por la comunidad. Además, estos recursos señalan su pertenencia a sectores medios de la sociedad limeña y una aspiración de estatus.

Sin embargo, el sustento de la comunidad a las donadas en algunas veces podía ser escasa o nula, así lo manifestó la donada de La Encarnación, Francisca de los Dolores Peña, quien en 1781, reclamó la entrega de un monto de 200 pesos por parte del licenciado don Ramón Sevilla para la compra de una esclava de dos años y siete meses. Ella enfatizó la necesidad de obtener esta suma porque no poseía padres, parientes o allegados, es decir redes de patronazgo, que la ayuden a su sustento; y la comunidad no la mantenía con lo necesario para sobrevivir.⁴⁷

A diferencia de las religiosas y donadas, las seglares estuvieron libres de procurar su sustento por su propia cuenta, ya que escapaba de la responsabilidad de la comunidad. Algunas fueron hijas, esposas o viudas de ricos personajes, y otras dependían en diferente medida de alguna contribución de un pariente o un allegado. Entre ellas las diferencias sociales eran traducidas, a su vez, en diferencias de riquezas y, ritmo y estilo de consumo. Así, doña Eufemia García de Layedra, seglar en La Concepción, y como hija y heredera de Santos García de Layedra, recibía 50 pesos por el arrendamiento de una casa en que vivía el dominico el Maestro Reverendo Padre fray Juan Lozano, y en la cual estuvo fundada la capellanía de su padre.⁴⁸

Otro ejemplo de los patrimonios particulares de las seglares fue una escritura de venta fechada en 1760, que involucró a doña Maria Josefa y doña Rosa Gabriela de Zubieta, hermanas seglares de La Concepción — como herederas del doctor don Pedro de Zubieta canónigo difunto —, en calidad de vendedoras de dos huertas con una casa principal y otras casitas en el pueblo de Santiago de Cercado por 500 pesos de contado y 600 a censo. La compradora fue doña Evarista Llano y Tamayo, esposa del general don

⁴⁵ Fue hijo de su esclava Gabriela de casta Terranova, en 150 pesos. AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, f. 594v.

⁴⁶ La esclava anteriormente fue comprada a doña Inés de Escobar en 200 pesos. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 19-2-1755, f. 69.

⁴⁷ AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 33.

⁴⁸ AGN. Protocolos Notariales, Antonio Figueroa, Protocolo 1195 (registro sueltos), 1712-1721, f. 56 v.

José Medranda.⁴⁹ Estas transacciones las vincularon con otros personajes de la elite limeña, lo que posee mayor relevancia si se considera que algunas seglares se convirtieron en religiosas.

Como hijas de las elites poseían esclavas y criadas, además de vestir a la usanza de la época. De la misma manera que las religiosas y donadas, ellas participaron en la compra y venta de esclavos, aunque el derecho no les prohibía manejar rentas como a las otras. Doña Maria Rosa Tamarrio, seglar de la Encarnación, en 1755, vendió un esclavo llamado Vicente, de casta caravelí, a Cristóbal Barroeta;⁵⁰ y doña Francisca Javiera de Arcos compró una zambita nacida en la casa de da Catalina de Vargas, e hija de la zamba Alfonsa, en 200 pesos.⁵¹

De otro lado, las criadas y esclavas, muchas veces, obtenían su subsistencia de sus señoras o amas, respectivamente. Las primeras podían obtener un dinero a cambio de sus servicios por ser libres; en cambio, las segundas recibían comida, vestido y vivienda de su ama por su trabajo. Según el virrey Conde de Superunda, «ellas trabajan en objetos que venden y se convierten en un capital para sus amas»,⁵² y el virrey Francisco Gil de Taboada comentó la existencia de esclavas jornaleras que entregaron lo que ganaban a sus amas para ayudarlas en su manutención.⁵³ Por tanto, las esclavas, en ocasiones, mediante labores productivas y manuales contribuyeron al sostenimiento de las religiosas, donadas y seglares. Las diferenciaciones sociales y étnicas entre criadas no faltaron, siendo uno de los principales criterios de diferenciación el estatus de la señora de la que dependían y los criterios discriminatorios basados en el sistema de castas.

Los recursos económicos y materiales poseídos por las pobladoras monacales de La Encarnación y La Concepción no solo fueron provechosos para su sostenimiento y estatus en el interior monacal, sino también, significó que en conjunto aportaron en la dinámica del posicionamiento de los monasterios como integrantes de los poderes locales. Así, este conjunto de recursos influyó en cómo los monasterios negociaron con los demás poderes locales para consolidar o ganar mayores privilegios y prestigio en las redes de poder insertos en los cuerpos sociales de la ciudad, incluyendo a las autoridades e instituciones que intentaron normalizar el funcionamiento de los cuerpos de las pobladoras

⁴⁹ Estas huertas fueron compradas a don Francisco Rodríguez Carazas como albacea y tenedor de bienes de don Francisco Tejada. En la escritura, también se indicó que las propiedades fueron dañadas por el terremoto de 1746 estando las huertas sin árboles, y se ubicó en la calle que iba de la plaza al del pueblo a la capilla de Copacabana. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 17-1-1760, f. 72.

⁵⁰ AGN. Protocolos Notariales, José de Bustinza, Protocolo 149, 1755, f. 582v.

⁵¹ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 2-1-1760, f. 3.

⁵² *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

⁵³ *Memorias de los virreyes*, tomo VI, p. 63.

femeninas. No obstante, habría que advertir, que la mejor posición económica de La Concepción le otorgó un margen mayor de negociación que La Encarnación.

5.2. COMIDA.

Según las normas eclesiásticas como el Concilio de Trento, las reglas religiosas y las constituciones de los monasterios, el régimen cotidiano de las comunidades religiosas se caracterizaría por la vida común llevada por sus integrantes. Tal régimen implicó que las religiosas comerían juntas en un mismo lugar y en la misma proporción, sentándose en el refectorio⁵⁴ para recibir los alimentos preparados en la cocina.⁵⁵ La regla religiosa de La Encarnación estableció que estas tareas serían vigiladas por la superiora (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 35), es decir una de las principales colaboradoras en el gobierno monacal, quien supervisaría que la calidad de la comida entregada fuera de buena condición.

Sin embargo, en los monasterios llamados grandes o calzados, la vida común no era practicada porque cada religiosa principalmente financiaba sus necesidades, como expresión de su estatus y el prestigio que se deseaba que el monasterio adquiriese. Como se ha observado en los anteriores capítulos, en la práctica la disciplina monástica era vista como una alternativa, siempre que no dañase las jerarquías monacales y el prestigio del monasterio como cuerpo social y poder local de la ciudad. El incumplimiento de la vida común en los monasterios fue criticado por las autoridades en la época borbónica, al igual que en tiempos anteriores, incluyendo a algunos virreyes como don José Antonio Manso de Velasco, quien expresó que en los monasterios grandes imperaba el desorden.⁵⁶ Asimismo, ante esta situación se dieron algunas reales cédulas que intentaron reformar los monasterios para que adoptasen la vida común (1772⁵⁷ y 1774⁵⁸) — lo que se señaló en el capítulo II —. Las autoridades consideraron que la vida común garantizaba un mejor funcionamiento de la disciplina por las miradas de las pares y una dedicación mayor a asuntos espirituales antes que mundanos, esto haría sus cuerpos más dóciles y debilitaría sus prerrogativas corporativistas.

⁵⁴ Habitación, en la cual las religiosas debían comer juntas.

⁵⁵ Habitación equipada con artefactos, utensilios y alimentos para preparar la comida para la comunidad religiosa.

⁵⁶ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

⁵⁷ AAL. Cedularios, tomo IV, f. 11-17

⁵⁸ AAL. Cedularios, tomo IV, f. 479-82.

Regresando al estudio de la comida en los monasterios, habría que manifestar que el consumo diario de los alimentos involucró una dinámica logística más o menos intensa que ritualizó las jerarquías monacales en su ejecución, pues ponía en movimiento las diferenciaciones sociales en las rutinas de las labores. Según la regla de La Encarnación todos los días la provisor, las paneras, las cocineras y las refectoras trabajarían en la compra, la preparación y la distribución de la comida para la comunidad religiosa. Al cotejar estos cargos con la lista de oficios (Cuadro 2.2) la mayor diferencia fue la presencia de una única panadera y no de varias, como se sugería en la regla. Para La Concepción, aquellas que se dedicaron a esas tareas fueron: la provisor mayor, la provisor menor, las panaderas, la repartidora del pan, la repartidora de la carne, las refectoras y las trigueras.

Las diferencias entre las oficiales que trabajarían en estas labores, indican que la intensidad de la logística fue mayor en La Concepción porque necesitó de dos provisoras para satisfacer las labores de compra y distribución de lo comprado en la cocina. A la vez, esta afirmación se corroboraría por la existencia de una repartidora de pan y otra de carne, que señala una gran magnitud en las tareas de distribución de los alimentos y la práctica de la vida particular.

A continuación se describirá las labores cotidianas involucradas en la cocina y distribución de los alimentos según la regla de La Encarnación. En ella se expresó que la administración de la provisión de los alimentos recaería en la provisor. Esta oficiala decidiría qué se comería en el almuerzo y cena, entregaría los insumos alimenticios a las cocineras en buenas condiciones y a tiempo, supervisaría la presencia de un número suficiente de cocineras, vigilaría la igualdad de raciones para todas las religiosas, compraría los alimentos necesarios y trataría de ahorrar en las compras (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 52-53). Toda una labor logística de gran nivel por el número de las religiosas y donadas.

Algo que merece mencionarse es que la labor de la provisor debió dificultarse en las coyunturas de escasez de alimentos, crisis económicas y rebeliones sociales. En este sentido, el contexto de la independencia definitivamente debió influir en el abastecimiento de alimentos para los monasterios limeños. *El Pacificador del Perú*, en su número 12, del 25 de agosto de 1821, comentó al respecto sobre la hambruna surgida por la dinámica del movimiento de los ejércitos en la ciudad (Tauro, 1973: XXII: I: 3), los que crearon caos, afectando la distribución de los alimentos en la ciudad que llegaban del comercio exterior por el puerto del Callao o los caminos que conectaron a la parte andina del virreinato, y no se puede olvidar de la producción agrícola y ganadera de los valles comarcanos de Lima

(Haitin, 1985: 173). En el contexto del terremoto de 1746 la alimentación y abasto de agua para los vivos se hizo dificultosa porque los agentes comerciales se dedicaron a la construcción que se convirtió en un rubro más rentable (Sánchez, 2001: 33).

Más allá de estas observaciones, la provisor no fue la única oficiala encargada de la logística que envolvió la comida monacal, según la regla religiosa de La Encarnación. Existían paneras, algunas se encargarían de recibir todo el pan de trigo, cebada, centeno, garbanzos y otras legumbres y granos; los cuales registra de forma diaria, al igual que lo que vendía. Además debían registrar el trigo que entregaría para la elaboración del pan cocido para el monasterio. Las paneras, también, proporcionarían pan a los capellanes, oficiales y otros servidores del monasterio — incluyendo confesores, directores y padres espirituales —, y facilitarían el vino a los varones que comían en el monasterio con la licencia de la abadesa (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 62-63). Esta entrega a los funcionarios varones que apoyaron al monasterio expresaría la cotidianidad y familiaridad del ingreso de estos eclesiásticos, y su contacto con las oficiales y mujeres que laboraron en la logística y distribución de los alimentos.

Del mismo modo, la regla de La Encarnación indicó que diferentes paneras se delegarían para recibir y vigilar los granos para hacer pan — lo que implicó el uso de un horno —, registrando las libras y fanegas recibidas. Ellas tocarían una campanilla para avisar a las religiosas que podían recoger el pan cocido (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 63). Esto no sucedió en la realidad de La Concepción, porque en una carta de 1754 escrita por una religiosa al arzobispo Barroeta se reveló que se compraba, y no hacía, diariamente 120 panes, que costaban once por un peso.⁵⁹ Este gasto concuerda de forma aproximada con los pagos realizados entre 1772 y 1778, pues las dos abadesas que gobernaron en esos años gastaron 10 211 pesos, y la otra 11 747 pesos. Es decir, aproximadamente el 35% de los ingresos económicos monacales. Quizá La Encarnación, igualmente, compró el pan que consumía porque se conoce que la regla religiosa no fue cumplida en sus detalles.

Todos los ingredientes de la comida del día eran llevados a la cocina. La regla de La Encarnación especificó que esta habitación sería atendida por las cocineras, quienes barrerían, regarían y limpiarían los restos de carbón y leña de esta habitación para mantenerla limpia permanentemente. Atenderían los requerimientos de fuego, el cual debía estar encendido de forma constante. Ellas pedirían a la provisor los alimentos para ser

⁵⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

cocinados, la noche anterior, y servirían la comida en la cocina (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770:66-68). Definitivamente, estas tareas serían ejecutadas por las donadas porque implicaron labores manuales.

Luego de la logística de la obtención de estos recursos, el proceso podía continuar con la preparación de los alimentos,⁶⁰ y el siguiente paso sería entregar los alimentos cocidos en las manos de la comunidad religiosa, lo cual se haría en el refectorio. El funcionamiento de esta habitación contaría con la mano de obra de dos religiosas que eran llamadas refitoleras. Ellas servirían la comida — cuando las religiosas estarían sentadas — y adornarían el lugar, ordenarían y guardarían las mesas, manteles y toallas limpias, y el vino, sal, vasos, agua, cucharas y frutas — las cuales se comerían antes de la comida cocida —. Las horas de la comida serían en verano, desde Pascua de Flores hasta Santa Cruz de Setiembre, luego de acabar la misa, a las diez de la mañana, y en los días de ayuno a las once; además del almuerzo y la cena (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 63-65). En la lista de oficios de La Concepción (Ver cuadro 2.2) se señala al apoyo de donadas para la labor de servir la comida, mientras la refitoleras, mas bien se dedicarían a supervisar si todos está bien puesto en la mesa y se sirvió a todas.

Los utensilios y menajes mencionados en el ultimo párrafo forman parte de un proceso civilizatorio en el cual el mecanismo del autocontrol, en principio, por las elites se fue desarrollando para crear pautas de comportamiento que promovían distinción de las clases bajas, como lo manifiesta Elias en su estudio en torno a la civilización del occidente desde la edad media a la contemporánea (Elias, 1994: 126). Esta distinción del uso de utensilios,⁶¹ elementos y menaje, además de los gestos y posturas del comer fueron actividades que marcaron una diferenciación entre las religiosas y las demás pobladoras monacales, excepto algunas seglares que procedían también de las elites. Además, fue una

⁶⁰ En el proceso de la obtención de los alimentos influenció la labor del Cabildo, quien poseía como una de sus tareas la regulación del establecimiento de los precios de los alimentos y del peso y la medida de todas las mercancías. En Lima virreinal existieron gremios asociados a los alimentos como los confiteros, los chocolateros, los panaderos, entre otros (Olivas, 1996: 133-134). De Ica, Pisco y Nazca provenían piscos y vinos; de Saña y Trujillo, arroz, azúcar, miel de caña y conservas; de Guayaquil, el cacao; de Chile, almendras y trigo; de Loja, Cuenca y Cajamarca, el ganado vacuno; de Cañete, Chncha, Chancay, Huaura, Barranca, Santa, Jauja y otros valles, los cerdos; de Canta, Bombón, Huamalíes, Huaylas, Conchucos, Cajamarca, Tarma y Chinchacocha, los carneros; de Arequipa, Chala y Arica, las aceitunas y aceite de oliva (Olivas, 1996: 142-143).

⁶¹ Las vajillas más prestigiosas fueron: las de plata u oro, la porcelana china y la mayólica. En ultimo lugar estuvieron la cerámica simple y sin vidriar. Entre las mayólicas sobresalieron especialmente las provenientes de Europa, sobre todo las sevillanas, las holandesas, las italianas, las de Talavera de la Reina y las de Puente de Arzobispo. En el continente americano, las más valoradas fueron las de Puebla (México) y de Lima (Olivas, 1996: 181). Empero, en el transcurso del siglo XVIII, la vajilla francesa fue ganando terreno en las comidas de gala, además se comía a la usanza francesa, que consistía en la puesta de grandes platos en un orden artístico y simétrico (Olivas, 1996: 209).

forma de legitimarse frente a sus pares, pues estas formas eran parte de los signos de ser integrante de las elites, y más si era una religiosa, quien era una de las más educadas dentro del grupo femenino de la ciudad. Llama a atención que no se mencionara el uso de tenedores ni cuchillos en la regla, tal vez esta omisión responda porque la regla fue actualizada en el siglo XVI, y las modificaciones del comportamiento en la mesa debieron variar hasta el siglo XVIII. Aunque, en una relación de Lima se manifiesta que en la mesa de las casonas se comía con los dedos, ya que el uso del tenedor recién se generalizó en España a fines del siglo XVIII. Así, al final de las comidas los y las comensales se lavaban las manos de manera obligatoria, o en todo caso se limpiaban los dedos en un pedazo de pan que sería desechado en un lado de la mesa (Olivas, 1996: 189-190).

La justificación de esta diferenciación de conductas en el comer se basó en la cortesía, elegancia y decencia de las personas de las elites debían demostrar hacia los demás grupos, asimismo, se manifestó que la falta de modales ocasionaría repugnancia a sus compañeros/as de su grupo social (Elias, 1994: 157). Para los sectores sociales altos de la Lima virreinal, hablar cuando se comía o bebía era mal visto y se consideraba no saludable (Olivas, 1996: 190). En el caso de las religiosas, estos discursos se combinaron con el hecho de que ellas fueran esposas de Jesús, y por tanto, como cuerpos puros debían de representar modales delicados que expresaran su condición religiosa y su procedencia social, convirtiéndose en cuerpos decentes, limpios y puros. Por otra parte, las mujeres que convivieron con ellas, y que provenían de sectores medios y populares las trataron de imitar al observarlas de forma diaria, aunque, el nivel de sofisticación en sus modales, gestos y posiciones corporales no fue el mismo. Esta afirmación se fundamenta en el proceso de relaciones interpersonales que influenciaron en sus estructuras psicológicas, como lo señala Elias (1994: 159).

De otro lado, los alimentos de mayor consumo de las pobladoras monacales, según las fuentes consultadas, fueron el pan, el vino, las carnes, las menestras, las verduras, las frutas, entre otros. Tanto el pan como el vino fueron dos alimentos básicos en la comida de la etapa virreinal, los cuales eran ineludibles en las comidas diarias.⁶² Además, estos alimentos adquirieron simbolización en los rituales católicos, el cuerpo y sangre de Jesús, lo que formó parte de la comida de los católicos y en las provisiones de comidas de las pobladoras monacales, como se mencionó en la regla de La Encarnación. Además, la

⁶² La Lima virreinal gozó de un buen abastecimiento de pan, vino y todo tipo de carnes, verduras y frutas, siendo la carne de carnero la más abundante y barata, mientras la carne del ganado vacuno era la más cara, aunque esto fue cambiando de manera paulatina en las últimas décadas del siglo XVIII por el fortalecimiento del gremio de vendedores de esta carne (Olivas, 1996: 147-148).

distribución de los panes, carnes y otros elementos debió darse por un orden jerárquico entre las religiosas, y la clase de alimentos entregados debió ser distinta para las donadas, por el monto diferenciado que fue asignado para su alimentación.

Otros elementos de la comida en los monasterios fueron el ganado y las gallinas y otras aves comestibles como pichones, codornices, pavos y otros. Una religiosa de La Concepción declaró que ese monasterio compraba diariamente, diez carneros, y dos más, los viernes; gastando aproximadamente de manera anual unos 3000 pesos; y unos 500 pesos en la compra de gallinas.⁶³ Éstas y otras aves eran criadas en La Encarnación, según su regla, por la gallinera, quien cuidaría la limpieza, orden y riego del lugar de crianza para no generar enfermedades contra las residentes monacales. Igualmente, la gallinera registraría y reconocería el número de aves en su poder, las que pertenecían al monasterio y aquellas entregadas por las habitantes monacales; alimentaría a las aves dos veces al día (mañana y tarde) y cuidaría los huevos (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770:65-66). La importancia de las aves en la dieta de las mujeres enclaustradas fue significativa para dedicarle un oficio a su cuidado en la regla.

Un tema a tomarse en cuenta fue la distribución de las partes de la carne del animal entre la comunidad religiosa. Las partes con menos carne, como el pescuezo, serían destinadas a las donadas. Precisamente, la jerarquía monacal, también, reguló la distribución de carne a las religiosas. De esta manera, la compra de carne era diaria en los monasterios, a pesar de que las religiosas, según su regla, renunciaban a placeres corporales como el gran aprecio por la comida, especialmente por la carne, de ahí que no se la comiera. Así, Elias señala que para la edad media, esta renuncia al consumo de la carne sería una distinción de las/os religiosas/os con las personas laicas, quienes ingerían grandes cantidades de carne si poseían los recursos suficientes para hacerlo, destacando su estatus por este consumo (Elias, 1994: 160). Por ello, es posible que las religiosas comieran diariamente carne para mostrar su estatus, aunque en proporciones menores que sus familiares que vivían en el exterior.

Apartándose de la carne, se identifica que las verduras tuvieron poca importancia en la alimentación de las poblaciones monacales siendo menospreciadas por el gusto por las carnes, incluso las menestras eran más valoradas cuyos precios no eran los alimentos más baratos. En este punto, habría que preguntarse si las haciendas y casas huertas que arrendaron o vendieron de forma enfiteútica los monasterios de La Encarnación y La

⁶³ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

Concepción, les proporcionaron alimentos de forma gratuita, subvencionada o por vía de compra. La Concepción tuvo dos haciendas en el valle de Carabayllo, *Tambo Inga*, que producía frutos y alfalfa (Vegas de Cáceres, 1996: 267) e *Infantas*. También poseía una en el valle de Pachacamac, *Tomina*, y su principal producto era la leña (Vegas de Cáceres, 1996: 247, 270). La huerta *Monsarrieta* fue otra propiedad de la Concepción cuya ubicación estuvo fuera de la puerta de la muralla del Señor de las Maravillas, la cual debió producir diversas frutas.⁶⁴

La Encarnación, de su lado poseía la hacienda de *Huanchihuaylas* en el valle de Ate, que producía alfalfa (Vegas de Cáceres, 1996: 270); *La Molina*, que producía azúcar, raspadura, alfeñique, miel y granos (Vegas de Cáceres, 1996: 246, 270); y tierras *Las monjas* ubicadas también en el valle de Ate; y otras tierras en la provincia de Pativilca nombradas igualmente *Las monjas*.⁶⁵ El monasterio contó además con dos huertas, *Del Pozo* en la calle San Jacinto, y la llamada *Fabián Salas* o *Mestas* a la espalda de Santa Catalina. Los productos de estas propiedades cubrirían parte de las necesidades alimenticias de las pobladoras monacales, además estas propiedades rurales fueron parte de su prestigio como sectores de poder que poseían haciendas y obrajes como otros integrantes de las elites limeñas.

Los alimentos mencionados necesitaron cocción para convertirse en comida apta para el consumo de las pobladoras monacales, de ahí que se necesitase de carbón y leña para la cocción. Aunque por la documentación revisada, al no practicarse la vida común, los alimentos no fueron entregados de forma cocida, ya que en la visita del arzobispo Barroeta a La Concepción, se señaló que las raciones eran entregadas de manera cruda,⁶⁶ lo que implicó la existencia de cocinas en las celdas. Mas bien, el refectorio y la cocina serían utilizadas para eventos que demandaran cocinar de forma extraordinaria como en las ceremonias de ingreso y profesión, las visitas arzobispales, las fiestas religiosas, y otros eventos.

La logística, preparación y distribución de los alimentos para las pobladoras monacales estuvieron guiadas — además de criterios jerárquicos, disciplinarios y ritualísticos — por el temor de la impureza en sus cuerpos, pues la comida, en general y no solo la carne, fue un elemento terrenal que formaba parte de lo mundano, de ahí que, en ocasiones religiosas se recomendó a las monjas que realicen ayunos para purificar sus cuerpos, esos cuerpos

⁶⁴ AGN. Cristóbal León y Carvajal, Protocolo n° 577, 28-5-1760, f. 186.

⁶⁵ AAL. Monasterio de La Encarnación, 24: 55, 1734; 26: 50, 1797; 27: 45, 1814

⁶⁶ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

que poseían un aura divina por ser esposas de Jesús.⁶⁷ Otra forma de mantener puro el cuerpo de las religiosas a través de la comida fue el ritual de la eucaristía — el cual tuvo gran importancia en los cristianos desde la edad media —, en donde el acto de comer la hostia permitía a cada integrante de la comunidad religiosa una unión con su esposo divino y una experiencia corporal de su vivencia espiritual (Bynum, 1992: 44-45).

La idea de la pureza de los cuerpos de las religiosas se manifestó en la regla del monasterio de La Encarnación: «Domad vuestra carne con ayunos, y abstinencia de comer y del beber, quanto la fuerza consiente. [...] Quando os sentais a la mesa hasta que os levantaiis de ella, sin ruido, y sin contiendas oyd lo que os leen segun la costumbre. Y no solamente las bocas tomen el manjar, mas aun las orejas deseen la palabra de Dios» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 3). Por tanto, el cuerpo para convertirse en puro debía ser disciplinado a través de renunciaciones como los actos de comer y beber tratando de dominar las pulsiones. Satisfacer el hambre es una necesidad vital, por lo que se aceptaba que el cuerpo fuera alimentado, aunque, a través de una rutina disciplinaria esta conexión con las demandas mundanas sería purificada. Así, en el momento de la comida el silencio y la cortesía debían primar, y sobre todo, la atención a los discursos religiosos que se leían. La búsqueda de la pureza de las religiosas hecha disciplina, jerarquía y ritual era la forma de distinguirse simbólicamente de las demás pobladoras monacales.

De otro lado, los monasterios estuvieron asociados en la época colonial a la preparación de dulces y banquetes. Por ejemplo, Suardo mencionó que en 1630, las religiosas de La Concepción prepararon el banquete al quinto arzobispo limeño (Olivas, 1996: 207). Asimismo, las comidas ofrecidas a los visitantes en los monasterios y conventos fueron abundantes, empero en el siglo XVIII, la magnitud de lo ofrecido fue menor a épocas anteriores (Olivas, 1996: 256-259). Los monasterios en la época colonial estuvieron relacionados a la elaboración de comidas especiales, dulces finos, pasteles, bollos, conservas de frutas, refrescos y licores (Olivas, 1996: 271). La Encarnación fue famosa por sus conservas de frutas cuyos insumos eran obtenidos de su propia huerta (Olivas, 1996: 276).

⁶⁷ Existían cuatro tipos de ayunos: el espiritual que significaba la abstinencia de vicios y pecados; el moral, siendo la abstinencia de comidas y bebidas lujosas y en grandes cantidades; el natural, que significó la preparación para la comunión ingiriendo una cantidad mínima de alimentos y agua; y el eclesiástico, implicó una abstinencia voluntaria de comidas que se acataba según las reglas eclesiásticas (Olivas, 1996: 254). No se concuerda con Rosario Olivas de que todos los religiosos tuvieron una austera comida diaria pues más allá de las pretensiones espirituales de cada religioso/a, también influyó la manifestación del estatus social a través de la corpulencia y para este fin existían bulas que permitían el consumo de carnes y otros alimentos en tiempos de ayuna mediante un pago determinado.

5.2.1. CUMPLIMIENTO DE LAS NECESIDADES ALIMENTICIAS.

¿Cuáles serían las exigencias de las autoridades sobre la comida? En el desarrollo de la visita del arzobispo Barroeta a La Concepción, en 1754,⁶⁸ se supervisó las condiciones del refectorio y la cocina, y se solicitó un inventario sobre ambos espacios. Luego de la revisión se recomendó el arreglo de la cocina y el refectorio, los cuales fueron deteriorados por el terremoto de 1746, lo que dio una justificación más a las religiosas de La Concepción para incumplir la vida común. En la visita de Gonzáles de la Reguera de 1782, en la cual trató de aplicar el auto de reforma de su antecesor Parada, manifestó que no se prepararían comidas o refrescos en el interior monacal para trasladarlos afuera o dárselos a las visitas.⁶⁹ La atención de las visitas fue un acontecimiento en que las religiosas exhibían sus modales refinados, y de ahí, su diferenciación frente a personas externas fortaleciendo el prestigio del monasterio en las redes de poder de la ciudad.

La vigilancia de las autoridades eclesiásticas por los alimentos consumidos por la comunidad religiosa de los monasterios se reiteró, igualmente, en los gastos que implicaron, lo que se plasmó en los expedientes del Tribunal eclesiástico, especialmente en aquellos que se referían al cotejo de las cuentas de las abadesas. La revisión de estos autos reflejaron los asuntos de interés de las autoridades sobre la comida de las pobladoras monacales. En 1767, don Antonio Espino indicó que la religiosa del monasterio doña Francisca de Azaña prestó 2800 pesos para cancelar la carne consumida por las religiosas en el gobierno de la abadesa doña Sinforosa Cordero,⁷⁰ así el diario consumo de los alimentos no contó con una renta económica de garantía, debiéndose solucionar con el apoyo de las religiosas, funcionarios monacales o personas allegadas de confianza.

Once años después, este tipo de deudas continuaron pues la abadesa doña Josefa Pérez Muchotrigo, en 1778, manifestó que al estar cerca el final de su gobierno, era necesario revelar que debía montos de dinero por concepto de alimentos, pan y carne; situación que fue causada por la falta de pago anual de la Caja Real y por la tardanza de las cobranzas.⁷¹ La morosidad de los censatarios y las dificultades de los cobros promovieron dificultades de pago de los alimentos por parte de los monasterios, debiéndose recurrir a los integrantes de sus redes para fiar o prestar con el fin de cumplir con el sostenimiento de la comunidad religiosa. Incluso, las abadesas se vieron obligadas a entregar su propio dinero para salir de apuros, estrategia que fue usada por doña Josefa de Obregón y Mena, exabadesa de La

⁶⁸ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37.

⁶⁹ AAL. Papeles importantes, 18: 18.

⁷⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 79.

⁷¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 34: 54.

Concepción, quien debió sufrir la tardanza del pago de la deuda que ascendía a 6000 pesos, préstamo que tuvo la finalidad de cubrir la manutención de las religiosas y reedificación de las habitaciones del monasterio en el terremoto de 1746.⁷² Estos préstamos y fianzas tuvieron el trasfondo de recibir prestigio por el vínculo económico dependiente del monasterio hacia su persona.

En otros autos más asociados a montos invertidos, la exabadesa de La Concepción doña Maria Josefa Cisneros y Mendoza proclamó que en su gobierno, de 1772 a 1774, gastó 26 684 pesos y un real, siendo los mayores rubros de consumo la sección de provisoria (alimentos y cocina) y enfermería; mientras que la siguiente abadesa, doña Josefa Pérez Muchotrigo gastó 31 858 pesos y dos reales y medio. La diferencia de los gastos de alimentos entre ambos gobiernos fue de mil a 2000 pesos más (Ver cuadro 5.3), indicando que los precios subieron, la calidad de los alimentos entregados mejoraron, y/o existió un mal manejo de las rentas, la última posibilidad fue declarada por doña Maria Josefa en contra de su sucesora. Por tanto, este tipo de problemas de manejo y coyuntura económica, además de las deudas y la dificultad de los cobros, tuvieron que enfrentar las religiosas que ejercían el gobierno monacal para mantener a la comunidad religiosa. Al mismo tiempo, se debe considerar que la rebaja del porcentaje de los réditos al 4% afectó el cumplimiento de la alimentación, al igual que la asunción de la administración de la economía monacal por parte de los síndicos — que implicó una dirección más mediática de la abadesa sobre las rentas y el acceso a ellas —. Todas estas dificultades influenciaron directamente en los cuerpos de las religiosas y donadas, sin embargo, las primeras, en su mayoría, contaron con un patrimonio particular que complementaba estas necesidades y las de su estado y posicionamiento social.

Cuadro 5.3: Gastos de alimentos de La Concepción.⁷³

Abadesa	Pan	Carne	Menestras
Doña Maria Josefa Cisneros y Mendoza (1772-1774)	10 211 pesos	9765 pesos	4522 pesos
Doña Josefa Pérez Muchotrigo (1775-1778)	11 747 pesos	11 420 pesos	6138 pesos y 4 ½ reales

Por tanto, si se sigue la lógica de la normativa en torno a los alimentos, las religiosas y donadas vivían de forma más o menos cómoda, empero, la vida cotidiana mostró que no fue de esa forma. En una carta de 1754 escrita por la religiosa de La

⁷² AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 26-11-1761, f. 684.

⁷³ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, 1785-1794.

Concepción doña Sinforosa Cordero al arzobispo, se señaló que lo único que se entregaba era una ración de frijoles pequeños y cuatro reales diarios para su alimentación.⁷⁴ Si bien esta información podría ser parcial porque fue dada en un contexto de denuncia sobre la administración de las rentas monacales — según su versión los ingresos económicos serían suficientes para alimentar a las religiosas dos veces al día —. No obstante, las rentas particulares de las pobladoras monacales ayudaron a paliar esta situación, no obstante, en otros casos, aquellas que carecían de estas rentas tuvieron grandes dificultades de enfrentar sus necesidades alimenticias diarias.

