

RAMÓN MARÍA SERRERA

*Catedrático de Historia de América
Universidad de Sevilla*

MUJERES EN CLAUSURA: MACROCONVENTOS PERUANOS EN EL BARROCO

LECCIÓN INAUGURAL DEL AULA DE LA EXPERIENCIA
DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Curso Académico 2009-2010

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA



ÍNDICE

COLECCIÓN

AULA DE LA EXPERIENCIA

MUJERES EN CLAUSURA:
MACROCONVENTOS PERUANOS
EN EL BARROCO

RAMÓN MARÍA SERRERA
Catedrático de Historia de América
Universidad de Sevilla

PORTADA

ÍNDICE

COLECCIÓN



SEVILLA 2015

Colección Textos Institucionales
Núm.: 42

COMITÉ EDITORIAL:

Antonio Caballos Rufino (Director de la
Editorial Universidad de Sevilla)
Eduardo Ferrer Albelda (Subdirector)

Manuel Espejo y Lerdo de Tejada
Juan José Iglesias Rodríguez
Juan Jiménez-Castellanos Ballesteros
Isabel López Calderón
Juan Montero Delgado
Lourdes Munduate Jaca
Jaime Navarro Casas
M^a del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Adoración Rueda Rueda
Rosario Villegas Sánchez

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Edición digital de la primera edición impresa de 2009

Motivo de cubierta: *Calle interior del convento de Santa Catalina de Arequipa.*

© EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA 2015
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla
Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <http://www.editorial.us.es>

© RAMÓN MARÍA SERRERA 2015

ISBNe: 978-84-472-1686-4
Edición digital: Dosgraphic, s. L. <www.dosgraphic.es>

PORTADA

ÍNDICE

*Al maestro Antonio Bonet Correa,
cuarenta años después (1969-2009).*

*A los alumnos del Aula de la Experiencia, que llenan
cada año de ilusión la Universidad de Sevilla,
una Institución con más de 500 años de historia.*

PORTADA

ÍNDICE

*Excmo. y Magnífico Sr. Rector,
Excmas. e Ilmas. Autoridades civiles y académicas,
Profesorado, personal de Administración y Servicios,
Alumnado del Aula de la Experiencia,
Señoras y señores:*

Del triple proceso que experimentó la sociedad y la cultura en Indias durante la llamada Centuria del Barroco (criollización, regionalización y conventualización), centramos el interés de estas páginas en el estudio de un aspecto de este último: la progresiva conventualización de la ciudad barroca en el Virreinato del Perú y la aparición de prototipos nuevos de arquitectura conventual, concretamente el macro-convento o *ciudad dentro de la ciudad*, recintos cerrados que por su número de residentes (a veces próximos al millar) y su dimensión espacial (con calles y casas en su interior, “como un pueblo”) llegaron a reproducir en su interior a escala *micro* la jerarquía social y las formas de vida de la sociedad en la que se integraban.

PORTADA

ÍNDICE

LA CONVENTUALIZACIÓN DE LA CIUDAD INDIANA

Cuando el estudioso se acerca al siglo XVII indiano tiene la impresión, en un primer contacto, de hallarse ante una sociedad conventualizada en la que la Iglesia y los eclesiásticos ocupan amplísimos sectores de la vida colonial. Salvo en esferas muy concretas, la Iglesia, en efecto, se hace cada vez más presente en todas las manifestaciones religiosas, económicas, culturales, sociales, artísticas y asistenciales, y, de forma aparentemente menos tangible, también en la administración y en la defensa custodiando las fronteras territoriales del Imperio. El más culto y organizado estamento eclesiástico está presente en todos los rincones de las Indias Españolas, desde la frontera araucana hasta California, desde la misión aislada al convento capitalino. En el Seiscientos, más que nunca, los eclesiásticos constituyen un poder efectivo subordinado a las directrices del Estado en el mantenimiento del orden colonial en las tierras ultramarinas¹.

Por lo que respecta al ámbito capitalino, se tiende a imaginar la ciudad india del XVII siempre alegre y multicolor. Suele proyectarse sobre el núcleo urbano de segundo o tercer orden

¹ Una inicial y resumida versión del presente estudio, que fue mi primera aproximación al tema en un acercamiento todavía muy superficial, la publiqué en Ramón María Serrera, “La Ciudad de Dios en la ciudad barroca: macroconventos en el Perú colonial”, en Luis Millones y José Villa (eds.), *Perú: El legado de la Historia*, Sevilla, Fundación El Monte, Universidad de Sevilla y Prom Perú, 2001, pp. 169-192. Véase también Ramón María Serrera, “Las Indias Españolas en el siglo XVII”, *Descubrimiento, colonización y emancipación de América*, tomo 8 de la *Historia de España* dirigida por Antonio Domínguez Ortiz, Barcelona, Editorial Planeta, 1990, p. 400.

PORTADA

ÍNDICE

el ambiente bullicioso de las grandes cortes como México o Lima. Y la verdad es que esta imagen, en nuestra centuria, se aleja mucho de la verdad. Incluso en Lima se detectaba a principios del XVII una monotonía insufrible para quien llegaba de España. Fray Diego de Ocaña, que residió una larga temporada en la capital virreinal peruana, era sincero al respecto cuando afirmaba en 1605 que “era la ciudad muy falta de fiestas de plaza, que entristece más a la gente, pues en estos dos años no hubo juegos de cañas ni toros, ni otras fiestas semejantes con las que la gente se suele alegrar”. Sin embargo, acto seguido, completa lo anterior con una observación importante: “*Pero lo que falta de estas fiestas sobra de iglesias, pues no hay domingos ni días de fiesta en que en alguna iglesia no haya fiesta, a donde la gente acude a rezar y, con este achaque, a pasear, porque andan muchas mujeres tapadas por las calles. Y en esto sólo parece Corte esta ciudad, que en lo demás parece una aldea*”². La última afirmación resulta clave, pues otorga a la Ciudad de los Reyes el rango de corte más por la significativa presencia institucional de la Iglesia y la frecuencia de las manifestaciones religiosas que por lo que en sí significaba el término, tradicionalmente reservado a los grandes centros administrativos de poder.

Conforme avanzaba la centuria se fue progresivamente apreciando la creciente influencia del estamento eclesiástico en el pulso diario de la sociedad colonial al participar la Iglesia en

² Reproducido por Guillermo Céspedes del Castillo en *Textos y documentos de la América Hispánica (1492-1898)*, tomo XIII de la *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara, Barcelona, Editorial Labor, 1986, p. 183.

todos los ámbitos de la vida urbana a través de las manifestaciones litúrgicas, artísticas y literarias o con su intervención en la vida económica o en los entresijos de la sociedad capitalina. Por lo demás, en el seno de una población oficialmente sumisa a las directrices morales y dogmáticas del Obispo de Roma, la Iglesia tenía también reservada casi en exclusiva la enseñanza en sus distintos niveles y la asistencia pública. Universidades, estudios generales, colegios, seminarios, noviciados, escuelas parroquiales, asilos, beaterios, hospitales, casas de recogidas, hospicios y otras instituciones no estatales, pero sufragadas en parte con fondos públicos, ponían en manos de los eclesiásticos un control absoluto de parcelas vitales del transcurrir diario del poblador indiano. Hasta en la Historiografía Indiana y peruana de la centuria aparecerá un género nuevo: la *crónica de convento* (en autoría y temática), con la paralela regionalización del relato³.

Como bien decía fray Diego de Ocaña, este monótono transcurrir del pulso diario de la ciudad colonial sólo se rompía con la celebración pública de acontecimientos señalados (entronización de un monarca, natalicio de un príncipe, exequias o desposorios regios, la entrada en Lima de un virrey, etc.)⁴ o

³ Véase la siempre vigente obra de Francisco Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, Madrid, Editorial Gredos, 1964, pp. 437-455; y *Los cronistas de convento*, selección de Pedro M. Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena, París, Editorial Desclée de Brouwer, 1938.

⁴ Antonio Bonet Correa, *Fiesta, Poder y Arquitectura: Aproximaciones al Barroco Español*, Madrid, Edit. Akal, 1990; Rafael Ramos Sosa, *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1992, y Víctor Mínguez Cornelles, *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México Virreinal*, Castellón de la Plana, Servicio de Publicaciones de la Universitat Jaume I, 1995.

con fiestas religiosas de singular proyección en la vida capitalina (autos de fe, celebración de canonizaciones, Semana Santa, rogativas, novenarios, fiestas del Corpus Christi, etc.)⁵ en las que participaba masivamente toda la población. Y todo ello en ese *Theatrum Mundi* que era la ciudad como marco escenográfico ideal para proyectar todo el código de valores mentales, culturales y religiosos de la sociedad peruana del Barroco⁶.

El autor de estas páginas sigue teniendo la firme convicción de que los historiadores no terminamos de aprender del todo a leer entre líneas a los cronistas y a agotar toda la información que nos ofrecen sus textos y relatos. Y lo mismo cabe decir a la hora de desentrañar el riquísimo contenido de los documentos manuscritos coetáneos custodiados en los archivos. Porque en lo que concierne al proceso de conventualización de la sociedad peruana, son numerosos los testimonios de la época del Barroco (crónicas, expedientes, descripciones y relatos de viajeros), que aluden al espectacular incremento del número de clérigos, a la proliferación de conventos masculinos y femeninos,

PORTADA

ÍNDICE

⁵ Luis Millones, “Corpus Christi: Cuzco 1675”, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Fundación El Monte-Universidad Pablo de Olavide, 1997, pp. 28-35; Jorge Bernal Ballesteros, *El Corpus Christi: fiesta barroca en Cuzco*, Sevilla, Fundación El Monte, 1996; Luis Eduardo Wuffarden, “La serie del Corpus: historia, pintura y ficción en el Cuzco del siglo XVIII”, *La procesión del Corpus en el Cuzco*, Sevilla, Unión Latina-Fundación El Monte-Universidad de La Rábida, 1996, pp. 27-72; Guillermo Lohmann Villena, *La Semana Santa de Lima*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1996.

⁶ Luis Eduardo Wuffarden, “La ciudad y sus emblemas: imágenes del criollismo en el Virreinato del Perú”, *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América, 1550-1700*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 59-76.

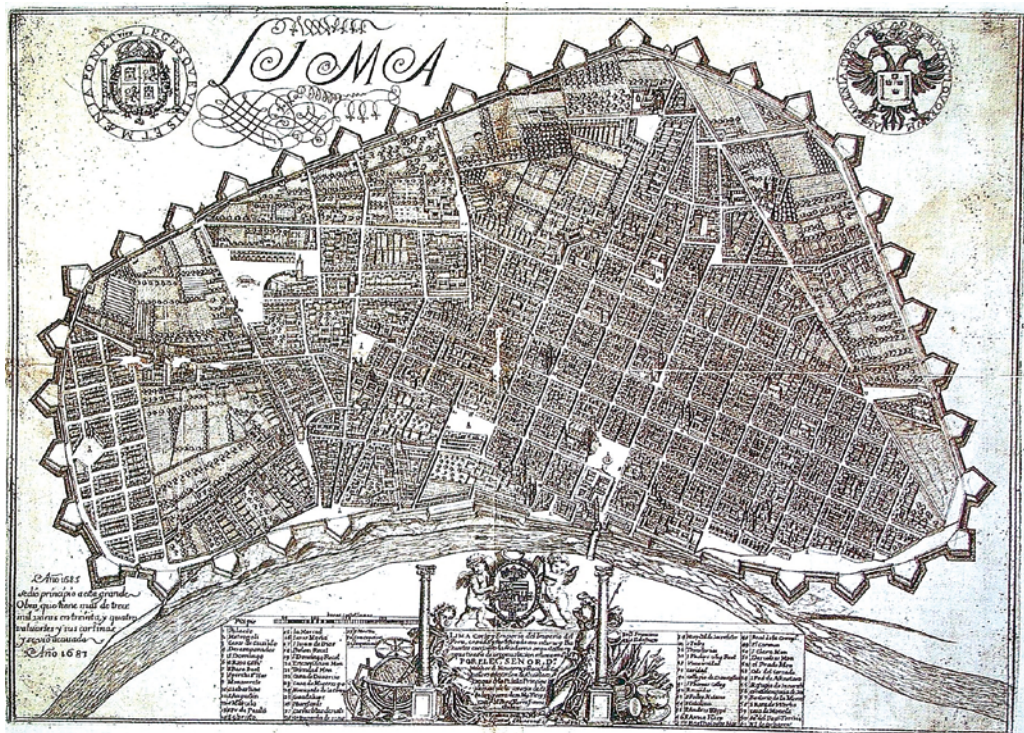


Lámina 1. Plano de la ciudad de Lima, capital del Virreinato del Perú, en 1687, trazado por el mercedario fray Pedro Nolasco (Archivo General de Indias).

al elevado número de frailes y monjas que vivían en sus clausuras en compañía de donados, criados, esclavos, etc. y, sobre todo, al creciente protagonismo del estamento eclesiástico en todas las esferas de la vida de la sociedad colonial.

A veces son las propias autoridades las que señalan que en el Nuevo Mundo, y más concretamente en el Perú, sobran

PORTADA

ÍNDICE

personas consagradas al servicio de la Iglesia. Si se admite como válida para los años centrales del siglo XVII la cifra de 11.000 ó 13.0000 eclesiásticos en Indias, de los que apenas 2.000 se adscribían al clero regular, hay que admitir que la proporción resultaba ciertamente elevada⁷. En una época en la que la Iglesia ofrecía un claro cauce de promoción social y cultural, las órdenes religiosas, sin abandonar sus tareas estrictamente misionales en el medio rural, se van a replegar hacia los principales centros urbanos. En este nuevo escenario encuentran una nueva clientela espiritual económicamente más rentable compuesta por funcionarios, comerciantes, mineros, hacendados y encomenderos que, en vida o al dictar su última voluntad en el lecho de muerte, donan a las distintas órdenes regulares cuantiosas propiedades y rentas rústicas o urbanas para sufragar sus cultos y sus actividades religiosas⁸.

PORTADA

ÍNDICE

⁷ Serrera, *Las Indias Españolas en el siglo XVII*, p. 400.

⁸ *Ibidem*, pp. 403 y 445-453.

LA JERUSALÉN TERRENAL: LA SATURACIÓN DE CONVENTOS Y DE ECLESIAÍSTICOS

El problema de la proliferación de conventos y monasterios masculinos y femeninos, y el asombroso incremento del número de personas consagradas que vivían en sus clausuras, empieza a detectarse en la correspondencia de las autoridades civiles y eclesiásticas desde los primeros años del siglo XVII, aunque se fue acentuando conforme avanzaba la centuria. Con respecto a otras grandes ciudades indianas, en donde también se apreció el fenómeno, el caso de Lima llegó a ser proverbial. Todos los viajeros refieren que la presencia de frailes y clérigos era consustancial a la escenografía urbana de la capital virreinal. A pesar de que un breve pontificio de 1611 de Pablo V ordenó suspender la actividad de todos los conventos que contaran con menos de ocho frailes residentes, la medida no se cumplió. El franciscano fray Buenaventura de Salinas y Córdova, en su obra *De los Méritos y Excelencias de la Ciudad de Lima*, de 1630, apunta que el empadronamiento de la capital peruana mandado realizar en 1614 por el virrey marqués de Montesclaros arrojó como resultado un total de 25.454 personas residentes, de las cuales 894 eran frailes, 820 religiosas, 300 clérigos diocesanos (sin contar “los que tiene la Iglesia Mayor”) y 425 personas “en el servicio de las monjas”, sin contar otras mujeres en centros de recogidas. En total, 2.439 personas viviendo en los conventos o adscritas al estado eclesiástico, casi un 10% de la población total de la Ciudad de los Reyes⁹. Cuando escribe

PORTADA

ÍNDICE

⁹ Buenaventura de Salinas y Córdova, O.F.M., *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Perú*, introducción de Luis E. Valcárcel y estudio preliminar

el franciscano, la población limeña se había elevado ya a “más de cuarenta mil personas”¹⁰, con paralelo aumento del número de eclesiásticos.

En comparación con la Metrópoli, y en relación con la población total, puede afirmarse que en España hubo siempre más número de conventos, aunque en Indias era más elevada la cifra media de los residentes en sus clausuras. Domínguez Ortiz ofrece noticias de 1623 que sugieren que los conventos de hombres y los monasterios de monjas “en toda la extensión de España” sumaban 2.141 casas, con 44.915 religiosos y religiosas. De 1738 hay estimaciones de 2.104 conventos masculinos y 976 de religiosas. Y de 1787, uno años después de la expulsión de la Compañía de Jesús, 2.067 conventos de frailes con 52.300 moradores y 1.122 de monjas con 25.365 mujeres en sus clausuras¹¹.

Había ciudades españolas con una muy alta concentración de conventos y monasterios distribuidos en su traza urbana. Según el propio Domínguez Ortiz, en el siglo XVII Alcalá de Henares llegó a tener 27 conventos, Segovia 24, Toro 14, Medina del Campo 15, Salamanca 31 y Valladolid 46. Madrid

PORTADA

ÍNDICE

de Warren L. Cook, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957, Discurso II, *De los méritos y excelencias de la Ciudad de Lima*, cap. VI “El número y condición de los vecinos y pobladores de la Ciudad de Lima”, p. 245.

¹⁰ *Ibídem*, p. 246. Textualmente afirma que “estos números de gentes han crecido en grande exceso, y se van aumentando cada día”.

¹¹ Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII* (edición facsímil), estudio preliminar del autor con bibliografía y reseñas de Antonio Luis Cortés Peña, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992, vol. II, *El estamento eclesiástico*, p. 70.

pasó, de tener 25 conventos de frailes (con 1.062 religiosos) y 20 de monjas (con 943 mujeres) en el año 1567, a un total de 69 casas un siglo después¹², y 44 conventos religiosos (con 2.443 frailes) y 31 de religiosas (con 869 monjas) en el reinado de Carlos III¹³. La evolución del número total de conventos (45 en la época de Felipe II, 69 en el reinado de Carlos II y 75 en el de Carlos III) resulta clara. Y otro tanto aconteció en Sevilla, “puerto y puerta de las Indias”. En 1581 contaba con 19 centros de varones y otros tanto de monjas, que en 1671 se habían convertido en 45 y 18 respectivamente. Como bien ha sabido expresar Antonio Bonet Correa en su estudio sobre los conventos de monjas andaluces, “la ciudad española del Siglo de Oro aspiraba a ser una ciudad-santuario, a realizar el ideal medieval de la Jerusalén celeste en esta tierra”¹⁴.

¹² *Ibidem*, p. 78.

¹³ “Madrid en la mano”, hoja manuscrita sin fechar con indicación de datos de la “Regulación matricular” de la Villa y Corte correspondientes al reinado de Carlos III: parroquias, conventos, hospitales, colegios, casas, vecinos, personas, cárceles, calles, plazas, cuarteles, manzanas, etc. Toda la información está incluida en recuadros distribuidos en las ramas de un frondoso árbol dibujado a tinta. Biblioteca particular del autor de estas líneas.

¹⁴ Antonio Bonet Correa, “Los conventos de monjas”, cap. VII de *Andalucía Barroca. Arquitectura y Urbanismo*, Barcelona, Ediciones Polígrafa, S. A., 1978, p. 63. Los datos arriba citados están tomados de Domínguez Ortiz, *El estamento eclesiástico*, p. 78. Hay dos espléndidos trabajos sobre las monjas y la vida en los monasterios femeninos en España durante la época de los Austrias. La primera, ya clásica y exhaustivamente documentada, es de José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, y la más reciente de Ángela Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Edit. Marcial Pons, 2008. Remitimos al lector a ambos estudios, realmente extraordinarios y valiosos tanto por su ambicioso planteamiento

PORTADA

ÍNDICE

Nada tiene de extraño, pues, que en una real cédula de 1620 dirigida al virrey de Lima príncipe de Esquilache se aludiera a que, “siendo esa ciudad de tan corta vecindad, tengo entendido que hay en ella tanto número de conventos que parece que esta parte es mayor que el todo”. Aunque el cálculo pueda resultar exagerado, era lo que por entonces se pensaba en Madrid. Años más tarde, en otra disposición regia de 1653, cuyo destinatario era esta vez el cabildo catedralicio de Lima, se insistía de nuevo en el tema al indicar que “se ha representado que el número de conventos es muy grande, y cada uno *con cantidad considerable de religiosos, habiendo ciudades donde hay tres partes más que de vecinos*”¹⁵. En 1660, el arzobispo de Lima, don Pedro Villagómez, indicaba escandalizado que, después de haber recorrido su diócesis en visita pastoral, comprobó que en ella existían 180 parroquias y doctrinas; pero que, frente a los 300 clérigos que residían en Lima, sólo se contaba con unos 200 para el resto del obispado¹⁶. Y justo un año después, en 1661, el virrey conde de Santisteban llegó a afirmar que “sobran frailes en los conventos y faltan en las doctrinas”¹⁷.

como por la moderna metodología y el exhaustivo soporte documental en los que se cimentan las investigaciones.

¹⁵ Real cédula de 18 de septiembre de 1653 dirigida al deán y cabildo catedralicio de Lima. Archivo General de Indias (A.G.I.), Lima 60. Hemos abordado el tema más extensamente en Ramón María Serrera, “El trabajo indígena como soporte económico de la fundación del Colegio de la Merced de Lima (siglo XVII)”, *Gades*, Revista del Colegio Universitario de Cádiz, nº 1, 1978, pp. 58 y ss.

¹⁶ Antonio de Egaña, S. I., *Historia de la Iglesia en la América Española desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, Hemisferio Sur*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, p. 295.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 296 y Serrera, *El Colegio de la Merced de Lima*, p. 59.

PORTADA

ÍNDICE

El ingeniero militar francés Amadeo Frezier, que conoció Lima en 1713, llega a insinuar que la capital virreinal peruana era una ciudad conventualizada. Según refiere, “el estado monástico, que ha inundado toda Europa, se extendió también más allá de los vastos mares, en las colonias más alejadas, donde llena hasta los últimos rincones habitados por los cristianos. En Lima, sobre todo, hay *legiones de religiosos* cuyas casas han acaparado la parte más bella y más grandes de la ciudad”¹⁸. En su recuento de instituciones eclesiásticas limeñas aparecen 8 parroquias, 14 hospitales, 25 conventos masculinos y 12 femeninos, estos últimos con “más de cuatro mil monjas”¹⁹. Le llamó poderosamente la atención el Convento Grande de San Francisco, que “encierra más de *setecientos hombres entre religiosos y domésticos*, ocupa el espacio de cuatro manzanas y es el más bello de la ciudad” y los cuatro centros agustinos, que “albergan más de quinientos religiosos”²⁰.

Ya en las décadas finales del XVII este problema de la saturación de conventos y de religiosos había alcanzado unas proporciones incontroladas. De ello se percató con claridad un buen conocedor de la realidad indiana, don Gabriel Fernández

¹⁸ Amadeo Frezier, *Relación del viaje por el Mar del Sur*, prólogo de Gregorio Weinberg, traducción, notas y cronología de Miguel A. Guerin, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 198. La cursiva es nuestra. Hay un espléndido estudio sobre el periplo de Frezier por el Nuevo Mundo. Se trata de la obra de Luisa Vila Vilar *El viaje de Amedée Frézier por la América Meridional*, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1991, 385 pp. Para el tema que nos ocupa en el texto, remitimos particularmente al capítulo V, dedicado a “La Iglesia y los eclesiásticos”, pp. 157-186.

¹⁹ *Ibídem*, p. 200.

²⁰ *Ibídem*, p. 199. La cursiva nuevamente es nuestra.

EL CONVENTO COMO REFUGIO

Los propios cronistas e informantes del siglo XVII intentaban explicar las razones de este fenómeno. Según el ya citado Fernández de Villalobos, derivaba del hecho de que “como en aquellas partes las educaciones de las familias son algo más libres por los naturales e inclinaciones de aquellos climas, los padres, por excluirse de aquel cuidado, aplican todos los más hijos que tienen, así hombres como mujeres, a las religiones; y como éstos no llevan la vocación que requiere para tan perfecto estado y los arrastra el natural, pocos salen cuales debían ser. Y se pueblan los conventos y monasterios de ociosidades que acarrea consigo los vicios que en uno y otro sexo se deja entender”²².

En el siglo XVII, en efecto, hay infinidad de noticias sobre fundaciones realizadas por patronos y benefactores, damas y caballeros piadosos, que deciden legar parte de su fortuna, en vida o después de su muerte, para abrir nuevos cenobios en los que habían de profesar sus hijos e hijas, al igual que hacían los nobles en España o el mismo Monarca y los miembros de la Familia Real en Madrid (casos de los conventos de las Descalzas Reales, La Encarnación, Santa Isabel o Las Salesas Reales)²³.

²² *Ibíd.*, pp. 547 y 548.

²³ Hay una reciente síntesis sobre los dos primeros monasterios citados, suntuosamente ilustrada a todo color, realizada por Ana García Sanz y M^a Leticia Sánchez Hernández, *Monasterios de las Descalzas Reales y de La Encarnación*, Madrid, Patrimonio Nacional, Reales Sitios, 2007. Por lo que respecta al convento de Santa Isabel, remitimos al clásico estudio de la propia M^a Leticia Sánchez Hernández, “El Convento de Santa Isabel: Madrid 1589-1989”, dentro del Catálogo de la Exposición sobre el *IV Centenario de*

PORTADA

ÍNDICE

Destacaron en cifras absolutas en el Nuevo Mundo las grandes fundaciones de las dos cortes virreinales, Lima y México; pero el fenómeno se generalizó igualmente a lo largo y ancho de todas las Indias, con casos significativos como Puebla, Quito, La Plata, Potosí, Santa Fe de Bogotá, Tunja, Santiago de Chile, Querétaro, Guatemala, Arequipa, etc., e incluso en ciudades de segundo o tercer orden que contaban con tres o cuatro monasterios masculinos y femeninos²⁴. El código de valores de aquella jerarquizada, cerrada y elitista sociedad barroca colonial orientaba hacia el convento a un amplio sector de la juventud, sobre todo muchachas, que por razones económicas familiares no podían llegar al matrimonio con dote y futuro esposo acordes con su rango²⁵. Como apuntó en 1983 el recordado José Francisco de la Peña, mientras mayor fuera la desigualdad social entre los

PORTADA

la Real Fundación del Convento de Santa Isabel de Madrid, Madrid, Patrimonio Nacional, 1990, pp. 21-48. Ofrecemos bibliografía complementaria sobre el tema en nota 74.