Posteriormente, la abadesa de La Concepción, doña Manuela Hidalgo y Santa Cruz, escribió, en 1788, una carta al arzobispo, en la cual comentó: «Las religiosas no comen del comun sino de su trabajo e industria. ¿Como asistira a los actos de la Comunidad, quien nesecita tiempo para travajar o para comer?». ⁷⁵ La existencia de religiosas pobres en los monasterios fue un argumento que usó la abadesa para destacar la ineficiencia del sindico en su labor de mantener a la comunidad religiosa. La afirmación de la abadesa era cierta para aquellas religiosas y donadas pobres que carecían del amparo de las religiosas con mejores recursos económicos, o de sus familiares.

Entonces, generalmente, las religiosas obtenían su sostenimiento a través de las herencias que recibían de sus familias, obteniendo una renta anual de un censo, arrendamiento o venta como se ha indicado en el ítem anterior. De esta tendencia, se puede observar en la revisión documental que desde los treinta o cuarenta años de edad, las religiosas realizaron disposiciones testamentarias para garantizar su mantenimiento hasta su muerte, y pusieron al día la distribución de su herencia a sus beneficiados/as. Por ejemplo, doña Violante de Cisneros Mendoza y Villavicencio dispuso que 3000 pesos de su herencia sean destinados a sus alimentos hasta el final de sus días, los cuales serian impuestos como censo.⁷⁶

Un punto aparte fue el régimen alimenticio de las seglares, criadas y esclavas. Estas integrantes de la población monacal tuvieron que solventar su propia comida porque la comunidad no estuvo obligada a sostenerlas. En el subcapítulo anterior se advirtió que las seglares poseían sus propios recursos económicos, traducidos en rentas; en cambio, las criadas y esclavas debieron trabajar para conseguir su alimentación brindando servicios a otras personas, y la forma de satisfacer sus necesidades alimenticias dependió

⁷⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

⁷⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 51, f. 1.

⁷⁶ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109, 1717.

estrechamente de la voluntad de la señora a la que estaba a cargo, si ésta poseía amplios recursos económicos y materiales, las criadas tuvieron más posibilidades de gozar de una mejor alimentación frente a otras mujeres de su misma condición social.

Entonces, la logística, la preparación, la distribución de los alimentos estuvieron relacionados a la forma de cumplir la satisfacción de las necesidades alimenticias de la comunidad religiosa de La Encarnación y La Concepción, actividades que no estuvieron exentas de criterios jerárquicos y rituales que buscaron fortalecer a los monasterios como cuerpos sociales definidos en las redes de poder de la ciudad de Lima. Estas redes sujetaron los cuerpos de las pobladoras monacales orientando sus prácticas, entre ellas las formas de comer los productos alimenticios, y los espacios y elementos usados en estas actividades que las distinguían internamente.

5.3. AGUA.

El agua se constituye en parte de las necesidades vitales de los seres humanos, y las pobladoras monacales no fueron una excepción. La ciudad de Lima, en tiempos coloniales, poseía numerosos «canales de irrigación [que] salen de la cima de la colina que domina la ciudad y, conducidos por acueductos en forma de bóvedas, transportan el agua destinada al riego de las calles y los jardines» (Descola, 1962: 81). Este hecho fue el resultado de la propuesta de traer agua para el consumo humano, que fue planteada en el Ayuntamiento de Lima en 1552, sin embargo solo en el gobierno del virrey Conde de Nieva se ejecutaron las excavaciones para ubicar las cañerías, y por primera vez corrió agua en Lima en 1578, en la pileta de la Plaza Mayor, durante el mandato de virrey Toledo.

La distribución del agua en la Lima borbónica poseía una cañería madre, que procedía de la atarjea formando un gran almacén — llamado Caja de Agua — ubicado al frente al Hospital de la Caridad, y después del Convento de Santo Tomás. Desde este lugar se distribuía agua a Lima a través de tres cañerías principales que terminaban una, en Santo Domingo; otra, en San Sebastián; y la tercera, en el monasterio de La Encarnación. La Concepción recibía agua de la segunda cañería (Bromley y Barbagelata, 1945: 41-42).⁷⁷

Todos los monasterios limeños obtuvieron mercedes de agua gratuitas por constituirse en lugares dedicados al culto divino, a cambio de este favor debieron «franquear su agua en pilones a las calles públicas, para provisión del vecindario»

⁷⁷ Hipólito Unanue al criticar el nivel de contaminación del agua potable, a inicios del siglo XIX, mencionó que en los manantiales que alimentan la atarjea existía una porción de plantas acuáticas y despojos de vegetales en putrefacción, además de restos de animales. La contaminación se intensificó en su recorrido por la existencia de sepulcros y cementerios y las numerosas balsas y charcos (Ugarte, 1965: 73).

(Bromley y Barbagelata, 1945: 43). Aunque en el siglo XVII, se dotó de agua a los domicilios mediante cañerías, aun no satisfacía las demandas de todas las calles y se hizo necesaria la construcción de otra caja de agua en Santa Clara (Bromley y Barbagelata, 1945: 65). El agua llegaba a las casas por la existencia de una fuente cercana, y se distribuía distintas fuentes en el interior de la ciudad por la construcción de cañerías. Así, cada monasterio tenía su propia fuente (Descola, 1962: 81).

Ante esta distribución del agua en la ciudad, los monasterios se convirtieron en actores privilegiados por tener acceso gratuito del agua. Las piletas internas de cada monasterio fue un signo distintivo que jerarquizó el espacio urbano de la ciudad. Los monasterios al colaborar en la administración del agua en sus vecindarios poseían una potestad privilegiada que incrementó su estatus en la ciudad, y es que solo un pequeño porcentaje de vecinos de la ciudad tenía acceso a agua directa a su casa (Loreto, 2000: 30-31).

Además, debió existir un lugar con tinajas para lavar la ropa y otros implementos necesarios para la población monacal. Así, en 1782, doña Magdalena Vergara, religiosa de La Concepción, solicitó una criada porque la que poseía estaba muy enferma, y necesitaba a alguien que la ayude especialmente a lavar. Sugirió que ingresara la hija mayor de su criada.⁷⁸ Entonces, se puede imaginar la existencia de un lugar para dedicarse a lavar, en el que se reunían las criadas y se convertía en un espacio de socialización.

La construcción de arroyos y pozos para el acceso al agua y el pago al Cabildo por el derecho a una merced fueron mecanismos que no podían ser financiados por todos los sectores sociales de la Lima borbónica. Por eso, existía un comercio del agua, cuyo nivel inferior estaba formado por vendedores ambulatorios llamados aguadores, que procedían de los grupos populares. Esta carencia del agua para gran parte de la ciudad se reflejó en las gestiones del Cabildo por construir una nueva atarjea, lo que se evidencia en un expediente del Juzgado de Aguas de 1785,⁷⁹ en el que algunos vecinos se quejaron de ser perjudicados por estas obras, que intentaron construir una nueva atarjea, implicando una nueva división desde la atarjea existente hasta la cerca del monasterio de La Concepción a la esquina en que estaba la lamina que dice “Calle de Presa”.

La inversión en el agua para los monasterios implicó que las cañerías en el interior debían ser mantenidas, y su cuidado fue importante por influir de manera directa en la vida

⁷⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 8.

⁷⁹ AHM. Cabildo, Juzgado de Aguas, 1785.

de las mujeres que habitaron los monasterios.⁸⁰ En el gobierno de doña Ana Genis Terán (1769-1771) en La Concepción, se repararon la cañería, la pila, y el pozo. Para mejorar el desagüe se indicó que también se compusieron una acequia proveniente del río, es decir existía una acequia que recorría el monasterio. Tales arreglos fueron calificados de “necesarios e importantes”.⁸¹ Estas reparaciones afectaron la vida cotidiana de todas las pobladoras monacales, que se vieron restringidas del recurso del agua por estas obras, no obstante, estas reparaciones indican que las pobladoras conocían la importancia del agua y su privilegio de disponer este recurso, de ahí la necesidad del arreglo de los medios relacionados a su distribución en el interior monacal.

Más adelante, este mantenimiento se convirtió en un problema pues, en 1788, la abadesa de La Concepción, doña Manuela Hidalgo y Santa Cruz, indicó: «El síndico comete un capricho al no querer construir la cañería».⁸² La abadesa en estos tiempos no administraba directamente las rentas monacales, sino el síndico, impuesto por las reformas y elegido por el arzobispo, quien además de administrar las economías monacales debía satisfacer las necesidades de la comunidad religiosa, sin embargo, por las palabras de la abadesa, el síndico no cumplía en la atención de las necesidades de las residentes monacales. Su protesta poseía fundamentos porque, en 1775, el arzobispo Parada asignó 4142 pesos, para los gastos extraordinarios de La Concepción — 14% del total de los gastos —, que incluía la reparación de cañerías; y 3674 pesos, para La Encarnación — 20% del total de los gastos —,⁸³ y estos montos debieron ser separados por el síndico para atender este tipo de necesidades de las pobladoras monacales.

Por otro lado, el agua no significó para los monasterios únicamente un recurso vital directo, sino que también generó recursos que contribuyeron a sus economías. Por ejemplo, el Procurador del Noviciado de los jesuitas pagó una pensión semestral de 75 pesos por el pase de agua a la hacienda de Santa Beatriz, a favor de la abadesa de La Concepción.⁸⁴ Así, el agua fue un recurso apreciado en la ciudad y sus pobladores, y en la economía era fundamental para la producción agrícola y ganadera, de los cuales una porción de sus productos serían destinados a la alimentación de la ciudad, incluyendo a los monasterios.

⁸⁰ Hipólito Unanue manifestó a inicios del siglo XIX que la frecuencia del tránsito de vehículos móviles dañaba de forma frecuente las cañerías que no poseían una gran profundidad de la superficie, por lo que eran infectadas de las impurezas del suelo, los sepulcros y las acequias (Ugarte, 1965: 73).

⁸¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 44, 1787-1788.

⁸² AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 51.

⁸³ AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37, 1782-83.

⁸⁴ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 9-7-1760, f. 196.

El agua fue un recurso que otorgó a los monasterios de La Encarnación y La Concepción una posición privilegiada en la ciudad por su posesión de mercedes gratuitas de agua que gozaron pocas personas de Lima. De este modo, las pobladoras monacales tuvieron un acceso extraordinario al agua que gran parte de los pobladores limeños no lo tenía. En conclusión, el agua otorgó un elemento más de estatus a los monasterios en la ciudad.

5.4. VESTIDO.

El tipo de ropa y los materiales usados en él adquieren significado en la sociedad en que se vive. En la Lima borbónica, el vestido fue un elemento clave de diferenciación social, que te decía a que grupo social pertenecías, marcando una distancia de aquellos que no procedían de tu mismo grupo social. Las estructuras de poder corporativistas se valieron del vestido para enfatizar jerarquías de forma permanente, valiéndose del cuerpo de manera directa.

En el mundo eclesiástico, lo mundano tuvo una relación muy cercana con el vestido pues éste cubría el cuerpo, el medio directo de experiencia en el mundo en el que se desarrollaban y sentían las percepciones, y cuyos efectos eran fácilmente llevados a los pecados. De ahí, la trascendencia de orientar los criterios del vestido en las reglas que serían adoptadas por las religiosas. En la regla de La Encarnación se enfatizó el cuidado básico de los vestidos para que cumpliera su misión esconder el cuerpo:

«No sea notable vuestro Habito, ni codiceis a placer por vestiduras, mas si por costumbres. [...] Vuestras vestiduras en un lugar las tened por una Guardadora o dos, ó quantas pudieren bastar a sacudirlas, porque no las dañe la Polilla: asi como comeis de un cillero, asi os vestid de un vestuario [...] De aqui vos probad quanto os vendra de aquel santo Habito de dentro del corazon, quando por el Habito del cuerpo contendéis» (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 4, 6).

El vestido debía dissociarse de los placeres corporales a través de la homogeneización de los hábitos de las religiosas, y para garantizar esta uniformidad del vestido se recomendó que todos fueran guardados en una habitación común, además, la vigilancia directa sobre el asunto sería personificada en una oficiala que se ocupara de sacudir los hábitos. Esta disciplina deseaba convertir la uniformidad de los hábitos en disciplina espiritual, y por tanto en cuerpos puros. Sin embargo, la vida particular que llevaban los monasterios de La Encarnación y La Concepción significó que los hábitos llevados no eran los mismos en términos de calidad de las telas y el número de hábitos que

poseía cada religiosa, sin contar con las joyas con motivos religiosos que usaban, o incluso joyas comunes que eran usadas por las mujeres laicas.

La regla de La Encarnación indicó que, las religiosas vestirían primero con camisas de lienzo, y encima otras de paño y color según la complexión y necesidad de cada una. Luego se pondrían una saya de paño blanco de grana o de cumbi⁸⁵ o de paño pardo según su gusto. Sobre ella sus monguiles o sayas de paño negro de contray⁸⁶ o veintedoceno, anascote,⁸⁷ lanilla,⁸⁸ estameña⁸⁹ u otro paño que sea negro; las cuales deberían ser cerradas en los pechos y con mangas de media punta, vara y cuarta de contray entre ambas. El ancho de las mangas era similar para las sayas y los roquetes blancos. El largo debería tapar los chapines⁹⁰ y detrás puede traer una cuarta de falda.

El habito o rosquete (camisa romana) sería bendito y de material de lino,⁹¹ holanda⁹² o algún lienzo blanco, pudiendo cubrirlo únicamente con un manto de paño negro. Las tocas blancas cubrirían los pechos y las espaldas, y encima de ellas se colocarían sus velos de nilo o volante⁹³ negro. Los chapines serían negros (Ver figura 5.1). Las donadas no llevarían roquete ni velo negro, sino escapulario y velo blanco (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 70-72). Todos estos detalles disciplinaron la forma de vestir de las religiosas y donadas, diciéndoles cómo cubrir su cuerpo casi por completo. Para las religiosas, esta forma de vestir las convertía en aptas para nombrarse esposas de Jesús.

⁸⁵ Tela que se fabricó en los obrajes coloniales.

⁸⁶ Especie de paño fino. <http://buscon.rae.es/draeI/> Consultado el 2 de mayo de 2009

⁸⁷ «Tela delgada de lana, asargada por ambos lados, que se usan para sus hábitos varias ordenes religiosas» (Guerra, 1997: 629).

⁸⁸ Tejido de poca consistencia hecho con lana fina. <http://buscon.rae.es/draeI/> Consultado el 2 de mayo de 2009

⁸⁹ Tejido de lana, sencillo y ordinario, que tiene la urdimbre y la trama de estambre. <http://buscon.rae.es/draeI/> Revisado el 2 de mayo de 2009

⁹⁰ Chanclo de corcho, forrado de cordobán, muy usado en algún tiempo por las mujeres. <http://buscon.rae.es/draeI/> Consultado el 2 de mayo de 2009

⁹¹ Materia textil que se saca del tallo de la planta del mismo nombre. <http://buscon.rae.es/draeI/> Consultado el 2 de mayo de 2009

⁹² Lienzo muy fino de que se hacen camisas, sábanas y otras cosas. <http://buscon.rae.es/draeI/> Consultado el 2 de mayo de 2009

⁹³ Adorno pendiente para la cabeza que usaban las mujeres, hecho de tela delicada. <http://buscon.rae.es/draeI/> Consultado el 2 de mayo de 2009

Figura 5.1: Habito de La Encarnación.

Estas indicaciones minuciosas con sentido de disciplina en torno a los vestidos tuvieron un sentido discursivo que se expresó en el siguiente párrafo de la regla de La Encarnación:

«El Habito de las Canónigas no sea mucho hermoso, ni mucho, ni muchopreciado, ni mucho deseado: esto dice por toda vestidura o cobertura del cuerpo; y de los miembros, que sea todo honesto, y de pequeña vista, y de pequeño precio. [...] Anden tocadas y vestidas con toda honestidad segun conviene al estado de Religion que tienen, mostrando el poco cuidado que deben tener de sí, y de las cosas transitorias y perecederas del mundo» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 70, 72).

Según las normativas eclesiásticas, ser esposas de Jesús significó renunciaciones permanentes, una de ellas fue el vestido ornamental que resaltara su belleza y su estar en el mundo, pues con el hábito poseía un nivel básicamente funcional: cubrir el cuerpo, disciplinarlo para que se olvidara de las cosas mundanas. Sin embargo, en el día a día, el hábito era un signo de su estatus en el interior del monasterio.

En La Concepción, el hábito era de color blanco y azul y llevaban una medalla pintada con el Virgen y el Niño, que era el distintivo del monasterio (Ver figura 5.2) (Wufarden, 2004: 185).

Figura 5.2: Habito de La Concepción.

Las autoridades se interesaron en sus normativas por el vestido de todas las pobladoras monacales. La preocupación por estos vestidos fue plasmada en los expedientes del Tribunal eclesiástico. La abadesa de La Concepción, doña Rafaela del Molino expresó al arzobispo, en 1752, que solo cuatro o seis seglares poseían sayas de seda sin adornos, a quienes se les comunicó la prohibición del uso de sayas de seda, adornos de faldellines de persiana, fajas, mantillas y ropas altas. Las seglares ante la orden respondieron que no tenían dinero para comprar otras, pero la abadesa les indicó que si no cumplían con el mandato no irían a misa.⁹⁴ Aunque, las seglares no estuvieron sujetas a una regla religiosa debían obedecer los mandatos de las autoridades eclesiásticas porque ocupaban un espacio de su jurisdicción, de ahí que, la abadesa las presionase para que cumplieran la norma mencionada.

A diferencia de las religiosas, las seglares no tendrían que vestirse uniformadas, sino, que podían hacerlo siguiendo los criterios sociales de su grupo de procedencia. Sin

⁹⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 30.

embargo, al estar en un espacio eclesiástico, según las autoridades, debían cuidar que su vestuario estuviera acorde a un ambiente religioso que salvaguardaba a las esposas de Jesús, tratando de quitar a su vestimenta el ornamento indebido y más bien se promovió que se llevase vestidos austeros. Muchas seglares pertenecían al mismo estrato social que las religiosas, y su presencia en los monasterios, además de robustecer el sistema de honor, se debía a vigorizar las jerarquías internas monacales que usaron a los vestidos como indicadores de distinguirse socialmente frente a las demás pobladoras monacales.

En la visita realizada por el arzobispo Barroeta a La Concepción en 1754,⁹⁵ se indagó por los vestidos portados por las religiosas, donadas, seglares y criadas. Se criticó una especie de relajamiento monacal, pues una de los mandatos fue que las porteras, celadoras, escuchas y acompañadoras — oficiales protagonistas en mantener el régimen de clausura en el interior monacal — llevaran como correspondía su hábito y toca, al igual que las religiosas que acudieran a los locutorios y puertas. Esta medida reconoció que los hábitos eran arreglados para darles un toque personal de quien lo portaba, lo cual podía ser trasgresor para la imagen de una esposa de Jesús, y más frente a personas externas al monasterio.

Otro de los mandatos de la visita fue que las seglares y criadas se vistieran de acuerdo al ambiente religioso evitando lujos y con ropas largas, de este modo se desplazarían por el coro alto, locutorios, puertas; sino serían expulsadas. La austeridad debía prevalecer inclusive para las seglares y criadas, y así ordenar al monasterio como cuerpo social.

Se mandó que el hábito de las religiosas y donadas se bajara hasta la altura de los tobillos, y no podrán sacárselos por ningún motivo. El cuidado disciplinario del cubrir el cuerpo por parte de las religiosas fue un asunto importante en las reformas porque trataron de ordenar el espacio monástico, en el cual debería reinar la austeridad y la uniformidad como señales de cuerpos dóciles.

El temor de la belleza como elemento trasgresor del cuerpo femenino se plasmó en varias disposiciones de la visita dirigidas a las religiosas: la limitación del adorno de los zapatos; el uso de medias de algodón o hilo blanco, dejando las de seda y las ligas del mismo material; la utilización de telas de lino de cambray, o clarín, cambiándolas por las de bretaña, o ruán;⁹⁶ el uso de alhajas de plata, oro, pedrería, menaje precioso y otros adornos que serían respectivos a las personas del siglo; y el uso del carro de oro⁹⁷ en el

⁹⁵ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37.

⁹⁶ «Tela de algodón estampada en colores que se fabrica en Ruán (Francia)» (Guerra, 1997: 632).

⁹⁷ Tela tornasolada, muy fina, de lana.

manto de las religiosas, debiendo ser de estameña. Algunas de estas órdenes fueron verbalizadas por las religiosas en calidad de críticas. Las religiosas debían destacar por su austeridad al renunciar a las valoraciones mundanas para ser las conyugues de Jesús, y el uso de los elementos criticados contradecirían esta voluntad y su estado de pureza. No obstante, para las religiosas estos usos fueron expresiones de su toque personal y formas de afianzar su posicionamiento en la jerarquía monacal. Incluso, llegaron a personalizar un elemento básico en la simbología de la vestimenta religiosa: el escapulario.

Las críticas enunciadas fueron compartidas por el virrey Amat, quien comentó que se debería asistir a los claustros e iglesias conventuales con la vestimenta adecuada, al igual que en los oficios divinos, pues fueron personas «cuya vida arreglada no induzca escandalos ni ruina espiritual en el resto de los demás vasallos».⁹⁸

Más tarde, en 1782 y 1783, en la aplicación de un auto de reforma — elaborado por el arzobispo Parada— por parte del arzobispo Gonzáles de la Reguera se insistió en que las religiosas usaran hábitos largos en las porterías y locutorios.⁹⁹ Este mandato estuvo relacionado con otro que trataba sobre la prohibición de que las religiosas no usaran perlas, diamantes ni alhajas de oro; pues no correspondía a su estado religioso y las distraía de sus ocupaciones al ser muchas veces joyas prestadas.¹⁰⁰ La intención de regular la vestimenta de las religiosas no tuvo el éxito esperado porque formó parte de la parafernalia del estatus usado en las distinciones sociales en el interior de los monasterios y en el mismo grupo al que se pertenecía.

Por otra parte, la documentación revisada no otorga demasiada información relacionada a los costos que demandaron suplir la entrega de hábitos a la comunidad religiosa. En 1784, la exabadesa doña Josefa Pérez Muchotrigo — cuyo gobierno duró de 1775 a 1777— comentó que su mayordomo prestó 2467 pesos y medio real para cubrir el sustento de las religiosas y donadas, incluyendo el vestuario, lo cual no consideró excesivo, y mas bien permitió que las rentas tuvieran un saldo a favor de 8840 pesos y tres reales. Asimismo, tradujo la importancia de los hábitos como signos de poder: «despues de haber mantenido la comunidad, y vestidola interior, y esteriormente con la singularidad de havitos».¹⁰¹ Se destacó, también que en su gobierno se trató de dar a la comunidad hábitos hechos con lanillas de España. El hábito más allá del carácter disciplinario de cubrir los cuerpos de las esposas de Jesús, fue un elemento distintivo, generador de poder.

⁹⁸ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 352.

⁹⁹ Documento que se reproduce en el AAL, Cedularios, Tomo IV, f. 68.

¹⁰⁰ AAL Monasterio de La Encarnación, 25:37.

¹⁰¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, f. 1v.

Cuatro años más tarde, la abadesa de La Concepción se quejó de las escasas rentas monacales que afectaron la adquisición de nuevos hábitos. Su parecer fue expresado de la siguiente forma: «En el coro es presiso que algunas sesen las alabanzas del Señor, no por tibiesas de los corazones sino por impotencia de concurrir á el ya por lo dicho como por berse sin tener abito desente. Protexoto a Vuestra Señoria Yllustrisima que quando veo este gravisimo mal quiciera no existir por no ser testigo de la ruina de la observancia».¹⁰² La conmoción de las palabras de la abadesa surgió del conocimiento que el hábito era de suma importancia en la identidad de las religiosas.

Al igual que la comida, las religiosas gozaron de la calidad de los hábitos según su respectiva posición social y económica. La calidad de los trajes dependió de los recursos económicos que poseían. Así, doña Violante de Cisneros Mendoza y Villavicencio impuso 1522 pesos para cubrir algunas deudas generadas por sus necesidades y su vestuario.¹⁰³ Mientras, otras religiosas se preocuparon por dotar de vestuario a las religiosas pobres, como lo realizó doña Josefa Luján y Bedia, quien fundó una buena memoria con un principal de 8000 pesos para vestir a las religiosas pobres.¹⁰⁴ El hábito como signo distintivo también fue central para las religiosas en su posicionamiento como cuerpo social y poder local de la ciudad, de ahí su preocupación para que la mayoría vistieran de acuerdo a la función de ser esposas de Jesús e hijas de la elite.

Como en los anteriores rubros, las seglares, las criadas y las esclavas tuvieron que asumir totalmente el costo de sus vestuarios. A unas les costó más que otras por los recursos económicos disponibles y por el estilo de vida que correspondía a su posición social. Así, el arzobispo Barroeta en su visita de 1754 reveló que las seglares se vestirían de lana, y no faldellines ni ropas de seda, tratando de cubrir sus brazos y pechos con sus manguitos¹⁰⁵ de lienzo, además su ropa debía ser larga hasta el tobillo para no escandalizar a las “esposas de Jesús”.¹⁰⁶ Esta situación no varió en las décadas siguientes porque el arzobispo Gonzáles de la Reguera, entre 1782 y 1783, ordenó que las abadesas no permitieran a las seglares el uso de trajes lujosos, coloridos, o faltos hacia la moral.¹⁰⁷ Es

¹⁰² AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 51, f. 1-1v.

¹⁰³ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109, 1717.

¹⁰⁴ Nombró como el patrón de esta buena memoria al licenciado Francisco de Moncada y Paz y señaló que su hermana doña Bárbara — también religiosa de La Concepción — ayudaría con la administración. AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 224, 1735, f. 366. AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 225, 1738, f. 444v.

¹⁰⁵ Media manga de punto que usaban las mujeres ajustada desde el codo a la muñeca. <http://buscon.rae.es/drael/> Consultado el 2 de mayo de 2009

¹⁰⁶ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37.

¹⁰⁷ AAL Monasterio de La Encarnación, 25:37.

decir, las autoridades eclesiásticas desearon que las pobladoras religiosas lleven la austeridad en sus cuerpos a través de sus vestidos, como señal de su docilidad.

Las criadas y esclavas, del mismo modo, que en los anteriores rubros, dependieron de su trabajo manual y la voluntad de sus señoras y amas para mejorar su situación involucrando sus vestidos. En 1754, el arzobispo Barroeta prohibió que las religiosas vistieran a sus criadas o muchachas con puntas ni perlas.¹⁰⁸ Este comportamiento se explica porque las criadas fueron parte de la parafernalia de la distinción social interna usada por las amas, y la intención de vestir las era para que reforzaran el estatus de la ama.

En las pobladoras monacales, el vestido fue un indicador de la jerarquía monacal interna y forma de codificar al sector social al que pertenecían. En el caso de las religiosas, los elementos de lujo y el hábito fueron una combinación de su pertenencia a dos grupos, el eclesiástico y la elite, y en sus consideraciones ambos elementos justificaron sus estatus de esposas de Jesús. Por tanto, las relaciones de poder sujetaron los cuerpos de las pobladoras monacales a través del uso de los vestidos.

En este capítulo se mostró las normas vigentes que regularon el desarrollo vital de las mujeres residentes de los monasterios: sus recursos económicos que permitían el acceso a la cantidad y calidad del consumo de alimentos, agua y vestido; es decir, los tres principales rubros que consienten la adopción de un posicionamiento social y cultural de las personas en el mundo social que los rodea. Asimismo, se observó que las regulaciones emitidas por las autoridades civiles y eclesiásticas en torno a los tres rubros no fueron suficientes ni efectivas para que las comunidades religiosas lleven una vida común, ni lograron romper con prácticas que reforzaban las distinciones sociales en una lógica corporativista.

¹⁰⁸ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37.

CAPÍTULO VI

CUIDADOS DEL CUERPO

Los cuerpos de las pobladoras de los monasterios de La Encarnación y La Concepción demandaron un cuidado especializado que incluyó el tratamiento de enfermedades, a nivel de su prevención y su medicamento, y la relación con la muerte. Estos tópicos serán expuestos en este capítulo, aunque cabe advertir que la información es escasa y se ha registrado solamente lo encontrado, que permite aproximarse al conocimiento de algunos aspectos de los temas como su reglamentación por parte de las autoridades, y la forma en que las residentes de los monasterios atendían y conceptuaban estas necesidades.

6.1. TRATAMIENTO DE LOS CUERPOS

En la época colonial, las concepciones sobre el cuerpo y la salud estuvieron estrechamente vinculadas a la salud espiritual, más allá que la medicina secular fue ganando espacio paulatinamente y su presencia tuvo un mayor peso desde la segunda mitad del siglo XVIII por el afianzamiento de discursos seculares. El deterioro de la salud manifestada en las enfermedades formó parte de la vida cotidiana de la población monacal de la época borbónica. La identificación de las causas de algunas de ellas era vaga en comparación a la actualidad, por los escasos avances médicos de la etapa, además, no existía un verdadero incentivo de analizar el cuerpo humano, por las creencias religiosas vigentes — la secularización en el siglo XVIII en el Perú fue incipiente y tuvo un efecto más marcado en las políticas utilitarias, y poco en las mentalidades —. Esta situación fue reconocida en un discurso dado por el doctor don Hipólito Unanue en la inauguración del anfiteatro anatómico, publicado en el Mercurio Peruano, quien expresó: «¡Desgraciado Perú! Esta ha sido tu suerte. Abismado en una mortal ignorancia de la anatomía, faltaron en las provincias médicos inteligentes, y las enfermedades internas menoscabaron una parte de sus moradores. Faltaron cirujanos expertos, y las externas consumieron la otra» (Fuentes, 1861: IV: 55).

Luis Ugarte comenta que la evolución de la Medicina fue lenta en comparación de otras ciencias en la etapa virreinal por la influencia de las corrientes de la Antigüedad y de la Escolástica. Además, las personas que estudiaban medicina eran escasas en comparación con aquellas que practicaron sin algún conocimiento universitario: cirujanos, barberos, albéitares y curanderos. También, expresa que existía la práctica de que barberos o aprendices provenientes de Europa, apenas pisaban tierras americanas manifestaban que eran médicos; y otras personas que basados en lo visto y oído recomendaban curas para los padecimientos físicos. En la Lima borbónica existieron diversos colegios de Teología y Jurisprudencia pero no uno en Medicina, y las cátedras de la universidad de San Marcos no se ejercitaban por varias razones; así en 1807 se solicitó al Virrey de turno la creación de una escuela de Medicina (Ugarte, 1965: 2-6).

No obstante, las ideas higienistas empezaron a ser adoptadas progresivamente con mayor fuerza en el siglo XVIII por algunos sectores de la sociedad limeña, siendo transmitidas por medio escrito y oral,¹ y sobre todo por los mandatos gubernamentales. El discurso higienista fue uno de los que nutrió al reformismo borbónico, traducándose en su preocupación por la limpieza de la ciudad. En este sentido, la aplicación de las reformas borbónicas a nivel de la limpieza y el ornato de la ciudad de Lima intentó ordenarla, siendo su principal artífice don Jorge Escobedo, quien presentó un informe, el catorce de diciembre de 1785, en el cual se quejó del escaso apoyo que tuvo del Cabildo pues:

«Las calles están tan pestilentes, intransitables e inmundas como antes, y lo mismo las acequias; y despues de año y medio de tratarse de limpiarlas, no se reconoce el menor asomo de Policia, y si algo se ha hecho es debido al buen zelo de algunos de los Alcaldes de barrio, y aun estos han desmayado, viendo que nada se adelanta por vuestra señoria en las reglas con que ha de ser fixo, y permanente el aseo, y fruto de sus trabajos si se resolvio por vuestra señoria la extincion de acequias, no ha faltado quien despues de votarla se disculpe y la impugne, verificando lo mismo que pronostique y mas arriva repeti del Cavildo de mediado de marzo de este año».²

Estas ideas involucraron cierto grado de secularización, que tuvo dificultades de asimilación en espacios como los monasterios, que se constituían en instituciones religiosas. La higiene fue un criterio orientador de las políticas borbónicas para lograr un orden que debilita los poderes locales, que establecían de forma constante reglas de juego

¹ Parte de los discursos higienistas en la prensa limeña abordó el tema del comportamiento femenino incluyendo la maternidad desde el embarazo hasta la crianza de los hijos. Estos discursos dotaron de racionalidad algunos prejuicios de la época como la naturaleza femenina, la supuesta sexualidad promiscua de mujeres de los sectores populares, la coquetería de las mujeres limeñas, y la transmisión de “vicios” por parte de las amas de leche afroperuanas a los/as niños/as españoles/as a través de la leche (Rosas 1999a, 1999b).

² AHM. Cabildo. Alcaldía. Correspondencia, 1785.

basados en sus intereses particulares. No obstante, existieron ciertos sectores de la elite limeña que criticaron algunas prácticas monacales que consideraban dañinos, como el ingreso de las niñas y púberes españolas a los monasterios para que recibieran educación.

La dureza de la crítica se manifiesta en las siguientes palabras:

«[...] si fuera posible formarlas, disponerlas a la virtud, e inspirarlas sentimientos sin encerrarlas en carceles tanto mas horrorosas para ellas, quanto las superiores que las cuidan se oponen a todo lo que quieren hacer, permitiendolas apenas respirar el ayre, incriminandolas el que se entreguen a los placeres inocentes de su edad; queriendolas tener siempre baxo de llave, y finalmente obligandolas a una inaccion muy perjudicial a su salud, pero no tardan mucho en manifestarse los efectos funestos de esta conducta ridicula, pues su temperamento se arruina muy en breve, pierden notoriamente la alegria natural de su edad con una profunda melancolia, la digestion no se hace, o se hace mal, se marchita su color y de todo su cuerpo se apodera una palidez universal».³

En el artículo se señala que el hecho de situar a estas púberes en lugares oscuros y “tenebrosos” era perjudicial para ellas, debiendo ser transferidas a campos abiertos en los cuales respiraran donde existiera aire puro, grandes jardines y ricos vegetales, y así las encargadas se dedicaran a motivar agradables paseos, carreras y diversos juegos propias de su edad con el propósito de mantener y mejorar su salud. El artículo reiteró lo negativo de la experiencia criticada en los ambientes monacales que las perjudicaría por vida. Además, poseía un trasfondo higienista e ilustrado marcado que criticó de forma abierta la vida improductiva de las religiosas.

Empero, más allá de estas opiniones, en realidad, los criterios secularizadores e higienistas habían calado poco en las mentalidades de los integrantes de la sociedad de la Lima borbónica causando desobediencia ante las políticas. De este modo, no sorprendería que las enfermedades fueran vistas como castigos divinos por pecados cometidos, como fueron considerados los sismos. Esto fue una idea presente en las mentalidades de las mujeres que convivían en La Encarnación y La Concepción porque su religiosidad promovía una mirada del mundo a través de miradas orientadas por lo sobrenatural, temiendo a las enfermedades por constituirse en actos impuros. La salud espiritual poseía un mayor peso en las comunidades religiosas, la cual fue cultivada desde la disciplina monástica para lograr la pureza de los cuerpos de las esposas de Jesús. De estas consideraciones, se valieron las autoridades para criticar las supuestas faltas que las religiosas cometían en contra de esa salud espiritual.⁴ Las autoridades justificaron su

³ *Diario de Lima*, tomo IV, 11 de enero de 1791.

⁴ Como se ha destacado anteriormente, el estado borbónico usó distintos discursos para justificar sus reformas: Ilustración, Regalismo, Secularización y Corporativismo.

intervención relacionando la salud espiritual con el establecimiento de un orden, como lo llegó a identificar Patricia Martínez en el momento que los colonizadores hispanos instauraron el poder eclesiástico (Martínez, 2004: 236).

Los avances médicos no fueron asimilados rápidamente en el Perú colonial, lo que se explica por la conservación del pensamiento escolástico y el monopolio educativo ejercido por las órdenes religiosas y el clero en general, que promovían el «ascetismo moral e intelectual y el sectarismo político y religioso» (Ugarte, 1965: 7). Esta tendencia fue reforzada por la presencia del Tribunal de la Inquisición. A pesar de la existencia de cátedras de Medicina desde 1634, empero su funcionamiento no fue regular porque se creía que los curanderos nativos eran mejores que los médicos. Mas adelante, se crearon las cátedras de Método (1691) y Anatomía (1711) (Ugarte, 1965: 6-9).

La formación médica durante la época virreinal estuvo influenciada de un aura religiosa por el impacto del ambiente y de los profesores religiosos. Incluso los graduandos debían realizar juramentos frente a la Virgen. Este ambiente religioso era fortalecido con la venia de las autoridades civiles que prohibían o dificultaban la publicación de textos que fueran contra las verdades escolásticas (Ugarte, 1965: 9-10).

Durante los siglos XVI y XVII, la medicina peruana tuvo como pilares teóricos a Hipócrates y Galeno, además todavía se consideraba relevante la influencia de los astros en la salud humana por una actividad sobrenatural, e incluso mágica. A fines del siglo XVII, un medico — el licenciado don José de Revilla y Pueyo — escribió un tratado basado en el nacimiento de un bebe bicéfalo, atribuyendo a su condición un castigo divino o los excesos sexuales de los padres, aunque se intentó de encontrar causas naturales (Ugarte, 1965: 22-23). Las muertes y las enfermedades fueron vistas en torno a la voluntad divina. Empero, algunos avances se centraron en la búsqueda de la influencia de los astros por fenómenos naturales (Ugarte, 1965: 22-23). Empero, durante el siglo XVIII los trabajos de investigación de medicina fueron más numerosos, al mismo tiempo se publicaron artículos en la prensa de la época relacionados a temas médicos. En las primeras décadas del siglo XVIII, los textos consideraron relevantes a otros teóricos médicos fuera de los clásicos de la Antigüedad, y se describió la anatomía de acuerdo a los progresos de la época, sin embargo, todavía se recurrieron a explicaciones religiosas (Ugarte, 1965: 23-33). Progresivamente, la formación medica fue mejorando, especialmente a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Además, las causas de las enfermedades fueron buscadas en la naturaleza y los hábitos humanos, sin embargo, los motivos divinos no desaparecieron del todo en las explicaciones médicas (Ugarte, 1965: 94-97).

El mejor exponente médico de la época borbónica fue Hipólito Unanue con su obra *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia sobre los seres organizados, en especial el hombre*, que fue publicado en 1806. Además en este ambiente de avance médico se consolidó con la debilidad del Tribunal de Protomedicato — era la institución médica más tradicional que se oponía a los avances médicos (Dejo, 2008: 244) — y la inauguración del Anfiteatro Anatómico en la Universidad de San Marcos (1792). En el texto Unanue — uno de diversos escritos — mencionó que la salud humana dependía del desarrollo psicológico, que a su vez está influenciado por ambiente físico, especialmente el clima, el cual afectaba en las características físicas y psíquicas de los pueblos y razas (Ugarte, 1965: 70-71), incluido la generación de enfermedades (Ugarte, 1975: 78-79). No obstante, las corrientes médicas tradicionales persistieron hasta fines de la época colonial, pues a fines del siglo XVIII se presentó una tesis doctoral de medicina que se centró en la influencia de la Astronomía en la curación de las enfermedades (Ugarte, 1965: 89-91).

Las comunidades religiosas de La Encarnación y La Concepción, como los otros monasterios en la etapa colonial, estuvieron habituadas a un ambiente religioso en su interior. Nancy van Deusen señala que la existencia de pinturas y libros religiosos en los diferentes ambientes de los monasterios; además de la teatralidad de los santuarios y las iglesias; y la práctica de los oficios divinos, oraciones constantes y las mortificaciones fueron elementos que afianzaron las mentalidades religiosas en las pobladoras monacales (Van Deusen, 2004: 20-21) e influenciaron en la relación con sus cuerpos. A pesar que estas observaciones de Nancy Van Deusen se refieren para el monasterio de Santa Clara del siglo XVII, poseen validez en términos generales para los otros monasterios llamados “grandes” y para el siglo XVIII, pues las mentalidades no cambian rápidamente. Por tanto, se puede reconocer que la salud espiritual fue uno de los centros básicos de las preocupaciones de las comunidades religiosas de Lima en la etapa virreinal.

Las enfermedades se contagiaron de manera variada en el interior de los monasterios. A pesar que las religiosas y donadas no salían de la clausura, si lo hacían las seglares, criadas y esclavas, quienes podían ser contagiadas en el exterior sin saberlo y luego transmitir enfermedades a la comunidad religiosa en el interior monacal. Lo mismo pudo suceder con las personas que las pobladoras monacales recibían en los locutorios, o las que ingresaron a los monasterios por cualquier motivo — cumplir con sus tareas en el monasterio (capellanes, confesores, albañiles, carpinteros, entre otros), visitar a la abadesa —, o incluso aquellas que ingresaron a la iglesia monacal. Esto podría haber alimentado la creencia de que lo externo era impuro.

Uno de los posibles focos de enfermedades en el interior monacal fueron los animales que eran criados allí. Perros, gallinas y otras aves estuvieron presentes en las ciudadelas monacales; las últimas eran necesarias para su alimentación, mientras que los primeros fueron animales de compañía. En la visita que realizó el arzobispo Barroeta en 1754, se prohibió la crianza de perros, debiéndose sacar los que existían.⁵ La presencia de los animales contribuyó a fortalecer las jerarquías internas porque su propiedad era signo de estatus, por ejemplo el tener gallinas demostraba la extensión de los recursos alimenticios.

Algunas enfermedades fueron temidas por las habitantes monacales como las pestes y epidemias por su rápido contagio, ya que los asociaron con castigos divinos. Después del terremoto de 1746, el Virrey no pudo cumplir con ellas, y por tanto, se acumularon los cadáveres creándose focos infecciosos especialmente de tifus y cólera (Pérez Mallaína, 2001: 85-91), y un número importante de los heridos tuvo que ser atendido por sus parientes. Los que se quedaron sin casa o estaban inseguros en ellas, se juntaron en plazas y huertas (Sánchez, 2001: 50). La viruela se convirtió en una epidemia a fines de 1801 y su propagación se intensificó hasta en mayo del año siguiente. Médicamente se la trató mediante la variolización, aunque por la agudización de su difusión, el Cabildo decidió que el remedio más eficaz sería sacar en procesión a Nuestra Señora del Rosario y que se le realizase una novena en la Catedral. Asimismo, los integrantes del Cabildo solicitaron al Virrey que ordenara a los miembros del Protomedicato la prohibición inocular a la población de la ciudad que vivía dentro de los muros. El virrey Marques de Avilés consultó el asunto al Protomedicato, el cual se contestó que la situación de la viruela no se había convertido en una epidemia grave, y posteriormente el Cabildo destacó el gran número de infectados. Así, el Virrey decidió que se realizase la procesión si era necesario. No obstante, el Protomedicato fue ganando prestigio por el apoyo del virrey Abascal y la llegada de la vacuna que redujo la mortandad (Ramón, 2004: 106-108). Elementos que definitivamente fortalecieron el proceso de secularización de la población limeña.

De igual forma, algunas enfermedades fueron temidas por las grandes transformaciones que sufría el cuerpo enfermo. Este fue el caso del zaratán.⁶ En 1790, la

⁵ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37.

⁶ Cáncer ulceroso a las mamas. <http://buscon.rae.es/draeI/> Revisado el 2 de mayo de 2009. En una epístola escrita por un cirujano que poseía experiencia en Cataluña y la dirigía a un médico peruano en las primeras décadas del siglo XVIII, se centró en la enfermedad llamada zaratán, diferenció el cáncer de las úlceras, llagas y otras incidentes corporales. Pablo Petit rechazó la idea de que la causa del cáncer fuera una degeneración de la sangre, y más bien indicó que era una coagulación de una gota de humor en la glándula y/o de un accidente o golpe (Ugarte, 1965: 35-36).

abadesa de La Concepción doña Manuela Hidalgo comentó que la exabadesa doña Josefa Pérez Muchotriggo falleció de esa enfermedad, teniendo que quemarse sus bienes porque nadie los quería,⁷ considerando que estuvieron impuros, al estar en contacto con laceraciones de la piel. Tal vez, estas consideraciones influenciaron en la pérdida de un juicio en que la fallecida estuvo involucrada por la revisión de las cuentas que ejerció en su gobierno como abadesa.

Por otro lado, se hizo presente la asociación de la enfermedad con la vejez, cuyo inicio se consideraba a los 50 años. Así, en diferentes ocasiones cuando se intentó recibir nuevas religiosas o donadas, el arzobispo mandaba confirmar la necesidad de este nuevo ingreso, a lo que la abadesa de turno, en varias ocasiones, respondía que existían varias religiosas o donadas viejas o enfermas, quienes no podían cumplir oficios, por ejemplo las cantoras o quienes tocaban algún instrumento musical.⁸ Tal vez la movilidad de las más ancianas o enfermas debió ser limitada, llegando algunas a ser movilizadas en sillas de ruedas, lo que también sucedía con las más enfermas. Así, estuvo presente el estereotipo de improductividad de la vejez.

No solo las enfermedades afectaron la salud de las residentes monacales, sino también los accidentes o ataques. Un accidente ocurrió al derrumbarse el techo del coro alto de la iglesia de La Concepción, lo que causó la muerte de una donada, quedando otras heridas o golpeadas.⁹

En una denuncia de mala conducta de una esclava de la religiosa doña Isabel Terán, se destacó el extremo al que llegó la esclava al dar una bofetada a una seglar, lo que suscitó la atención de la población. La religiosa dio detalles sobre el evento:

«la muchacha estaba en cama y como es una criatura de dose años era fuersa mirarla con lastima [...] la niña seglarita fue quien busco a la muchacha [...] el no aberla castigado ya fue porque hisieron pedasos asi con palos como con las manos le pusieron la cara inchada y un pulmon que a sido menester sangrarla»¹⁰

⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 70, 1765.

⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38.

⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 38, 1785-1794.

¹⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 29: 27, 1705, f. 5. La técnica de la sangría fue ejecutada por cirujanos, quienes no necesariamente poseían una formación universitaria. Incluso, en ocasiones, aquellos que si la tenían destacaron algunos eran tan ignorantes que vinculaban cada vena con un órgano o parte del cuerpo. Un cirujano que trabajó en Cataluña y que escribió una epístola a un amigo medico peruano señaló que la cirugía era una ciencia que trataba de reparar y conservar el cuerpo humano. Pablo Petit relacionó el mal funcionamiento de la sangre con las enfermedades más peligrosas para los seres humanos, siendo la pérdida de sangre un remedio muy eficaz que influencia en el sistema nervioso promoviendo la normalización de la dinámica de la sangre en el cuerpo (Ugarte, 1965: 35-37).

La sangría fue un procedimiento terapéutico permanente durante la época colonial que fue usado en casi todas las enfermedades conocidas. Según las recomendaciones de Galeno se debía ejecutar de acuerdo a la complexión física, temperamento y fortaleza del paciente. Generalmente se realizaba a través de la extracción de sangre de las extremidades. La ubicación de la sangría dependía del criterio del medico o cirujano para

El castigo hacia una trasgresión de la jerarquía podía causar el quebranto de la salud física como se relató en el caso anterior. Los ataques no fueron excepcionales, pues a mediados del siglo XVIII, en la celda de la religiosa de velo negro de La Concepción doña Tomasa de Merlo, la donada Maria Matilde Cortes luchó con la criada de la religiosa, una indígena llamada Dominga de Merlo. En un momento la religiosa trató de sujetar a la donada, quien «tenia una navaja de barbero en la mano, y con ella le hizo una herida en el brazo a la mencionada Dominga», quien tuvo de cuatro a cinco heridas, y la otra parte también salió de herirla.

Las heridas recibidas por parte de la donada fueron más o menos peligrosas. Una en la parte posterior de la cabeza expandiéndose de oreja a oreja, otra más pequeña pero más profunda en la parte derecha de la quijada. El cirujano expresó que la criada fue herida en la parte dorsal y en el brazo derecho. Todo este conflicto surgió porque la donada creó unos rumores muy graves de la criada.¹¹ Por tanto, los monasterios igualmente presentaron casos de emergencias como ésta, u otra (quemaduras, caídas, entre otros). El control de los impulsos en las mujeres de los sectores populares fue escaso porque no respetaron el espacio particular de una superiora suya. El impulso ganó el temor de que pudieran recibir un castigo posterior, lo que consolidó la estructura de poder monacal, al dar la razón de que las religiosas, como integrantes de las elites, actuaban de forma más “civilizada”.

6.1.1. ATENCIÓN Y PREVENCIÓN DE LAS ENFERMEDADES

¿Cómo las pobladoras monacales atendieron las enfermedades o accidentes? Según la Regla de La Encarnación, en el interior del monasterio existiría una habitación llamada enfermería, en la cual se cuidaría a las enfermas. La vigilancia de las actividades en este lugar estaría a cargo de la supriora (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 35), aunque las encargadas de esta oficina fueron las enfermeras, quienes deberían mostrarse piadosas y caritativas con las religiosas dolientes y enfermas, tratando de brindarles un buen servicio a través del cuidado, la limpieza y el orden. La limpieza y el orden fueron nociones asociadas a la pureza que debía guardarse en los monasterios por ser espacios que protegían a las esposas de Jesús.

curar el padecimiento físico (Dejo, 2008: 143-145). Otros métodos terapéuticos fueron las ventosas (colocación de recipientes calientes sobre la superficie del cuerpo) y los vejatorios (parches o emplastos) (Dejo, 2008: 158-159). Los diagnósticos se fundamentaron en la medición del pulso y el examen visual de la orina (Dejo, 2008: 226-227).

¹¹ AAL, Causas criminales, 39:1, 1758.

Las enfermeras, además de hacer la cama de las enfermas, las deberían alimentar, bañar, ayudarles a levantarse y caminar; y recomendarles especialmente que se encomendaran a Dios, que se confesaran y comulgaran, y si era necesario recibir la Extrema Unción. Igualmente, ellas acompañarían a las enfermas a rezar, y aquellas que no podían rezar en el coro solo escucharían. Asimismo, las enfermeras se encargaron de servir dietas a las religiosas enfermas hasta su mejoría, dándoles carne y lo indicado por el médico (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 56-59). Las enfermeras debieron poseer una fuerte espiritualidad para no temer la transmisión de enfermedades a sus personas, confiando en la protección de la divinidad.

La carencia de formación médica en las mujeres — quienes no poseían instrucción formal en general — motivó que las enfermeras se limitaran a conocer materias comunes en el campo de la salud, y así lo reclamaba su Regla, pues lo demás debía confiarse en la “física de Dios”.¹² Las enfermeras llevarían unas ropas especiales, las cuales debían mantenerlas limpias. Ellas comunicarían a la abadesa si alguna religiosa estaba enferma comentándole los síntomas presentados que le impedían asistir al monasterio, coro u oficio, y si empeoraba pasaba a la enfermería (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770:56-59). Las enfermeras fortalecían el engranaje jerárquico del interior monacal por su sujeción a la “voluntad divina” y a la autoridad de la abadesa.

La investigación de Nancy van Deusen se centra la figura de una donada mística afroperuana de Santa Clara del siglo XVII: Ursula de Jesús. Uno los oficios que esta donada realizó fue la de enfermera. Como tal, ella tuvo que acompañar a los médicos dentro del monasterio, tendía y cambiaba las camas de la enfermería, y lavaba y cambiaba los vendajes. En la investigación de Nancy se comenta que ella fue adiestrada por las religiosas en materias de medicina, sangrado y purgación que las aplicó a sus pacientes, no obstante, antes de ingresar al monasterio ella practicó curanderismo en las criollas y mulatas de la ciudad. Ursula practicó métodos de baños a las enfermas y elaboró diversos remedios para curar enfermedades. Cuando estos métodos o los remedios no funcionaron curó con oraciones y salmos a las enfermas mediante procesos de sanación. Creía, como gran parte de la población limeña, que las enfermedades eran producidas por los pecados cometidos (Van Deusen, 2004: 29-30). Por tanto, algunas donadas que se ocuparon en la

¹² Sin embargo, la formación médica o universitaria no garantizó el progreso de los conocimientos médicos que incluían las prevenciones. Por ejemplo, algunos ilustres intelectuales como Pedro Peralta publicaban proyecciones sobre la salud humana según los astros, lo que continuó en el transcurso del siglo XVIII, aunque durante el siglo surgieron voces que se burlaron de estos medios de prevención (Ugarte, 1965: 39-42).

enfermería poseían ciertos conocimientos que las ayudaban en sus labores, no se conoce si esto ocurrió con La Encarnación y La Concepción, pero es una posibilidad.

Recordar que dentro de los rubros del sustento de las religiosas y donadas que debía cubrir el monasterio se encontraba dotarlas de cuidados médicos. Un elemento que debió contribuir a facilitar el trabajo de las enfermeras fue la botica, a la cual se le asignó una renta anual que podría ser de 300 pesos, como lo afirmó una religiosa de La Concepción.¹³ En la visita de 1782 realizada a La Encarnación, se expresó que se pagaba 800 pesos anuales para sostener la botica del monasterio y otros gastos asociados a la enfermería,¹⁴ además su Regla ordenó que se gastaría en la enferma lo indicado por el medico, debiendo incluso vender las cálices de plata del monasterio si faltase dinero; y su botica tendría alacenas y dispensas donde guardarían azúcar, almendras, conservas, granadas y otras pequeñas cosas necesarias para la atención de las enfermas (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 56-57). Por tanto, la salud espiritual no excluyó a la física, porque uno de los principios básicos del cristianismo ha sido la defensa de la vida.

Algunas prácticas de las habitantes monacales implicaron nociones de higiene para prevenir enfermedades y conservar la pureza de los monasterios. Una de ellas fue la inversión para comprar jabón, La Concepción gastaba 300 pesos anuales por dos libras para este fin.¹⁵ Según la regla de La Encarnación, otras medidas prácticas fueron la limpieza en la cocina, el refectorio y el lugar en que se criaba a las gallinas y otras aves (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 66-67). De igual forma, en general, la prevención de enfermedades en las pobladoras fue poseer una buena alimentación basada en una dieta de pan, carne, granos y verduras, cuya preparación y consumo tendrían ambientes y utensilios limpios en la cocina y el refectorio.¹⁶

Para ilustrar la relación de la prevención de enfermedades y la pureza, se puede remitir a los consentimientos realizados en los procesos de ingreso y profesión de La Encarnación y La Concepción. una de las preguntas que se hacían a las postulantes fue: «Preguntada si tiene alguna enfermedad oculta, o contagiosa, por la qual no puede cumplir con los cargos del monasterio dijo que al presente se halla sana, buena por la voluntad de Dios nuestro señor».¹⁷ En los consentimientos se prevenía que la futura esposa de Jesús

¹³ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

¹⁴ AAL. Monasterio de La Encarnación, 25: 37.

¹⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

¹⁶ Hipólito Unanue, a inicios del siglo XIX, señaló que los alimentos consumidos por los enfermos/as debían estar acorde a las enfermedades que poseían pues los órganos digestivos estarían debilitados (Ugarte, 1965: 85).

¹⁷ AAL. Monasterio de La Encarnación, 27: 10, 1804

fuera sana, es decir pura. Esta idea de preservar la pureza fue registrada en la regla de La Encarnación, donde enfatizó el cuidado básico de los vestidos para que cumpliera su misión de esconder el cuerpo, pero que a la vez se mantuviera libre de impurezas al guardarse la castidad y la limpieza:

«Vuestros vestidos sean lavados por vos o vuestras sirvientes, segun el alvedrio de la Prelada, porque el gran apetito de la limpia vestidura no ensucie el alma de dentro y aun el lavamiento del cuerpo no sea negado quando lo demanda la necesidad de la enfermedad» (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 7).

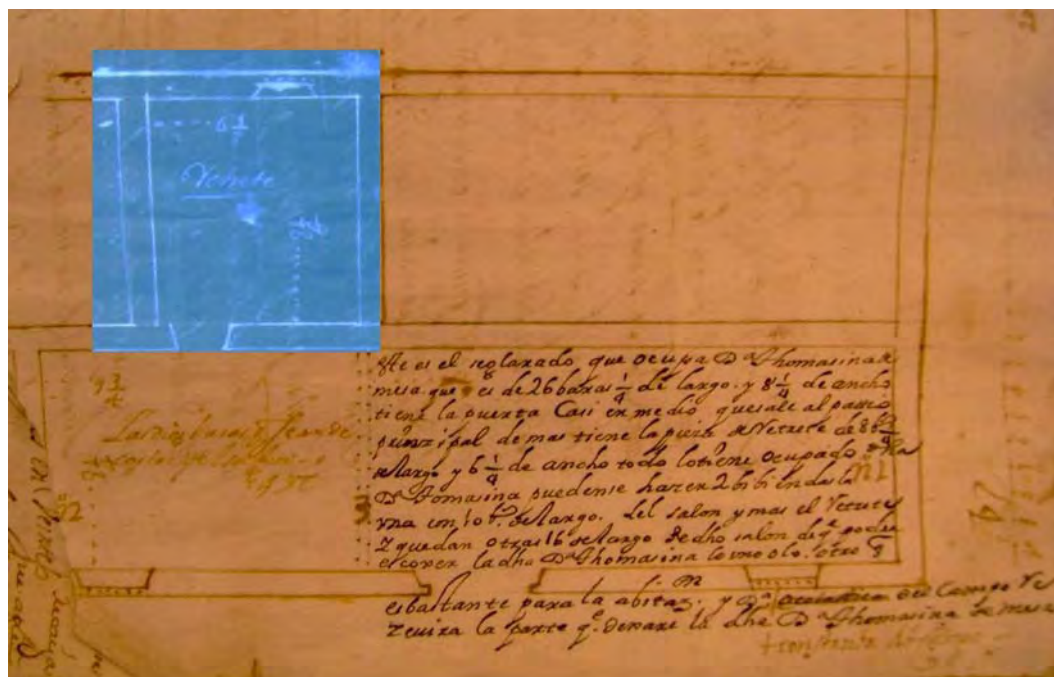
Asimismo, en la revisión documental, se identificó que las enfermedades fueron usadas con frecuencia como justificaciones por parte de seglares y criadas para solicitar licencia al Tribunal eclesiástico para salir de la clausura, manifestando que ellas estaban enfermas, o que una parienta cercana lo estaba. Igualmente, las religiosas usaron estos argumentos para solicitar el ingreso de nuevas criadas. Entre las enfermedades mencionadas estuvieron el reumatismo, viruela, estar tullidas,¹⁸ locura (histeria), entre otras. Estos peligros de impurezas debieron influenciar para que las autoridades eclesiásticas dieran rápidamente la licencia de salida.

La elaboración de lejía, el calentamiento del agua para los lavatorios de las religiosas, y además, la disponibilidad permanente de una tinaja de agua del pozo para limpiar las letrinas fueron otros modos de prevención de las enfermedades en la regla de La Encarnación, y de las cuales se encargarían las cocineras (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 67-68).¹⁹ Estos cuidados de limpieza se mostraron en los planos de las celdas al existir espacios de evacuación corporal: los retretes.²⁰ Éstos, en algunos casos se situaron como piezas separadas de las celdas pues algunos se ubicaron en espacios compartidos como la cerca del patio principal (Ver figura 6.4). En otros casos, los retretes se ubicaron en el interior de la celda, cuyos restos podían luego ser evacuados al retrete externo como especies de bacinicas.

¹⁸ Que ha perdido el movimiento del cuerpo o de alguno de sus miembros. <http://buscon.rae.es/draeI/> Revisado el 7 de mayo de 2009

¹⁹ En una disertación sobre el agua dentro de una publicación periódica a mediados del siglo XVIII, se destacó las propiedades disolventes del agua en el organismo humano que promueve la curación de diversas dolencias. Aunque, también, se resaltó que el agua se cargaba de materiales nocivos en su recorrido, lo cual originaba malestares estomacales. Ricardo Morton manifestó que las bebidas heladas dotaban de vigor al cuerpo humano. Asimismo, recomendó los baños fríos para enfermedades que devenían de la laxitud de las fibras y de la ebullición de la sangre, mientras, los baños calientes eran buenos para suavizar los músculos tensos, disolver los humores crasos y mejorar la circulación, incluso consideró que el agua caliente era mejor en su modalidad de baño que de bebida por absorberse más rápidamente (Ugarte, 1965: 45-47). Igualmente, Hipólito Unanue manifestó que el agua no era mala por su composición química sino por su contaminación por una mala limpieza (Ugarte, 1965: 72.)

²⁰ AAL, Monasterio de La Encarnación, 21:34, 1714-17.

Figura 6.4: Ubicación del retrete en la parte externa de una celda de La Encarnación.

Al centrarse en algunos gastos que realizaron los monasterios por la salud física de su comunidad religiosa, aparte de los mencionados (botica, enfermería, compra de lejía, mantenimiento de los retretes, entre otros) se puede identificar el pago a médicos, cirujanos y sangradores o barberos para atender las enfermedades o males que aquejaron a las religiosas y donadas. Por ejemplo, en 1721, el monasterio de La Concepción pagó al medico cirujano don Ramón Sánchez de la Barreda 450 pesos por su salario de tres años que se le adeudaba.²¹ En 1754, el mismo monasterio pagaba anualmente a su medico, 300 pesos; a su cirujano, 150 pesos; y a su barbero, 125 pesos.²²

La atención de la salud de las religiosas también involucró el pago de medicinas. En las primeras décadas del siglo XVIII, La Concepción pagó por este concepto 695 pesos a Juan Gadea.²³ Décadas más adelante, en 1781, don Sebastián de Mena solicitó que la abadesa de La Concepción doña Maria Teresa Yáñez cancelara la suma de dinero que le adeudaron por el consumo de 1092 recetas, el cual ascendía a 730 pesos y seis reales, y se realizó una lista del consumo mensual (Ver cuadro 6.1). El mayordomo de la abadesa confirmó la legitimidad de esta cuenta, y don Sebastián aminoró la deuda en un tercio del monto, quedando una cantidad de 487 pesos y un real, empero no se conoce si cobró pues no se adjunta ningún recibo. En el cuadro 6.1 se puede identificar que al parecer los meses

²¹ AGN. Protocolos Notariales, Antonio Figueroa, Protocolo 1195 (registro sueltos), 10-3-1721, f. 125 v.

²² AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

²³ AGN. Protocolos Notariales, Bernabé Baquero, Protocolo 120, 9-5-1716, f. 169 v.

de invierno traían más enfermedades por la cantidad de recetas acumuladas en esos meses, probablemente resfríos comunes.

Cuadro 6.1: Lista de recetas medicinales gastadas por las religiosas de la Concepción, 1781.²⁴

Mes	Numero de recetas	Costo
Febrero	44	29 pesos 5 ½ reales
Marzo	105	61 pesos 6 ½ reales
Abril	74	57 pesos 6 ½ reales
Mayo	122	71 pesos 6 reales
Junio	144	91 pesos 2 ½ reales
Julio	126	93 pesos 4 ½ reales
Agosto	106	87 pesos 3 ½ reales
Setiembre	106	65 pesos 4 reales
Octubre	107	70 pesos 2 ½ reales
Noviembre	98	70 pesos 4 reales
Diciembre	60	39 pesos 3 ½ reales
Total	1092	730 pesos 6 reales

Las visitas realizadas por los arzobispos a los monasterios limeños, igualmente, se preocuparon por el cuidado físico de los cuerpos, especialmente de las religiosas y donadas. Antes de iniciar una visita al monasterio de La Concepción en el año de 1754, el arzobispo Barroeta²⁵ solicitó diversos documentos incluyendo un inventario de la enfermería para fiscalizar la administración de los gobiernos monacales en la satisfacción de las atenciones medicas de la comunidad religiosa. La visita posterior del arzobispo Gonzáles de la Reguera de 1782 en La Encarnación coincidió con la de Barroeta en la atención de que los médicos, cirujanos y barberos sean acompañados en todo momento cuando ingresaban al interior monacal,²⁶ esta orden puede estar asociada a la relación de que lo externo del monasterio fuera impuro y pudiera corromper el orden y pureza de los recintos monacales y claro a la intención clara de mantener un orden práctico. Además, el arzobispo Gonzáles de la Reguera advirtió que las enfermeras no gastasen de su pecunia en el ejercicio de sus labores para no perjudicar a sus familias, no obstante para las donadas significó cumplir su labor religiosa y ganar prestigio por ello.

²⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 5. Extraído de Arias, 2008: 225.

²⁵ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

²⁶ Este ítem está fundamentado en el expediente: AAL Monasterio de La Encarnación, 25:37.

6.2. CUERPO Y MUERTE

Como se ha señalado, la tendencia higienista desarrollada en Europa, y que luego influenció en América, incluyendo las colonias americanas de España, tomó como uno de sus frentes los peligros existentes para la población en torno a su salud. Los higienistas en el virreinato peruano difundieron sus ideas en los diarios, siendo uno de ellos *El Mercurio*. La forma de los entierros fue criticada por ellos, pues en la época existía la costumbre de enterrar a los muertos debajo del piso de las iglesias. Se comentó que la putrefacción de los cuerpos emitía olores insanos, perjudicando la salud de los vivos, de ahí que se solicitó el establecimiento de un cementerio público. Al mismo tiempo, manifestaron que este hecho fue reconocido por otras religiones, las cuales no adoptaron estas prácticas. Estas ideas fueron expresadas de la siguiente manera:

«En todas las Ciudades grandes hay algunas Iglesias, que logran mayor concurso que todas otras: en ellas son tambien mas numerosos los entierros. Aunque tengan muchos sepulcros para este fin, casi todos se llenan al cabo del año. Las lapidas que los cubren estan aseguradas con un poco de barro y nada mas: los vapores mefíticos de los cuerpos inhumados y corrompidos siempre encuentran respiradero por donde salir á inficionar el ayre. Por esta causa, y por la que á menudo se ofrece abrir aquella misma sepultura, que pocos dias antes recibió otros cadáveres, el ambiente de estas Iglesias en tiempo de verano tiene un mal olor, que se percibe sensiblemente aun en medio de la fragancia del incieso que en ellas se quema».²⁷

La mayoría de los habitantes de la Lima borbónica enterraron sus cuerpos dentro de alguna iglesia y en lo posible lo más cercano al altar mayor.²⁸ En el caso de los monasterios, el lugar de mayor privilegio se hallaba en el antecoro, reservado sólo a los mayores cargos monacales y a los benefactores. El deseo de ubicar sus tumbas cerca al altar mayor buscaba una mayor aproximación al cuerpo de Cristo representado en el altar, en donde se ejecutaban los rituales católicos más importantes. De ahí que, se creía que esta proximidad otorgaba mayores posibilidades del ingreso al “reino de los cielos” y un mayor

²⁷ Mercurio Peruano, 17 de febrero de 1791, f. 125.