²⁴ Kathleen Ann Myers, “Las monjas y la identidad criolla en Nueva España: un caso ejemplar de la fundación de conventos”, en Salvador Bernabeu Albert (coord.), *El Paraíso Occidental. Norma y diversidad en el México Virreinal*, Madrid, Instituto de México en España, 1998, pp. 93-120; Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987; Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano en la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000; Gisela von Wobeser, “El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos de monjas de la Ciudad de México, hacia 1750”, *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM e Instituto José María Luis Mora, 1995, pp. 153-165; y el siempre clásico y vigente trabajo de Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.

²⁵ Herrera, *Las Indias Españolas en el siglo XVII*, pp. 403 y 404.

ÍNDICE

contrayentes, más elevada había de ser la cantidad entregada por los padres de la joven en calidad de dote. En términos coloquiales podríamos decir que resultaba menos costoso dotarla para su entrada en religión que para el estado de casada. Y más, en el caso –muy frecuente por cierto– de la clásica familia numerosa del español en Indias²⁶.

Por lo que respecta al tema de la dote matrimonial y la dote conventual, el investigador José Luis Sánchez Lora ha estudiado el tema en profundidad y llega a la conclusión de que la legislación castellana en materia de dotes matrimoniales establecía tres factores reguladores de su cuantía: “ser conforme a la calidad de la hija y del marido, a la hacienda del padre, y al número de hijos. Ahora bien, este marco de relaciones, aparentemente equilibrado, tiene una contradicción de fondo. No siempre, menos aún en la crisis del siglo XVII, fueron parejas calidad y hacienda, superando muchas veces, con creces, la primera a la segunda”. En tales circunstancias, se pregunta el citado historiador, ¿qué factor primaba? Y responde agregando que el problema es difícil porque había que tener en cuenta que “sólo es honroso el matrimonio entre iguales en honra y hacienda, siendo un deshonor casar con alguien que, aunque igual en hacienda, está por debajo en honra; es lo que se llama un matrimonio con persona indigna²⁷. Y sobre este tema se extendía en 1622 fray Enrique Villalobos al afirmar que para este efecto “se llama indigno el que es notablemente *desigual*, ora sea en la honra, ora sea en la hacienda,

PORTADA

ÍNDICE

²⁶ José F. de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 190 y 191.

²⁷ Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas*, pp. 140 y 141.

ora sea en su mala manera de vivir; de suerte que sea afrenta casarse con él”²⁸.

La disyuntiva para una muchacha casadera de una familia de cierto nivel de la época era clara: o el matrimonio *igual* o el convento. Lo ha sabido definir muy certeramente Ángela Atienza al referir que “todos ellos fueron conventos impulsados al calor de una sociedad que no concebía otra posición digna, honrosa y decente para las mujeres que el matrimonio o el convento y que también promovía y ensalzaba un modelo de viuda encerrada y retirada del mundo; un modelo que, como hemos visto, muchas reprodujeron y secundaron con su comportamiento, contribuyendo así también a su reforzamiento; un modelo que, por otra parte, también permitió a las mujeres nobles seguir manteniendo su superioridad y una posición de prevalencia también en el interior de los claustros”²⁹.

Al estudiar Domínguez Ortiz las órdenes femeninas en España en el siglo XVII, con su habitual ponderación llega a expresar que para muchos miembros de los grupos medios y de la nobleza inferior el problema de colocar a sus hijas “se hizo angustioso” cuando se generalizó la costumbre de exigir crecidas dotes tanto para contraer matrimonio como para profesar en religión. A su juicio, los casos de muchachas materialmente obligadas por sus padres a entrar en el convento eran reales, aunque no tan numerosos como se afirmaba en la época. Al respecto, el propio autor cita el testimonio clarificador de un memorial del

²⁸ Fray Enrique Villalobos, *Summa de la Theología Moral y Canónica, Segunda Parte*, Madrid, 1622; citado por Sánchez Lora, *ob. cit.*, p. 141. El subrayado del término *desigual* es nuestro.

²⁹ Ángela Atienza, *Tiempos de conventos*, p. 331.

año 1574 dirigido a Felipe II por fray Hernando del Castillo, quien, al tratar de las religiosas, claramente apunta que “los conventos de mujeres son con mucha frecuencia refugios para mujeres de calidad que acuden á ellos para hacer retiro o para su viudez, o asilos para jóvenes nobles que, independientemente de toda vocación, han sido destinadas al claustro por sus familias”. Y añade que las monjas que poblaban los monasterios españoles procedían mayoritariamente de la nobleza, “donde los grandes señores y toda la gente ilustre no puede casar de seis ni de cuatro hijas más que una, por ser las dotes excesivas, y por remedio de esto van las otras hermanas a los monasterios, compelidas por la necesidad”³⁰. Es altamente significativa la última frase, que resulta a todas luces aplicable también a los monasterios femeninos indianos.

El fenómeno, como podemos observar, no era exclusivo de las ciudades indianas. El mismo código de valores e idénticas claves culturales operaban en el seno de los grupos medios y acomodados de la sociedad española a una y otra orilla del Atlántico. Con objeto de ilustrar esta vertiente comparativa, remitimos al lector al espléndido trabajo, realizado bajo la dirección del autor de estas páginas, de la investigadora sanluqueña María

³⁰ Citado por Domínguez Ortiz, *El estamento eclesiástico*, p. 114 y por Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas*, p. 140. Véase el estudio sobre el tema de Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983 (hay traducción castellana con la siguiente referencia: Luis Martín, *Las hijas de los conquistadores: mujeres del Virreinato de Perú*, Barcelona, Casiopea, 2000); y la importante aportación de Asunción Lavrin, “Female Religious”, en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (eds.), *Cities and Society in Colonial Latin American*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, pp. 165-196.

del Carmen Rodríguez Duarte sobre *El Convento de Regina Coeli: Un modelo de vida monástica en la Sanlúcar del Barroco*³¹, centrado en el estudio de la vida conventual femenina en la antigua villa ducal de los Medinasidonia en la desembocadura del Guadalquivir, puerto de embarque también para las Indias, en el que se abordan incluso los aspectos arquitectónicos del tema, como la peculiar tipología de los conventos de dos puertas (el propio de Regina Coeli o el de Madre de Dios, también en Sanlúcar de Barrameda), que pasaría después con idéntica morfología al Nuevo Mundo y, preferentemente, al Virreinato de Nueva España.

El convento femenino se convirtió ya desde los años finales del XVI en un refugio y válvula de escape ante la imposibilidad de vivir en el mundo con el lustre y dignidad requeridos por el rango familiar de la monja que profesaba en religión. Muy gráficamente explica esta realidad en los años setenta del siglo XVII el fraile carmelita fray Isidoro de la Asunción, visitador de su orden en Nueva España, al referir que “como el gasto es tan grande en las Indias y la pobreza mucha, son pocos los que pueden sustentar mujer y familia; y por la misma razón son muchísimas las monjas y criadas que viven en los conventos”³². Pero el

PORTADA

ÍNDICE

³¹ María del Carmen Rodríguez Duarte, *El convento de Regina Coeli: un modelo de vida monástica en la Sanlúcar del Barroco*, Sanlúcar de Barrameda, Excmo. Ayuntamiento de Sanlúcar de Barrameda, Delegación del Cultura, 1998. Como obra de referencia general volvemos a remitir al lector al estudio magistral que ofrece José Luis Sánchez Lora en su ya citada monografía *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

³² María Josefa Arnall Juan, “El Itinerario a Indias (1673-1679) del P. Fr. Isidoro de la Asunción, C. D. (Manuscrito 514 de la Biblioteca Provincial y

fenómeno se apreció desde mucho antes, ya en los años iniciales de la centuria, en Lima. Lo atestigua el autor de la *Descripción del Virreinato del Perú*, de la primera década del XVII. Durante mucho tiempo fue considerado un texto anónimo atribuido por su editor, Boleslao Lewin, a un anónimo judío portugués que conoció bien la realidad peruana del momento. Sin embargo, una concienzuda y documentada investigación realizada por Guillermo Lohmann Villena ha permitido identificar a su autor como don Pedro de León Portocarrero³³, un judío portugués que, en efecto, tuvo problemas con la Inquisición limeña y que hubo de embarcar hacia la Metrópoli; pero que, sin embargo, alcanzó a tener un profundo conocimiento de los entresijos de la sociedad limeña y de la proliferación de sus recintos conventuales. Coincide fundamentalmente con el fraile carmelita al referir que “como los criollos son poco aficionados al trabajo, son muy desvanecidos en esto de la hidalguía; y así, se dan mucho al estudio y se hacen frailes y clérigos, y las criollas se meten monjas. Muchas de ellas, que *como en el convento tienen la comida y el vestido seguro*, no se quieren aventurar ni ponerse en peligro por mar ni tierra para ganar la vida”³⁴.

Sobre este tema de la seguridad que ofrecía la vida conventual, tanto a la mujer como al hombre, en aquella cerrada sociedad

Universitaria de Barcelona)”, *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, año XX, n° 28, 1978, p. 223.

³³ Guillermo Lohmann Villena, “Una incógnita despejada: la identidad del judío portugués autor de la *Descripción del Perú*”, *Revista de Indias*, XXX, Madrid 1970, n° 119-122, pp. 315-388.

³⁴ *Descripción del Virreinato del Perú, Crónica inédita de comienzos del siglo XVII*, edición, prólogo y notas de Boleslao Lewin, Rosario, 1958, p. 74. El subrayado nuevamente es nuestro.

PORTADA

ÍNDICE

del Barroco incidieron muchos autores. El jesuita francés padre Luis de Burdalue expresaba con toda claridad en su libro *Retiro espiritual para las comunidades religiosas*, que fue traducido al español y reeditado en varias ocasiones en la primera mitad del siglo XVIII, que el convento ofrecía seguridad y estabilidad, dos términos que no son idénticos, pero que tienen cierta afinidad. Según afirmaba el jesuita galo en una de sus meditaciones, “la Religión se ha encargado de proveerme de lo necesario... En esto mismo tengo ventaja, que la Religión me libra de todos los cuidados temporales que ocupan una infinidad de personas en el mundo para segurar y procurar lo necesario ¿No basta esto para mí? Ah! Esto era bastante para cuantos santos y fervorosos religiosos me han precedido en la misma observancia y debajo de la misma regla”³⁵.

Sucesivas disposiciones regias dictadas a lo largo del siglo XVII con la finalidad de limitar el número de nuevas fundaciones tuvieron escaso eco. Particularmente frecuentes fueron en las dos primeras décadas (1598, 1607, 1608, 1617, 1618, etc.), que es cuando los virreyes comenzaron a alertar al Monarca sobre la gravedad del problema. Pero fueron incumplidas sistemáticamente. En los años centrales de la centuria tuvo la Corona que radicalizar sus posiciones el respecto disponiendo la suspensión de nuevas fundaciones o clausurando –a veces con orden terminante de demolición– algunos de los conventos y colegios ya existentes que funcionaban sin autorización regia³⁶.

³⁵ Luis de Burdalue, S. J., *Retiro espiritual para las comunidades religiosas*, Barcelona, Tercera Impresión, 1757, p. 249.

³⁶ Hemos abordado el tema más extensamente en Serrera, *La fundación del Colegio de la Merced de Lima*, pp. 60 y ss.

En su extenso memorial de 1683, el marqués de Varinas llegó a proponer al Rey como remedio que gestionara ante la Santa Sede una bula en la que se dispusiera, entre otros puntos, “que en 16 años no entren ni admitan en los conventos de las Indias religiosos ningunos, ni en los conventos de monjas, *porque son tantos que es el número infinito...* que no reciban en adelante tantos como solían, sino que los pocos que en adelante entraren sean escogidos y gente de lustre. Y no como se ha hecho hasta aquí, que toda la gente ruin, viendo que en el siglo no podían tener estimación ni lugar ninguno entre los seculares, se aplicaban a las religiones. Y como éstos, ni la vocación ni las obligaciones nos las tienen presentes, se distraen y muchos de ellos no sirven sino de quitar el crédito a la religión y al hábito”³⁷.

El problema, para Fernández Villalobos, resultaba particularmente grave en el caso de los conventos de monjas, con directas implicaciones en el –a su juicio– secular problema del despoblamiento de las Indias, un tema que preocupó a los arbitristas del XVII tanto en España como en el Nuevo Mundo. Según su parecer, “lo mismo ha sucedido en los conventos de monjas. Y así, se debe remediar. Y lo que pasa en estos monasterios de tener cada religiosa seis o siete criadas para servirse, que además que esto es contra el estatuto de su regla es deservicio de Dios por lo que pasa allí dentro; y aún de V. M. en que aquellas criadas estén encerradas, porque se impide la multiplicación y población de las Indias, y una de las causas para que no estén más adelantadas éstas. Es éste uno de los puntos más principales

³⁷ Fernández de Villalobos, *Estado Eclesiástico*, pp. 555 y 556. La cursiva es nuestra.

que hay, porque *habiendo conventos de monjas que tiene 600 criadas seglares en México y Lima y otras partes*, al respecto vea V. M. si harán falta a la población de aquel reino”³⁸.