²⁸ La construcción de cementerios fuera de los muros que delimitaban las ciudades fue una idea del programa político moderno. A través del reglamento del cementerio de San Ildefonso, publicado en 1785, se trató de aplicar esta reforma en las colonias americanas desde 1789. un año después la prensa peruana publicó artículos sobre los beneficios del establecimiento de cementerios extramuros para la salud de los vivos basados en el discurso higienista, cuya institución representativa fue el Protomedicato (Ramón, 2004: 103-106).

A inicios del siglo XIX, en los artículos aparecidos en la prensa limeña se elogió la construcción de un panteón en el extremo noreste del convento de San Francisco. En un artículo publicado en el Mercurio Peruano destacó que fuera justamente el clero quien iniciase la edificación de cementerios en un extremo de la ciudad, y aunque no estuvo ubicado fuera de los muros de la ciudad era un comienzo, y era menos dañino para la población. También se resaltó que la jerarquía social se seguía respetando en este cementerio (Ramón, 2004: 109-110).

prestigio en el mundo temporal, privilegio por el que estaban dispuestos a pagar los vecinos de las ciudades (Ramón, 2004: 94-95).

Esta tendencia de buscar el prestigio en la ubicación del sepulcro en la iglesia fue seguida por los virreyes como el Conde de Superunda, quien realizó su mandato a mediados del siglo XVIII solicitó ser enterrado en el lugar más privilegiado de la Catedral. Sin embargo, su sucesor a inicios del siglo XIX, el marques de Avilés manifestó en su testamento su deseo de que su enterramiento fuera muy sencillo. Esta opinión contraria a la tradición tal vez respondió a la publicación del reglamento contra el exceso de lutos. El marques expresó que deseaba preferir lo solemne y eterno, antes que lo mundano (Ramón, 2004: 96). Es decir, que en las primeras décadas del siglo XIX se consolidó una orientación austera de la religiosidad que fue promovida en la segunda mitad del siglo XVIII.

Por otro lado, en Lima durante la etapa borbónica surgió un conflicto entre los curas de las iglesias de la capital²⁹ y las abadesas monacales por el entierro de criadas y seglares que fallecían dentro del monasterio, lo que incluía a las españolas seglares que estuvieran recogidas en los monasterios; ni las negras, mulatas, mestizas e indígenas que fueran criadas. Tampoco a las esclavas de las religiosas que habitaron en la ciudad por estar casadas o porque ganaban un jornal.

Asimismo, en 1753 se mandó que se notificara a los capellanes de los monasterios la prohibición de enterrar a los párvulos que por algún accidente mueran en los monasterios, ni aquellos que fueran llevados por sus padres. Se manifestó que sólo podían ser enterradas en los monasterios las religiosas, donadas y sus esclavas que les servían y habitaron en los claustros. Si incumplían estas ordenanzas serían excomulgadas junto a sus capellanes.³⁰ Esta medida por parte del clero secular fue una de las más claras en atacar a los monasterios como cuerpos sociales. Se conoce que el clero secular fue uno de los instrumentos de apoyo para debilitar el poderío acumulado por los monasterios, pues de este sector del clero pertenecían los arzobispos y los funcionarios eclesiásticos que trataron de implementar reformas en los monasterios.

La pretensión de enterrar las criadas y seglares de los monasterios en otras iglesias, poseía la intención de romper el orden jerárquico monacal, contrariar las voluntades de las pobladoras monacales y cuestionar los gobiernos monacales. La muerte era considerada

²⁹ En Lima virreinal cada parroquia poseía su iglesia, un cementerio y generalmente una plazuela. Además otras iglesias y hospitales servían como sepulcro (Ramón, 2004: 94).

³⁰ AAL. Cedularios, tomo VII.

como un paso al ingreso a la “ciudad de Dios”, y la labor de las pobladoras monacales por numerosos años en los claustros poseían el fin de garantizar su ingreso, y por supuesto, el final de sus esfuerzos eran ser enterradas en el lugar privilegiado espiritualmente de las bóvedas monacales. Además, el entierro de las seglares y criadas en estas bóvedas fortalecía las redes de poder en los monasterios, después de la muerte por la ubicación de sus tumbas en ellas.

Por otra parte, la prohibición de enterrar a niños/as fue una forma de opacar la función de maternidad que las religiosas cumplían en el interior de los monasterios, y en las que ellas actuaron como cabezas de familia. Era un intento de recortarles sus facultades en el cuerpo monacal. Fue una muestra de lo agresivo que podía ser el nivel de las reformas.

Más adelante, en 1762, surgió un enfrentamiento entre el clero secular y las religiosas de La Encarnación. Los curas las acusaron de enterrar personas ajenas al monasterio y sin permiso del párroco respectivo. El número de personas fue de seis, y uno incluso fue público porque coincidió con la celebración de La Encarnación (25 de marzo). Como pena se excomulgó a las religiosas y se reiteró la necesidad de respetar la autoridad parroquial en esta materia (Ramón, 2004: 98). Estos conflictos estuvieron enmarcados en la preferencia de las autoridades borbónicas por acrecentar el poder del clero secular.

Después de un proceso de difusión de ideas a favor de la construcción de cementerios extramuros para la salud de la población limeña y de un reglamento, finalmente, en 1808 se inauguró el cementerio general de Lima en un lugar fuera de los muros de la ciudad. Para dar el ejemplo, el cuerpo de un arzobispo recientemente fallecido fue llevado al cementerio, lo que se constituyó en un acto simbólico de la situación de la iglesia católica en el proceso secularizador. No obstante, las parroquias continuaban monopolizando el registro de las defunciones. A pesar de esta construcción existió una gran resistencia por enterrarse en este espacio, el virrey Abascal se quejó de que las familias de las elites mostraran poco interés por comprar sepulcros en el cementerio. La mayor resistencia por enterrarse en este lugar provino de las religiosas teniendo que enviar un destacamento militar para exhumar a la primera, sin embargo, en 1819, ellas lograron obtener una concesión virreinal que les permitía enterrarse en sus propias iglesias (Ramón, 2004: 111-116).³¹ Los monasterios, aun mantuvieron sus privilegios en una política

³¹ La negativa de las religiosas fue nuevamente expuesta en el protectorado de San Martín. La abadesa de La Concepción comentó, luego de su crítica al gobierno virreinal, que en adelante en sus iglesias se darían instrucciones para evitar la salida de olores insalubres, además, destacó que los enterramientos no eran

reformista agresiva como ésta, lo que indica su relevante posición en las redes de poder en la ciudad.

A continuación, se centrará en la forma de enterrar a las religiosas según la regla de La Encarnación. En ella se lee un ítem titulado *Cuando una religiosa quiere fallecer*, en el cual se indicó que cuando una religiosa estuviese muy enferma y no deseara atención médica, la enfermera llamaría a la comunidad de religiosas, o en el caso que estuvieran ocupadas, asistiría la abadesa y otras tres religiosas para que acompañasen a la moribunda hasta el momento de su fallecimiento. Ellas le recordarían que tenga presente a Dios y su piedad, y que se arrepintiera de sus pecados. Si acudiesen las religiosas, una por una se despediría de la moribunda, quien solicitaría paz y perdón a aquellas que molestó. Al fallecer la moribunda, las religiosas con vela en mano rezarían las cuatro pasiones y otras oraciones, y debía recibir la Extremaunción, en el caso que no haberla tomado (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 58-59). Incluso, en el momento de la muerte, las jerarquías monacales estuvieron presentes en las actividades de las religiosas por el respeto de un orden interno con respecto a su arrepentimiento y el orden para despedirse de todas.

Otro tema interesante son las indicaciones del texto en torno a vestir el cuerpo de una religiosa difunta. Las enfermeras colocarían dos o más cirios o velas en el lugar de amortajar el cuerpo, al igual que una cruz y agua bendita. Cuando la monja era profesa, sobre su camisa se le pondría una saya negra o un monguil negro, y ceñirían su cinta y correa de cuero. Encima sería colocado su roquete blanco de lienzo o de holanda. Le colocarían su toca blanca y sobre ella, su velo negro en el caso de pertenecerle esa condición. A una novicia difunta se le acomodaría los mismos vestidos, aunque se reemplazaría el roquete con el escapulario blanco, y una toca blanca en vez del velo negro; en el caso de poseer botines se la calzaría (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 59-60). La pertenencia a un orden jerárquico se simbolizó después de la muerte, igualmente, en su vestido, que no solo sería apreciado por las pobladoras monacales, sino también, por la gente externa que concurría a la misa de defunción.

La importancia del vestido poseía justificación porque la asistencia a la misa era numerosa. Incluso, en ocasiones, la muerte de una religiosa fue divulgada por la prensa. Ese fue el caso de la muerte de la madre doña Francisca Matoso — cuya edad era de 97 años y pertenecía a la comunidad religiosa de la Encarnación —. El hecho fue expresado

frecuentes. Sin embargo, el discurso médico fue ganando terreno en el espacio público y se ordenó que las religiosas perdiesen sus privilegios de enterrarse en sus iglesias. No obstante, en 1823, se impidió un entierro en la iglesia del monasterio de Santa Clara, y más adelante, en 1827, se trató de prevenir otros en el convento de los Descalzos pues se oyó que se realizaban entierros clandestinos (Ramón, 2004: 116-117).

en las siguientes palabras: «[...] con singulares créditos de exemplar vida y regular observancia. Diósele sepultura a su Cuerpo en lugar separado el día 1º de Mayo con asistencia del venerable Cabildo Eclesiástico, y de un innumerable Pueblo, que concurrió piadoso a venerarle, siendo la universal aclamación, ilustre testimonio de sus virtudes y bondad».³²

Al momento de sepultar una religiosa fallecida se congregaría a la comunidad religiosa, que sería encabezada por una cruz y llevaría agua bendita, y rezaría en el momento que se ubicaba el cuerpo muerto. Luego, el cuerpo sería trasladado al coro bajo cerca de la red — la cual comunicaba al coro con la iglesia — en donde se practicarían vigiliass y misas en un capítulo. Al finalizar la misa mayor, los clérigos se acercarían a la red, y en el momento las religiosas exclamarían los responsos y el capellán realizaría las oraciones correspondientes.

Posteriormente, las religiosas con cirios en las manos acompañarían al cuerpo levantado que se dirigiría a la puerta del capítulo encabezado por una cruz, donde ingresaban los clérigos con sus sobrepellices³³ y tomarían las andas en que reposaría la difunta para ubicarla en su respectiva sepultura, y atrás de ellos irían la abadesa y las religiosas en procesión hasta llegar cerca del sepulcro, en el cual los clérigos enterrarían el cuerpo y lo bendecirían. Luego, las religiosas regresarían en procesión a la clausura, y los clérigos saldrían por la puerta del monasterio que sería cerrada por la portera (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 59-60). Aunque, no se revisaron los libros de defunciones, por no estar al servicio público, y por tanto, desconocer la frecuencia de las muertes de las religiosas, empero, se puede indicar que la importancia de estos rituales de entierro fue significativa porque consolidó la jerarquía monacal (vestimenta y lugar del entierro) y por la asistencia de la población limeña, que confirmaba al monasterio como cuerpo social inserto en las redes de poder de Lima. Asimismo, los enterramientos de religiosas fueron el sello final del pacto realizado por ellas y su esposo divino, por la vida de renunciass que realizaron para alcanzar a su esposo en la otra vida espiritual.

La ceremonia del enterramiento fue un momento en que se consolidaba también, la hegemonía eclesiástica masculina sobre las religiosas. La facultad de cargar el cuerpo y de acompañar a la religiosa difunta hasta el mismo lugar en que fuera enterrada fue un privilegio de los eclesiásticos, puesto que las religiosas, que estaban ubicadas en procesión

³² *Gaceta de Lima*, N° 36: 5/11/1753.

³³ Vestidura blanca de lienzo fino, con mangas perdidas o muy anchas, que llevan sobre la sotana los eclesiásticos. <http://buscon.rae.es/draeI/> Revisado el 3 de mayo de 2009

en un orden determinado y jerárquico, no podían llegar adentro del sepulcro. Esta limitación, tal vez, fue promovida por la asociación de la impureza con el sexo femenino.

Continuando con la regla de La Encarnación, se señaló que en los días posteriores al entierro, se mandarían a realizar misas y rezos por la memoria de la religiosa fallecida. En el noveno día posterior a la muerte de una religiosa se mandaría a hacer una novena, la cual sería colocada en su tumba. También se alimentaría a una persona pobre desde el día del fallecimiento por treinta días, y en el noveno día se realizaría una misa y los demás días una misa de réquiem rezada. Estos gastos serían cubiertos por el monasterio. De los bienes de la difunta se dispondrían obras pías convenientes para el bienestar espiritual de la religiosa (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 60-61). En la visita del arzobispo Barroeta e 1754 a La Concepción, se ordenó que solo podría decirse una misa de cuerpo presente de una religiosa, y otra para sus honras y no más para reducir la importancia del ritual, así, solo se darían veinte o treinta misas en cada función para evitar los gastos y concurrencia de los sacerdotes. Medida que probablemente no se cumplió por las numerosas capellanías que las religiosas fundaron y que se presentan en el siguiente ítem.³⁴

En la regla de La Encarnación, se indica específicamente que ninguna discípula, maestra, hermana, tía, sobrina, parienta, prelada o religiosa tomaría algún bien de la religiosa difunta por lo cual sería castigada, sino que sus bienes serían tomados por la abadesa para el provecho común de la comunidad, o para las religiosas que consideren necesitadas. Aunque, por los documentos revisados, esto no se cumplió por la distribución de los bienes según la voluntad de la religiosa antes de morir mediante las renunciaciones y disposiciones testamentarias. Una curiosa disposición arzobispal de 1784, respecto al asunto, señaló que el médico o confesor de la religiosa moribunda debía plasmar por escrito un “desapropio” a la religiosa, en el cual exprese que todos sus bienes, alhajas y dinero usados por la fallecida, que con permiso eclesiástico pasarían a los bienes colectivos del monasterio. El objetivo de la medida fue que se aumentara la propiedad colectiva que el síndico administraba, y por ende, se conseguiría un mayor control de los recursos de poder de las jerarquías monacales.

Igualmente, la orden arzobispal señalaba que se entregarían las llaves de la celda de la religiosa fallecida a la abadesa y luego de su muerte el monto de sus bienes serían para financiar, por un lado, la realización de misas por su alma — con constancia del recibo del sacerdote —, y por otro lado, la otra mitad será para el monasterio registrando aparte los

³⁴ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

expolios de las religiosas. Así, quedan prohibidas las donaciones y disposición de bienes «porque esta disposicion es incurrir en el abominable vicio de propiedad, por el qual deven ser sepultadas fuera de lugar sagrado, como propietarias abominables a los ojos de Dios, y excomulgadas por Nuestra Santa Madre Yglesia».³⁵

6.2.1. LA BUENA MUERTE: CAPELLANÍAS Y OBRAS PÍAS

A pesar de estas restricciones normativas, la estrecha relación entre la elite y los monasterios limeños permitió compartir algunas características de religiosidad porque las religiosas se consideraban también parte de la comunidad limeña. La población creía que la entrega de una ofrenda a través de contribuciones económicas era una forma de agradar a Dios, ya que la ofrenda se consideraba como un elemento de gran depuración, de reconciliación y salvación en la teología y en los ejercicios cristianos. Esa ofrenda era señalada en los testamentos con la intención de conseguir la buena muerte, es decir evitar el castigo eterno que además estaba acompañado del terror a la descomposición natural del cuerpo, consecuencia del miedo a la muerte (Villanueva, 1998: 44-47). Este temor durante la etapa borbónica fue legitimado por los higienistas que recomendaban los entierros en cementerios, lo que fue mencionado párrafos arriba, antes que en las iglesias como se tenía acostumbrado, pues la podredumbre de los cuerpos emanaba olores insalubres.³⁶

Las pobladoras monacales como integrantes de la sociedad de Lima, en sus disposiciones testamentarias desearon prolongar su relación con la iglesia católica después de su muerte a través de la figura de las capellanías y los aniversarios de misas orientados por la idea de la buena muerte. Así, la iglesia católica representada por los sacerdotes rezaría por la salvación de las almas de los fundadores de estas obras pías, recibiendo a cambio un pago anual. En este sentido, existieron numerosas capellanías y obras pías fundadas por religiosas de los monasterios de La Encarnación y La Concepción que buscaron asegurar la venia divina después de la muerte con las misas y oraciones implicadas en estas ceremonias, y el prestigio social entre los vivos pues las capellanías y obras pías significaron un indicador de estatus y poder económico.

En la fundación de capellanías, algunas de las religiosas de La Encarnación y La Concepción, eligieron como capellanes principales a sus parientes masculinos, y el

³⁵ AAL, Papeles importantes, 18: 21.

³⁶ En el siglo XVII, un medico — don Juan de Figueroa, familiar del Santo Oficio y Regidor y Tesorero de la Casa de la Moneda de Lima — conceptuó a la muerte de la siguiente manera: «La muerte, dice Avicena, es un dominio superior de la enfermedad sobre la misma naturaleza, y la vida un dominio superior de la naturaleza sobre la materia pecante de la enfermedad» (Ugarte, 1965: 17).

patronazgo recayó algunas veces en los parientes de ambos sexos. Además, la cantidad de capellanías fundadas por las religiosas dependía de sus recursos económicos y patrimoniales. Las propiedades vinculadas a las capellanías pertenecieron a las fundadoras, quienes las vendieron a censo para obtener una renta anual con que pagar al capellán. Los compradores de las propiedades pertenecían a las elites limeñas, lo que indica la pretensión de las fundadoras de no solo adquirir prestigio por la capellanía, sino también, ante su grupo social de procedencia.³⁷

Al adquirir algunas propiedades, los monasterios reconocían gravámenes impuestos en ellas, cuya existencia no restaba interés económico si era rentable. En este sentido, La Concepción pagó 60 pesos anuales por el principal (2000 pesos) de una capellanía que estaba impuesta en la nueva fundación del Espíritu Santo. La fundó don Gabriel Delgadillo y en 1760, poseía como patrona a la Marquesa de Villafuerte.³⁸ Lo mismo sucedió con la capellanía fundada por Juan de Isla y Quevedo y Catalina de Ortega, siendo su capellán propietario, en 1761, el licenciado don Juan de Salas y Meléndez, clérigo de menores ordenes, y La Concepción pagó 20 pesos y dos reales (principal 675 pesos) por el gravamen cargado en las casas de la calle del Prado llamadas Valdivieso que pertenecían al monasterio.³⁹ Esto representa lo extendido de la práctica de las capellanías por parte de las elites limeñas.

En torno al cargo de patronazgo de capellanías, las abadesas ejercían ese cargo por las disposiciones testamentarias de las religiosas difuntas. Doña Josefa de Obregón y Mena, abadesa de La Concepción, se desempeñó en ese cargo frente a varias capellanías, realizando algunos nombramientos. Seleccionó a licenciado don Melchor de la Peña y Lillo, presbítero, colegial de San Felipe, como capellán propietario de la capellanía colativa que fundó la religiosa difunta doña Francisca Montiel. La abadesa indicó que cargaba esta responsabilidad por la muerte de la anterior patrona, la religiosa doña Margarita Mongollon.⁴⁰

³⁷ AGN. Protocolos Notariales, Antonio José Azcarrunz, Protocolo N° 68, f. 222v-223.

AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 30-4-1760, f. 60v.

AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 18-7-1760, f. 201.

AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 20-7-1761, f. 650v.

³⁸ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 23-10-1760, f. 179.

³⁹ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 21-4-1761, f. 493.

⁴⁰ Poseía un principal de 2000 pesos, mil impuestos en la casa que fue del doctor don Miguel de Valdivieso, abogado de la Real Audiencia, y que se situaba en la calle Melchor Malo, y los otros mil en la chacra llamada la Legua que se ubicó en el camino al Callao. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 19-6-1761, f. 526.

También, existían capellanías que favorecían a toda la comunidad religiosa difunta, o una de las fundadoras y que fueron patrocinados por las abadesas de turno. En ocasiones, recaía en una misma persona. Así el doctor don Juan José de Marín de Póveda, arcediano de la Catedral, era el capellán propietario de las religiosas difuntas del monasterio de La Concepción, recibiendo anualmente 200 pesos; y de una capellanía de la fundadora Doña Inés de Rivera, recibiendo 100 pesos semestrales.⁴¹

El ejercicio del patronazgo de las abadesas sobre las capellanías fundadas por religiosas fue un signo de prestigio al poseer la potestad de nombrar a los capellanes, que podían ser sus parientes. De este modo, fortalecería el vínculo de su familia con el monasterio, además de otorgar mayores recursos de poder a su bando. Además, el patronazgo fue un prestigio para quien lo practicó según las experiencias señoriales (Villanueva, 1998: 54).

Las disposiciones testamentarias de las religiosas, también, estuvieron relacionadas a obras pías para lograr la “buena muerte”. Doña Josefa Luján y Bedia dispuso una posible contribución al mantenimiento del Santísimo Sacramento, además, señaló la fundación de una capellanía colativa a su nombre por 50 misas rezadas anuales, nombrando como su primer capellán propietario al doctor don Domingo Silvano, capellán real de su Majestad en su palacio, y después de él su otro hermano el doctor don Toribio, cura del pueblo de Pachacamac, el licenciado don Francisco de Moncada y Paz, presbítero, los hijos de su hermano don Juan o de su primo el Conde de la Granja,⁴² o don Francisco o don Manuel Corvalán, hijos legítimos de don Cristóbal Corvalán y doña Josefa de Paz, o la abadesa de turno. Al mismo tiempo, indicó que una parte de los reales encontrados en su celda después de su muerte, sean para el rezo de su alma.⁴³ En 1738, indicó que la capellanía financiara 80 misas a razón de 2 pesos.⁴⁴ Nuevamente, se expresó el deseo de que sus familias fortalecieran sus vínculos con los monasterios.

Estas disposiciones, posteriormente fueron ejecutadas por doña Gabriela de Borda y Echevarria, abadesa de La Concepción, quien nombró como patrón y administrador de esta buena memoria a don Manuel del Campo. En la escritura del nombramiento se señaló que los principales de esta obra pía estaban impuestos sobre unas casas de otra religiosa doña

⁴¹ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 2-5-1761, f. 502v.

AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 6-4-1760, f. 120.

⁴² Según los datos hallados en el codicillo de la Condesa de la Granja, la señora doña Josefa de Oviedo, en 1753 ya era viuda del Conde de la Granja, el Señor don Domingo Chávez y Mesia, quien debió ser el primo de Josefa de Luján. AGN. Protocolos Notariales, Francisco Estacio Meléndez, Protocolo N° 393, f. 1062.

⁴³ AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 224, 1735, f. 366.

⁴⁴ AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 225, f. 444v.

Sinforosa Cordero, ubicadas a espaldas de la iglesia San Marcelo, y otras de los herederos del capitán Juan de Ulloa, situadas al bajar el puente. Las primeras casas estuvieron cargadas con 8100 pesos de censo perpetuo a 3%, y las segundas con 4000 pesos al 5%, separándose 3000 pesos para destinarse al socorro de las religiosas pobres, enfermas y coristas. A este monto se sumó otros 6000 pesos a favor del monasterio gravados sobre la pulpería debajo de los balcones del correo viejo a 5%. De ellos, 2000 pesos los gozara doña Manuela del Molino por los días de su vida y 4000 pesos para el culto de la iglesia.⁴⁵ El prestigio de las buenas memorias para las religiosas difuntas, no solo se restringieron a las mismas religiosas, sino también, al monasterio, al demostrar sus cualidades como esposa de Jesús.

Siguiendo a su hermana, doña Bárbara Lujan y Bedia, religiosa de La Concepción, también fundó una buena memoria, y en 1761, la abadesa, doña Josefa de Obregón y Mena, como patrona recibió 60 pesos por una renta semestral del censo impuesto sobre la casa situada frente a la plazuela de San Juan de Dios, con un principal de 4000 pesos a razón del 3%.⁴⁶

Doña Violante Cisneros Mendoza y Villavicencio, religiosa de velo negro de La Concepción, impuso 1200 pesos para misas rezadas por su alma, destinándose 300 pesos, al licenciado don Clemente de Asaña, su sobrino; 100 pesos, al licenciado don Nicolás García de Ustiaga, presbítero; y 50 pesos, a los hermanos de la abadesa en 1717, doña Paula Vélez Flores. También, mandó que con 3522 pesos se realicen 2500 misas rezadas para su alma, y otras misas más según cubra la suma de 1522 pesos. Asimismo, ordenó que 2260 pesos debían ser aplicados a ejecutar misas para el rezo de su alma, de sus padres y parientes; e indicó que 200 misas sean rezadas para el alma de su hermana Sefarina. Estas misas serían realizadas por los hijos del capitán Bernardo de Herrera, el licenciado don José de Herrera — cada uno recibiría 150 pesos —; su sobrino el licenciado don Clemente de Asaña, obtendría 240 pesos; el licenciado don José Aguilar, 50 pesos; y los hermanos de doña Paula Vélez Flores, 50 pesos.⁴⁷ Este caso ilustra la importancia de las relaciones de parentesco en la vida de las religiosas, quienes llegaron a fundar capellanías a favor de sus familias, las cuales serían realizadas en el monasterio. Así, se sellaría un vínculo más largo entre la familia y el monasterio. Por otra parte, el favorecer como capellanes a los hermanos de la abadesa fortaleció su posición en la jerarquía monacal.

⁴⁵ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 18-10-1760, f. 254.

⁴⁶ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 17-1-1761, f. 411v.

⁴⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 109.

En la visita del arzobispo Barroeta de 1754 a La Concepción, se ordenó que ninguna persona interna o externa al monasterio podría decir o escuchar misa más que la conventual, y las obligatorias por las capellanías fundadas en la iglesia. Además, entre los documentos que solicitó antes de iniciar su visita se encontraba una lista de capellanías fundadas en el monasterio, debiéndose detallar las rentas y los capellanes involucrados.⁴⁸ Estas restricciones revelaron el interés de debilitar los vínculos entre los monasterios y las familias de las pobladoras monacales que tuvieron en las capellanías uno de sus signos.

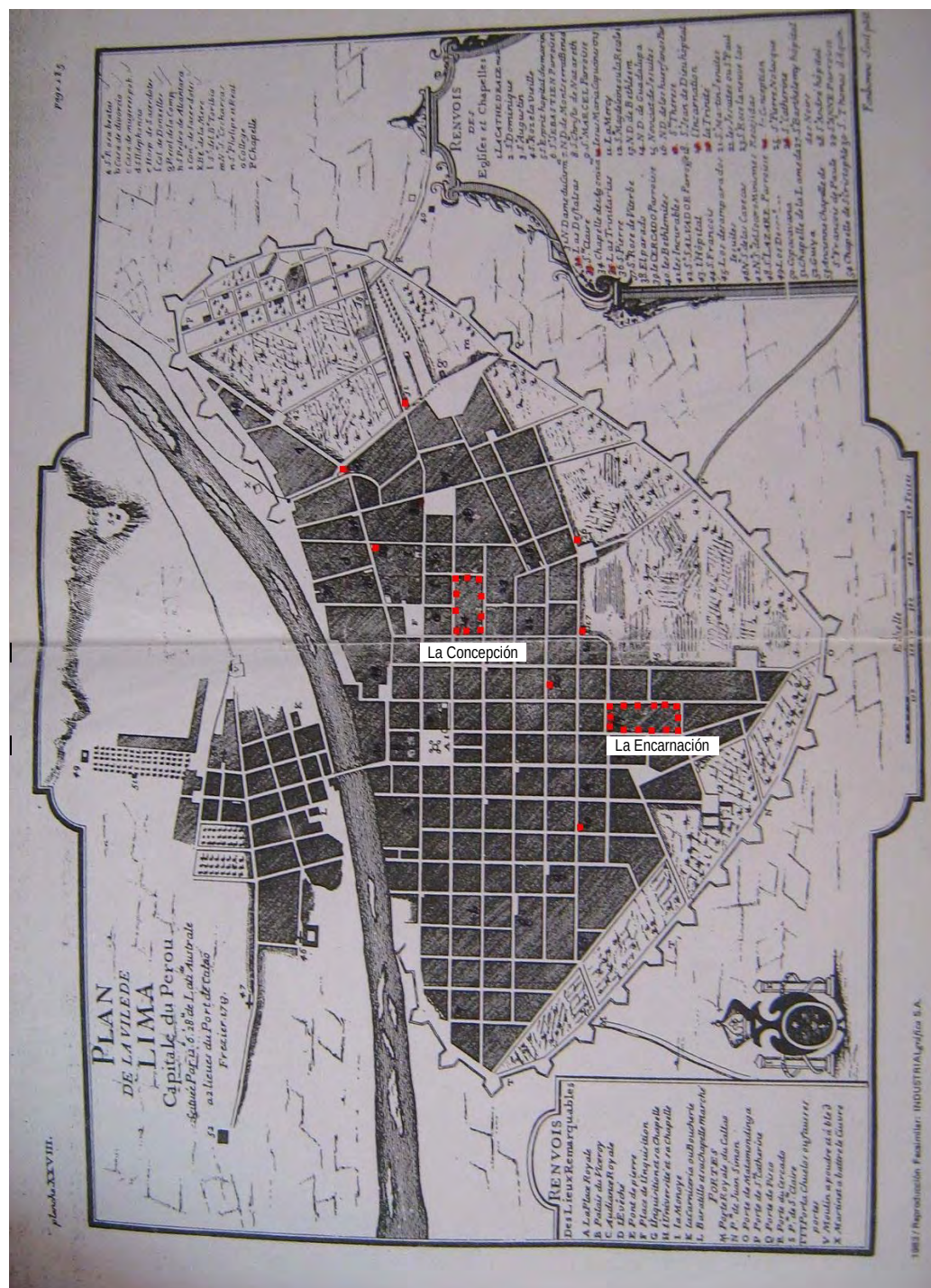
Las concepciones y prácticas en torno al cuidado del cuerpo en términos de salud y muerte de las mujeres residentes del monasterio tuvieron dos fuentes de discurso en la etapa borbónica: la religiosa y la higienista como se ha indicado en este capítulo. Ambos fueron usados por las autoridades civiles y eclesiásticas para intentar regular este aspecto de los cuerpos femeninos señalados. Por la falta de información, no se conoce si las religiosas atinaron a no enterrar a las personas externas al monasterio, lo que si es seguro que ellas fueron sepultadas en los espacios tradicionales en la forma que se relató, dejando su huella permanente en el espacio que apropiaron como suyo.

⁴⁸ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

CAPÍTULO VII ESPACIOS E INFRAESTRUCTURA

La amplitud de la infraestructura de los monasterios fue considerable, convirtiéndose en ciudadelas enmuralladas dentro de las ciudades. La separación entre los monasterios y el mundo exterior fueron los muros construidos de manera ancha y alta, por ser instituciones de clausura. Como se señaló anteriormente, estas instituciones se constituyeron en espacios que resguardaron los cuerpos de las esposas de Jesús, es decir, cuerpos dotados de sacralidad (Burns, 1999: 6). Estos cuerpos sagrados por el matrimonio simbólico que las religiosas realizaron con Jesús, también, fueron hijas de las familias de la elite limeña, condición que les otorgó mayor prestigio social en la capital virreinal. Ellas a cambio de estas consideraciones rezaron todos los días en diferentes horas para interceder particularmente por la protección divina de sus benefactores — fundadores/as y donantes — y en general, por la ciudad (Burns, 1999: 3).

Este pacto implícito, no escrito pero reforzado por rituales, entre la comunidad religiosa y la población limeña no solo tuvo una lógica religiosa, sino que tuvo un carácter práctico como el interés por lograr obtener dinero a través del mecanismo de los censos, comprar a censo casas, o arrendar casas o haciendas de la propiedad de los monasterios. No olvidar las otras funciones que cumplieron los monasterios: educación de españolas, refugio de esposas o divorciadas, entre otras. Todo este conjunto de elementos, que alimentaron la reciprocidad entre los monasterios y la sociedad de Lima, motivó la fundación de numerosos monasterios (Ver figura 7.1).

Figura 7.1: Distribución de los principales monasterios de Lima en el siglo XVIII.¹

¹ Los puntos rojos dispersos indican la ubicación de otros monasterios. Juan Günther Doering. *Planos de Lima, 1613-1983*. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana: Petróleos del Perú, 1983.