La otra vertiente que aborda el marqués de Varinas es la económica. Nuestro analista critica el hecho de que los conventos femeninos se hubieran convertido en grandes centros financieros que contaban con numerosos recursos disponibles en metálico para financiar el crédito de los particulares³⁹. Con clarividencia vislumbra que, al profesar, “llévanse consigo el dote las religiosas y por esencia lo más florido de los caudales, que hay convento que tiene 80.000 y 100.000 pesos de renta con los principales en que se funda, sin el ingreso cotidiano de capellanías que es muy grande”. Y ello, sin contar con la progresiva acumulación y acaparación de patrimonio rústico y urbano por parte de los conventos femeninos, para cuyo remedio Varinas propone “que no entrando más monjas y religiosas de las que pareciere justo tener bastantes en aquellos reinos, no se incorporarán haciendas muy gruesas que se van todos los días incorporando, de modo que *si no lo remedia V.M., antes de 40 años no habrá hacienda de sementera, hato de ganado, casa, viña, ingenio de azúcar y obraje que no sea de eclesiástico*⁴⁰, con que los seculares

³⁸ Ibídem, p. 556. El subrayado de nuevo es nuestro.

³⁹ Ramón María Serrera, “El Convento de la Concepción de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (s. XVII)”, *Actas del I Congreso Internacional de la Orden Concepcionista*, León, 1990, vol. I, pp. 537-554; y Asunción Lavrin, “Women in Convents: Their Economic and Social Role in Colonial México”, en Benerice A. Carrol (ed.), *Liberating Women’s History*, Urbana, University of Illinois Press, 1976, pp. 249-277.

⁴⁰ Casi en los mismos términos se expresa el arzobispo de Lima don Pedro Villagómez al Rey en carta fechada en Lima, 11 de junio de 1647, A.G.I.,

PORTADA

ÍNDICE

REGLA PRIMERA
DE LA GLORIOSA MADRE
SANTA CLARA,
Y ESTATUTOS, Y CONSTITU-
ciones de las Monjas Capuchinas.

Ne tradas dominans animas, fatentibus hisce.



Vos custodiam ego, cumine semper ero.

En Sevilla, por Juan Francisco Blas
de Quesada, Impressor Mayor
de dicha Ciudad,

PORTADA

ÍNDICE

Lámina 3. Portadilla de las Reglas para los conventos
de monjas capuchinas, impresas en Sevilla ca. 1693
(Biblioteca particular del autor).

no vendrán a tener en las Indias nada, viniendo a gran miseria todo el reino”⁴¹.

Es mucho más profundo de lo que parece el análisis de nuestro arbitrista, porque llega a las mismas conclusiones que la historiografía americanista de las últimas décadas, sobre todo en lo referente al control de una gran parte del circulante monetario indiano por parte de las órdenes regulares (“el recoger toda la plata que hay en el Reino”) y el progresivo endeudamiento del sector privado a través de censos (otorgado siempre con garantía hipotecaria) en favor de iglesias, fundaciones y monasterios, porque –como expresa Fernández Villalobos– al ser éstos “los que tienen la grosedad de todas las haciendas, los españoles sólo son unos *feudatarios* que les están contribuyendo todo el año”⁴². La misma observación haría treinta años después el ingeniero militar francés Amadeo Frezier en su espléndida descripción de la ciudad de Lima en 1713 al referir que “este abuso, según todas las apariencias, perdurará, y al cabo de poco tiempo los seglares se hallarán más dependientes de las comunidades en lo temporal de lo que están en lo espiritual”⁴³.

PORTADA

ÍNDICE

Lima 339. Y la misma opinión era compartida por otros coetáneos, tanto en Perú como en otras provincias indianas. Hemos tratado el tema en Serrera, *El Colegio de la Merced de Lima*, pp. 69-71.

⁴¹ Fernández de Villalobos, *Estado Eclesiástico*, p. 557.

⁴² *Ibidem*, p. 558.

⁴³ Frezier, *Relación*, p. 210.

¿MACROCONVENTOS O MICROCIUDADES?

Este incontrolado incremento tanto del número de hombres y mujeres que profesaron en las distintas órdenes religiosas, como el aumento mismo del número de conventos y monasterios, tuvo también una plasmación urbanística dentro de la ciudad peruana del Barroco. Y ello, no sólo por el elevado número de recintos conventuales que se distribuían dentro de la traza urbana de sus principales ciudades, sino también por el espectacular e impresionante desarrollo arquitectónico, de proporciones casi urbanas o preurbanas, que alcanzaron algunas de estas fundaciones, sobre todo femeninas, que llegaron a albergar dentro de sus clausuras un muy nutrido contingente de residentes que llevaban vida monacal comunitaria o dispersa, según los casos, de acuerdo con sus propias reglas y normas de vida internas. El tema lo abordaron en su día José de Mesa y Teresa Gisbert⁴⁴, y ulteriormente también el autor de estas páginas⁴⁵, destacando la importancia del análisis de esta original combinación, dentro de las clausuras, de la doble tradición cenobítica y eremítica de los primeros siglos del Cristianismo en Europa, reproducida en estos casos en las distantes provincias indianas.

⁴⁴ Teresa Gisbert y José de Mesa, “El Arte del siglo XVII en Perú y Bolivia”, *Summa Artis. Historia General del Arte*, vol. XXIX, *Arte Iberoamericano desde la Colonización a la Independencia* (segunda parte), Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1985, pp. 63-65.

⁴⁵ Ramón María Serrera y Luisa Figallo, “El desarrollo arquitectónico y urbano de un convento-ciudad en el Perú Colonial: el monasterio de la Encarnación de Lima”, en *Structures et Cultures des Sociétés Ibéro-Américaines. Au-delà du modèle socio-économique*, Coloquio Internacional en homenaje al Profesor François Chevalier, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, pp. 295-314.

PORTADA

ÍNDICE

El lector de nuestros días difícilmente puede, ni de lejos, imaginar lo que debió ser por dentro un convento indiano de los siglos XVII y XVIII, tanto por su número de residentes como por sus dimensiones espaciales y desarrollo arquitectónico, sobre todo los fundados en las dos grandes capitales virreinales y, muy particularmente, en la Ciudad de los Reyes. Según el cronista Antonio Vázquez de Espinosa, profundo conocedor de la realidad peruana, a fines del primer tercio del siglo XVII, el convento de Santo Domingo de Lima albergaba a 250 frailes, el de San Francisco 200 y el San Agustín 150, con cifras de 200, 200 y 150 respectivamente para las mismas órdenes en la capital mexicana⁴⁶. Pero aún más elevadas son las cifras que el propio cronista carmelita ofrece referidas a los conventos femeninos. El monasterio de la Concepción de Lima contaba “con religiosas y sirvientes más de 500”⁴⁷, y de él afirmaba el jesuita Bernabé Cobo que “tiene de sitio cuadra y media, distante de la plaza tres cuadas; hay en él más de doscientas cincuenta monjas y otras tantas criadas y esclavas”⁴⁸. Su homónimo en Quito tenía 200 religiosas y el del mismo nombre de la capital mexicana, según fray Isidoro de la Asunción, “dicen habitan seiscientas mujeres y que *hay mercados dentro como si fuere un lugar*”⁴⁹. Este

PORTADA

ÍNDICE

⁴⁶ Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, edición y estudio preliminar de B. Velasco Bayón, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Editorial Atlas, 1969, pp. 110, 111 y 299-301.

⁴⁷ *Ibídem*, p. 302.

⁴⁸ Bernabé Cobo, S.I., *Historia del Nuevo Mundo*, lib. III, cap. XVI, en *Obras*, estudio preliminar y edición de Francisco Mateos, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Editorial Atlas, 1964, vol. II, p. 431.

⁴⁹ Asunción, *Itinerario a Indias*, p. 223. La cursiva es nuestra. La frase es extraordinariamente gráfica e ilustrativa.

último informante, después de referir que había en México otros cenobios con 300 y 400 mujeres, narra un episodio muy significativo cuyo escenario fue la capital de la provincia de Michoacán: “En Valladolid halló el Sr. Obispo Don Fray Francisco Sarmiento en un convento que hay sujeto al ordinario quinientas criadas; intentó sacarlas, pero se halló embarazado en la ejecución porque como la ciudad es de cuarenta o cincuenta vecinos españoles, no supo a dónde echar tanta mujer y así lo dejó. La Sra. Priora, que yo conocí y hablé algunas veces, tenía diez criadas y a todas sustentaba, y así proporcionalmente las otras religiosas”⁵⁰.

Tanto en Nueva España como en Perú, junto con las concepcionistas, destacaron también las clarisas franciscanas en el esplendor y dimensiones de sus conventos. El de Santa Clara de Querétaro, en México, ofrecía una proporción de cuatro sirvientas por cada religiosa, ya que, según el anterior informante, era “muy grande, en que viven más de *cient monjas y cuatrocientas criadas*”⁵¹. El del mismo nombre de Santiago de Chile, fundado después de 1598 al pie del Cerro de Santa Lucía con un frente en La Cañada, aparece siempre citado en los planos españoles e incluso franceses del siglo XVIII como el “gran convento de Santa Clara”, ocupando la poco habitual superficie de dos cuerdas de largo y una y media de ancho⁵².

El convento de Santa Clara de Lima, según Bernabé Cobo, que escribía en los años centrales del siglo XVII, “tiene al

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 213.

⁵² Gabriel Guarda, O.S.B., *Historia urbana del Reino de Chile*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1978, pp. 302-306.

presente doscientas”, refiriéndose al número de religiosas⁵³. Y por lo que respecta a su homónimo de la septentrional ciudad de Trujillo, fundado en 1587, refería don Miguel Feijóo de Sosa en su *Relación Descriptiva de la Ciudad y Provincia de Trujillo del Perú*, publicada en Madrid en 1763, que el monasterio llamado Santa Clara la Real “de monjas claras, corre el dilatado espacio de dos cuabras a lo largo y una a lo ancho... Hay al presente sesenta y dos monjas de velo negro, diez y ocho de velo blanco, diez novicias y veinte donadas, encerrándose juntamente más de trescientas y cincuenta personas entre recogidas y criadas”⁵⁴. Las celdas del convento eran, al parecer, adquiridas por sus ocupantes, según apunta el propio Feijóo al referir que “las monjas de velo negro llevan de dotación cuando entran dos mil y seiscientos pesos, las de velo blanco mil y quinientos, y las donadas doscientos pesos, fuera del costo de las celdas en que viven”⁵⁵.

La mayor parte de los recintos conventuales descritos, como en el caso de España, no se nos han conservado. Los efectos demolidores de la piqueta han hecho desaparecer los vestigios arquitectónicos de un modelo de vida que hoy asociamos al código de valores culturales, mentales y religiosos de la Sociedad del Barroco. De acuerdo con lo que expresan José de Mesa y Teresa Gisbert, todavía hoy podemos afirmar que perduran

⁵³ Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, lib. III, XIX, p. 433.

⁵⁴ Miguel Feijóo de Sosa, *Relación Descriptiva de la Ciudad y provincia de Trujillo del Perú*, Madrid, 1763 (edición facsímil), estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena y notas de Jorge Zevallos Quiñones, Lima, Banco Industrial del Perú, 1984, vol. I, pp. 71 y 72.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 72.

restos de este denominado *urbanismo conventual* o *monacal* en Santa Clara del Cuzco y en El Carmen de Trujillo, y existían también en el desaparecido convento de Santa Clara de Cochabamba en la Audiencia de Charcas⁵⁶. Y otro tanto se sabe del convento de la Santísima Trinidad de Lima, en el que residían más de 100 religiosas cuando lo conoció el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa y 140 cuando lo describió el jesuita Bernabé Cobo, con casitas individuales para las monjas en torno al jardín, siguiendo el clásico modelo de las cartujas peninsulares (como el caso de la del Paular), con celdas particulares que se abrían a un patio o claustro central ajardinado, con chimeneas individuales para cada celda, en cuyas pequeños hornillos los frailes se preparaban su frugal y diario condumio. Sobre este tema remitimos al lector al magistral estudio realizado por Javier Martínez de Aguirre sobre los orígenes, desarrollo espacial, funciones y ámbito de la vida cotidiana de los monasterios medievales en Europa⁵⁷.

Un plano del convento de Santo Domingo de Lima, delineado por el dominico limeño fray Rodrigo Meléndez y publicado en 1682 por su hermano en religión fray Juan Meléndez en su obra *Tesoros verdaderos de las Indias*, de la que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid, refleja muy gráficamente el desarrollo y complejidad de su traza interna, con iglesia, claustro mayor, tres claustros menores, refectorio, enfermería, caballerizas, almacenes y más de un centenar de

⁵⁶ Gisbert y Mesa, *El arte del siglo XVI en Perú y Bolivia*, p. 65.

⁵⁷ Javier Martínez de Aguirre, “El monasterio como ámbito de la vida cotidiana: espacios y funciones”, *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, n° 6, julio, 1992, pp. 75-99.

celdas distribuidas en su interior. El recinto alcanza unas dimensiones realmente preurbanas, en donde residían, aparte de cerca de trescientos frailes, un incontable número de sirvientes, recaderos, sacristanes, esclavos y encargados de mantener en orden y limpieza sus dependencias⁵⁸. También en España hay precedentes de estos inmensos cenobios masculinos, como es el caso estudiado por María del José del Castillo Utrilla del Convento de San Francisco Casa Grande de Sevilla, demolido con ocasión de las sucesivas oleadas desamortizadoras del siglo XIX⁵⁹. Pero tal vez ninguno alcanzara las proporciones de los grandes conventos barrocos peruanos del siglo XVII.

Hubo casos extremos de urbanismo conventual en los que las dimensiones espaciales y el desarrollo arquitectónico de algunos monasterios femeninos dieron lugar a la formación de auténticas *ciudades cerradas*, como fortalezas tapiadas, dentro del tejido urbano. Cuando se habla de este tema, algunos historiadores del Arte Colonial suelen hacer referencia comparativa con los *béguinages* o beaterios belgas de Gante, Brujas, Malinas y otras localidades de los Países Bajos. Valga como

PORTADA

ÍNDICE

⁵⁸ El plano ha sido reproducido por Jorge Bernal Ballesteros en su obra *Lima, la ciudad y sus monumentos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972, lámina 37, p. 231, y por Serrera y Figallo, *Un convento-ciudad*, lámina 1, p. 297. Es uno de los grabados que se incluyen en la obra del dominico fray Juan Meléndez *Tesoros verdaderos de las Indias*, publicada en Roma, en 1681-1682, 3 vols. (Biblioteca Nacional, Madrid).

⁵⁹ María José del Castillo Utrilla, "El Convento de San Francisco, Casa Grande de Sevilla", *Arte Hispalense*, n° 47, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1988. Ofrece una reconstrucción teórica del recinto conventual en p. 129.

muestra el de La Vigne de la ciudad de Brujas, fundado en 1245 por Margarita de Constantinopla, condesa de Flandes, cuyas casas-celdas distribuidas en calles fueron ocupadas originalmente por beatas o damas piadosas antes de que entraran en posesión del recinto las monjas de la orden benedictina. Y también se suele hacer alusión a algunas muestras centroeuropeas del modelo de *ciudad dentro de la ciudad*, como el barrio Fuggerei de la ciudad alemana de Augsburg, fundado en 1519 por la conocida familia de los Függer, los grandes banqueros de Carlos V, con cuatro puertas que cerraban el recinto y le daban una autonomía de auténtica ciudad cerrada dentro de la traza urbana en la que se integraba. Pero pienso sinceramente que los ejemplos citados, aunque sean precedentes temporales europeos, poco o nada tienen que ver con la génesis, desarrollo y función social de los grandes monasterios o conventos cerrados con morfología de micro-ciudad del periodo colonial en el Nuevo Mundo. Todavía queda mucho que estudiar sobre este tema. Es muy probable que el modelo hispanoamericano esté más cerca de los monasterios de Santa Clara de Carmona, del Carmen de Ecija y de Santa Clara de Sevilla que de los beaterios de los Países Bajos.

En estas grandes ciudadelas o recintos cerrados indianos, siempre de clausura, se reproducía, también a escala *micro*, toda la sociedad colonial, con sus rigurosas jerarquías internas correspondientes a las de la sociedad civil: abadesas y superiores, profesas de velo negro de mayor o menor alcurnia, monjas de velo blanco, novicias, niñas educandas de familias acomodadas, donadas, criadas y esclavas negras domésticas al servicio de las religiosas que podían costearse este lujo. El rango y el

PORTADA

ÍNDICE

“lustre” social de la estirpe familiar no se perdía al franquear los muros de la clausura, y menos si la profesión iba acompañada de una generosa dote que le asegurase una vida relativamente confortable en su nuevo estado dentro de las más o menos rigurosas normas conventuales.

PORTADA

ÍNDICE

UNA CIUDADELA URBANA: EL CONVENTO DE SANTA CATALINA DE AREQUIPA

El profesor Antonio Bonet Correa, que fue profesor del autor de estas líneas en el curso 1969-1970 en la Universidad de Sevilla en la asignatura de “Historia del Arte Hispanoamericano”, presentó durante las sesiones del ya histórico *Simposio Internazionale sul Barocco Latino Americano*, celebrado en Roma durante los días 21-24 de abril de 1980, organizado por el Instituto Italo-Latino Americano y patrocinado por la UNESCO, un antológico estudio, que ya resulta un clásico en la historiografía americanista, sobre el convento de Santa Catalina de Arequipa y la arquitectura de los conventos de monjas en Hispanoamérica⁶⁰.

El monasterio de monjas dominicas de Santa Catalina de Siena de la ciudad de Arequipa es, en efecto, la muestra más representativa por sus dimensiones, por su belleza arquitectónica y, sobre todo, porque se nos ha conservado casi intacto hasta nuestros días. Se trata de una pequeña ciudad amurallada de clausura abierta al público el 15 de agosto de 1970 después de una irreprochable tarea de reconstrucción a cargo del gobierno de Perú. Tras largas gestiones del cabildo arequipeño

PORTADA

ÍNDICE

⁶⁰ Antonio Bonet Correa, “El convento de Santa Catalina de Arequipa y la arquitectura de los conventos de monjas en Hispanoamérica”, *Simposio Internazionale sul Barocco Latino Americano*, Roma, Instituto Italo-Latino Americano-UNESCO, vol. I, 1982, pp. 221-232. Del mismo autor véase el suntuoso volumen, bellamente ilustrado, titulado *Monasterios iberoamericanos*, Madrid, Ediciones El Viso, 2001; y su estudio ya citado sobre los conventos femeninos barrocos andaluces en su obra *Andalucía Barroca. Arquitectura y Urbanismo*, pp. 63-80.

y la ayuda del todopoderoso virrey don Francisco de Toledo, quien aportó fondos y diligenció las licencias necesarias para la fundación, su primitiva fundación tuvo lugar en el año 1580 gracias a la iniciativa de una hermosa y acaudalada viuda, doña María Álvarez de Carmona. Esta ilustre dama, en ocasiones citada también como doña María de Guzmán, profesó en el convento junto con su hija y llegó a ser su primera priora tras donar todos sus bienes con la finalidad de “remediar y recibir y meter por monjas algunas mujeres doncellas que tuvieren voluntad de lo ser y permanecer en la religión de dicho monasterio”⁶¹. Después de numerosas vicisitudes (terremotos, ampliaciones, reformas, etc.) el recinto fue creciendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII hasta llegar a nuestros días en perfecto estado de conservación.

Santa Catalina de Arequipa es una auténtica mole de piedra sillar que ocupa una extensión aproximada de 20.426 metros cuadrados entre las actuales calles de Santa Catalina, Ugarte, Bolívar y Zela. Aparte de la iglesia, de una nave y dos puertas laterales a la calle según el clásico prototipo de conventos de monjas ya descrito, en el interior se distribuyen tres claustros, huertas, jardines, plazas, lavaderos, almacenes y, en lo que fue su primitiva “ciudadela”, muchas calles, callejuelas y callejones con paredes pintadas con vivos colores (sierra natural y tostado, almagra, sangre de toro, añil, etc.) que se asemejan a los angostos recodos y adarves de las juderías peninsulares. Su morfología

⁶¹ José Luis Maldonado, S. J., *Santa Catalina Arequipa*, Lima, S. Valverde, S. A., s. a.; Ricardo Mariátegui Oliva, *La ciudad de Arequipa del siglo XVII en el Monasterio de Santa Catalina*, Lima, 1952; *Monasterio de Santa Catalina*, Arequipa, Cuzzi y Cia., S. A., s. a.

hoy se construyen en Lanzarote o en Ibiza, de influencias populares mediterráneas e incluso norteafricanas.

En el dintel de algunas puertas aún se conserva en piedra el blasón familiar de la religiosa de origen noble que habitaba la vivienda. Por tratarse de un típico ejemplo de vida conventual dispersa –salvo el rezo comunitario de algunas horas canónicas, la misa y frecuentes procesiones *intra claustra*–, en estas unidades de residencia celular transcurrían los días de las religiosas conforme a su rango y fortuna, empleadas la mayor parte de la jornada en actividades piadosas, lúdicas, culinarias y domésticas, ayudadas las más pudientes, según vimos, por las criadas mestizas y esclavas negras que estaban a su servicio, según marcaban las normas y costumbres de la época. Sin tanto lujo, por el contrario, sobrellevaban sus días las religiosas de menos recursos (como “monjas pobres” aparecen a veces mencionadas); e igualmente algunas damas de la ciudad, normalmente viudas o solteras con vocación de soltería, que ingresaban en el monasterio para ejercitar sus virtudes sin abrazar la vida religiosa; las donadas⁶², que solían someterse a la disciplina conventual sin profesar votos; y las beatas de distinta procedencia social e imprecisa función dentro del cenobio. A las dichas habría que agregar un reducido número de niñas educandas que, vistiendo el hábito desde su corta edad, eran confiadas por las familias más pudientes del lugar a las monjas principales para que en el convento adquirieran una educación (música, repostería, bordado, etc.) acorde con su rango social antes de que sus padres la comprometieran

⁶² El *Diccionario* de la Real Academia Española define el término *donado/a* como “persona que ha entrado por sirviente en una orden religiosa mendicante y asiste en ella con cierta especie de hábito religioso, pero sin hacer profesión”.



PORTADA

ÍNDICE

Lámina 6. Blasón familiar sobre el dintel de la puerta de la casa-celda ocupada por una monja de estirpe noble. Monasterio de Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

en matrimonio con algún encofetado galán capitalino, al que se le garantizaba la “doncelléz” de la futura esposa. El caso de Santa Catalina de Arequipa, según se aprecia, resulta extremo por sus dimensiones arquitectónicas y espaciales. Pero ayuda a comprender las pautas de comportamiento del estamento eclesiástico en Indias, y en Perú concretamente, durante la llamada Centuria del Barroco⁶³.

La más detallada e interesante descripción de la vida interna del monasterio de Santa Catalina de Arequipa se la debemos a esa gran figura del periodo romántico que es Flora Tristán (París 1803-Burdeos 1844), la legendaria precursora del movimiento feminista, utópica y socialista, comprometida con el mundo obrero y el sindicalismo francés de su época, partidaria del divorcio, detractora de la pena de muerte y abuela del pintor Paul Gauguin. Hija de un militar español de alta graduación amigo del Libertador Simón Bolívar, en 1833-34 viajó a Perú para intentar cobrar una herencia familiar. Su objetivo resultó infructuoso. Podía presentar su partida de bautismo, pero no la del matrimonio de sus padres. En el antológico relato autobiográfico que escribió de su viaje americano, titulado *Peregrinaciones de una paria*, que publicó en lengua francesa en París en 1837⁶⁴, relata con todo género de detalles su estancia

PORTADA

ÍNDICE

⁶³ Serrera, *Las Indias Españolas en el siglo XVII*, p. 404.

⁶⁴ Hemos manejado la siguiente edición: Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, estudio preliminar, edición y revisión de la versión española de José Manuel Gómez-Tabanera, Madrid, Ediciones Istmo, Serie “Colegio Universitario”, 1986, 468 pp. El escritor arequipeño Mario Vargas Llosa convierte a Flora Tristán en uno de los dos protagonistas (el otro es su nieto el pintor Paul Gauguin) de su novela *El Paraíso en la otra esquina*, Bogotá, Edit. Alfaguara, 2003. En su relato, el autor narra de forma novelada la estancia de



PORTADA

ÍNDICE

Lámina 7. Calle interior del Monasterio de Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

en Arequipa y la visita que realizó a los dos principales monasterios de la ciudad, el de las carmelitas de Santa Rosa y el ya mencionado de Santa Catalina, cuyas dos superiores eran precisamente primas suyas.

El testimonio de Flora Tristán resulta de primera mano porque residió tres días en el convento de Santa Rosa y seis dentro de la clausura de Santa Catalina. Pudo contrastar la austeridad de vida y la severidad de la regla carmelitana del de Santa Rosa frente al más abierto y distendido régimen que se seguía en el de Santa Catalina. Pero lo que más nos llama la atención de su descripción es que refleja la realidad de ambos monasterios por dentro, con mujeres de carne y hueso que seguían viviendo, como si el tiempo se hubiera paralizado, dentro de las coordenadas sociales, mentales y religiosas del Barroco. Es como si la realidad de aquellos dos monasterios se hubiera *petrificado* en el tiempo.

En su vertiente arquitectónica y urbanística, la descripción del monasterio de Santa Catalina que ofrece Flora Tristán resulta antológica. Según refiere, “la distribución interior del convento es muy rara. Se compone de dos cuerpos de construcción, uno de los cuales se llama el antiguo convento y el otro el nuevo. Este último comprende tres claustros pequeños muy elegantemente contruidos [...] Se comunica con el antiguo convento por medio de una calle escarpada. Es éste un *verdadero laberinto*⁶⁵, compuesto de una cantidad de calles y callejuelas en toda

Flora Tristán en la ciudad de Arequipa y la impresión que le causó aquella sociedad. Se trata de un relato antológico que recomiendo vivamente al lector.

⁶⁵ El subrayado también en esta ocasión es nuestro, al igual que el de líneas más abajo. Los términos son suficientemente expresivos.

PORTADA

ÍNDICE



Lámina 8. Rótulo de la calle Sevilla en la esquina con la calle Toledo. Monasterio de Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

dirección y atravesado por una calle principal a la que se sube como por una escalera. Esas calles y callejuelas están cerradas por las celdas, que son a su vez otros cuerpos de una construcción original. Las religiosas que las habitan se hallan como en *casitas de campo*. He visto algunas de aquellas celdas que tienen un patio de entrada bastante espacioso como para criar aves y en donde se halla la cocina y el alojamiento de las esclavas. A continuación un segundo patio, en el que se han levantado dos o tres cuartos. En seguida un jardín y un pequeño retiro cuyo techo forma una terraza. *Desde hace más de veinte años las hermanas ya no viven en comuna*. El refectorio ha sido abandonado, el dormitorio igualmente [...] tampoco están obligadas, como las

PORTADA

ÍNDICE

carmelitas de Santa Rosa, a esa multitud de prácticas religiosas que ocupan todo el tiempo de estas últimas”⁶⁶.