La sacralidad de los monasterios de las ciudades era simbolizada por la construcción de altos muros en el perímetro del terreno de cada uno, que suponía una delimitación de lo sacro y lo mundano, y la garantía del resguardo de la clausura de la población monacal, especialmente de las religiosas que eran las “esposas de Jesús”. Se comentó sobre este punto lo siguiente:

«[...] con poco temor de Dios Nuestro Señor y en gran cargo de sus conciencias algunas personas de el siglo se han entrado a las clausuras quebrantandolas y lo sagrado de ellas de poco tiempo a esta parte por las çercas echando escalas para robar a deshoras de la noche los bienes ropa y alhajas que las miserables religiosas mantienen en sus çeldas, asoteas y patios de suerte que las han obligado por su devilidad y poca defensa a tocar y convocar con las campanas la gente de la vecindad para que las socorran».²

Así, se denunció robos a las religiosas de Santa Catalina, San José y La Encarnación que sumó el monto de 1500 pesos, a través del hurto de ropa de vestir, alhajas y especies. El [Promotor](#) fiscal mandó la publicación de anatemas de censuras para los/as responsables y solicitó la ayuda de los vecinos al toque de la campana de los monasterios que fueran siniestrados.³ Tales hechos responde a la extensión de los monasterios que era amplia pues congregó el terreno de la iglesia monacal, el claustro, las oficinas administrativas, los espacios comunes y las numerosas celdas.

Eliminado: promotor

El crecimiento infraestructural se debió al gran aumento de la población de mujeres en el interior de los claustros, y al acrecentamiento de la construcción de celdas en su interior llegando a conformar numerosas calles. Tal crecimiento tuvo lugar en el siglo XVII, en el que se dio un proceso de conventualización de las ciudades. Así, las ciudades coloniales se caracterizaron por el gran número de iglesias, monasterios y conventos que albergaban, rasgos que en la actualidad se conservan en las principales ciudades de la etapa virreinal. Incluso la presencia de los clérigos en las calles de las ciudades era regular, tiñendo el movimiento cotidiano de las ciudades de un carácter religioso (Serrera, 2001: 169-171).

De otro lado, habría que destacar que en el aspecto de la infraestructura, el terremoto acaecido en 1746 tuvo gran impacto en los monasterios. Este sismo de gran repercusión en la historia de Lima ocurrió el 28 de octubre de 1746 a las 10:30 de la noche y tuvo una intensidad de 8,4 (Pérez Mallaína, 2001: 55-56). Numerosas fueron las propiedades perjudicadas por los efectos del terremoto y, en general, el nivel de daño fue alto para las propiedades de la ciudad. Entre los monasterios, los últimos en ser finalizados

² AAL. Papeles importantes, 18:3, f. 1.

³ AAL. Papeles importantes, 18:3.

fueron la Concepción (1784), la Trinidad (1790) y la Encarnación (1791) (Pérez Mallaína, 2001: 107). El problema más urgente en la reconstrucción de los monasterios fueron los muros que se habían derrumbado. Esto significó el rompimiento del régimen de clausura y posibilitó que algunas mujeres salieran a la calle a pedir limosna por la precaria situación económica a la que estuvieron sometidas por los efectos del terremoto (Contreras, 2006: 79).

Lo anterior fue confirmado por una carta de doña Sinforosa Cordero, religiosa de La Concepción, dirigida al arzobispo Barroeta, en la cual expresó que algunas religiosas salieron de la clausura porque no poseían rentas suficientes para sostenerse.⁴ La caída de los muros, privó a las pobladoras monacales de aquella protección generando la posibilidad del ingreso casi libre de personas ajenas a la vida monacal hizo que algunas religiosas de los principales monasterios se mudaron temporalmente con sus familias, excepto las de Santa Catalina y Santa Clara (Sánchez, 2001: 87, 111). Muchas edificaciones relacionadas a los monasterios fueron dañados por efectos del sismo — propiedades vinculadas a los censos y arrendamientos —, y en Santa Teresa murieron doce religiosas a raíz del sismo (Sánchez, 2001: 81). Las que sufrieron menos daños fueron las trinitarias, las capuchinas y las mercedarias (Mallaína, 2001: 65). Ante esta coyuntura, la Real Cédula de 4 de octubre de 1749 mandó que el Arzobispo de Lima y el Virrey encontrasen los medios para reedificar los conventos de religiosos que fueron afectados por el terremoto (Matraya Ricci, 1819: I:).

Este tipo de episodio excepcional en que se transgredió la clausura, también surgió con la coyuntura independentista. Henry Lister Maw, teniente de marina inglés, quien estuvo en Lima en 1827, expresó que las iglesias de Lima fueron saqueadas en ese contexto, extrayendo de ellas alhajas de oro y plata (Núñez, 1973: 27: 4: 140). Así, por temor a estas exacciones, los monasterios guardaron las custodias, los vasos sagrados y otras piezas de oro y plata usados en el culto, cuyo cuidado coordinaban con las autoridades del arzobispado y el monasterio de la Concepción fue uno de los lugares en que se depositaron estos bienes (Armas Asín, 2007: 76-77).

En cuanto a las percepciones y políticas dadas por las autoridades civiles y eclesiásticas de la época borbónica relacionadas al uso y gestión de los espacios de los monasterios, se puede identificar que, con la potestad del regalismo, el virrey Amat en sus memorias recomendó la reducción de la extensión de los monasterios a no más de una cuadra, pues

⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 39, 1754.

deformaban la traza de la ciudad, y que el resto del terreno fuera vendido a los seglares en beneficio de las comunidades. Según su criterio, la cantidad de niñas y criadas sobrepasaba las dimensiones del terreno de los monasterios, y además, consideraba que existía poca población en Lima por la cantidad significativa de personas que habitaba los claustros, en cualquier condición.⁵ Estas consideraciones, también, tuvieron como trasfondo la intención de cuestionar el peso de los cuerpos sociales monacales en la dinámica de la ciudad.

El asunto de la crecida población fue de interés público, pues el *Mercurio Peruano* lo plasmó en un artículo centrado en las Trinitarias Descalzas, en el cual se señala: «[...] ni correspondía á la magestad de los sagrados oficios que por su constitucion y Regla lleva un Monasterio, ni á la amplitud de habitaciones y distribuciones regulares demanda una Comunidad crecida».⁶ Sin embargo, la falta de unidad orgánica y discursiva de la tendencia secularizadora presente en los discursos y normas de la época borbónica asociadas a los monasterios se manifestó en la observación anterior pues en el mismo artículo que expresó la búsqueda del establecimiento de comunidades religiosas pequeñas — en su población e infraestructura —, se comentó en otros párrafos la necesidad, a la par, de concretar el rango del monasterio a través de la magnificencia de la construcción de su infraestructura, incluyendo la iglesia. Esta contradicción, tal vez, respondió a la cercanía del diario con la autoridad del Virrey.

Eliminado: v

La preferencia borbónica por los monasterios recoletos, de debió a que éstos tenían una población menor y una mayor disciplina, cualidades que ante la mirada de los regalistas aparecían como más dóciles, mientras que en los grandes monasterios limeños, según una Real Cedula de 1790, solo se comprobaba la ineficacia de las reformas fomentándose la idea de que el desorden reinaba en los monasterios grandes.⁷ La noción de docilidad por parte de las autoridades se relacionó con el cuidado del comportamiento de las esposas de Jesús y el debilitamiento de los monasterios como poderes locales. Además, como lo señala Michel Foucault, el régimen de clausura era una expresión clara de la disciplina monástica, y la asignación de los espacios denota un elemento de jerarquía (Foucault, 2002: 146-147), consideraciones que fueron asumidas por las instituciones reguladoras de los monasterios y las pobladoras monacales.

Por otra parte, la presencia física de los monasterios en la Lima borbónica, no se restringió solo a los claustros, sino también a sus propiedades urbanas en la ciudad que

⁵ *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Lib. Central de Felipe Bailey, 1859, tomo IV, p. 352.

⁶ *Mercurio Peruano*, N° 86, 30 de octubre de 1791, f. 157-158.

⁷ AAL, Cedularios, tomo VI, f. 62-64, 190-92.

fuieron cuantiosas, las que, también, fueron dañadas en el terremoto de 1746 (Arias, 2008: Capítulo VIII). Al mismo tiempo, la presencia institucional de los monasterios limeños se realizó a través de las imposiciones censales en numerosas casas de la ciudad. Esta situación acarreó las críticas secularizadoras, que en términos económicos tuvo el nombre de desamortización — lo que fue explicado en el capítulo II — o la regulación de las “manos muertas”, comprendiendo los bienes de los eclesiásticos que no circulaban libremente ni pagaban impuestos, ideas que fueron expuestas en un cuerpo legislativo que reguló únicamente a España: *La Novísima Recopilación de las Leyes de España*, que se dieron en 1803. Es decir, la presencia de los monasterios, en términos de infraestructura, fue bastante importante en la ciudad de Lima.

7.1. ESPACIOS COMPARTIDOS

Los monasterios formaron parte del espacio de la ciudad de Lima, y en principio estaban sujetos a algunas reglamentaciones públicas. En el *Diario de Lima*, se publicó el 8 de octubre de 1790, un bando del virrey don Francisco Gil de Taboada, quien comentó que para favorecer la seguridad de los vecinos de la capital anteriormente se mandó la iluminación de calles y plazas, en el gobierno del virrey don Manuel de Guirior, sin embargo, no todos cumplieron con el mandato, por tanto se ordenó que todas las casas habitadas, sin excepción, fueran iluminadas desde el inicio hasta las 10 de la noche. El incumplimiento del bando significaría el pago de 4 pesos la primera vez, y en caso de reincidencia se castigaría según «las circunstancias de su clase y obediencia». Los alcaldes de barrio fueron encargados del cumplimiento de este bando, quienes debían circular un oficio a los prelados, curas o mayordomos de las iglesias, pues:

«[...] el considerable terreno de mas de 40 Quadras que ocupan los Conventos, Iglesias, Beaterios y Hospitales de esta Ciudad, forma en ella un vacio de luz considerable por no ponerse en ellas ningun alumbrado, y que la obscuridad de estos parajes, viene siendo por esta razon, un asilo de la maldad, un obstáculo para los transeúntes y una falta de seguridad para sus Personas con doble perjuicio de las que lo sufren [...]».

Este mandato ilustra la importancia de la presencia de los monasterios en la dinámica de la Lima borbónica. Igualmente, destaca el interés de las autoridades por criticar los perjuicios de los cuerpos eclesiásticos para el bienestar de la población tratando de menguar la imagen de estos cuerpos sociales, además de resaltar la necesidad de separación de lo público y lo privado.

Al indagar por el espacio interno de los monasterios, se percata de que el conocimiento sobre los espacios usados por las mujeres que habitaron los monasterios en la etapa borbónica es importante, pues fueron los lugares en que ellas desarrollaron su vida cotidiana, y en los cuales, sus cuerpos adquirirían significados según la función que cumplían en los espacios que ocuparon.

Según el régimen de vida común, las religiosas debían compartir el coro, el capítulo, el refectorio y el dormitorio;⁸ y, según la regla de La Encarnación, la priora era quien vigilaría las actividades de las religiosas en estos lugares, controlando que ellas guardaran silencio en estos espacios y llamando la atención de aquellas que cometieren faltas en el coro (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 34). Los monasterios fueron espacios de clausura regidos por una disciplina monástica, de ahí que en la regla se señala que en la tarea de la disciplina, la priora fuera apoyada por las celadoras, quienes conservarían el silencio en los espacios compartidos. Ellas poseían una campanilla en el dormitorio para iniciar el silencio a las nueve de la noche, y tocarían la campana de la portería para que las religiosas se dirigieran a los dormitorios. Además, acompañarían a la abadesa o priora para visitar los dormitorios cerrando las puertas y contando a las religiosas, abrirían las puertas en la mañana solicitando a la abadesa las llaves y tocarían una campanilla para despertar a las religiosas, vigilarían la asistencia de las religiosas al coro, llamarían a las religiosas para confesarse, supervisarían la barrida del coro y demás oficinas y de poner las bancas necesarias, y vigilarían la existencia de lámparas en los dormitorios y en los pasajes del coro en los maitines (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 43).

La disciplina debía imperar en las actividades de las religiosas en los espacios internos del monasterio, y el silencio justamente fue una de las señales de mayor disciplina sobre el cuerpo, que contribuía en mantener el orden en las prácticas de las religiosas. Una conducta regida por el silencio era parte de la parafernalia de una esposa de Jesús, una forma de alcanzar la pureza de sus cuerpos y un rasgo distintivo de las demás pobladoras monacales. No obstante, se ha señalado anteriormente que la vida común no fue practicada por las religiosas de La Encarnación y La Concepción, por lo que el silencio fue guardado principalmente en las actividades religiosas.

El terremoto de 1746 dañó las condiciones de los lugares comunes, especialmente la cocina, el refectorio y el dormitorio del monasterio de La Concepción, según la versión del arzobispo Barroeta, quien visitó el monasterio en 1754. No obstante, este deterioro

⁸ Habitación, en la cual las religiosas debían dormir juntas.

podría tener causas ajenas a efectos del terremoto, el hecho de su desocupación, al no ser usado por las religiosas y donadas, pues las actividades realizadas en estas habitaciones comunes, es decir cocinar, comer y dormir se hicieron en sus propias celdas. Esto respondió a la intención de afianzar las jerarquías internas monacales puesto que la satisfacción de la comida fue un asunto marcado por el acceso a los recursos de poder, al igual que el ambiente del ornamento de las celdas en donde se comía, cocinaba y dormía, como se indica más adelante. Estas prácticas consolidaron sus roles de cabeza de familia en las estructuras domésticas que formaron al interior de los monasterios.

Aparte de los lugares descritos, dentro de los muros monacales se hallaban edificaciones como los claustros y la iglesia. Estos incluían amplios ambientes de vivienda y trabajo, así como grandes patios, jardines, fuentes y, a veces, huertas. En la sala de labores realizaban tareas domésticas como el bordado, el tejido y el arreglo de flores (Burns, 1999: 107). Es decir, todo tipo de habitaciones necesarias para el desarrollo de una vida religiosa en clausura.

En el monasterio de La Encarnación, existían once claustros o patios, seis con galerías altas y arcos de medio punto. Asimismo, poseía tres o cuatro calles interiores con edificaciones de una planta y terrados planos con ventanas teatinas (Bernaes, 1972: 265). Igualmente, La Concepción tuvo cuatro claustros pequeños de galería alta y arcos de medio punto. Las calles internas fueron formadas por celdas de distinta altura y dimensión. En el siglo XVII, se reconstruyó el locutorio de varones, portería interior, sala de “profundis”, sala de labores, oratorio de noviciado, refectorio, portería falsa, botica, enfermería, cocina y gran parte de la cerca (Bernaes, 1972: 266-267). La perfección de la edificación de las habitaciones involucró varios años.

Como se indicó líneas arriba, parte del espacio de los monasterios fueron las calles formadas por la construcción de numerosas celdas en el interior de los monasterios, cuyo número se elevó en el transcurso de la etapa virreinal. En diversos documentos relacionados a estas instituciones, se indica la posición de las celdas en relación a las calles internas. Por ejemplo, en una denuncia sobre crianza de niños que se le recriminó a la religiosa doña Leonor de Saavedra, se señaló que criaba un niño en la celda de la huerta, en el paraje que llaman las casas.⁹

Esta variedad de habitaciones y espacios internos en los monasterios revelan que se trató de otorgar a las pobladoras monacales, los recursos requeridos para asegurar la

⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 29: 27, 1705.

clausura monacal, y por ende, la disciplina monástica, no teniendo necesidad de salir de la clausura para satisfacer demandas vitales como la cocina, el abrigo y las actividades espirituales. En cada espacio interno cada pobladora monacal tuvo una función de acuerdo a su estatus dentro de la jerarquía monacal, y su uso fue influenciado por las pautas normativas eclesiásticas y civilizatorias, además de las costumbres de los grupos sociales de los que procedían.

La iglesia monacal fue un espacio compartido no solo por las mujeres residentes de los monasterios, sino también, por aquellas personas que asistían a las misas y celebraciones religiosas realizadas en ella. Cada monasterio poseía su propia iglesia y se constituía en uno de los elementos de expresión de la posición de poder del monasterio y de las religiosas que residían en él. Por tanto, para el mundo exterior la magnificencia de los monasterios se mostraba en sus iglesias, por lo que las comunidades no hacían mediciones cuando se trataba de su ornamento a través del mejoramiento de los altares o cualquier infraestructura o la compra de bellos lienzos (Burns, 1999: 106-107).

Efectivamente, el mantenimiento de las iglesias fue importante para cada comunidad porque en ellas se realizaron las diferentes ceremonias religiosas que convocaron la asistencia de la elite limeña, es decir se reafirmaban los vínculos entre las elites de la ciudad y los monasterios como cuerpos sociales. La ostentación se puede apreciar en las descripciones de las iglesias. La iglesia de La Encarnación tuvo una nave con crucero y capilla mayor de bóvedas de ladrillo, en tanto que el cuerpo de la nave y coro enrejado tenían cubiertas de madera a cinco paños dorados trabajados en detalle (Bernales, 1972: 85). Esta cubierta mudéjar fue reemplazada por otra en el siglo XVII que usó la técnica del artesonado, decorada con piñas y pinjantes en sus huecos (Bernales, 1972: 162).

La iglesia de La Concepción tuvo una nave grande con capilla mayor y crucero de bóveda. El cuerpo de la nave estaba cubierto de madera con canes y artesones dorados, y en el almizate cintas formando estrellas y lazos en cuyos huecos se colocaron piñas y florones (Bernales, 1972: 86-88). Como en el caso de La Encarnación, en el siglo XVII, para seguir las modas arquitectónicas, se destruyó la cubierta mudéjar, cambiándola por un artesonado con 1200 piñones dorados. En el interior de la iglesia se guardó uno de los más ricos retablos de la Lima virreinal, que fue dedicado a San Juan Bautista. El templo fue pintado con historias bíblicas y de santos en un marco dorado en los cuatro arcos del crucero sobre fondo azul, que incluían molduras doradas de los cuadros desde las bóvedas hasta el suelo (Bernales, 1972: 163). Tenía dos coros y campanario encima del coro alto.

En torno al cuidado del funcionamiento de las iglesias, según la regla de La Encarnación, la encargada de supervisar la provisión de lo necesario para desarrollar los sacramentos era la supriora (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 35), mientras las sacristanas de las campanas despertarían a las religiosas para que se dirigieran al coro, vigilarían que la lámpara que alumbraba al Santísimo Sacramento estuviera prendida permanentemente y la otra en las fiestas (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 45-47). Aparte de esta lámpara existían otras dos que alumbraron el lugar.¹⁰

Otras oficiales que ayudarían a las tareas de administrar la iglesia de La Encarnación fueron las sacristanas mayores, que eran cuatro, entregarían, guardarían y administrarían los cálices, las vestiduras y los ornamentos de los altares, y las reliquias, los libros y otros tesoros de la iglesia. Las sacristanas mayores entregarían estos objetos para la ejecución de misas y oficios divinos, los cuales serían dados al capellán o un ministro. Igualmente, ellas administrarían los frontales, los manteles, las palias y los corporales — supervisando su lavado para ponerlos en los altares —; las hostias, el vino y el agua para las misas; las velas para los altares; el óleo y el incienso para la iglesia, el altar, el coro y el dormitorio; el agua bendita para el coro, el dormitorio y la iglesia; los ramos benditos en los días de ceniza en el primer día de cuaresma, y velas y cirios para la Semana Santa; y las ofrendas recibidas que serían destinadas según la disposición de la abadesa.

También, las sacristanas mayores adornarían el púlpito para los sermones, la imagen de la Virgen según los tiempos litúrgicos, la silla de la abadesa y pondrían una alfombra adelante para las fiestas, y las tumbas en el día de los difuntos; prepararían una mesa con manteles para bendecir la cera y velas del día y en la fiesta de la purificación de la Virgen; y cerrarían las puertas del coro alto y bajo (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 47-50). Definitivamente, las sacristanas mayores fueron oficiales de confianza de la abadesa y religiosas de prestigio en el interior del monasterio por las relevantes funciones que implicó el ejercicio de su oficio.

Todos los elementos mencionados que fueron usados como parte de los rituales religiosos permitieron salvaguardar la pureza de los monasterios a través de la ejecución de ceremonias religiosas que alimentaron la salud espiritual por los rituales celebrados, y afianzaron su posicionamiento en las redes de poder en la ciudad por la asistencia de las elites a las ceremonias. Las funciones que cumplieron la supriora y las sacristanas

¹⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

contribuyeron en la administración de estos elementos y el logro de los fines mencionados, por ende, el reconocimiento de su prestigio ante la población monacal.

Algunos de los gastos aproximados en la ejecución de las ceremonias religiosas en el monasterio de La Concepción fueron los siguientes: 400 pesos por la compra de aceite para dos lámparas, vino y hostias y 900 pesos anuales en la compra de diez palos de velas mensuales, los cuales eran necesarios para alumbrar las noches en el coro y en las ceremonias.¹¹ Eran gastos regulares proveídos en las rentas anuales de los monasterios. Aunque, a inicios del siglo XIX, se dio una orden por parte del chantre de la catedral, para que en las fiestas y funciones que se celebraran en las iglesias de los monasterios no se encendieran más de 40 velas.¹² Esta medida reflejó por un lado, el uso de las velas para la dramatización del ambiente de las iglesias monacales, y por otro lado, la pretensión de las autoridades eclesiásticas tuvo una lógica racional de austeridad de los gastos demandados por la ostentación de las iglesias monacales.

El terremoto de 1746 alteró drásticamente las instalaciones de las iglesias monacales, así en unas anotaciones anónimas de ciertos ingresos y egresos de La Concepción se señaló que 11 100 pesos fueron gastados en las refracciones de la iglesia, incluyendo la reparación y reconstrucción del cañón desde la reja hasta el altar mayor, las capillas internas, la portada, las sacristías, y el altar mayor. Para financiar este alto monto, la abadesa doña Bárbara Lujan entregó 6700 pesos — no se indica si fueron de su pecunia o de las rentas monacales —, además de reparar la colgadura (tapicería); se extrajo 1000 pesos de la caja de tres llaves; se juntó 600 pesos, por concepto de limosnas; 650 pesos, por donaciones de las religiosas en una misa que convocó la abadesa; y 2500 pesos, de cinco dotes de donadas. Otras donaciones fueron el ornamento dado por el mercader Garcés y 400 pesos para franjas (greas, frisos), hechuras (trabajos artesanales) y albas por parte de la religiosa doña Isabel Muñico.¹³

El importante monto de dinero destinado al financiamiento de las reparaciones de la iglesia de La Concepción provino, principalmente, de las rentas monacales y las donaciones de religiosas. Estas donaciones dieron un gran prestigio a las religiosas y a sus familias, porque la iglesia constituía un espacio sagrado y de intermediación entre el plano terrenal y divino — por la presencia del coro y el altar mayor —. Aunque, las familias de las religiosas, es decir parte de la elite limeña, no aportaron directamente en las donaciones

¹¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 41.

¹² AAL. Papeles importantes, 17: 7, 1803.

¹³ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 34, 1754.

lo hicieron de manera indirecta a través de las manos de las religiosas, quienes eran sus representantes en los cuerpos monacales.

La importancia de las iglesias monacales fue reafirmada con la aportación del mercader Garcés en la reedificación de la iglesia de La Concepción. No fue la única vez que personas de la elite de Lima se preocuparon por el mantenimiento de la iglesia. En las fuentes consultadas, fechadas en 1760 y 1761, se encontraron algunas cartas de pago del tesorero de la Congregación de Nuestra Señora de la O, que fue fundada en el colegio máximo de San Pablo de la Compañía de Jesús, a favor de La Concepción por el pago de las disposiciones dejadas por el Dr. Amusgo, quien dispuso destinar 100 pesos para la cera del altar mayor de la iglesia del monasterio.¹⁴ La continuación de los vínculos directos entre los monasterios y las elites limeñas no se remitió únicamente a las transacciones económicas, sino también, a contribuciones voluntarias que robustecieron a los cuerpos monacales.

Según un expediente de la revisión de las cuentas de la exabadesa doña Josefa Pérez Muchotrigo (1775-1777) se gastó 9097 pesos y tres reales por hacer una obra en el coro según el recibo de don Salvador Infantas. De igual forma se mencionó que se destinó 8064 pesos en la compra de la madera que sirvió para realizar esta obra.¹⁵ En esta obra y las reparaciones de las fincas en general se contrató a peones, oficiales, maestros de obra y fábrica, y se gastó en aserraderos, maderas, tierra, cal, ladrillos, clavos, entre otros. Además, se comentó que ante la caída del techo del coro alto se gastó más de 14 000 pesos en su reconstrucción, la edificación de sus rejas, la compra de pintura dorada y otros. Estos gastos ilustran lo costoso de las reparaciones de las iglesias, que involucraron materiales y trabajo de especialistas en construcción y artesanías. No obstante, eran gastos que los monasterios estuvieron dispuestos a asumir por la relevancia de las iglesias en el prestigio que les generaban como cuerpos sociales, y poderes locales de Lima.

El Santísimo Sacramento¹⁶ es un elemento que integra el altar mayor de toda iglesia católica, y del cual se extrae y se guarda las hostias sacramentadas, de ahí su importancia como pieza clave de los rituales religiosos y su relación directa con la divinidad. Este elemento recibió un mantenimiento periódico e implicó costos y mano de obra. Para cubrir estas demandas, se usó dinero del monasterio y las donaciones realizadas por fieles o integrantes de la población monacal. En 1745, la hermana Gregoria del Espíritu Santo,

Eliminado:

¹⁴ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 10-3-1760, f. 35; 10-3-1761, f. 438.

¹⁵ AAL. Monasterio de La Concepción, 34: 55, 1778.

¹⁶ Cristo sacramentado en la hostia. <http://buscon.rae.es/draeI/> Revisado el 5 de marzo de 2009

probablemente donada de La Encarnación, legó un negrito de tres años al Santísimo Sacramento de la iglesia de ese monasterio. La hermana manifestó que el esclavo debía cuidar el Santísimo, y obedecer a doña Maria Teresa de Larrea, religiosa.¹⁷ La limpieza y ornamento de esta pieza demandaron labores manuales que los esclavos podían hacer según las distinciones sociales de la época, además en tiempos que se necesitaría dinero para el mantenimiento del lugar existía la opción de vender el esclavo.

En 1735, doña Josefa Luján y Bedia, abadesa de La Concepción, manifestó en sus disposiciones testamentarias que 6000 pesos de sus bienes fueran asignados a la cofradía del Santísimo Sacramento, fundado en el monasterio, para solventar la compra de adornos, vestuarios, ornamentos, alhajas y demás elementos necesarios para el culto divino.¹⁸ Fue una contribución monetaria que contribuyó a la ostentación de los elementos de las ceremonias religiosas, para consolidar el estatus del monasterio y el suyo. Al fundarse una cofradía que se dedicara a cuidado del Santísimo Sacramento realza la relevancia de esta parte de la iglesia monacal para los intereses particulares, monacales y de sus familias.

Por otra parte, se reconoce normas eclesiásticas que trataron de regular el funcionamiento de las iglesias monacales. En la visita que realizó el arzobispo Barroeta al monasterio de La Concepción en el año de 1754¹⁹ se ordenó, en primer momento, la entrega de la lista de las capellanías fundadas en la iglesia incluyendo los capellanes y patronos/as, y de las cofradías constituidas en la iglesia detallando sus advocaciones, rentas e integrantes. Luego al ingresar al interior, el prelado revisó las alhajas, además examinó la cantidad de capellanías y cofradías fundadas en la iglesia y los patronatos asumidos por la abadesa o religiosas del monasterio.

La supervisión de los elementos usados en los rituales religiosos fue una forma de vigilar el nivel de ostentación de estos elementos, lo cual indicaría su preocupación por la influencia de los monasterios en las redes de sitios religiosos en la ciudad; mientras, la revisión de la lista de capellanías y cofradías implicó el interés por conocer los vínculos entre los monasterios y las elites limeñas, pues ambas involucraron a las religiosas, sus familias y otras personas de las elites para construir y reafirmar las redes de poder de Lima.

¹⁷ El esclavo era hijo de su esclava Maria Ana Caravali Si el esclavo mostraba malas costumbres sería vendido por la religiosa o la persona que cuidase el Santísimo en no más de 350 pesos, o que obtendría su libertad en ese precio. AGN. Protocolos Notariales, Creencio de Ascarrunz, Protocolo N° 77, f. 437.

¹⁸ Los elementos usados para el culto son las Hostias, el Vino, el Cáliz, la Patena, el copón, la Custodia, entre otros; y los implementos de vestimenta de los sacerdotes que realizaban la misa que se guardaban en la Sacristía AGN, Protocolos Notariales. Gabriel de Eguizabal, Protocolo N° 224, 1735, f. 366.

¹⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

El prelado, después de revisar los ambientes monacales y entrevistarse con las religiosas más antiguas del monasterio, estableció algunos mandatos referidos a la iglesia cuyos temas centrales fueron: a) la apertura y cierre de la iglesia monacal enfatizando su cierre por la tarde, b) la prohibición de realizarse más misas que la conventual y aquellas obligatorias por las capellanías, c) la austeridad de las iglesias en las ceremonias religiosas y d) el recorte del servicio de criadas para atender las labores manuales que requiere el funcionamiento de la iglesia. Este conjunto de disposiciones trataron de menguar el rol de los monasterios dentro de la dinámica espiritual y de poder que constituían junto a los demás centros religiosos de la ciudad. Se deseaba recortar el prestigio que habían ganado y las redes que fueron construidas en el transcurso de los años de su existencia.

La visita realizada en 1782 y 1783 por el arzobispo Gonzáles de la Reguera, trató de aplicar el auto de reforma de 1775 que elaboró su antecesor, el arzobispo Parada, el cual ordenó que sólo se usarían en la iglesia de los monasterios, alhajas que pertenecieran a la comunidad; y el máximo de luces (velas) permitidos sería de cincuenta, los cuales alumbrarían los monumentos en el interior de la iglesia.²⁰ Estas normas tuvieron una orientación más directa de atacar los privilegios y recursos de las iglesias monacales en que se apoyaron los monasterios para dotar de solemnidad a sus respectivas iglesias, que era su espacio de mayor representación frente a la sociedad limeña, y su espacio simbólico en la configuración de la ciudad, además de constituirse en un recurso de poder.

7.2. ESPACIOS PARTICULARES.

Existieron en los monasterios espacios particulares que eran restringidos para ciertos sectores internos. Uno de ellos fue el acceso a la caja de tres llaves, donde se depositaba el dinero que ingresaba al monasterio y las escrituras y documentos más importantes. Además de la abadesa, según la regla de La Encarnación, las depositarias se encargaron de resguardar la caja, cada una poseía una llave y solo juntas podían abrirla o cerrarla. Cada ingreso o egreso de la caja era anotado en un libro firmando las tres para su respectivo registro (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 44-45). Las depositarias pertenecían al grupo de las religiosas y debían gozar de la plena confianza de la abadesa para cumplir este delicado fin. Esta potestad de confianza fue el rasgo de mayor prestigio en su oficio. De la administración del ingreso y egreso de dinero de la caja de tres llaves dependía la suerte de las rentas monacales y la satisfacción de las necesidades básicas de la comunidad religiosa.

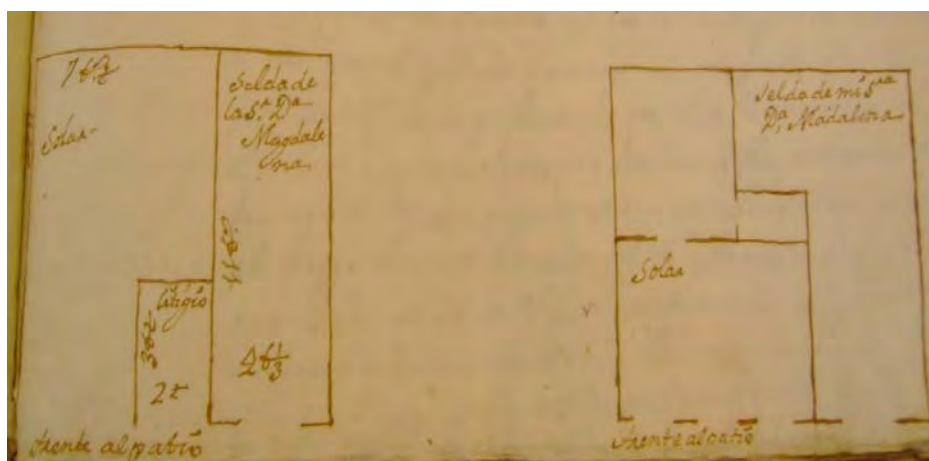
²⁰ AAL Monasterio de La Encarnación, 25:37.