Aunque Flora Tristán procedía de París, le asombran el derroche y el lujo exquisito de algunas de las casas-celdas en las que vivían las monjas de Santa Catalina. “¡Qué amor de celda! –exclama– ¡Y cuántas de nuestras elegantes quisieran tenerlas como boudoir!”, para describir a continuación alfombras inglesas, porcelana francesa, cortinas de seda, ricos tapices, consolas de mármol, candelabros de plata, cuadros ricamente enmarcados, cristales tallados, pianofortes contruidos en Londres, partituras de Rossini, bizcochos, frutas, jarabes, vinos españoles...⁶⁷

Se sintió feliz nuestra viajera entre sus primas arequipeñas. Todo le sorprendió. Pasó entre ellas momentos felices e inolvidables. Pero Flora Tristán tiene otros puntos vivenciales de referencia, marcados por la realidad social parisina de 1833 y, lógicamente, no acierta a comprender esa forma de vida, que le parece arrancada de otra época. Y, desde luego, condena con dureza la férrea jerarquía social heredada de épocas anteriores que se mantenía dentro de las dos clausuras. Cuando describe el monasterio de Santa Rosa no duda en denunciar la situación con estas estremecedoras palabras: “No creo que jamás haya existido en imperio o reino alguno una aristocracia más altiva y más chocante en sus distinciones que aquella cuya vista causó mi admiración al entrar en Santa Rosa. *Allí reinan con todo su poder las jerarquías del nacimiento, de los títulos, de los colores de*

⁶⁶ Tristán, *Peregrinaciones*, pp. 295 y 296.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 293.



PORTADA

ÍNDICE

Lámina 9. Retrato de Flora Tristán realizado por su polifacético amigo, artista y editor, Alphonse-Louis Constant, que lo publicó en el volumen editado en diciembre de 1839 dentro de la celebrada serie Les Belles Femmes de Paris.

la piel o de las fortunas, y éstas no son vanas clasificaciones. Al ver marchar en procesión por el convento a los miembros de esta comunidad vestidos con el mismo hábito, se creería que la misma igualdad subsiste en todo. Pero, si se entra en uno de los patios, queda una sorprendida del orgullo empleado por la mujer que tiene un título en sus relaciones con la mujer de categoría inferior; del tono despectivo que usan las blancas con las que no lo son. Al ver este contraste de humildad aparente y del orgullo más indomable, está uno tentado de repetir las palabras del sabio: Vanidad de vanidades”⁶⁸. Consideramos que la frase, de incuestionable dureza, tiene una extraordinaria fuerza expresiva, definidora de todo un sistema de jerarquía social heredado del periodo colonial, marcado por la raza y la fortuna, y que se mantenía inalterable dentro de los muros de la clausura.

No menos crítica es la ilustre viajera cuando, después de residir tres días dentro de la clausura, logra captar detalles más concretos de las relaciones humanas entre las religiosas y su particular interpretación del voto de pobreza. Según refiere, “la crítica, la maledicencia y hasta la calumnia reinan en sus charlas. Es difícil formarse una justa idea de los pequeños celos, de las bajas envidias que alimentan unas con otras y de las malignidades que no cesan de hacerse. Nada menos piadoso que las relaciones que entre sí mantienen esas religiosas. En ellas se revela la sequedad, la aspereza, el odio. Las hermanas no son más rigurosas en la observancia del voto de pobreza. Ninguna debería tener, según el reglamento, más de una mujer a su servicio; pero *algunas tienen tres o cuatro esclavas alojadas en*

⁶⁸ Ibídem, p. 286. La cursiva es nuestra.



PORTADA

ÍNDICE

Lámina 10. Sobre el dintel de la puerta, el nombre de la madre Dominga Somocursio, última religiosa que ocupó esta casa-celda (fotografía del autor).



Lámina 11. *Un laberinto de calles conforman la trama urbana interior del convento arequipeño de Santa Catalina (fotografía del autor).*

su interior. Además, cada una sostiene afuera una esclava como recadera, comprar lo que desea y, en fin, para comunicarse con su familia y con el mundo”⁶⁹. Más frívolas le parecieron las monjas de Santa Catalina. Al entrar se congregaron las más jóvenes a en torno a ella (“la francesita”, le decían) para observar y tocar con curiosidad su sombrero, la peineta o las mangas abuchonadas. Una religiosa le levantaba el vestido por detrás para ver cómo estaba hecho su *corsé*, mientras que otra le deshizo el peinado para examinar sus largos cabellos y otra examinaba sus borceguíes de París. Pero, según refiere, “lo que excitó sobre todo

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 289. La cursiva de nuevo es nuestra.

su admiración fue el descubrimiento de mi calzón”⁷⁰. Su juicio final, aunque menos duro que el referido a las monjas de Santa Rosa, no por lacónico deja de ser implacable: “*La aristocracia del dinero, la que reina en todas partes, hasta en el seno de las democracias, era la única que existía en este convento, por lo que noté*”⁷¹. La Independencia ya hacía años que se había producido. Pero era la herencia de un modelo de sociedad conventualizada y fuertemente jerarquizada de acuerdo con unos criterios étnicos y económicos, que aún perduraría sin cambios apreciables hasta muy avanzado el siglo XIX. Y nadie debe por ello escandalizarse. Tanto en el Barroco como en los años que siguieron a la Emancipación, el convento arequipeño reproducía a escala *micro* el tipo de sociedad existente fuera de los muros de su clausura.

PORTADA

ÍNDICE

⁷⁰ Ibídem, p. 292.

⁷¹ Ibídem, p. 297. Sobran comentarios sobre la frase de Flora Tristán que hemos señalado en cursiva.

“PARECE UN PUEBLO FORMADO”: EL MONASTERIO DE LA ENCARNACIÓN DE LIMA

Si el convento arequipeño ha llegado afortunadamente hasta nuestros días en perfecto estado de conservación, como testigo material de una época ya periclitada, distinta suerte corrió el segundo recinto conventual en importancia de entre los fundados en el espacio peruano durante la época del Barroco: el monasterio de la Encarnación de Lima, de agustinas recoletas, famosísimo en su época por sus dimensiones y esplendor de su culto, demolido en su integridad como consecuencia de las reformas urbanísticas que experimentó el centro de la ciudad de Lima en las últimas décadas del siglo XIX. Sin embargo, como hemos estudiado en ocasión anterior con más detalle⁷², lo que nos falta de testimonio material queda compensado por las numerosas referencias de la época, tanto de crónicas como de expedientes documentales conservados en archivos peruanos y españoles. Sus dimensiones eran amplísimas a juzgar por su representación gráfica en los grandes planos de la Ciudad de los Reyes de los siglos XVII y XVIII, sobre todo en los de 1685 y 1687 del mercedario fray Pedro Nolasco, en las distintas variantes del plano realizado por el ingeniero francés Amadeo Frezier en 1713 y en el espléndido levantamiento de la capital limeña que ilustró la relación del viaje de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, impreso en Madrid en 1748⁷³.

⁷² Se trata del artículo de Serrera y Figallo “Un convento-ciudad”, cuya referencia bibliográfica completa aparece en la nota 45.

⁷³ Véase la secuencia cartográfica completa en la obra *Planos de Lima, 1613-1983*, selección, introducción y notas de Juan Gunther Doering, Lima, Municipalidad de Lima Metropolitana, 1983.

PORTADA

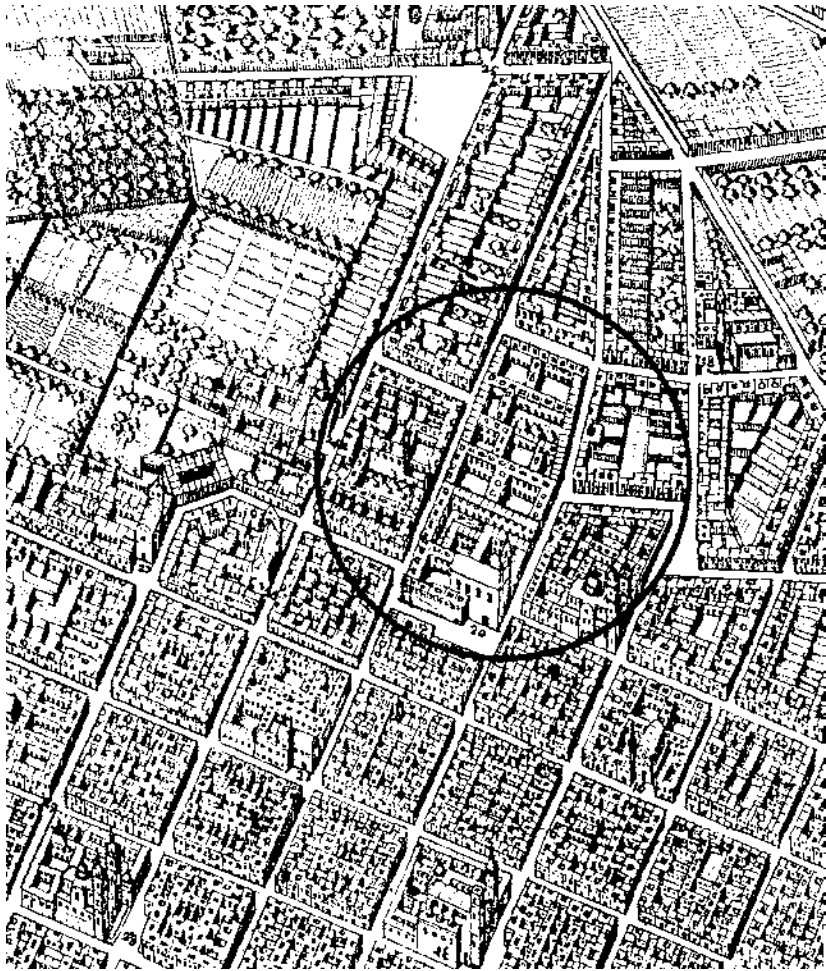
ÍNDICE

Ocupaba el monasterio de la Encarnación un extenso recinto rectangular achaflanado por uno de sus lados de más de dos cuadras, situado a seis manzanas de la plaza mayor limeña y colindante con el hospital de San Juan de Dios. Fundado originalmente en otro emplazamiento de menor superficie en 1558 por doña Leonor Portocarrero, viuda del gobernador don Hernando de Almaraz, y su hija doña Mencía de Sosa, esposa del capitán Francisco Hernández Girón, protagonista de una de las más importantes insurrecciones de las Guerras Civiles del Perú, lo que en un principio fue casa de recogimiento de beatas ermitañas de San Agustín, tres años después, en 1561, cambió de condición y emplazamiento, ubicándose en el solar definitivo en el que se mantuvo hasta el siglo XIX convertido ya en monasterio de monjas canónigas regulares de San Agustín bajo la advocación de la Encarnación. Sus reglas se inspiraron, al parecer, en las del convento de San Pedro de las Dueñas de Salamanca, al igual que ocurriría en el siglo XVII en la creación de otros aristocráticos cenobios indios, cuyos estatutos adaptaron las reglas de los más famosos conventos de Madrid de fundación o patronato real, como el convento de Santa Isabel, el monasterio de la Encarnación o las Descalzas Reales⁷⁴.

PORTADA

ÍNDICE

⁷⁴ Remitimos al lector a la bibliografía citada en la nota 23 y a los clásicos estudios de Elías Tormo, *En las Descalzas Reales de Madrid. Estudios históricos, iconográfico y artísticos*, Madrid, Junta de Iconografía Nacional, 1947, vol. IV, y Marqués de Saltillo, “El Real Monasterio de la Encarnación y artistas que allí trabajaron (1614-1621)”, *Revista de la Biblioteca y Archivo del Ayuntamiento de Madrid*, 2, 1944. Merece la pena comparar el proceso fundacional y las reglas de nuestro monasterio limeño con los de las grandes fundaciones nobiliarias o reales de la Villa y Corte.



PORTADA

ÍNDICE

Lámina 12. Fragmento del Plano de Lima incorporado en la edición de 1748 de la Relación Histórica del Viaje a la América Meridional de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. En el centro del círculo puede apreciarse un levantamiento axonométrico e idealizado del Monasterio de la Encarnación.

En el monasterio de la Encarnación de Lima concurren todas las características ya mencionadas en el de Santa Catalina de Arequipa: elevado número de personas que vivían en su clausura, el amplio desarrollo arquitectónico del recinto y la combinación del régimen concentrado y disperso de la vida conventual. Podemos afirmar que fue cenobio y eremitorio a la vez por sus particulares normas de convivencia comunitaria. Distintas referencias disponibles del siglo XVII nos permiten apreciar su desarrollo a lo largo de la centuria. De él señalaba el dominico fray Reginaldo de Lizárraga en su *Descripción Breve del Perú*, escrita entre 1603 y 1609, que “había crecido tanto el número de religiosas profesas, con favor del Altísimo Dios, que el día de hoy sustenta más de 140 monjas, sin más de 40 novicias y sin el servicio que tiene de las puertas adentro”. Sobre su fama y renombre en la época, apunta Lizárraga que “tiene este convento una excelencia que no sé si en la Cristiandad se halla el día de hoy: el cuidado en celebrar los oficios divinos; la solemnidad y concierto con tanta música de voces admirables, con todos géneros de instrumentos, que no parece cosa de acá de la tierra, y sobre todo los sábados a la Salve [...], donde concurre la mayor parte del pueblo y de las órdenes muchos religiosos a oírla [...] los señores inquisidores muchos sábados no la pierden y los virreyes hacen lo mismo”⁷⁵.