Los espacios particulares por excelencia fueron las celdas en las que vivían las pobladoras monacales. La creciente población de los monasterios trajo consigo la construcción de numerosas celdas en el interior de los muros. Estas celdas, que eran pequeñas casas en las que se residía, variaron en tamaño según la riqueza y status de las mujeres que las habitaban, entre ellas religiosas, seglares, criadas y esclavas. El área que ocupaban no era uniforme por lo que las calles que se formaron eran de una traza irregular (Serrera, 2001: 177-178), y su profusión llegó a formar barrios dentro de los claustros (Burns, 1999: 107).

En La Encarnación, las celdas fueron de una sola planta que poseían un pórtico de generalmente cuatro columnas, puerta de tableros, una sola habitación o cámara con retrete y dependencias de servicios como cocina, despensa, corral, habitaciones para criadas, entre otros. A veces, algunas celdas poseían una escalerilla que conectaba a una habitación con un balconcillo de tupidas celosías que estaba frente a las calles interiores del monasterio (Bernaes, 1972: 264-265).

Las celdas se convirtieron en signos de ostentación de estatus pues su ubicación y dimensión indicaban la condición social de su propietaria (Ver figura 7.2). Funcionaban como viviendas completas al poseer en su interior diversos elementos urbanísticos como jardines, habitaciones, salas, patio, cocina, oratorio, lavadero, baños, entre otros elementos (Palza, 2000). Es decir, la función de cabeza de una estructura doméstica por parte de una religiosa tuvo como uno de sus recursos de sustento a su autoridad, la celda en que residía la dimensión de su estructura, la distribución interna y el mobiliario y menaje en su interior.

Figura 7.2: Planos de una celda del monasterio de La Concepción.²¹



²¹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 19.

La cantidad y calidad del mobiliario y menaje de las celdas reveló la riqueza que las religiosas podían acumular para adquirir o en todo caso heredaron esta clase de bienes que engalanaron su celda, otorgándole mayor prestigio en el interior monacal. Igualmente, la presencia de las capillas en el interior de las celdas, señalan la relevancia de las imágenes y pinturas religiosas en la distribución de las celdas. Probablemente, cuanto más número de cuadros o imágenes religiosas se tuviera en una celda, el estatus de las religiosas que vivían en el interior crecía.

Las religiosas, donadas y seglares eran las propietarias de las celdas, mientras que las criadas y esclavas dependían de la venia de la propietaria o sus allegadas para movilizarse dentro y fuera de la celda. La adquisición de las celdas dependía de los recursos económicos que la propietaria poseía, o de si contaba con familiares en el interior pudiendo quedarse en una por el deseo de la propietaria, o porque le fue legada. Una de las formas tradicionales de adquisición de las celdas fue la transmisión del derecho de posesión mediante la donación. Doña Juana Rodríguez quien vivía fuera del monasterio de La Concepción, aunque poseía hermanas religiosas en el monasterio, donó a su sobrina, también religiosa en el monasterio, una celda.²² Doña Rosa Correa, religiosa de La Concepción, recibió como herencia de su madre, doña Isabel Pérez de Muchotrigo, una celda que compró a don Francisco Zegarra y Cadena en 600 pesos.²³

En un expediente fechado en 1756,²⁴ se menciona la distribución de las celdas por la solicitud del Arzobispo de turno como se indica en el siguiente cuadro:

Cuadro 7.1: Relación de celdas del monasterio de La Concepción, 1756.

Sección	Propietaria(s) religiosa(s)	Acompañante(s)
El claustro principal	Abadesa <u>de turno</u>	Vacía por la época de elección
	Doña Bárbara Lujan	Seglar: doña Rosa Bustamante Tres criadas (una esclava y dos libres)
	Madre doña Catalina Póveda Madre doña Juana Póveda Doña Josefa Póveda (hermana)	Dos criadas cada una. Una de ellas cuida la capilla de Nuestra Señora de la Soledad
	Doña Isabel de Ortega	Dos criadas
	Doña Ignacia Manrique	Seglar: sobrina de 5 años Una donada antigua Dos criadas
	Doña Sinforosa Cordero	Dos criadas

Con formato: Fuente: Negrita, Resaltar

Con formato: Centrado, Sangría: Primera línea: 0 cm

Con formato: Fuente: Negrita

Con formato: Fuente: Negrita

Con formato: Centrado, Interlineado: sencillo

Tabla con formato

Con formato: Interlineado: sencillo

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm, Interlineado: sencillo

²² AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 16-4-1761, f. 455v-457v

²³ Igualmente recibió como herencia una calesa corriente, dos esclavas llamadas María Estefanía y María de La Concepción, además de la madre de ellas, María Mercedes, y un negro criollo, llamado Faltano, y dos más, Juan y Feliciano. Su madre indicó que la dote que ella recibió y el pago de la celda fue legado de su hermano, don Cayetano Correa. Fue nombrada como albacea, tenedora de bienes y heredera. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 19-6-1761, f. 629v.

²⁴ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 56

Eliminado: la

Con formato: Fuente: Times New Roman

	Doña Teresa Garnica	Dos criadas
	Doña Isabel Muñico	Seglar: doña Gregoria Sotelo (hermana) Dos criadas
	Doña Juana Echevarria	<u>Dos criadas</u>
	Doña Marcela Blanco	Dos criadas
	Doña Rosa Carrillo	Dos criadas
	Doña Petronila Armendáriz	Dos criadas
	Doña Francisca Morete	Religiosa anciana: doña Ana de la Serna Seglar: doña Rosa Candida Pacheco Ambas religiosas poseen dos criadas cada una
	Doña Micaela de la Oliva	Una criada
	Doña Isabel de la Rosa	Dos criadas
	Doña Lorenza de Fuentes	<u>Dos criadas</u>
	Doña Micaela Vergara	Seglar: doña Petronila Recabaren (madre) Dos criadas de la religiosa y una de su madre
Los barrios	Doña Juana Lujan	Dos criadas y una la pasó a doña Manuel Tena
	Doña Maria Teresa Rodríguez Doña Isabel Rodríguez	Seglar: doña Antonia Rodríguez (hermana) Una esclava enferma Dos criadas de doña Maria Teresa y una de doña Isabel
	Doña Manuela Hidalgo Doña Teresa Castañeda	Cada una posee una criada
	Doña Maria de la Concepción Iceta	Dos criadas
	Doña Nicolasa Ugarra	<u>Dos criadas</u>
	Doña Josefa Pérez Muchotrigo	Dos criadas
	Doña Eugenia de la Yedra	Una donada Dos criadas
	Doña Josefa Velásquez	Una criada
	Doña Maria Ignacia Urtazo	Dos criadas
	Doña Luisa Pérez	Una criada
	Doña Ana Ibarrola Doña Nicolasa Aramburu	Dos criadas cada una
Rancho sen el patio Princ- pal	Doña Felician Cortes	Una donada Dos criadas
Área de los dormitorios	Madre doña Maria de la Oliva	Dos criadas
	Doña Elena Valdivieso	Seglar: doña Manuela Sal y Rosas Dos criadas de la religiosa y una de la seglar
	Madre doña Rafaela del Molino	Donada: Ana Romero Dos criadas
	Doña Manuela del Molino	Dos criadas
nto al cor	Doña Petronila del Millar	Seglar: Maria Tebes
	Doña Micaela de la Rosa y Noguera	Dos criadas

Eliminado: Una

Eliminado: y recogió una de doña Tomasa Merlo

Eliminado: Una

Eliminado: y otra pasó a doña Petronila Recabaren

Eliminado: Una criada y una que recogió de doña Tomasa Merlo

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Eliminado: que recibió de doña Sinforosa Cordero

Con formato: Fuente: 9 pt

Eliminado: princi

Con formato: Fuente: 9 pt

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

	Doña Ana Gines Terán Doña Melchora Terán	Dos criadas cada una
Patio del pozo	Doña Francisca Carrillo	Dos criadas
	Doña Maria Bernarda Carrillo	Dos criadas
	Doña Tomasa de Merlo	Seglar: doña Andrea de Rojas Dos criadas de la religiosa y una de la seglar
	Doña Agustina de la Puente	Seglar: doña Francisca Hurtado (sobrina) Una criada cada una
	Doña Magdalena Echevarria	Dos criadas
	Doña Juana Ayala	<u>Dos criadas</u>
	Doña Josefa de Obregón	Religiosas: doña Paula Obregón, doña Teresa Obregón (hermanas) y la madre doña Josefa Lainez Seglar: doña Rosa Obregón (hermana), doña Francisca Valdez Cada una de las religiosas tiene dos criadas y doña Rosa posee una
Patio de la enfermería	Doña Rosa Ormachea	Dos criadas
	Doña Juana Victoria	Cada una posee una criada
	Doña Micaela Victoria	
	Doña Juliana Lagunas	Seglar: doña Maria Sánchez Dos criadas
	Doña Silveria de Medina	Dos criadas
Callejón del lavadero	Doña Teresa de los Santos	Dos criadas
	<u>Doña Manuela Tena</u>	<u>Dos criadas</u>
Calle que se dirige al santuario	Doña Petronila del Castillo	Dos criadas
	Doña Teresa Yañez	Dos criadas
	Doña Micaela Garcés	Dos criadas
	Doña Maria Romero	Donada: Maria Floriana Romero (panera) Dos criadas
	Doña Francisca Aspectia	Una criada
Pampa del Santuario	Doña Gabriela del Castillo (tullida)	Seglar: doña Andrea del Castillo Una criada
	Doña Juana del Corro	<u>Dos criadas</u>
Patios de Condevilla	Doña Maria Antonia de Ávila	Dos criadas
	Doña Josefa Cayetana de Cabrera	Dos criadas
	Doña Magdalena Izquierdo	Seglar: doña Teresa de León Dos criadas
	Doña Francisca Terán	Dos criadas
	Doña Silvestra Ampuero	Dos criadas
Bajada al río	Doña Francisca Mendoza	Seglar: doña Rosa Figueroa Dos criadas de la religiosa y una de la seglar
	Doña Maria Josefa de Lara	Dos criadas
	Doña Juana de Mendoza (rancho)	Dos criadas

Eliminado: y otra la pasó a doña Manuela Tena

Eliminado: Una criada y recogió otra de doña Rosa Viterbo

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Eliminado: del

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Con formato: Fuente: 10 pt

Eliminado: Una criada y otra que recogió de Hermenegilda de Prado

Con formato: Fuente: 10 pt

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

Con formato: Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm

Tabla con formato

	Doña Josefa de Cisneros	Seglar: doña Josefa Cerrajería (sobrina) Dos criadas
	Doña Francisca de Algafo	Seglar: doña Lucia de Chávez Dos criadas de la religiosa y una de la seglar
Las ca- sas	Doña Rosa Viterbo	Dos criadas
	Doña Luisa Morales	Dos criadas
El San- tua- rio	Doña Toribia Aguirre	Dos criadas
	Doña Josefa Armendáriz	Dos criadas
Ingreso a los dormitorios	Doña Manuela de Jáuregui	Dos criadas
	Doña Rosa Corvalán	Dos criadas
	Doña Catalina Moreno Doña Josefa Moreno	Dos criadas de la primera y una de la segunda
	Doña Juana Rincón	Donada: Petronila Póveda (la religiosa vive con ella mientras finaliza la construcción de su celda)
	Doña Ignacia Tejada	Dos criadas
	Madre doña Gabriela de Borda	Seglar: doña Manuela Loyola Dos criadas

Las religiosas compartían sus celdas, en ocasiones, con seglares que algunas veces eran sus parientas, en otras, con religiosas y donadas. Esta relación detalla que la mayoría de las religiosas poseían dos criadas, lo que se debe a la orden arzobispal. Probablemente, la distribución de las criadas se mantuvo como antes, y solo se modificó en el papel para satisfacer la voluntad arzobispal.

¿Cómo las personas externas adquirirían celdas en el interior monacal? Según refiere Nuria Salazar, los padres de las religiosas ingresantes compraban al monasterio un terreno para construir una celda para sus hijas, aunque, también podían hacerlo personas vinculadas a los monasterios como sus funcionarios. Esta compra generalmente fue de tipo enfiteútico, es decir por vidas — cada una equivalía a cincuenta años — y el pago único dependió de la extensión y calidad de la celda vendida. Luego de la finalización de las vidas vendidas, la celda retornaba al monasterio para una nueva adjudicación (Salazar, 1997: 57-59).

En la documentación revisada, se reconoce que las personas que poseían derecho de propiedad de celdas en los monasterios de La Encarnación y La Concepción, además de los mencionados, familiares de las religiosas (no necesariamente padres) y las mismas religiosas. Un acontecimiento trascendental que marcó el desarrollo de la propiedad de las celdas en la época borbónica fue el terremoto de 1746. El sismo dañó numerosas celdas en diferente grado. Una cantidad de celdas fueron destruidas y otras resultaron muy dañadas y algunas religiosas que las poseían prefirieron venderlas y trasladarse a un ambiente

- Con formato:** Fuente: 11 pt
- Con formato:** Fuente: 11 pt
- Con formato:** Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm
- Tabla con formato**
- Con formato:** Fuente: 10 pt
- Con formato:** Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm
- Tabla con formato**
- Con formato:** Fuente: 10 pt
- Con formato:** Centrado, Sangría: Izquierda: 0.2 cm, Derecha: 0.2 cm
- Tabla con formato**
- Con formato:** Sangría: Primera línea: 0 cm

construido que supuestamente era un espacio común, como la enfermería, improvisando una suerte de celda *sui generis*; mientras, otras, simplemente, las reedificaron. En otros casos, algunas religiosas al no poder reconstruir sus celdas perdían sus derechos, y aquellas religiosas que reconstruían las celdas destruidas ganaban el derecho de propiedad. En esta compleja dinámica de la época borbónica, la relación de las religiosas con los grupos de gobierno, su posicionamiento en la jerarquía monacal y sus recursos fueron claves para el goce de las celdas.

En adelante se mencionará algunos casos para aproximarse más al derecho de propiedad de las celdas de La Encarnación y La Concepción. Algunas religiosas y donadas en el momento de ingresar ya contaban con una celda. Doña Liberata Clerque, novicia de velo negro de La Concepción, en su renuncia de bienes declaró que estaba lista para comprar una celda en el barrio del Santuario.²⁵ Una donada del mismo monasterio, quien también poseía una celda al profesar fue Benites de Anasgo.²⁶ En otras palabras, en algunos casos, las celdas fueron asignadas desde el inicio de su profesión y compradas por sus padres.

Algunas donadas que habían conseguido un conjunto de recursos suficientes para vivir autónomamente compraron una celda en el transcurso de su vida en el monasterio. Así la hermana María Camacho, donada de La Concepción, compró al monasterio un cuarto, en 200 pesos por tres vidas: la primera para ella y su hermana Rosa Camacho (probablemente criada o seglar); la segunda para María Isidora Yáñez, a quien había criado; y la tercera quedaría a su disposición.²⁷ Este caso, ilustra los recursos de las donadas, en cuya adquisición probablemente sus vínculos familiares fueron importantes. Además, refleja la reproducción de los comportamientos domésticos de las religiosas que fueron asimilados por las donadas, al formar en el mismo claustro su propia estructura doméstica, que además, encabezaba. Así, el estilo de vida practicado por las elites fue reconocido como signo de estatus frente a los demás grupos.

La propiedad de las celdas también podía significar un ingreso económico extra y un signo de prestigio. La madre doña Catalina Póveda y Urdanegui, religiosa de velo negro de La Concepción, vendió una celda a doña Manuela Ortiz de Tena, religiosa de igual estatus

²⁵ Las beneficiadas de su renuncia fueron su madrina doña Josefa Cisneros, religiosa, y la abadesa doña Gabriela de la Borda. Las relaciones de esta novicia con el bando de gobierno le otorgaron mayor facilidad del acceso a una celda. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 15-7-1761, f. 533.

²⁶ Hija de Miguel de Anasgo y doña Isabel Roldan. Esta posesión lo manifestó en la escritura de su renuncia de bienes. AGN. Protocolos Notariales, Bernabé Baquero, Protocolo 120, 1716, f. 497

²⁷ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 1759-62, f. 216-18.

por 240 pesos por tres vidas. El conocimiento de las artimañas legales por parte de las religiosas se expuso en el expediente, pues en la escritura se especificó que doña Catalina recibió poder de vender la celda por dos vidas por parte de doña Melchora de La Rosa y La Milla, religiosa del monasterio, quien a su vez compró este derecho a doña Florianita de Echeverría después del terremoto de 1746, ya que la celda estaba derrumbada, comprándola por dos vidas, y al reedificarla obtuvo una vida más. Se indicó que la celda estaba ubicada en el patio de las Vergaras.²⁸ Esta escritura también ilustra la dinámica de las propiedades de las celdas, en la cual, los recursos que se tenían a mano eran cruciales para adjudicarse una celda.

Ocasionalmente las religiosas vendieron celdas a las seglares del mismo monasterio. Ese fue el caso de doña Josefa Pérez Muchotrigo, religiosa de La Concepción, quien vendió una celdita a la seglar, doña Maria Josefa Hurtado.²⁹ La misma religiosa en el mismo año vendió otra celdita a otra religiosa, doña Ignacia Manrique, la cual heredó de doña Juana León, religiosa fallecida, y que se dañó con el terremoto de 1746.³⁰ Esta religiosa fue abadesa en el monasterio, pero en el tiempo posterior a la venta de estas celdas. No obstante, este tipo de recursos económicos y poder le sirvieron para llegar al gobierno monacal.

Como el anterior caso, existían algunas religiosas con varias celdas en su poder, como consecuencia del derrumbe que sufrieron las celdas por el sismo de 1746. De este modo, doña Micaela Garcés, religiosa de velo negro de La Concepción, expresó en sus disposiciones testamentarias que tuvo dos celdas que se dañaron con el terremoto, una la vendió para pagar los gastos que tuvo como provisora, y con el excedente construyó una celdita en el otro sitio de su propiedad. Sin embargo, la abadesa de ese tiempo le regaló otro sitio, dejando lo construido para dirigirse al sitio otorgado, vendiendo la celdita en 300 pesos, con lo que edificó una nueva. Esta celda la gozaría por dos vidas, y luego de su muerte pasaría a manos de su sobrina doña Juana Garcés, seglar. Si la posesión de una celda ya era un recurso de prestigio, tener más celdas incrementaba el estatus de la propietaria. Asimismo, el caso grafica las facultades de formar parte de un bando que ejercía el gobierno monacal.

Doña Micaela manifestó que la celda se ubicó junto a la cocina, tenía siete varas de

²⁸ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 30-10-1760, f. 329.

²⁹ La celdita se situó lejos del coro y el monto que se pagó por su compra fue de 500 pesos por tres vidas. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 11-8-1761, f. 544.

³⁰ La vendió en 500 pesos por tres vidas. AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 23-5-1761, f. 572.

frente y ocho de fondo, sumando 56 varas cuadradas teniendo un valor de 168 pesos, pero con sus habitaciones adquiriría un valor de 570 pesos. Destacó que la celda poseía una «nueva de telares, dobles, unos y otros sensillos y dos liensos de pared y su cuvierto de quartones con sinta envevida entablados sus puertas y ventanas, al uso de obra a la francesa la cosina con su fogon y chimenea, el volado y la escalera».³¹ La descripción de la celda fue un recurso discursivo para realzar las dimensiones de la celda y el prestigio obtenido por la religiosa en la jerarquía monacal, y la de su familia en las redes de poder de la ciudad.

Varias religiosas perdieron sus celdas derruidas a raíz del terremoto teniendo que venderlas por su falta de recursos para reconstruirlas, otras se apropiaron de los derechos de posesión de otros lugares no habitados, para luego legarlas a sus parientes. Doña Agustina de la Puente Dávila, religiosa de La Concepción, expresó que poseía una celda alta sobre dos cuartos de la enfermería y el dormitorio, la cual debió destruirla porque las paredes de los cuartos fueron dañadas, a pesar que poseía una buena fabrica. Al no encontrar un sitio donde habitar tuvo que trasladarse a una habitación de la enfermería y una salita. Este lugar se convirtió en su espacio, y en su disposición testamentaria manifestó que se lo vendió por tres vidas, pudiendo nombrar a sus sobrinas como sus propietarias hasta el quinto grado de parentesco. Doña Agustina benefició a las hijas de su hermano don Juan de la Puente Sandoval y las del doctor Diego Hurtado — difunto catedrático de prima de leyes de la Universidad de San Marcos — y su hermana doña Rosa de la Puente y Dávila.³²

Ante los efectos adversos promovidos por el sismo, las religiosas pudieron plantear estrategias que lograran la continuación básica de las jerarquías monacales y garantizar de este modo los vínculos de sus familias con el monasterio de residencia. Las religiosas usaron los recursos que tuvieron al alcance para luchar por conservar o fortalecer su posicionamiento jerárquico interno. Aquellas que contaron con un mayor apoyo en este intento fueron aquellas que estuvieron involucradas con los bandos de gobierno, aunque esto no fue un factor absoluto pues se observó anteriormente, que incluso las enemigas de los bandos de gobierno podían voltear la situación a su favor en el transcurso de los años.

En otra disposición testamentaria, doña Lorenza Sifuentes, religiosa de velo negro de La Concepción, indicó su posesión de una celda junto al claustro principal en dirección a la puerta principal, la cual contenía dos piezas grandes, un patio, una cocinita, una dispensa,

³¹ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 26-4-1761, f. 494v

³² AGN. Protocolos Notariales, Marcos de Uceda, Protocolo 1150, 9-3-1747, f. 93.

un corral y un segundo piso. La religiosa mandó que después de sus días se vendiera las dos vidas que poseía, y de lo que se obtuviera en la primera vida sea para su sobrina doña Petronila de Lagos, y de la venta de la segunda y tercera vida se distribuya de forma equivalente entre doña Petronila, doña Gregoria, doña Rosa, doña María Remigia, doña Agustina de Lagos y Sifuentes; hijas legítimas de doña Francisca Sifuentes y de don Gregorio Lagos; además a doña Ángela, doña Francisca y doña María de Soria, sus sobrinas; hijas de da Petronila.³³ En este caso, los recursos que la religiosa tenía le sirvieron para beneficiar directamente a su familia femenina, tal vez, con la intención de estimular que una de ellas se animara a integrar la población monacal, y así vigorizar el vínculo de su familia y el monasterio.

Algunas seglares compraron sus propias celdas como el caso de María Antonia Higinia de León, seglar de La Concepción, quien obtuvo su celda por traspaso que hizo a su favor la donada Juana Zegarra, por tres vidas y por el precio de 600 pesos. La había comprado con dos piezas, una cubierta y la otra destruida. Además tuvo que terminar su construcción gastando 400 pesos más, ascendiendo su valor a 1000 pesos.³⁴ Las seglares conocían que la propiedad de una celda era parte de la parafernalia de prestigio en el interior monacal.

En otras ocasiones, los documentos no son claros sobre la propiedad de las celdas. Doña Josefa Cayetana de Cabrera, novicia religiosa del monasterio de La Concepción en la escritura de su renuncia de bienes, dispuso que después de su muerte, doña Beatriz Oserin, seglar del monasterio, poseyera a su esclava — llamada Juana Paula, criolla de 18 años — por haberle dado una celda donde vivir.³⁵ Esta disposición puede significar que la seglar le cedió el derecho a la propiedad de la celda, o que simplemente le permita vivir en la celda, con o sin su presencia.

Por lo descrito sobre los casos de propiedad de celdas, la dinámica de esta propiedad fue compleja al entrecruzarse diversos factores para la adquisición de celdas en número y dimensión. Los criterios de posicionamiento en la jerarquía monacal, los recursos económicos, los lazos con los bandos, los vínculos familiares, entre otros formaron parte de las estrategias usadas para acceder a la propiedad de las celdas.

7.2.1. CELDAS Y CONFLICTOS.

³³ AGN. Protocolos Notariales, Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 26-5-1761, f. 518.

³⁴ Su extensión total era de 64 varas cuadradas planas. AAL. Monasterio de La Concepción, 33:32, 1768.

³⁵ AGN. Protocolos Notariales, Bernabé Baquero, Protocolo 120, 1716, f. 166-167.

Ante la complejidad de la propiedad de las celdas, no resulta sorprendente el surgimiento de conflictos por esta propiedad en diferentes momentos. Así, doña Florinda y doña Gabriela del Castillo, religiosas de La Concepción, — hijas legítimas del licenciado don Alonso del Castillo de Herrera quien fue oidor de la Real Audiencia —, solicitaron al arzobispo la anulación de la licencia que se otorgó a doña María Fernández por la posesión de una celda, creyendo que estaba vacía. En realidad, esa celda les pertenecía por ser sobrinas de doña Luisa de Soto, religiosa difunta, quien la dejó a sus sobrinas doña Mariana y doña María Carrasco — hijas de doña Juana de Soto —, quienes fueron las primas de las solicitantes, y como fallecieron, ahora les correspondía la posesión de la celda.³⁶ En este reclamo, se observa que la práctica de legar la propiedad de las celdas entre las parientes femeninas tuvo la intención de promover su ingreso en el mundo monacal, como se indicó líneas arriba, y al parecer dio resultado. Además, el establecimiento de genealogías femeninas no fue un evento aislado en los monasterios, sino una estrategia familiar que no se redujo únicamente a las hermanas, sino que involucró a tías, primas y sobrinas de diferente nivel de parentesco — como se señaló en el capítulo IV —.

Otro conflicto surgió a mediados del siglo XVIII, que fue más complicado porque participaron tres litigantes: Águeda de Prado, donada, doña Juana Ayala y doña Magdalena Echevarría, religiosas de velo negro de La Concepción. En primera instancia, la donada declaró que ella poseía una celdita — que se situaba en la pampa del pozo y al frente del patio del monasterio —, de la que querían desalojarla las religiosas, que vivían a su lado, pues rechazó sus ofertas de dinero. La donada recurrió a una excusa en que mostró a las religiosas en calidad de opresoras con una voluntad absolutista frente a las autoridades eclesiásticas, imagen de la que deseó valerse para la defensa de su postura.

Empero, doña Juana indicó que la donada le vendió esa pequeña propiedad por 50 pesos como constaba en una boleta que presentó. El juicio se complicó con la insistencia de doña Magdalena, quien afirmó que la abadesa le vendió esa celdita por ser religiosa y tener necesidad de obtenerla al estar enferma, y además la donada vivía en el mundo exterior no gozando derecho a una celda. Aquí, el juicio giró completamente al deslegitimar la voz de la donada de forma categórica mediante la acusación de no vivir en la clausura del monasterio, lo que fue efectivo ya que no se volvió a dar voz a la donada en

³⁶ No se conoce el resultado porque el expediente está incompleto. AAL. Monasterio de La Concepción, 30: 81, 1715.

el litigio. Por eso, queda una pregunta sin responder en torno a la veracidad de las afirmaciones de la donada, pues si no lo eran, cuál fue su interés de intervenir en el litigio.

En esta querella se recurrió al parecer de expertos, por parte de doña Magdalena, opinó Marcos Lucio³⁷ y Ventura Coco, quienes eran maestros alarifes; y por doña Juana, Antonio García de Casasola, escribano.³⁸ Los alarifes comentaron que debía favorecerse a su cliente para que el lugar pueda ser:

«una alcoba para que pueda quitar la cama de enfrente de la puerta y bentana porque viendo tan angosta la selda de su morada no admite si sostener la bentana sobre la puerta y siendo dicha selda tan angosta estando extremo no da lugar a que pueda ase álcoba pues es solo un callejon que nezesita la criada para pasar pa ádentro de pasar mui estrecha y siendo el sitio del litixio en la frente que ase al patio somos de parezer que ese se le de al dueño del solar y a la señora doña Madalena se le de en la parte de atras y siendo esto así le queda a la otra señora religiosa donde pueda labrar una sala mui desaogada y en el sitio que avia de ser cuarto de dormir traspatio de la parte que se le de pa alcoba, de dicha señora Madalena y de esta suerte quedan remediados las dos nezesidades de dichas señoras la una que esta sin labrar con sala y quarto de dormir y despenza o coşina y la otra señora con alcoba que pueda con abrigo currar sus enfermedades».³⁹

La opinión de especialistas fue un buen recurso para sustentar la posición de doña Magdalena. En el expediente, asimismo, surgió nuevamente el contexto del terremoto de 1746 enfatizando en que numerosas celdas se arruinaron, especialmente los segundos pisos, por tanto, el monasterio optó por entregar a cada religiosa el sitio que necesitaba. De esta manera, la donada Águeda obtuvo la celda en cuestión y no en un proceso regular, en este aspecto la posesión de la celda era solo por su vida y al no reedificarla en dos años, la celda retornaba a su dueño, que sería el monasterio. De ahí que su compra a la abadesa era legítima, mas no la venta que realizó la donada a doña Juana. Doña Magdalena para defender su posición destacó el apoyo de la abadesa de turno — doña Catalina Poveda — a su causa y su capacidad de reedificar la celda, remarcando de este modo, su lugar en la jerarquía monacal. Estos recursos fueron suficientes para garantizar que el Tribunal eclesiástico le diera la razón.

³⁷ Su relación con el monasterio se prolongó al ser censatario del monasterio, pues en un deposito de un callejón de cuartos y 2 casitas accesorias y una tienda (6 cuartos a un lado, sala y un cuarto en el callejón y en frente 3 cuartos, 2 casitas accesorias y una tienda) sita en la calle del costado de la iglesia de San Pedro de Nolasco que se embargaron a pedido de la madre doña Catalina de Poveda y Urdanegui, religiosa de velo negro de La Concepción, por bienes de Marcos Lucio por la cantidad de 1930 pesos y 7 reales que estaba debiendo de los corridos del censo impuesto sobre ellas. Cristóbal León y Carvajal, Protocolo 577, 14-11-1761, f. 679. Así el trabajo del alarife en el monasterio fue un recurso que le sirvió para lograr participar en una operación económica conjunta con el monasterio.

³⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 19, 1749-1750.

³⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 19, f. 24.

En otro litigio en 1750, doña Teresa de los Santos Agüero y Ureton, religiosa de velo negro de La Concepción, se negó a desocupar la celda que habitaba desde la muerte de otra religiosa, doña Francisca Borja Barreto. Su negativa duró a pesar de los mandatos del [Provisor](#) y [Vicario](#) del Tribunal eclesiástico llegando a excomulgarla. El litigio fue atendido, asimismo, por la Real Audiencia, empero la sentencia fue la misma, la desocupación de la celda.⁴⁰ La muerte de las religiosas fue un factor usado por las religiosas para lograr acceder a una celda pues así como la anterior, doña María del Carmen Díaz, monja de velo negro en el monasterio de la Encarnación, pidió en 1790 que se le otorgara una celda que estaba vacía por la muerte de doña María Alvarado.⁴¹

Eliminado: provisor

Eliminado: vicario

El caso de La Concepción debió basarse en la voluntad de la abadesa para nombrar a las beneficiadas de las cesiones de celdas como se señaló líneas arriba, al identificar que algunas religiosas tuvieron más de una celda en su posesión gracias a la venia de las abadesas de turno. Es decir, la pertenencia a los bandos y los recursos económicos fueron mecanismos importantes en la dinámica de la propiedad de las celdas.

De otro lado, se puede reconocer que doña Teresa para rebatir la voluntad de la abadesa — doña Catalina Poveda — recurrió a la Real Audiencia como una opción de lograr una solución favorable a su interés, no obstante no logró su meta. Si se sigue las observaciones de doña Sinforosa Cordero, en 1754, que expresaron que las hermanas Póveda poseían relaciones cercanas con integrantes del Cabildo eclesiástico (Ver capítulo IV), entonces se puede referir que estas relaciones se extendieron al Tribunal eclesiástico por la cercanía de ambas instituciones y su dependencia al arzobispado de Lima, de ahí la decisión de doña Teresa a acudir a la Real Audiencia.

En 1749, surgió un enfrentamiento por la delimitación de las celdas de las donadas de La Concepción, Maria de la Natividad de Mena y Maria Teresa Lucio. La primera expresó que el padre de Maria Teresa, Isidro Lucio,⁴² realizó una extensión ilícita que invadió un tercio de una pequeña celda suya — ubicada en el barrio de la casas —. Ante esta situación Maria de la Natividad decidió consultar a la abadesa, doña Catalina Póveda y Urdanegui, sobre el asunto, quien revisó el lugar junto a otras religiosas y al maestro Ventura Coco; y ordenó que el sitio fuera dividido de manera igual, por lo cual ella levantó una pared y provocó la protesta de Isidro.

⁴⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 21.

⁴¹ AAL. Monasterio de La Encarnación, 26: 28.

⁴² Era alarife y maestro de fábricas de Lima y el puerto del Callao, y declaró que compró la celda a la religiosa de velo negro doña Isabel de la Rosa Machado.