Por lo que respecta a los ricos fondos pictóricos y escultóricos que atesoraba el monasterio de La Encarnación, baste decir, como bien estudió en su día el siempre admirado y

⁷⁵ Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, estudio preliminar de Mario Hernández Sánchez-Barba, Madrid, Editorial Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1968, p. 31.

recordado profesor Guillermo Lohmann Villena, que dentro de los muros de su clausura las religiosas lograron reunir nada menos que 34 lienzos de Francisco de Zurbarán⁷⁶, el pintor por entonces más cotizado, junto con Murillo, entre la clientela eclesiástica de la capital limeña durante el primer tercio del siglo XVII⁷⁷.

La descripción del dominico es coetánea de la *Descripción del Virreinato del Perú*, de comienzos del siglo XVII, de Pedro de León Portocarrero. A pesar de profesar su autor, según todos los indicios, la ley mosaica, no por ello disimula su admiración por las excelencias de tan reputado cenobio femenino, que comprendía, junto con su huerta, “dos cuadras de largo y una de ancho”. Es casa –afirma– “la más famosa de Lima, *donde hay más de cuatrocientas mujeres*; la mayor parte de ellas son monjas profesas, y están aquí recogidas muchas hijas de señores ricos, que las meten allí para que aprendan buenas costumbres; y de allí las sacan para las casar”⁷⁸. Si el dominico Lizárraga admiraba la suntuosidad del culto y de la liturgia, Pedro de León Portocarrero –más material en sus observaciones– alababa la deliciosa repostería que preparaban las religiosas con los productos de su “grande y regalada huerta”, ya que hacían “conservas

PORTADA

ÍNDICE

⁷⁶ Guillermo Lohmann Villena, “Las pinturas de Zurbarán para el Convento de la Encarnación de Lima”, *Revista del Archivo General de la Nación*, Lima, 1999, 19, pp. 171-182.

⁷⁷ Véanse los importantes estudios de Juan Miguel Serrera, “Zurbarán y América”, Catálogo de la exposición *Zurbarán* (Juan Miguel Serrera, comisario), Madrid, Museo del Prado, Ministerio de Cultura, 1988, pp. 63-83, y César Pacheco Vélez, “Zurbarán en Lima”, *Pintura en el Virreinato del Perú*, Lima, Banco del Crédito del Perú, 1989, pp. 265-281.

⁷⁸ *Descripción del Virreinato de Perú*, p. 58. La cursiva es nuestra.

y colaciones de tantos modos y tan buenas que no se puede imaginar cosa de mayor regalo”⁷⁹.

También son clarificadoras las alusiones que brinda el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa en su *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, con especial referencia al carácter de ciudad-convento de su recinto, el mayor de todos los limeños a su juicio. La descripción debe corresponder al período 1615-1619, años en los que el autor residió en tierras peruanas y pudo conocer con detalles la capital virreinal. Según señala, de los monasterios femeninos, “el de la Encarnación de canónigas regulares *tiene más de 700 personas* con las sirvientas, criadas y monjas de velo blanco [...], que al presente tiene grandes rentas en heredades y censos”. Más interés aún ofrece su alusión a la estructura urbana interna del cenobio, pues, como señalaba, “la casa está bien fabricada y el sitio es tan grande que si una criada se huye de su ama pasan muchos días sin hallarla, *porque tiene calles y barrios como un pueblo*, de celdas tan cabales como una casa con todos sus cumplimientos y oficinas, si bien todas duermen en su dormitorio general”⁸⁰. Esta última afirmación resulta algo sorprendente, ya que, en efecto, el monasterio de la Encarnación se caracterizó por el régimen de residencia disperso de las religiosas de velo negro, que vivían aisladas en compañía de criadas y esclavas en sus correspondientes celdas-casitas en forma de pequeños chalets, algunos de dos plantas y pequeño jardín posterior, todos ellos distribuidos a lo largo

⁷⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁸⁰ Vázquez de Espinosa, *Compendio y Descripción*, p. 302. La cursiva de nuevo es nuestra. Es muy significativo que el carmelita insinúe una morfología claramente urbana del monasterio, con “calles y barrios como un pueblo”.

de las numerosas calles y callejones que integraban el recinto⁸¹. Quizás con la alusión del dormitorio general se haga referencia a las monjas menos pudientes que conformaban el grupo de religiosas legas (de velo blanco) y al nutrido contingente de donadas (que no profesaban propiamente), cuyas vidas estaban sometidas también a las mismas rígidas normas de la clausura conventual.

Lo dicho coincide con lo que expresa el citado Pedro de León Portocarrero al aclarar que a toda pretendiente que quisiera ingresar en el monasterio y vestir el hábito le costaba su entrada 6.000 pesos, pero –añade– “monja que quiere tener celda aparte y una negra que le sirva y cien pesos de renta, le cuesta doce mil pesos; a otras les cuesta más, conforme son de ricas”⁸². Una vez más la fortuna personal marcaba el tipo de vida de estas mujeres dentro de la clausura. Era el dinero, y no las reglas de la comunidad, el que discriminaba a las que llevaban plena vida conventual y el que les organizaba su existencia *intra claustra* en un regalado régimen residencial disperso; porque tal vez no sea válido del todo usar el término eremítico. De hecho, estas celdas-viviendas se compraban, pasando a formar parte del patrimonio familiar. Cuando quedaban libres por fallecimiento de la monja que la habitaba, otro miembro femenino de la familia que profesaba en el convento le sucedía en la titularidad de la ocupación. La práctica no era exclusivamente limeña, ni siquiera indiana. Ocurrió otro tanto en la Península y en el archipiélago canario. Un estudio de Manuel Hernández

PORTADA

ÍNDICE

⁸¹ Bernaldes Ballesteros, *Lima*, pp. 264 y 265.

⁸² *Descripción del Virreinato del Perú*, p. 59.

González sobre los conventos de la villa tinerfeña de La Orotava ha puesto de manifiesto que en los cenobios femeninos las celdas eran propiedad de las familias, que las adjudicaban a sus hijas en las disposiciones testamentarias como parte del patrimonio familiar. Rara era la ocasión en que estos acaudalados clanes no tuvieran alguna hija en religión, sobre todo en los conventos de los que eran fundadores o patronos⁸³. A veces las celdas se vendían, lo mismo que las esclavas, para ser disfrutadas por las nuevas profesas. En tal caso, en el dintel de la casita-celda se cambiaba el escudo familiar por el de los nuevos propietarios de la dependencia⁸⁴.

Pero no todo eran críticas. El carmelita Vázquez de Espinosa se admiraba de la tradición musical de las religiosas del monasterio de la Encarnación. “La música –refiere– ha sido y es famosísima, y ha tenido el primer lugar en las fiestas solemnísimas [...] Esméranse en el adorno de la iglesia, que excede a lo de España, y en los olores y elección de los mejores predicadores, música e instrumentos; y en particular cada religiosa parece que en los cumplimientos de regalos que hacen de olores, aguas ricas y dulces llevan la prima a todo encarecimiento”⁸⁵.

También resalta el elevado número de monjas que vivían en el interior de la clausura el franciscano fray Buenaventura de Salinas y Córdova en sus *Méritos y Excelencias de la Ciudad de Lima* del año 1613. Al tratar del nuestro cenobio agustino no tiene reparos en compararlo con los mejores de España en una

⁸³ Manuel Hernández González, *Clero regular y sociedad canaria en el Antiguo Régimen: los conventos de la Orotava*, Santa Cruz de Tenerife, 1983, pp. 8 y 9.

⁸⁴ Serrera y Figallo, “Un convento-ciudad”, pp. 304 y 305.

⁸⁵ Vázquez de Espinosa, *Compendio y Descripción*, p. 302.

época en que, por ejemplo, en Madrid ya están fundados el convento de Santa Isabel, el monasterio de la Encarnación o las Descalzas Reales, en los que se acogían miembros de la Familia Real e hijas de las más nobles casas de la Villa y Corte. Del limeño monasterio de la Encarnación apunta que “es de los más insignes que tiene toda Europa, porque hay en él trescientas monjas de velo negro, más de ciento cincuenta de velo blanco, más de cincuenta novicias, más de cuarenta donadas, y esclavas del convento y de las monjas más de doscientas y sesenta y seis”⁸⁶. En total, pues, *más de 800 mujeres viviendo en el interior de sus muros*, con clara diferenciación canónica y funcional de sus cometidos dentro del convento, incluyendo la alta proporción de esclavas al servicio de las religiosas. La cifra sigue impresionando hoy al estudioso del tema.

El anterior panorama viene a coincidir en lo fundamental con las referencias que brinda otro buen conocedor de mismo centro, el agustino fray Antonio de la Calancha, con dos hermanas profesas en la Encarnación. Aparte de vínculos de regla, también los de la sangre le obligaron a tener datos fidedignos sobre tan destacado cenobio. En su *Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú*, del año 1639, se ufana también del hecho de que fuese “el más antiguo del Reino, y como fuente de donde han emanado los más que después se han fundado; y es también de los más numerosos, porque de ordinario las monjas de velo negro pasan de 230, y con las hermanas de velo blanco y las novicias suelen llegar a 300, que juntas con las doncellas principales que en él se crían y con la gente de servicio *hay de*

PORTADA

ÍNDICE

⁸⁶ Salinas y Córdova, *Méritos y Excelencias*, p. 197.

ordinario más de 700 mujeres dentro de su cerca. Su iglesia es de hermosa proporción y de las más ricamente adornadas que al presente hay en esta ciudad; el culto divino y la observancia es de lo mejor, y su autoridad y grandeza sin igual”⁸⁷.

Un espléndido dibujo a lápiz realizado en 1838 por el diplomático y viajero francés Léonce Angrand, vice-cónsul de su país en Lima entre 1834 y 1839, es sin duda el mejor testimonio gráfico de lo que fue el templo del monasterio de La Encarnación desde el exterior antes de su demolición. Se aprecia en el bosquejo la torre, la cúpula de medio cañón que cubría su única nave, con dos portadas gemelas en el lado del Evangelio (muy similares a otras muchas de Andalucía y del Nuevo Mundo) que se abren a un pequeño atrio rectangular con puertas que dan a la calle de la Cueva. Al fondo se vislumbra el perfil y la torre de la iglesia de Los Huérfanos⁸⁸.

Uno de los más grandes cronistas de la Centuria del Barroco, el jesuita Bernabé Cobo, brinda catorce años más tarde, en 1653, interesantísimas noticias sobre tan aristocrático como extenso monasterio en la segunda parte de su *Historia del Nuevo Mundo*, concretamente en el libro IIII de su *Fundación de Lima*. A su juicio, si en el momento de su erección fue levantado en los extrarradios de la ciudad, en una zona de huertas, “ahora –expresa– es su vecindad uno de los mejores barrios de ella”. Confirma la idea de que tenían autorización de la Santa Sede

⁸⁷ Antonio de Calancha y Bernardo de Torres, *Crónicas Agustiniánas del Perú*, edición, introducción y notas de Manuel Merino, O.S.A., 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1972. Para esta cita en concreto, véase vol. I, p. 30.

⁸⁸ Léonce Angrand, *Imagen del Perú en el siglo XIX*, Lima, Edit. Carlos Milla Batres, 1972, lámina 80, pp. 104 y 105.



Lámina 13. Iglesia del Convento de La Encarnación de Lima en 1838, dibujo a lápiz del viajero y diplomático francés Léonce Angrand.

para acoger en sus claustros “hasta veinticuatro doncellas se-glares, que se crían y enseñan dentro del convento, cosa muy estimada de la nobleza de esta república”. Sin embargo, de particular interés son sus observaciones sobre su desarrollo urbano interno y número de residentes: “En grandeza de sitio –reco-noce el jesuita– hace ventaja este monasterio a todos los otros de monjas de esta ciudad, porque coge una isla de dos cuadras y media en largo, *dentro de la cual es tanta la cantidad de edificios que hay, que parece un pueblo formado, y en hecho de verdad lo es,*

PORTADA

ÍNDICE

*pues viven encerradas dentro de él setecientas almas; las trescientas son monjas con las novicias, hermanas y donadas; y las cuatrocientas criadas y esclavas y la doncellas seglares que se crían hasta tomar estado*⁸⁹.

Era todo un microcosmos fuertemente jerarquizado el que se conformaba en su interior. Al ser el convento una reproducción en reducido de la sociedad en la que se integraba, no es de extrañar que en su interior se reflejaran las tensiones de la vida capitalina limeña. Ello se dejaba traslucir con frecuencia cuando dentro de la clausura se procedía a la elección de abadesa. Con intensidad se vivían en estos casos las viejas rivalidades entre monjas criollas y peninsulares, como en todas las Indias. Pero a veces se traslucían también dentro de sus muros fricciones familiares o viejas rencillas entre los poderosos clanes, bandos y parcialidades de la ciudad. Al ser normalmente las abadesas hijas de familias acaudaladas, cuando llegaba el periodo electoral nada de lo que transcurría en la clausura resultaba ajeno a los habitantes limeños.