Desde este punto, el litigio se centró en la medianía de la pared. Isidro afirmó que la pared debería ser de quinchá y telares porque era más seguro, y no de adobe como lo había realizado María de la Natividad; mientras, la otra parte opinó que debería de adobe pues eso fue lo que demostró el terremoto de 1746, mientras la quinchá era menos segura y ocupaba menos espacio en el suelo. Al final del expediente se favoreció a María de la Natividad, quien podía conservar la pared de adobe, aunque Isidro deseara cambiar la sentencia.⁴³

El tema de la medianía manifestó la preocupación por mejorar las construcciones de las celdas frente a sismos. En este sentido, se comentó que la celda de María Teresa poseía una única salida al patio, al cual llegaba a través de unos callejones de adobes muy largos y angostos. Asimismo, en el desarrollo del litigio el [Vicario](#) y [Provisor](#) del Tribunal eclesiástico, el doctor don Andrés de Munive, indicó como una suerte de mandato:

«que todas las paredes que se haian de fabricar de mediania de adobe ó quinchá declaraba y declaro ayan de ser en la mitad del ancho y largo que tenia el suelo hantes de la ruina de dicho temblor como fuese eleccion de las Religiosas en quanto a la matteria de que haia de poder aplicarle a una ni a otra mas que dicha mitad y que esto se haia de óbserbar».⁴⁴

Los conflictos entre integrantes de la comunidad religiosa por las refacciones realizadas en la celda trascendieron el contexto del terremoto de 1746. Por ejemplo, doña Isabel Majarres, religiosa de La Concepción, a inicios del siglo XIX, solicitó al Tribunal eclesiástico que impida las refracciones de la celda de otra religiosa, doña Josefa Lazo Mogrovejo. El motivo de la solicitud fue la instalación de una chimenea en la cocina de la celda refraccionada que ocasionaba que el humo se llenara en la celda de doña Isabel. El tribunal le dio la razón a la demandante.⁴⁵ La vecindad de las religiosas no estuvo exenta de enfrentamientos en los cuales confluyeron los recursos de su posicionamiento en la jerarquía monacal.

En 1779, don Santiago de la Sota y de la Barra — coronel del regimiento de caballería de la ciudad de Piura — protestó porque la celda que ayudó a construir en el monasterio de

⁴³ Este tipo de discusión sobre las construcciones de las celdas no se limitó en la posteridad del terremoto de 1746, sino que surgió en otros momentos. Por ejemplo, en 1715, don Juan de Acevedo solicitó que se nivele el suelo del patio nuevo del monasterio de Santa Catalina. En ese año don Juan construía una celda en el monasterio para doña Tomasa Delgado, religiosa de velo negro y se ubicaba en el patio nuevo y lindaba con las celdas del contador don Diego Quint, caballero de la orden de Alcantara. Estas celdas poseían un nivel de una tercia más del borde de una acequia que atravesaba el patio, por lo que se sugirió el terraplén del suelo del patio y su empedrado. Además, se recomendó que en adelante se evitara estas construcciones porque perjudicarían la salida de las religiosas en sus desplazamientos ante un sismo. Los alarifes Miguel de Añasco y Eugenio de Atienza no estuvieron de acuerdo. BN, C1881.

⁴⁴ AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 20, 1749, f. 23.

⁴⁵ AAL. Monasterio de La Encarnación, 1806.

Eliminado: vicario

Eliminado: provisor

Con formato: Fuente: Times New Roman

Con formato: Justificado

Con formato: Fuente: Times New Roman

la Concepción era ocupada por una religiosa, doña Evarista Ramírez. Él había reservado el derecho de usufructo para su esposa e hija doña Micaela Sánchez de la Barra y doña María Rosa de la Sota.⁴⁶ Para confirmar este derecho presentó una escritura de cesión de la celda por parte de una religiosa fallecida, doña María Francisca Algarafó, a favor de su esposa a quien crió. Por tanto, la donación de derechos de propiedad a mujeres seglares por parte de religiosas tuvo un aspecto afectivo configurado por los patrones domésticos practicados por las religiosas en el interior monacal.

La religiosa demandada señaló que al no poseer dinero debía ocupar esta celda siendo autorizada por el Tribunal Eclesiástico. La otra parte manifestó: «como podrá sufrirse que la religiosa despojante, solo porque viste el hábito disfrute lo que costó mi dinero, ni que el monasterio autorise un fraude con tan manifiesto daño».⁴⁷ El demandante resaltó la práctica constante de las familias de las elites de comprar celdas en los monasterios porque se creía que siempre una familiar ingresaría:

«Los particulares del siglo en el derecho, y fruto que sienpre se les ha conserbado, han fabricado las celdas, que se han arruinado. De este modo se ven en pie, sino todas la mayor parte de ellas, y quitado a las religiosas el horror de sus ruinas, despues que logran el beneficio de la habitazion estos con los pactos que sienpre se han estipulado, y este el motibo de hallar perzonas que contribullan con su dinero á este alibio.

Asi se ha manejado este asunto desde tienpo inmemorial, y querer inbertirlo, es abuzar de la cinceridad buena fee de los que asegurados de la practica se han allanado a esas erogaciones».⁴⁸

Esta lógica al final fue reconocida por el Provisor y Vicario General, quien mandó que la religiosa desocupe la celda. Así, se puede identificar las contradicciones de las tendencias de las autoridades porque la intención de debilitar los lazos entre las elites y los monasterios no guió la resolución en este caso. Quizá el hecho de que el litigante fuera alguien que no formara parte de la vecindad de Lima pudo afectar en esta sentencia, prefiriendo restar recursos a la religiosa para su fortalecimiento en las redes de poder de Lima. El derecho de propiedad de las celdas por parte de personas externas, según el expediente, también, estuvo asoclado a la reconstrucción de las celdas.

La declaración de doña Evarista de su condición de pobreza pudo constituirse en un recurso discursivo porque años después fue la protagonista de un litigio, en el cual ella

⁴⁶ AAL. Monasterio de La Concepción, 34: 57, 1779.

⁴⁷ AAL. Monasterio de La Concepción, 34: 57, f. 2v

⁴⁸ AAL. Monasterio de La Concepción, 34: 57, f. 3

reclamó a otra religiosa, doña Josefa Lazo, el pago de una deuda de 600 pesos por la venta que le hizo de una celda. El precio de la venta fue de 1600 pesos en plata.⁴⁹

Por tanto, los conflictos surgidos por la propiedad y construcción de las celdas revela un mundo monacal complejo en que los vínculos con la sociedad del exterior estuvo en una constante negociación al igual que los posicionamientos de las integrantes de la comunidad religiosa en la jerarquía monacal. Así, los recursos de poder a su disposición fueron cruciales para lograr la adquisición y las mejoras de las celdas se convirtiesen en signos favorables para engalanar su prestigio.

7.2.2. ESPACIOS PRIVADOS Y POLÍTICAS.

Se trató de aplicar normativas de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre los espacios particulares de los monasterios limeños. En torno a la Caja de tres llaves, en la visita del arzobispo Barroeta de 1754 a La Concepción, se mandó que para el ingreso o extracción de dinero de la Caja deberían estar presentes: el Vicario o Promotor fiscal, el contador, el mayordomo, el notario y dos personas que personalicen a los personajes comprometidos.⁵⁰ En otras palabras, se intentó vigilar con mayor ahínco los ingresos económicos de los monasterios a través del incremento de funcionarios eclesiásticos que supervisarán la apertura de la caja de tres llaves.

Eliminado: vicario

Eliminado: promotor

Recordar que, además de esta medida, se reguló las economías monacales mediante el nombramiento del síndico, el establecimiento de gastos, la presión hacia las abadesas por la presentación de sus cuentas, la reducción de los réditos del 5 al 3%, la tendencia de desamortización, entre otros. A estas políticas también se sujetaron las propiedades urbanas y rurales de los monasterios, que fueron espacios privados que formaron parte de la configuración de los monasterios y de la ciudad en general.

De igual forma, las políticas borbónicas también se pronunciaron sobre las celdas. Después de acaecido el terremoto, el virrey Manso de Velasco mandó la destrucción de los segundos pisos de las viviendas para evitar pérdidas mortales en futuros sismos por la estrechez de sus calles.⁵¹ No obstante, las mujeres que habitaron las celdas en el interior de los monasterios de la Encarnación y la Concepción siguieron ocupando los pisos altos de sus respectivas celdas, al igual que lo hizo la mayoría de los pobladores de la ciudad de Lima.

⁴⁹ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 52, 1788-1791.

⁵⁰ AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

⁵¹ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

En la visita que realizó el arzobispo Barroeta,⁵² en 1754, a La Concepción, se ordenó diversas reformas sobre las celdas. Una de ellas fue legitimada por el cuidado del resguardo de la clausura por las subidas de las celdas a los techos, dejándose ver las pobladoras monacales por personas del exterior. Para este fin, también, se mandó la destrucción de algunos ranchos ubicados en lugares cercanos a los límites de la infraestructura monacal con el mundo exterior: las cercas y las puertas. El cuestionamiento de la yuxtaposición de lo público y lo privado y de lo puro con lo impuro fueron criterios que se entremezclaron en las medidas dadas por las autoridades. Era darle un orden al desorden que, según las autoridades, reinaba en los monasterios.

Igualmente, en las disposiciones de la visita se prohibió que las celdas fueran habitadas por una religiosa y una seglar a la vez, mas bien que estuvieran separadas o aparte para no perturbar los oficios espirituales que realizaban las religiosas en sus celdas. Esta medida definitivamente no se cumplió porque dos años después de la visita, el monasterio de La Concepción entregó una lista de las celdas, en la cual se podía apreciar la convivencia de seglares con religiosas en una misma celda. La estructura doméstica en el interior monacal se fundamentó en las jerarquías, en que cada unidad doméstica estuvo encabezada por religiosas que tenían bajo su amparo donadas, seglares y/o criadas con el fin de reforzar la autoridad de las religiosas en el posicionamiento de los monasterios en las redes de poder de Lima.

En este sentido, la domesticidad fue una estructura dominante en las relaciones entre las pobladoras monacales. Como se indica en un artículo de Maria Emma Mannarelli, la tradición de la relación de las mujeres con lo doméstico regula los comportamientos en los espacios públicos y privados y absorbe los diferentes aspectos de la vida incluyendo el ámbito domestico (Mannarelli, 2001: 192).

La visita del arzobispo Barroeta, igualmente, mandó que no se pedieran licencias arzobispales por el traslado de celdas y ranchos si eran a favor de religiosas o donadas. Esta medida respondió a debilitar los vínculos de las elites con los monasterios, al existir la costumbre de que personas externas de las elites, que no poseían familiares femeninas en el interior de los monasterios, compraran celdas; aunque se vio que, esto fue contrariado por las sentencias del Tribunal eclesiástico. Otra cuestión de esta medida fue la intención de reforzar la disciplina monástica dotando con celdas a la comunidad religiosa para que poseyeran un espacio de meditación y retiro para sus ejercicios espirituales.

⁵² AAL, Monasterio de La Concepción, 33: 37, 1754.

En la visita ejecutada por el arzobispo Gonzáles de la Reguera a La Encarnación en 1782, sobre la base del auto de reforma del arzobispo Parada, nuevamente, se restringió el derecho de posesión de las celdas a las personas externas al monasterio, aunque hubieran contribuido con la reedificación de la ellas.⁵³ En una real cédula de 1788, que fue una carta del monarca Carlos III al arzobispo Gonzáles de la Reguera, se señaló que las celdas se dañaban y destruían por los constantes temblores. Aprovechando estas circunstancias, se presentaron personas con el dinero suficiente para comprar las celdas, para que alguna de sus hijas ingresase a los monasterios. Así, esta compra se convertía en una especie de garantía del ingreso de sus parientes femeninas al interior de los monasterios en calidad de religiosas o seglares.

La carta comentó, además, que esta venta incluía el dominio útil⁵⁴ de la celda por el lapso de tres o cuatro vidas, pero muchas veces intentaron extender sus beneficios a un tiempo mayor. Estas compras eran comunes, y cuando sus hijas no ingresaban a los claustros, las arrendaban a las propias religiosas o a alguna seglar. Ante esta práctica, el Rey prohibió las ventas de celdas de manera perpetua, pudiendo darse sólo por tres vidas naturales y luego el dominio útil regresaría al poder del monasterio. Se propuso que todas las celdas pasasen a las religiosas, previo pago a la persona que contribuyó para la reconstrucción de la celda.⁵⁵ Este mecanismo de vínculo entre las familias de las elites y los monasterios trató de ser menguado, no obstante por la revisión documental, esta práctica continuó, y a la vez, la medida fue usada, en ocasiones, por las religiosas y donadas para reclamar su derecho de propiedad de celda. En otros casos, se complejizó las referencias de negociación entre las pobladoras monacales y las familias de elites en el proceso de la adquisición de celdas monacales.

Se estableció que la propiedad de la celda debía ser demostrada mediante la revisión del contrato de posesión realizado entre el monasterio y el/la propietario/a. En el caso que se careciese de esas escrituras, las celdas pasarían a ser propiedades del monasterio y las religiosas. Se destaca que existe una costumbre de algunas religiosas de apropiarse de las

⁵³ AAL Monasterio de La Encarnación, 25:37, 1782-1783.

⁵⁴ «El que tiene quien compra alguna casa ó heredad á censo perpétuo, o emphiteusis, para gozar solamente de sus frutos; y no para enajenarla sin licencia del señor del directo dominio, con otras cargas». (Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*, tomo III, f. 334). «La libre disposición de bienes era muy limitada. Sin embargo, dadas las necesidades de inversión y de capital en la economía, se permitía que bajo el dominio útil se cobijaran personas o instituciones que hicieran posible que esas fincas urbanas y rurales fuesen productivas, pues la obtener dicho dominio se encargaban de su conducción, lo que permitía generar rentas que les beneficiaban a ellas y a los titulares» (Armas Asín, 2007: 17-18).

⁵⁵ *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*, tomo II. AAL. Cedularios, Tomo IV: 60-62; VI: 29-31.

celdas, en las cuales contribuyeron en su arreglo u ornamento, llegando incluso a dar como herencia a otras personas, en contra de los intereses del monasterio.⁵⁶ Los comportamientos señoriales de las religiosas en la dinámica de la posesión de las celdas fueron reflejos de su posicionamiento en la jerarquía monacal, que, asimismo, las legitimaba en su estatus en relación a la estructura de poder de la ciudad.

7.2.3. MENAJE, MOBILIARIO Y JOYAS.

Cada celda debió poseer su propio menaje y mobiliario acorde con la posición social y económica que poseía las mujeres que residían en los monasterios. Se carece de fuentes que se concentren en describir de forma detallada estos aspectos. No obstante, en la revisión documental se halló un testamento de una religiosa de La Concepción, de inicios del siglo XVIII, que puede dar luces. Doña Violante Cisneros Mendoza y Villavicencio detalló en sus disposiciones testamentarias el menaje que poseía en su celda, los cuales fueron:

- ◆ Dos escritorios grandes, de color dorado y con manillas de plata; una mesa y una escribanía dorada.
- ◆ Un espejo grande y cristalino, con marco de ébano negro.
- ◆ Un pabellón blanco y azul de algodón, y otro blanco de lienzo.
- ◆ Tres pares de sabanas de ruan y una colcha blanca de lorfitillo.
- ◆ Una imagen de la Natividad con su peaña dorada, una imagen de Nuestra Señora de oro de pecho con su vidrio cristalino, y doce cuadros de devoción: uno grande de San Gregorio; otro grande con marco colorado de San Nicolás de Tolentino; otro grande de San Miguel; otro mediano de San José; otro de cuerpo entero de San Juan Bautista; otro de Nuestra Señora de Balvanera; otro de San Ignacio; otro del Nuestro Señor de la Columna; un lienzo grande y pintado de su tío el arzobispo don Melchor Liñán de Cisneros; otro lienzo grande que ilustra la insignia pequeña del Señor Sacramentado, en el medio el Niño Jesús, el Señor Crucificado y a su lado su padre; un cuadro de San Gregorio; y otro de San José, la Virgen y el niño en la escena del nacimiento.
- ◆ Seis sillas usadas de baqueta de Moscovia, seis taburetes, y tres estrados grandes, siendo uno nuevo.
- ◆ Una caja, dos baúles, cinco petacas de balsa y dos petaquillas.
- ◆ Una alfombra grande servida.

⁵⁶ AAL. Papeles importantes, 18: 21.

- ◆ Seis cojines.
- ◆ Una tina de bañar, y ocho limitas grandes y dos pequeñas.
- ◆ Dos cancelles; también, un escaparate nuevo que contiene espejos, un cancel, un arpa y un quitasol; y otro viejo.
- ◆ Un reboso blanco.
- ◆ Seis tacitas de Hristae escamadas, un platón de plata de cinco marcos y dos platillos de a dos marcos cada uno, cinco platillos de armario y medio cada uno, una salvilla de dos marcos y medio, y otra de marco y media dorada, una ollita de un marco, una taza dorada de un marco, otra tacita de plata, dos platillos de medio marco cada uno, un pie de majo de lleva de plata dorada de seis marcos, un mate guarnecido de plata dorada con su cuchara, otro mate guarnecido de plata y su asiento, y dos frascos de vidrio.
- ◆ Un candelero grande de plata con siete marcos, unas balanzas de cruz común con marco de dos libras, y un bracerito grande de cobre.
- ◆ Un tintero de plata y seis breviarios.
- ◆ Camisas, fustanes, faldellines, hábitos y habitillos.
- ◆ Mantillas.

Estos elementos del menaje descrito indican los recursos mobiliarios y domésticos que las propietarias de las celdas monacales tuvieron que poseer para demostrar que sus cuerpos se movilizaban en espacios privilegiados merecedores del tránsito de cuerpos puros encarnados en las esposas de Jesús. La presencia de objetos religiosos o con motivos religiosos era parte de la parafernalia que cada religiosa tendría que mostrar frente a las demás pares e inferiores a ella, especialmente en su celda que se constituyó en su espacio personal y una forma de manifestar su relación con la divinidad y con su grupo de procedencia.

En este sentido, estos elementos fueron expresiones de sus vínculos con las elites por su procedencia social y la reproducción de costumbres que implicaron un proceso civilizatorio, que los distinguía de los demás grupos sociales. Uno de estos rasgos más importantes, especialmente, para las mujeres fue la escritura y la lectura, y el menaje de doña Violante demuestra la costumbre de ejercitar estas actividades.

En la visita del arzobispo Gonzáles de la Reguera de 1782 a La Encarnación, se prohibió el uso de adornos, colgaduras y menajes costosos en las celdas. Probablemente fue una medida sin aplicación porque estos elementos fueron una parte importante de su distinción social en el interior y exterior del monasterio.

Por otro lado, las crónicas de viajeros, las memorias de virreyes y normativas civiles y eclesiásticas han generado una imagen tradicional de que las mujeres que habitaron los monasterios limeños vestían joyas hermosas. Estas afirmaciones fueron confirmadas por la revisión de la documentación de inicios del siglo XVIII. En ella se encuentra la denuncia de doña Juana Navarro, seglar de La Concepción, a quien sustrajeron de su celda unos zarcillos de perlas a modo de calabazas con cuatro chorreados de perlas gordas, y cada uno estaba valorizado en 100 pesos. Estos zarcillos fueron robados de unas cajas que poseía en su celda.⁵⁷ El robo no se limitó a joyas, sino también a menaje, así doña Juana Villegas, seglar de La Encarnación, denunció el robo de dos platillos de plata que pesaban 4 ½ marcos y dos pañuelos de clarín, uno con encajes, y otros bienes que sumaron el monto de 117 pesos, los cuales fueron usurpados de la celda en que residía.⁵⁸ Otros objetos de distinción que sirvieron a las pobladoras monacales para distinguir sus cuerpos de otros, encarnando jerarquías internas y externas.

7.3. ESPACIOS BISAGRAS

Estos espacios eran los límites entre el espacio sagrado, simbolizado por los monasterios, y el espacio mundano, fuera de los monasterios. Se puede identificar con mayor precisión como espacios bisagra a las puertas monacales, los tornos y los locutorios, aunque existían otros más. Eran los espacios más representativos del cuidado de la clausura y de la castidad, prácticas indispensables para que las religiosas fueran consideradas esposas de Jesús.

Las puertas monacales se constituyeron en el espacio de ingreso y salida del monasterio, eran límite con el mundo exterior. Las porteras estarían a cargo de vigilarlas. Ellas atenderían a las personas externas que tocaban las puertas, abriendo una ventanilla para preguntar quien era y el motivo de su presencia, lo cual sería comunicado inmediatamente a la abadesa. Cuando alguien buscaba a una religiosa en particular también poseería la licencia de la abadesa, incluso si fueran parientes. Por tanto, nadie podría salir ni entrar sin la venia abadesal y menos en secreto. Las porteras deberían realizar sus actividades cerca de la puerta o en un lugar donde podrían escuchar el toque de la puerta (Canónigas Reglares de San Agustín, 1770: 50-52).

En las diversas normativas eclesiásticas se recomendó a las porteras el cuidado del cumplimiento de sus tareas. Además, ellas de forma permanente estuvieron en la vista de

⁵⁷ AAL. Censuras, Leg. 31, 1703.

⁵⁸ AAL. Censuras, Leg. 30, 1700-1702.

las autoridades por el tema del ingreso y salida de las criadas, quienes llevaron recados de sus señoras hacia el exterior. Las porterías, por la importancia de sus labores, debieron ser personas de confianza del bando de gobierno. En el desarrollo de sus tareas debió influenciar el prestigio de las pobladoras monacales para permitir el ingreso de personas externas, más allá del permiso de la abadesa.

Los tornos eran un mecanismo giratorio que permitía pasar objetos de una parte a otra sin que se pudieran ver las personas que los dan o reciben. Las torneras atenderían a las personas que llamaban al torno, y conociendo el nombre y el motivo de la presencia de la persona se lo comunicaría a la abadesa y lo mismo sucedía si se buscaba a una religiosa particular. En el torno se recibía o entregaba numerosas cosas como cartas, menaje, obsequios, entre otros; los cuales poseerían la licencia abadesal para ingresar. Cuando se recibía o enviaba una carta debía ser leída por la tornera y la abadesa para dar su consentimiento. Las torneras realizarían sus labores cerca del torno con la intención de quedar cerca el mayor tiempo posible. Abrirían el torno desde la Prima por la mañana, y lo cerrarían en el verano e invierno de doce a una de la tarde para comer, y lo cerrarían en la tarde antes que anocheciera (Canónigas Reglars de San Agustín, 1770: 53-55). El cuidado de los objetos que circulan en el torno se relaciona con los criterios de lo mundano y lo espiritual, de lo impuro y lo puro. Las torneras fueron una pieza relevante del funcionamiento del cuerpo monacal.

Un ambiente particularmente característico de los monasterios, fueron los locutorios. Éstos eran espacios en donde las religiosas se encontraron con personas del exterior tratando temas de diversa índole, siendo el espacio intermedio entre el mundo de la clausura y el secular. Característico por la presencia de barrotes y la invisibilidad. Supuestamente debían ser lugares resguardados por religiosas escuchas.⁵⁹ Sólo funcionarían a determinadas horas y sólo para ciertos asuntos. Pero la documentación relata otras cosas. En realidad, era un espacio bastante bullicioso, donde se reunían los familiares y amigos de las religiosas con éstas, y fue más ruidoso en las épocas de bonanzas al congregarse los interesados en hacer transacciones económicas con el monasterio. Por otro lado, las rejas beneficiaron a las religiosas si las cosas no salían como

⁵⁹ Los locutorios eran vigilados por las escuchas o rederas, quienes acompañarían a las religiosas para escuchar las conversaciones, las cuales deberían ser honestas ya sea como simple diálogo o negociación. Para ir al locutorio, las religiosas necesitarían la autorización de la abadesa, aunque fuera con un pariente cercano suyo. Además, las escuchas deberían vigilar que las conversaciones se hicieran en un tono de voz bajo como correspondía a una religiosa, sino sería amonestada, y si la religiosa persistía en su falta se comunicaría a la abadesa, quien, también, debía conocer los actos deshonestos y escandalosos que se realizaban en los locutorios (Canónigas Reglars de San Agustín, 1704: 55-56).

querían o hacían esperar a un interlocutor el tiempo que deseasen. (Burns, 1999: 101-105). Estos espacios junto a las puertas se convirtieron durante la época borbónica, al igual que en tiempos anteriores, en sitios claves para el resguardo de la clausura. La presencia constante de personas externas en los locutorios fue parte de la expresión de vínculos entre los monasterios y las elites, y otros grupos sociales.

El patio principal de los monasterios se podía convertir en espacio bisagra, pues en 1788, el arzobispo Gonzáles de la Reguera ordenó una certificación de si se había puesto un palo en la puerta que daba la entrada al patio llamado “compás” del monasterio de La Concepción que debería bloquear el ingreso de coches y calesas.⁶⁰ El ingreso de calesas no debió ser novedoso por la propiedad de calesas pro parte de los eclesiásticos y funcionarios que apoyaron a los monasterios (confesores, padres espirituales, médicos, entre otros).

Los mandatos de las autoridades eclesiásticas relacionados a los espacios bisagras se centraron en el cumplimiento de los votos de clausura, obediencia y castidad. El virrey Conde de Superunda manifestó en sus memorias⁶¹ que estuvo enterado de que anteriormente era frecuente las visitas de laicos en los locutorios, pero en su gobierno ha observado que se ha extinguido esta práctica. Tal vez por negarse las que viven en el interior, o porque los del exterior han reflexionado sobre este mal habito. Sólo se enteró de unas conversaciones que podrían convertirse en escandalosas, motivando la extradición del participante a su país por no tener asunto pendiente en este territorio. Por tanto, las actividades de los locutorios interesaron directamente a las autoridades civiles por la importancia de los monasterios como cuerpos sociales de la ciudad.

En la visita de 1754,⁶² del arzobispo Barroeta al ingresar al monasterio de La Concepción supervisó el torno de la sacristía, las rejillas de los confesionarios, y el comulgatorio por el lado de la iglesia. Igualmente, inspeccionó las dos puertas grandes — la principal y la falsa —, locutorios, tornos, y cercas. Incluso subió a algunos de los techos de celdas con la intención de descubrir la vista que se obtenía hacia la parte exterior del monasterio. Una preocupación permanente de las autoridades eclesiásticas por la pureza de los cuerpos de las religiosas se tradujo en la vigilancia del cumplimiento de la clausura y la obediencia, y las religiosas asociaban su función de esposas de Jesús con sus experiencias religiosas y sus recursos de prestigio.

⁶⁰ AAL. Monasterio de La Concepción, 35: 46.

⁶¹ *Memorias de los virreyes*, tomo IV, p. 57.

⁶² AAL. Monasterio de La Concepción, 33: 37.

Entre las disposiciones de la visita se advirtió a las porteras, celadoras, escuchas y acompañadoras que su vestimenta fuera como corresponde con su hábito y toca, al igual que las religiosas que acudan a los locutorios y puertas. Esto indica la relajación del vestido en estos ambientes, dejando el largo y pesado hábito para vestirse con prendas mundanas. Si esto fuera cierto, esta práctica sería una manifestación de su procedencia social como un signo de su distinción hacia los demás sectores de la sociedad limeña. En otras disposiciones se recomendó a las seglares y criadas la austeridad de su vestimenta cuando acudiesen a los locutorios y puertas.

La regulación del cierre, apertura y funcionamiento de las puertas y locutorios de los monasterios fue un aspecto central de los mandatos de la visita. Asimismo, se reiteró en el cumplimiento estricto de las labores de las porteras y escuchas, quienes serían apoyadas por donadas en el caso que fuera necesario. El orden como expresión de la pureza fue clave en las medidas de las autoridades eclesiásticas. Esto se evidenció aun más en la prohibición de pasar objetos profanos por el torno de la sacristía por parte de religiosas, seglares y donadas, de conversar de negocios por la reja del coro y con personas externas al monasterio; además de ordenar el levantamiento de una vara de cerca por la subida del malecón hasta el río, y por la parte de las celdas de las religiosas doña María Concepción Motoso y de doña Josefa Muchotrigo.

En la visita realizada por el arzobispo Gonzáles de la Reguera en 1782⁶³ se intentó aplicar el auto de reforma elaborado por el arzobispo de Parada, el cual dispuso sobre diversos aspectos de los espacios bisagras. Tuvo semejanzas con los mandatos de la visita anterior al regular el ingreso de las personas externas al monasterio, la subida a los techos, el cumplimiento de las tareas de las porteras y escuchas. Dos cuestiones que llaman la atención de las regulaciones de esta visita fue el énfasis en recibir a las visitas por los locutorios y la responsabilidad de la abadesa por evitar alborotos en las puertas, a diferencia de la visita anterior. Estos énfasis se centran en la búsqueda de establecer un orden que convirtiera a la comunidad religiosa en cuerpos dóciles.

Los mandatos y observaciones de las autoridades civiles y eclesiásticas significaron que los espacios bisagras en la vida cotidiana de las mujeres que habitaron los monasterios de la Lima borbónica fueron espacios de comunicación y negociación con el mundo exterior. A pesar que las religiosas estuvieron sujetas a un régimen de clausura encontraron en estos lugares, espacios en lo que fortalecieran su presencia y poder en la sociedad

⁶³ AAL Monasterio de La Encarnación, 25:37.

limeña. Al mismo tiempo, fueron lugares de división de lo puro e impuro, de los que las esposas de Jesús debían cuidarse.

La regulación de los espacios compartidos, particulares y bisagras fue parte de las políticas gubernamentales, y cuyos objetivos, en ocasiones no se cumplieron porque al revisar los expedientes se reitera los mismos enunciados en los mandatos, lo que involucró que se repetían las infracciones a la normativa. En este capítulo, asimismo, se muestra el impacto que tuvo el terremoto de 1746 en la vida de las mujeres que residían en los monasterios, promoviendo relaciones de poder en el acceso a las celdas, e incluso se evidenció el interés de los monasterios por reparar rápidamente sus iglesias, aunque esto implicara altos montos de dinero que no faltaron, porque lo relevante era consolidar sus posiciones sociales en la sociedad limeña. En este sentido, tampoco se descuidaron de mostrar de forma permanente su estatus a través del ornamento de sus celdas.

CONCLUSIONES

Esta investigación presenta a la corona española, los virreyes, los arzobispos, los funcionarios del Tribunal eclesiásticas y la Real Audiencia, ciertos sectores de las elites sociales, la prensa y las reglas religiosas como las instituciones que intentaron influenciar en el funcionamiento de los cuerpos de las mujeres que habitaron los monasterios de La Encarnación y La Concepción en la época borbónica. Su intención de regular a los monasterios en sus distintas facetas de desarrollo institucional y social — que implicó sujetar a sus cuerpos orgánicos y colectivos — contribuyó a pautar las actividades de las poblaciones monacales desde la situación en que cada grupo se encontraba.

Un importante elemento que aperturó la aplicación de las Reformas Borbónicas fue el terremoto de 1746, y especialmente en las reformas asociadas a los monasterios. En los discursos se relacionó los diversos desvaríos de la población limeña — incluyendo a los cuerpos femeninos que residieron los monasterios de la ciudad — que produjeron la ira de Dios expresada en el sismo. Estos discursos fueron usados para la justificación de la rebaja de los réditos solicitado por un sector de la elite, además del cuestionamiento del desarrollo de la vida de los eclesiásticos y las religiosas.

Las poblaciones monacales de La Encarnación y La Concepción nos muestran que tuvieron tendencias demográficas similares. En ambos monasterios, el número de religiosas aumentó desde la segunda mitad hasta fines del siglo XVIII, aunque nunca se acercó a las cifras alcanzadas a inicios de ese siglo, además descendió en las primeras décadas del siglo XIX. En cambio, las donadas en la segunda mitad del siglo XVIII lograron alcanzar las cifras de inicios del siglo, bajando nuevamente en las primeras décadas del siglo XIX. El número de las seglares y criadas de ambos monasterios disminuyó en la época borbónica en comparación del siglo XVII, cuya cantidad fue en aumento. Es decir, a diferencia del siglo XVII, el proceso de secularización no fue un proceso interno en los monasterios que significó el aumento de la cantidad de seglares y criadas frente al número de religiosas y donadas, sino que en la época borbónica, la secularización fue un proceso que tuvo mayor peso en los discursos y prácticas que criticaron la calidad de la vida contemplativa de las órdenes religiosas — incluyendo las

ramas femeninas —, sus privilegios económicos que dañaron la dinámica del proceso económico y la influencia de las poblaciones monacales en la demografía de la ciudad.

Las instituciones reguladoras de los cuerpos de las poblaciones monacales procedían del ámbito civil y eclesiástico, en general, yuxtaponiendo sus discursos sobre los cuerpos femeninos que habitaron ambos monasterios en la época en cuestión, y algunos tuvieron mayores logros que otros en lograr cumplir con sus reformas planteadas. En el caso de las autoridades civiles y eclesiásticas como sujetos de jurisdicciones no tuvieron conflictos a nivel de las normativas, pues coincidieron básicamente en sus fines e ideologías, por lo menos en sus formas y fundamentos normativos. El regalismo fue el punto de partida en que confluyeron ambas jurisdicciones, al que se unió una incipiente secularización, no obstante, no había desaparecido la noción corporativista que rigió a las colonias americanas desde la colonización hispana. Más allá de estas consideraciones, en la práctica, en algunas ocasiones, existieron desacuerdos, que exhibieron yuxtaposiciones de jurisdicciones, entre las autoridades: conflictos entre arzobispos y virreyes, flexibilidad del Rey frente a criticadas conductas de las poblaciones monacales, la opción de recurrir a otro tribunal para cambiar sentencias o medidas, entre otros.

En este sentido, en el desarrollo de la investigación surgió una pregunta sobre el surgimiento de un neocorporativismo con la aplicación de las Reformas Borbónicas, el cual apuntó a un reordenamiento del cuerpo político y el intento de debilitar los cuerpos sociales, es decir los poderes locales en las colonias americanas. Así, se trató de separar los poderes públicos y privados para delimitar con mayor nitidez a los cuerpos sociales con el fin de lograr una mayor sujeción hacia la Corona. Al definir estos cuerpos colectivos se los trataría de manera aislada sin el temor que podrían aliarse con otros cuerpos para contravenir la voluntad de la monarquía.

Habría que destacar que, numerosas disposiciones de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre los cuerpos de las pobladoras monacales no fueron originales de la época borbónica, sino que habían sido señaladas en tiempos anteriores. El mayor cambio de estas disposiciones en la época borbónica residió en el sentido de las reformas, es decir, los objetivos que se desean lograr y en los recursos discursivos de los que se valieron para justificar sus reformas. Estos recursos fueron usados según la conveniencia de las autoridades que aplicaron estas políticas o regularon los cuerpos de las pobladoras monacales con sus discursos, y los sectores sociales de la Lima borbónica. Este interés de las autoridades osciló entre el nivel de compromiso con el

cumplimiento de su cargo, sus relaciones con los sectores limeños, sus oportunidades de incrementar su prestigio, sus ansias por alcanzar mejores puestos en la burocracia, entre otros factores.

Los temas que suscitaron la regulación de la conducta de las poblaciones monacales por parte de las instituciones señaladas fueron declarados en los capítulos de la investigación reuniéndose en dos grandes partes que ilustraron la manera en que las instituciones trataron de regular los cuerpos de las pobladoras monacales y las estrategias que ellas usaron para hacerles frente. Los cuerpos femeninos que integraron estas poblaciones reaccionaron de acuerdo al lugar que cada una ocupó en la jerarquía de cada monasterio, la procedencia social de su familia, las relaciones con los sectores de la sociedad limeña y los grupos que conformaron las poblaciones monacales, el prestigio que se anhelaba conseguir, los ideales religiosos que poseían, la construcción de genealogías internas en el interior de los monasterios, el valor de sus riquezas, entre otros. Todos estos elementos junto a las condiciones de aplicación de las reformas constituyeron las redes de poder en que estuvieron sujetos los cuerpos que residieron en los monasterios de La Encarnación y La Concepción.

La primera parte del estudio se centró en las preocupaciones de los monasterios de La Encarnación y La Concepción como cuerpos colectivos, cuerpos sociales que integraron otros cuerpos como el virreinato peruano y los poderes locales de la ciudad. Las jerarquías internas, los rituales y ceremonias y las comunidades religiosas femeninas fueron los temas por los cuales, este estudio ingresó para estudiar a los monasterios como cuerpos colectivos y que marcaron los cuerpos físicos de las pobladoras monacales. A través de los conflictos entre las pobladoras monacales se visualizó los criterios de diferenciación de clase y etnia como nociones que orientaron las relaciones entre ellas. El pertenecer a determinada familia, grupo de la población monacal y sector étnico, además de las relaciones con las integrantes de los sectores de la jerarquía monacal.

Los gestos, las frases ritualizadas y los personajes participantes y espectadores fueron imprescindibles en la ejecución de diversos rituales y ceremonias que contribuyeron a mantener las relaciones de poder que sometían a los cuerpos femeninos que integraron las poblaciones monacales de La Encarnación y La Concepción, desde su jerarquía interna hasta la red clientelar que conformaban en la dinámica de la población de la sociedad limeña. En estas ceremonias se reproducían los ideales religiosos que sirvieron como criterios diferenciadores de las elites con los sectores populares por el

uso del latín en las ceremonias, y la participación en las capellanías, las cofradías, entre otros. Igualmente, en estas actividades se hicieron visibles los vínculos de los monasterios con las elites como en los procesos de ingreso y profesión, las elecciones de la abadesa, los capítulos, las capellanías, las buenas memorias, entre otros. Las visitas arzobispaes sirvieron para reafirmar la pertenencia de los monasterios a las ramas femeninas de las órdenes religiosas, y por tanto, su sujeción a las normas eclesiásticas vertidas en estos acontecimientos.

Las autoridades trataron de regular algunos puntos de estos rituales como el ingreso de personas externas a las ceremonias, la restricción del uso de adornos y velas, las formas de las celebraciones, entre otras. Sin embargo por la reiteración de las normas, la intermediación del cumplimiento de las medidas — siendo la abadesa la responsable directa y no un funcionario eclesiástico directo — y la capacidad negociadora de las poblaciones monacales, las medidas reformistas tuvieron escaso efecto.

La forma de percibir y actuar su feminidad por parte de las religiosas de La Encarnación y La Concepción fue relevante en la configuración de las redes de poder que sujetaron los cuerpos de las residentes de cada monasterio. Ellas como hijas de las elites y esposas de Jesús fueron modelos de feminidad para la sociedad limeña, aunque en la época borbónica tuvieron que lidiar con discursos que promovían la imagen de una mayor utilidad de las mujeres de las elites como madres y esposas de varones terrenales. Asimismo, las religiosas en sus conflictos visibilizaron sus ansias de poder sobre las demás dotando de recursos a aquellas que compartían sus intereses de riquezas, prestigio, redes clientelares — que incluyó la formación de genealogías —, entre otros. De otra parte, ellas desde sus experiencias forjaron una autoridad femenina que no solo reguló las jerarquías internas, sino también, sus relaciones con las autoridades externas al monasterio.

En la segunda parte, la investigación indagó los tópicos que involucraron más a los cuerpos orgánicos de las pobladoras monacales de La Encarnación y La Concepción, por lo que estudia las formas en los cuales ellas obtuvieron su sustento diario, su comida y su vestido. La acumulación de riquezas o la forma de sustento individual fue un recurso importante en la definición del puesto que cada pobladora poseía en la jerarquía interna, además, las riquezas de los monasterios como conjunto significaron la suma de redes clientelares entre los diversos sectores de la sociedad limeña, que incluyó a instituciones gubernamentales como las Cajas Reales o organismos de gran prestigio

como el Tribunal del Consulado. Las rentas individuales tuvieron su origen en el patrimonio familiar, a pesar de la oposición de las autoridades, que poco pudieron hacer por romper este vínculo de las pobladoras monacales con las elites.

Las transacciones económicas que involucraron a los monasterios de La Encarnación y La Concepción y sus pobladoras fueron de tipo rentista — censos, arrendamientos y juros —, y fueron la base económica que solventó las necesidades de comida y vestido. Estas dos necesidades fueron satisfechas según el estatus y riqueza de cada pobladora, más allá de las normativas que intentaron regular estas necesidades mediante una igualdad en la cantidad y calidad de los alimentos y vestidos entre las religiosas, y por otra parte, entre las donadas, así como su puntual entrega diaria. El acceso al agua fue un signo de su importancia en la distribución espacial de la ciudad al otorgar a cada monasterio una pileta para su autoabastecimiento.

Igualmente la investigación trató de estudiar las maneras en que las pobladoras monacales de La Encarnación y La Concepción cuidaron sus cuerpos desde las nociones de la época y las percepciones que tuvieron frente a la muerte. Estas maneras involucraron el cuidado de los cuerpos de las comunidades religiosas de los monasterios cuando estuvieron enfermas combinándose en su percepción de las causas y las curas nociones de tipo religioso — como castigos por pecados, perdón divino, y estado de pureza e impureza — y de tipo médico y curandero — toma de medicamentos y uso de hierbas —. El temor por la muerte como producto de enfermedades, movilizaron a las comunidades a tomar ciertas precauciones para evitar enfermedades como hervir el agua, usar lejía, comer productos de buena calidad, entre otros. Igualmente, se pudo percibir en estos cuidados — como en la conducta de las religiosas frente a su comida y vestido — una expresión de civilización difundida por las elites limeñas que se tradujo en formas de comportamiento de distinción frente a los demás sectores sociales.

La muerte para las comunidades religiosas monacales de La Encarnación y La Concepción significó la práctica de rituales funerarios solemnes a los que acudía la elite limeña para reconocer la importancia de la religiosa fallecida en la sociedad de la ciudad. La noción de buena muerte que implicó morir en paz con Dios y por tanto escapar del castigo eterno motivó la fundación de capellanías, cuyas misas dedicadas al rezo para el beneficio del alma difunta serían una mayor garantía de la benevolencia divina. Así, numerosas pobladoras monacales fundaron capellanías en sus disposiciones testamentarias, además para otorgar prestigio al monasterio y a algunas pobladoras monacales a través de la práctica del patronazgo de las capellanías. Las autoridades

vigilaron el número de capellanías y su cumplimiento, aunque procuraron de que los bienes particulares de las religiosas fallecidas sean para el monasterio en conjunto y no para algunas en particular, lo cual fue una práctica común que significó una forma de dotar de recursos y prestigio a aquellas que la acompañaron en sus días en su vida en el monasterio y a sus familias.

Por otro lado, en la época borbónica, el proceso de secularización que buscó fortalecer el prestigio y jurisdicción del clero secular tuvo como una de sus expresiones la disputa del lugar de entierro de las seglares y criadas de los monasterios. Los cuerpos de estas mujeres según el clero secular debían ser enterrados en las iglesias parroquiales de la ciudad y no en las iglesias monacales como era costumbre. Fue un reclamo apoyado por las autoridades borbónicas.

El último capítulo fue reservado para explorar el manejo de los espacios por las pobladoras monacales, es decir indicar el uso de los espacios en el interior de los monasterios según las funciones que cumplían los cuerpos que residían en estas ciudadelas amuralladas. En los espacios compartidos, particulares y bisagras los cuerpos que habitaron los monasterios se desarrollaron cotidianamente por la función que cumplían, el estatus social que poseían y las relaciones establecidas con el resto de la población monacal. En todas estas actividades las regulaciones de las instituciones se presentaron al pretender establecer especificaciones del funcionamiento de la iglesia, las celdas, los locutorios y las puertas lo que fue un intento de regular los cuerpos de las pobladoras monacales. Como en otras reformas, las autoridades borbónicas buscaron debilitar los vínculos de las elites con los monasterios, en este caso por el acceso de propiedad de las celdas. Las reacciones de las pobladoras monacales frente a estas medidas se basaron en el obedecimiento formal pero no en su cumplimiento en la realidad, como se hizo frente a la gran parte de las reformas generadas por las autoridades borbónicas.

Nos percatamos que las ideologías usadas por las autoridades e instituciones para regular los cuerpos de las pobladoras monacales de La Encarnación y La Concepción — regalismo, corporativismo, secularización, higienismo y disciplina monástica — se convirtieron en un mecanismo útil de negociación de las religiosas con la aplicación de las reformas. Además, las nociones de pureza e impureza, de lo divino y lo mundano aun se constituyeron en fuertes referentes de las medidas reformistas y de las actividades de las pobladoras. El constante interés de las pobladoras monacales por afianzar su posicionamiento en las redes de poder en que estuvieron insertas les

permitió la búsqueda de recursos de todo tipo que les permitieran asegurar o ascender su posicionamiento. Los vínculos de parentesco fueron una de sus más importantes herramientas de negociación frente a las reformas conjugando su procedencia social de las elites con el prestigio de su título como esposas de Jesús, en el caso de las religiosas que las convertían en cuerpos privilegiados.

La pertenencia de las pobladoras monacales a los cuerpos sociales de los monasterios fue usado como un modo de presionar, por lo que las autoridades trataron de debilitar a estos cuerpos colectivos para imponer un orden orientado a los fines de las jerarquías civiles y eclesiásticas. Se lograron aplicar ciertas reformas como el nombramiento de los síndicos y el establecimiento de un número determinado de religiosas y donadas, aunque no obtuvieron los resultados esperados lo que fue manifestado en las quejas de los arzobispos al Rey. En esto influyó los enfrentamientos entre las autoridades civiles y eclesiásticas por la lucha de poder y jurisdicciones en la Lima borbónica — yuxtaposición de jurisdicciones, ansias de mayor prestigio y riqueza, proyecciones a una mejor posición en el mando burocrático —, y al mismo tiempo tuvieron que lidiar con los grupos de poder locales en la ciudad, a los que se opusieron, negociaron y/o se incorporaron.

Por otra parte, los monasterios de La Encarnación y La Concepción tuvieron condiciones sociales y económicas similares, sin embargo, las dinámicas en su composición social, su gobierno monacal y su estructura económica diferenciaron las conductas de sus pobladoras monacales tanto en sus marcas como cuerpos colectivos como en sus cuerpos orgánicos. Diferencias que, igualmente, se plasmaron en sus reacciones frente a las regulaciones que sufrieron sus cuerpos en la Lima borbónica que se plasmaron en el enfrentamiento directo y/o negociador con las autoridades; la construcción de redes de protección; la formación y ejercicio de una autoridad femenina; el fortalecimiento de sus redes clientelares con los sectores de la sociedad limeña mediante numerosos rituales y ceremonias, y las transacciones económicas; la conservación de las jerarquías monacales, entre otras.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

• FUENTES PRIMARIAS

Repositorio documental	Documentos	
Biblioteca Nacional	Impresos	• Leyes civiles y eclesiásticas. • Regla de las órdenes. • Memorias de los virreyes. • Obras de la época. • Diccionarios de la época. • Prensa de la época.
	Manuscritos	• Asuntos relacionados a los monasterios. • Leyes.
Archivo general de la Nación	• Superior gobierno. • Real Audiencia. • Protocolos Notariales. • Causas eclesiásticas.	
Archivo Arzobispal	• Monasterio de La Encarnación. • Monasterio de La Concepción. • Papeles importantes. • Cedularios. • Sepultura y cementerio general. • Estadísticas.	
Archivo Histórico Municipal	• Actas del cabildo limeño. • Alcaldía. Expedientes.	

ARQUIDIOCESIS DE LIMA

1533-1820 *El cedulario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima*. Lima: s/e. 2 tomos (Partes desglosadas de la Revista del Archivo Nacional del Perú, t. III-XV).

CANONIGAS REGLARES DE SAN AGUSTÍN

1704 *Orden que se tiene en dar el abito y en hazer la profesión en el Monasterio de nuestra señora de la Encarnación del orden de las Canónigas Reglares del SS Agustín de la ciudad de los reyes*. Lima.

1770 *Regla y ordenanzas de las religiosas y canónigas reglares del Monasterio de la Encarnación de esta ciudad de los Reyes*. Lima.

ESPAÑA

1841 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. 5ta ed. Madrid: Boix Edit.

ESPAÑA

1803 *Novísima Recopilación de las leyes de España dividida en XII libros*. Madrid: Imprenta de Sancha.

FUENTES, Manuel Atanasio

1867 *Lima: Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Paris: Librería de Fermín Didot hnos, hijos Cia.

HEVIA BOLAÑOS, Juan de

1841 *Curia philipica*. 2da reimpresión. Madrid: Imprenta de la Compañía General de impresores y libreros.

LISTER MAW, Henry

1973 [1827] "Travesía del Pacífico al Atlántico cruzando los Andes por las Provincias Septentrionales del Perú en 1827". En: TAURO, Alberto (Comp.) *Colección documental de la independencia del Perú: Periódicos*. Lima: Comisión nacional del sesquicentenario de la independencia del Perú. Tomo XXIII, Vol. 1º. 129-302.

MATRAYA Y RICCI, Juan José

1819 *El moralista filalethico americano, o el confesor imparcial instruido en las obligaciones de su ministerio según los preceptos de la más sólida theologia moral, conforme a las limitaciones indispensables en la América española*. Lima: Bernardino Ruiz.

NÚÑEZ, Estuardo

1973 *Colección documental de la independencia del Perú: Relaciones de viajeros*. Lima: Comisión nacional del sesquicentenario de la independencia del Perú. Tomo XXVII, Vol. 3º.

OVIEDO, Juan

1861-72 *Colecciones de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta 31 de diciembre de 1859*. Lima: Librería Central.

PALOMARES Tomás de

1656 *Estilo nuevo de escrituras publicas*. Madrid: Imprenta real.

PERALTA, Pedro

1732 *Lima fundada o conquista del Perú*. Lima: Imprenta de Francisco Sobrino y Bados. 2 tomos.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1965 *Pequeña antología de Lima. El río, el puente y la alameda*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1963 [S. XVIII] *Diccionario de autoridades*. Madrid: Ed. Gredos.

RIVADENEYRA, Antonio J. de

1755 *Manual Compendio de el Regio patronato Indiano, para su mas fácil uso en las materias conducentes a la practica*. Madrid: Antonio Marin.

RODRIGUEZ, Pedro

1975[1765] *Tratado de la regalía de amortización*. Estudio preliminar de Francisco TOMAS Y VALIENTE. Madrid: Ediciones de la revista del trabajo.

SALVIN, Hugh S.

1973 [1824-26] "Diario del Perú". En: TAURO, Alberto (Comp.) *Colección documental de la independencia del Perú: Relaciones de viajeros*. Lima: Comisión nacional del sesquicentenario de la independencia del Perú. Tomo XXVII, Vol. 4º. 1-128.

SAN ALBERTO, José Antonio de

1799 *Carta pastoral que el Ilustrísimo don fray José Antonio de San Alberto dirige a sus vicarios, curas, tenientes y clero exhortándolos a que contribuyan con un donativo o empréstito sin interés para las actuales urgentes de la Corona, con ocasión de haber recibido la Real Orden de 27 de Mayo de 98*. Buenos Aires: Real Imprenta de Niños Expósitos.

SAN JOSÉ, Madre Mariana de

1672 *Regla dada por N. Padre San Agustín a sus monjas: conforme a ella; aprobado por Nuestro Santísimo (sic) Paulo V. s/l, s/e*.

SOCIEDAD AMANTES DEL PAÍS

1861 *Mercurio peruano*. Lima: Felipe Baylly.

TAURO, Alberto

1973 *Colección documental de la independencia del Perú: Periódicos*. Lima: Comisión nacional del sesquicentenario de la independencia del Perú. Tomo XXIII, Vol. 1º.

UNANUE, Hipólito

1985 *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú, para el año de 1793*. Lima: COFIDE.

VARIOS

1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Lib. Central de Felipe Bailley.

• FUENTES SECUNDARIAS: BIBLIOGRAFÍA

ARIAS, Ybeth

2008 *Economía y poder de los principales monasterios limeños durante la época borbónica*. Tesis para optar el título de licenciatura. Lima: UNMSM.

ARMAS ASÍN, Fernando

2007 *Iglesia: bienes y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima, 1820-1950*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BARBIER, Jaques

1977 "Culmination of the Bourbon Reforms, 1787-1792". *Hispanic American Historical Review*. Vol. 57, Nº 1, pp. 51-68.

- BARBIERI, Teresita de
s/a [1992] "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En: Programa de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales (Recop.) *Género. Conceptos básicos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [Revista Interamericana de Sociología. Año VI, N° 2]
- BERNALES BALLESTEROS, Jorge
1972 *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Sevilla: Escuela de Estudios Americanos de Sevilla.
- BOLUFER, Mónica
1998 *Mujeres e Ilustración: la construcción de la feminidad en la ilustración española*. Valencia: Institución Alfons el Magnanim.
- BORDIEU, Pierre
2000 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. 2da ed. Madrid: Taurus.
2001 *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Editorial Descée de Brouwer
- BORGES, Pedro
1992 "Las ordenes religiosas". En: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos/Estudio teológico de San Ildefonso de Toledo/Quinto centenario. (Volumen I)
- BRACCIO, Gabriela
1998 "Un inaudito atrevimiento". *Revista Andina*. Año 16, N° 32, pp. 267-304.
- BRADING, David
1994 *Una Iglesia asediada: el Obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BROMLEY, Juan y Jorge BARBAGELATA
1945 *Evolución urbana de Lima*. Lima: Ed. Lumen.
- BROWN, Peter
1993 *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik Editores.
- BURKHOLDER, Mark
1972 "From Creole to Peninsular: The Transformation of the Audiencia of Lima". *Hispanic American Historical Review*. Vol. 52, N° 3, pp. 395-415.
- BURNS, Kathryn
1991 "Apuntes sobre la economía conventual. El monasterio de Santa Clara del Cuzco". En: *Allpanchis*. vol. 38. 67-95.
1999 *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Perú*. Duke University Press.
2002 "Monjas descarriadas y padres de la ciudad: conventos, género y "libertad" en el Cuzco a comienzos del siglo XIX". En: FLORES, Javier; VARÓN, Rafael (eds.) *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*. Lima: Instituto Francés de

Estudios Andinos/ Banco Central del Perú/ Fundación Telefónica/ Pontificia Universidad Católica del Perú. 1105-1114.

BUTLER, Judith.

1997 “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”. En: LAMAS, Marta (comp.) *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, pp. 303-326.

2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

BYNUM, Caroline Walter

1994 *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.

CAMPBELL, León

1972 “A Colonial Establishment: Creole Domination of the Audiencia of Lima During the Late Eighteenth Century”. *Hispanic American Historical Review*. Vol. 52, N° 1, pp. 1-25.

CAÑEQUE, Alejandro

2005 “De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial”. *Histórica*. Vol. XXIX, N° 1, pp. 7-42.

CASALINO, Carlota

1999 “Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los Borbones”. En: O'PHELAN, Scarlett (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: PUCP/ Riva Agüero. 325-344.

CHOWNING, Margaret

2005 “Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery”. *Hispanic American Historical Review*. N° 85, pp. 1-37.

CONTRERAS, Ray

2006 La mentalidad religiosa de la sociedad limeña, asociada a los movimientos telúricos, en los siglos XVII y XVIII. Tesis de licenciatura en Historia. Universidad Mayor de San Marcos. Lima.

CONWAY, Hill K; BOURQUE, Susan C. y Joan SCOTT

s/a [1996] “El concepto de género”. En: Programa de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales (Recomp.) *Género. Conceptos básicos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [En: Marta Lamas *El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 21-33]

COSAMALON, Jesús

1999 *Indios detrás de las murallas. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

DEJO BUSTÍOS, Hugo A.

2008 *Apuntes de Salud y Medicina del Perú antiguo*. Antología. Lima: Nóstica Editorial E.I.R.L.

DELGADO MATA LLANA, Gustavo

2006 *Evolución histórica de la Facultad de Medicina de San Fernando*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Medicina.

DESCOLA, Jean

1962 *La vida cotidiana en el Perú en los tiempos de los españoles 1710-1820*. Buenos Aires: Lib. Hachette S.A.

ELIAS, Norbert

1994 *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 2da edición. México: Fondo de Cultura Económica.

FISHER, John

2000 *El Perú borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FLORES GALINDO, Alberto

1991 *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima 1760-1830*. 2da ed. Lima: Ed. Horizonte.

FOUCAULT, Michel

1979 *Microfísica del poder*. 2da. Ed., Madrid: Las ediciones de la Piqueta.

1995 *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. 22da ed. México: Siglo XXI.

2002 *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

GALLAGHER, Ann Miriam

1985 "Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México: 1724-1821". En: *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, pp. 177-201.

GERMANÁ, Cesar

1999 "Pierre Bordieu: La Sociología del Poder y la Violencia Simbólica". En: *Revista de Sociología*. Vol. XI, Nº 12, pp.11-29.

GUERRA, Margarita et al

1997 *La mujer en la conquista y la evangelización (Lima 1550-1650)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú /UNIFE.

GUIBOVICH, Pedro

1996 "Reformismo y regalismo en el Perú en la segunda mitad del siglo XVIII. El clero colonial y el Estado Borbónico". *Cibertextos*. Año 2, nº 4.

2003 "Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima colonial". *Elecciones*. Nº 2, pp. 201-212.

HAITIN, Marcel

- 1985 "Prices, the Lima market, and the agricultural crisis of the late Eighteenth century in Perú". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas-Anuario de Historia de América Latina (JBLA)*. N° 22, pp. 167-198

HURTADO REGALADO, Gisela

- 2001 "Proyección y percepción de imágenes femeninas en el siglo XVI: Las monjas del Convento de la Encarnación de Lima". En: *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 25-44.

LA HERA, Alberto de

- 1992 "El Patronato y el Vicariato Regio en Indias". En: *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo/Quinto Centenario. 63-79. (Volumen I: Aspectos generales)

LASERNA, Antonio

- 1995 "El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el autos del arzobispo Parada de 1775". *Anuario de estudios americanos*. Vol. 52, n° 2. 263-287.

LAVRIN, Asunción

- 1966 'The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteen Century'. *Hispanic American Historical Review*. Vol. 46, n° 4. 371-393.
1973 "La riqueza de los conventos de monjas de Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII". *Cahiers des Ameriques Latines*. N° 8. 91-122.

LAZO, Carlos

- 2006a *Banca, crédito y dinero en el Perú colonial (1600-1821)*. Lima: Instituto de investigaciones histórico-sociales. Inédito, se publicó en Lazo (2006:33-94).
2006b "Crecimiento económico del Perú en el siglo XVIII (1700-1800)", en *Obras escogidas de Carlos Lazo García*. Lima: Instituto de Ciencias y Humanidades/Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos, pp. 95-112 (Tomo I: Historia de la economía colonial)

----- y Javier TORD

- 1980 "Economía y sociedad en el Perú Colonial (Dominio económico)", en: *Historia del Perú*. Lima: Ed. Mejía Baca. (Tomo IV)

LORETO, Rosalía

- 2000 *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: El Colegio de México. (Versión electrónica: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/ecm/03694063122416162254480/index.htm>)

LYNCH, John

- 1991 *El siglo XVIII*. Barcelona: Crítica.

MANNARELLI, María Emma

- 1990 "Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI". En: *Allpanchis*. Vol. 35/36, N° 1. pp. 225-248.

- 1996 "Destinos femeninos en la Colonia. De la dote, la rebeldía y el amor". En: *Viva*. N° 18. 43-45.
- 2001 "Sexualidad y cultura pública. Los poderes domésticos y el desarrollo de la ciudadanía". En: *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

MARTÍNEZ, Patricia

- 2004 *La libertad femenina de dar lugar a Dios: Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la baja edad media hasta el Perú colonial*. Lima: Manuela Ramos/Programa de Estudios de Género/Unidad de Postgrado de Ciencias Sociales.

MAZZEO, Cristina et al

- 1999 *Los comerciantes limeños a fines del siglo XVIII. Capacidad y cohesión de una elite 1750-1825*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MURILLO, Susana.

- 1997 *El discurso de Foucault: estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Oficina de publicaciones de CBC.

OLIVAS WESTON, Rosario

- 1996 *La cocina en el virreinato del Perú*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

ORTNER, Sherry B.

- 1974 "Is Female to Male as Nature Is to Culture?". En: ROSALDO, Michelle Zimbalist y Louise LAMPHIRE (Eds.) *Woman, Culture & Society*. California: Stanford University Press, pp. 67-87.

PALZA, Héctor

- 2000 "Monasterios y Conventos: instituciones de aproximación social virreinal. Perú (siglos XVI-XVIII)". *Uku Pacha*. Año 2, n° 3.

PARRÓN SALAS, Carmen

- 1995 *De las Reformas borbónicas a la República: El Consulado y el comercio marítimo de Lima, 1778-1821*. Murcia: Imprenta de la Academia General del Aire.

PEREZ CANTO, María Pilar

- 1985 *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Editorial de la Universidad de Auton de Madrid/Instituto de Cooperación Iberoamericana.

PÉREZ MALLAINA, Pablo

- 2001 *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Instituto Riva Agüero.

PERALTA, Víctor

- 1999 "Las razones de la fe, la iglesia y la ilustración en el Perú, 1750-1800". En: O'PHELAN, Scarlett (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: PUCP/ Riva Agüero. 177-204.

QUIROZ, Alfonso

- 1993 *Deudas olvidadas. Instrumentos de crédito en la economía colonial peruana, 1750-1820*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RAMÓN, Gabriel

- 1999 "Urbe y orden. Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño", en Scarlett O'phelan (Comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: PUCP/Riva Agüero, pp. 295-324.
- 2004 "La política borbónica del espacio urbano y el cementerio general (Lima, 1760-1820)". *Histórica*. Vol. XXVIII, N° 1, pp. 91-130.

REY DE CASTRO, Alejandro

- 2002 "Ilustración y sociedad en el mundo iberoamericano: Elite y plebe, 1750-1821". En: *Etnicidad y discriminación racial en la Historia del Perú*. Lima: Instituto Riva Agüero/Banco Mundial. 111-146.

RIVERA, María Milagros

- 1997 *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*. Barcelona: Planeta.

RIZO PATRÓN, Paul

- 1998 "Aristocracia limeña al final de una era: precisiones conceptuales y estimaciones patrimoniales". *Histórica*. Vol. XXII, N° 2.
- 1999 "Vínculo parental y social de los comerciantes de Lima a fines del periodo virreinal". En: *Los comerciantes limeños a fines del siglo XVIII. Capacidad y cohesión de una elite 1750-1825*. Lima: PUCP, 1999. 17-27.
- 2000 *Linaje, dote y poder. La nobleza de 1700 a 1850*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSALDO, Michelle Zimbalist

- 1974 "Woman Culture, and Society: A Theoretical Overview". En: ROSALDO, Michelle Zimbalist y Louise LAMPHERE (Eds.) *Woman, Culture & Society*. California: Stanford University Press, pp. 17-42.

ROSAS, Claudia

- 1999a "Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado". En: O'PHELAN, Scarlett (Comp.) *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: PUCP/ Riva Agüero. 369-413.
- 1999b "Jaque a la Dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII". En: ZEGARRA, Margarita (ed.) *Mujeres y Género en la Historia del Perú*. Lima: CENDOC-Mujer.
- 2006 *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Embajada de Francia en el Perú.

SALAZAR, Nuria

- 1997 "Arquitectura elitista en un conjunto conventual femenino". *Historias*. N° 38. 55-67.

SÁNCHEZ, Susy

- 2003 “Apelando a la caridad y a las diversiones. Una aproximación de la reconstrucción de la ciudad de Lima después del terremoto de 1746”. En: O’PHELAN, Scarlett et al (Coords.) *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto Riva Agüero/ Instituto Francés de Estudios Andinos. 155-184.

SCOTT, Joan

- s/a [1996] “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En: Programa de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales (Recomp.) *Género. Conceptos básicos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. . [En: Marta Lamas *El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México]

SERRERA, Ramón María

- 2001 “La “ciudad de Dios” en la ciudad barroca: macroconventos en el Perú colonial”. En: MILLONES, Luis y José VILLA (Eds.) *Perú: El legado de la Historia*. Sevilla: PROMPERU/Universidad de Sevilla/Fundación El Monte. 169-191.

SOCOLOW, Susan

- 2000 *The Women of Colonial Latin American*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEED, Patricia

- 1991 *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SUAREZ, Margarita

- 1993^a “El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima, siglo XVII”. En: PORTOCARRERO, Patricia (ed.) *Estrategias de desarrollo. Intentando cambiar*. Lima. 165-174.
1993^b “Crédito eclesiástico y crédito mercantil. Apuntes de un debate sobre los mecanismos financieros en el Perú colonial”. *Historia y cultura*. N° 22. 257-263

TURISO, Jesús

- 2002 *Comerciantes españoles en la Lima borbónica. Anatomía de una elite de poder (1701-1761)*. Valladolid: Universidad de Valladolid/Pontificia Universidad católica del Perú.

UGARTE, Luís A.

- 1965 *El pensamiento medico en el Perú virreinal*. Lima: Facultad de Medicina/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VAN DEUSEN, Nancy

- 1987 *Dentro del cerco de los muros: el recogimiento en la época colonial*. Lima: CENDOC-Mujer.
1994 “Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima”. En: Clara García y Manuel Ramos (Coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: CONDUMEX, Volumen 2, pp. 65-86.
1999 “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”. En: *Histórica*, Vol. XXIII, N° 1, pp. 47-78.

- 2001 *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. California: Stanford University Press.
- 2004 *The souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Alburquerque: University of New Mexico Press.

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1960 *Un monasterio limeño*. Lima: San Marti y Cia.
- 1961 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa. (Tomo IV, 1700-1800)

VIFORCOS, Maria Isabel

- 1995 "Las reformas disciplinarias de Trento y la realidad monástica en el Perú virreinal". En: Manuel RAMOS(Coord.) *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. México: CONDUMEX.

VILLANUEVA, Carlos

- 1998 "Religiosidad y patronazgo: La fundación de Recolectión concepcionistas descalzas de San José de Lima". *Revista de Archivo General de la Nación*. N° 17. 37-90.

WUFFARDEN, Luis Eduardo

- 2004 "Dos obras inéditas de Mateo Pérez de Alesio en el monasterio de la Concepción". *Histórica*. Vol. XXVIII, N° 1, pp. 179-192.

ZEGARRA, Margarita

- 1999 "El honesto velo de nuestro sexo. Sociabilidad y género en mujeres de sectores populares, en la lima del 800". En: ZEGARRA, Margarita (Ed) *Mujeres y Género en la Historia del Perú* Lima: CENDOC-Mujer. 183-204.