Desde el exterior se vivía el proceso de elección de superiora o abadesa como noticia que interesaba a toda la vecindad, entre otras muchas razones por las implicaciones financieras de la elección si tenemos en cuenta que la nueva superiora había de ponerse al frente de la principal fuente crediticia de la capital. Las religiosas llevaban listones de determinado color en sus tocados para manifestar el bando al que se adscribían. Y los seglares, en la calle, hacían lo propio “en los sombreros para que se conozca la parcialidad que fomentan”. El partido vencedor

⁸⁹ Cobo, *Obras*, p. 429. La cursiva, una vez más, es nuestra.

celebraba el triunfo con fiestas y carreras de caballos en las intermediaciones del monasterio. Una vez elegida la abadesa ganadora, ésta se veía obligada a consentir no pocos caprichos de sus partidarias, gracias a cuyos votos había logrado conquistar el gobierno del convento. Según informaban los arzobispos limeños, casos como los descritos fueron progresivamente relajando la observancia regular de las normas de vida tanto de ésta como de otras clausuras femeninas limeñas. Tal fue lo que aconteció, por ejemplo, en 1675, según informó el arzobispo don Pedro Villagómez al Rey en carta de 10 de julio de dicho año, cuando los problemas se agravaron y el virrey conde de Lemos hubo de intervenir con doscientos hombres armados para cercar el monasterio de la Encarnación con objeto de impedir las injerencias del exterior y preservar la pureza del proceso electoral que se desarrollaba dentro de sus muros⁹⁰. Una y otra vez los prelados limeños tuvieron que tomar cartas en el asunto para regularizar la vida monacal, limitar el número de mujeres que vivían en los conventos, poner fin a los excesos suntuarios de las monjas (en indumentaria, servicio personal, celdas, etc.), reglamentar el sistema de visita de los frailes y las *devociones* y *galanteos* de los varones seglares a través de las rejas de los locutorios, y ordenar el estricto cumplimiento de las piadosas obligaciones de las religiosas (horario del rezo de las horas canónicas, actos de piedad, mortificación personal, etc.). Pero la verdad es que sin mucho éxito en el empeño a tenor de la reiterada insistencia de las disposiciones episcopales. En ello, no se hacía más que reproducir en Indias una práctica

PORTADA

ÍNDICE

⁹⁰ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, 1960, vol. III, p. 177.

muy generalizada en los conventos femeninos españoles, como sugiere Antonio Domínguez Ortiz al referir que “la prohibición de comunicarse con el exterior incluía la de conversar con personas que no tuvieran inmediato parentesco con las monjas, y aun esto con gran limitación. Daban lugar a tal rigor los abusos conocidos con el nombre de *devociones de monjas*, que eran galanteos, casi siempre inocentes, con hombres que acudían a hablar con ellas a las rejas y a cambiar obsequios en señal de mutua amistad”⁹¹.

No siempre las abadesas se plegaron fácilmente a los deseos de las autoridades diocesanas. Hasta en este punto los monasterios femeninos funcionaron de hecho como *ciudades exentas* dentro de la ciudad en la que se integraban. Por ello, nada tiene de extraño que el francés Amadeo Frezier, siempre crítico con el estamento eclesiástico peruano, se escandalizara al tener noticias de estas prácticas durante su estancia en Lima en 1713. Según refiere, las religiosas limeñas, “con excepción de tres o cuatro conventos, tienen también sólo una apariencia de regularidad que deben exclusivamente a la clausura; pues *en lugar de vivir en comunidad y en la pobreza, de la que hacen voto, viven como particulares y a su costa*, con una séquito de domésticas y de esclavas negras y mulatas, a las que convierten en agentes de la galantería que mantienen en el locutorio”⁹².

Lógicamente, el relajamiento de la vida conventual en el monasterio de la Encarnación provocó la reacción natural de aquellas monjas que anhelaban encontrar en la clausura el clima de

⁹¹ Domínguez Ortiz, *La sociedad española*, II (*El estamento eclesiástico*), pp. 120-123.

⁹² Frezier, *Relación*, p. 201.

fervor y recogimiento que las había impulsado a profesar en religión y que, por tantas razones, no podían hallar en el seno de tan ajetreado ritmo de vida, rodeadas de más de 700 mujeres. A juicio de fray Antonio de la Calancha, la iniciativa se debió “a las continuas ansias de verse en más estrecha recolección de la que había en la Encarnación, donde, si se hallaba santidad y religión y tantas monjas siervas y queridas de Dios y de tanta opinión de santidad, la entristecía el haber dentro tantos centenarios de monjas y criadas, con que no se podía tener la soledad y quietud que le pedía su retiro y oración”⁹³.

Lo dicho dio lugar a dos iniciativas de interés: la fundación en Lima de otro convento de la misma regla con menor número de religiosas, el monasterio de Nuestra Señora del Prado, con admisión limitada a treinta y tres religiosas; y la edificación dentro de los muros del propio monasterio de la Encarnación de un eremitorio (el Santuario de la Santa Cruz de Jerusalén) en donde pudieran aislarse las monjas para desarrollar con el debido recogimiento y soledad las prácticas de piedad de su regla. Se trataba de un espacio de retiro dentro de la propia clausura, un *convento dentro del convento*, como lo ha definido Gisbert y Mesa⁹⁴. El tema nos resulta extraordinariamente sugestivo, porque en un monasterio en el que la residencia dispersa de las monjas profesas era norma, crear un segundo espacio de aislamiento en el que fomentar la genuina vida aislada de las primitivas eremitas era una novedad sin precedentes –que sepamos– en el mundo americano e incluso en el contexto de las fundaciones peninsulares de la época. El padre Calancha llegó a

⁹³ *Crónicas Agustiniánas*, vol. I, p. 875.

⁹⁴ Gisbert y Mesa, *El arte del siglo XVII en Perú y Bolivia*, p. 64.

comparar esta experiencia con la de las primeras santas ermitañas que siguieron a su Santo Fundador. Y lo hace con estas evocadoras palabras: “Véase hoy la Tebaida en Lima y en las monjas que lo continúan los anacoretas de Egipto y las monjas que fundó en sus días nuestro padre San Agustín en África”⁹⁵. Para un estudio más pormenorizado sobre los aspectos fundacionales y arquitectónicos de este espacio de retiro interior, remitimos al lector a nuestro anterior trabajo sobre el tema⁹⁶. Se trata de una cuestión que poca atención ha merecido ciertamente en la historiografía americanista hasta nuestros días.

Acerca de la fisonomía material y de la configuración espacial interna, de rasgos realmente preurbanos, del monasterio de la Encarnación limeño, no abundan por desgracia las referencias, ya que, como se indicó anteriormente, nada ha perdurado del primitivo inmueble. Levantado en las afueras de la parte meridional de la ciudad, la progresiva expansión poblacional y arquitectónica de la capital virreinal durante el siglo XVII pronto lo integró en su malla urbana. Tenía razón el jesuita Bernabé Cobo cuando refería en 1653 que “coge una isla de dos cuadras y media de largo”, aunque su planta no era perfectamente rectangular por el alineamiento ligeramente achafanado del muro exterior del recinto en su lado occidental. El perímetro de su planta permaneció inalterado hasta las grandes reformas urbanas del centro de Lima de los años treinta del siglo XX.

Disponemos, por fortuna, de referencias cartográficas, ya que el monasterio de la Encarnación aparece representado en

⁹⁵ *Crónica Agustinianas*, vol. I, p. 875.

⁹⁶ Serrera y Figallo, “Un convento-ciudad”, pp. 307-310.



Lámina 14. Plaza Mayor de Lima en 1680, óleo anónimo hoy en paradero desconocido (antigua colección del marqués de Almunia, Sevilla).

el plano de Lima de 1674 delineado por Bernardo Clemente Príncipe que se conserva en la Biblioteca del Congreso de Washington⁹⁷ y en los dos planos de la Ciudad de Los Reyes de 1685 y 1687 del mercedario Fray Pedro Nolasco que se custodian en el Archivo General de Indias de Sevilla⁹⁸, estos últimos con sendos levantamientos axonométricos de la retícula

⁹⁷ *Planos de Lima, 1613-1983*, plano n° 2.

⁹⁸ *Ibidem*, n° 4 y n° 5.

urbana de Lima que ofrecen detalles interesantísimos de sus edificaciones religiosas representadas en rudimentarios alzados contemplados en perspectiva desde el norte de la capital. En los dos planos de fray Pedro Nolasco ya se plasma la Encarnación dentro del perímetro de la muralla que rodeaba la capital virreinal, edificada unos años antes, concretamente en 1684. En el de 1687, más perfecto por su acabado y precisión en los pormenores, se nos manifiesta el monasterio con un amplísimo desarrollo espacial. En él se representan hasta trece claustros y patios de distintas dimensiones. En primer plano figura un alzado de la iglesia del monasterio con espigada espadaña frontal, con una puerta en la fachada, otra lateral y un amplio compás delante de esta última. Da la impresión, en efecto, tal como indican los cronistas del Barroco, que el inmueble está integrado más que por claustros y celdas, por plazas, calles y pequeñas mansiones de dos plantas con sus puertas de acceso bien diferenciadas, muy al estilo del monasterio de Santa Catalina de Arequipa. En ellas vivían individualmente, en compañía de criadas y esclavas, las religiosas profesas de velo negro.

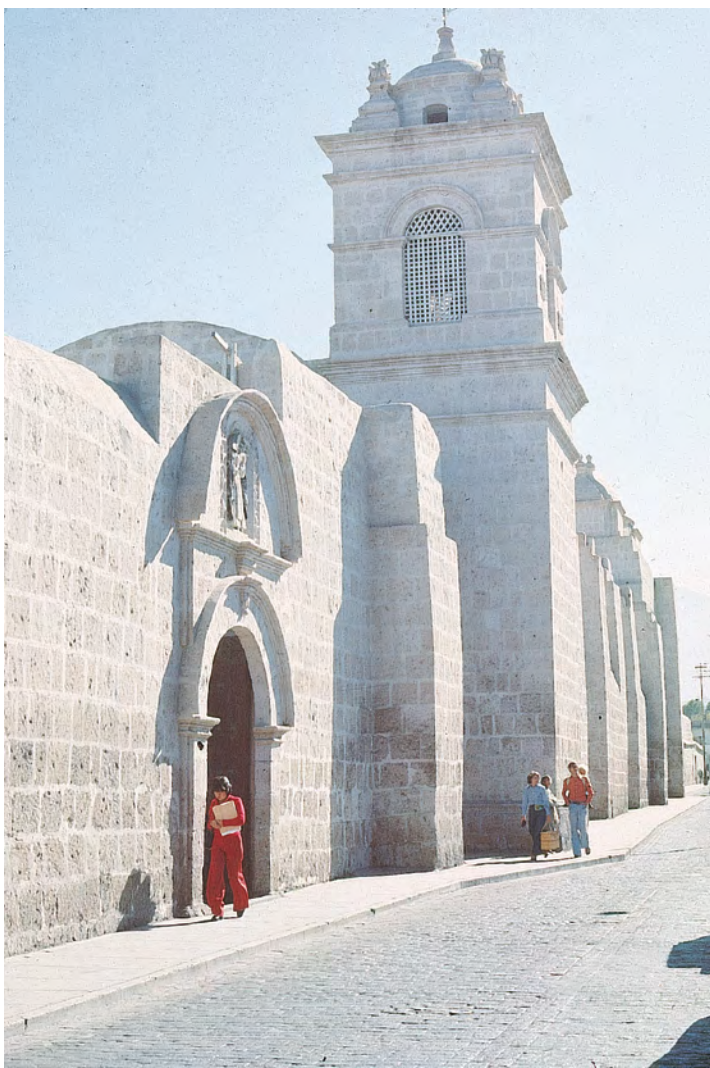
Pero –insistimos una vez más– el monasterio de la Encarnación de Lima, a diferencia de la mejor suerte que corrió el de Santa Catalina de Arequipa, ya no existe. Los aires de modernización urbana del siglo XIX, en cuyo nombre actuó siempre la piqueta destructora, se lo llevó por delante⁹⁹. Por lo que respecta a la iglesia conventual, ésta fue casi totalmente devorada por las llamas una madrugada del mes de abril de 1874.

⁹⁹ Detallamos el proceso de la progresiva desaparición del monasterio en Serrera y Figallo, “Un convento-ciudad”, pp. 311-313.

Reconstruida más tarde, fue finalmente demolida también en los años treinta del pasado siglo. Era el último vestigio que se había conservado del más famoso cenobio femenino del Virreinato del Perú de la época del Barroco.

PORTADA

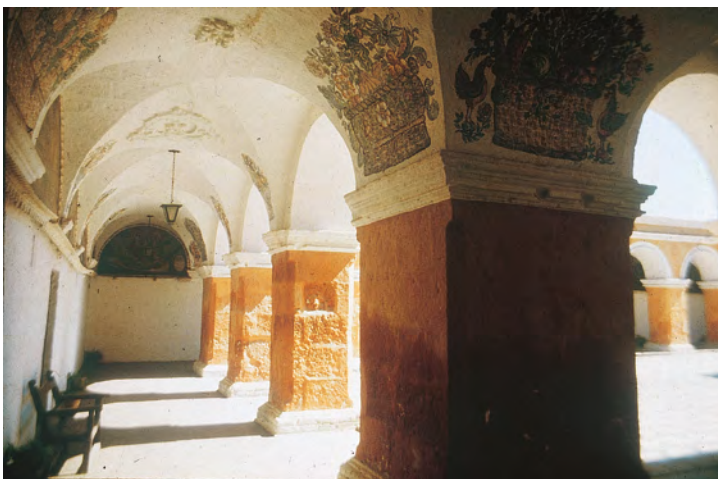
ÍNDICE



PORTADA

ÍNDICE

*Fachada de la iglesia del convento de Santa Catalina de Arequipa
(fotografía del autor).*



Uno de los tres claustros del monasterio de Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

PORTADA



Casa-celda de una religiosa de alcurnia en el convento de Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

ÍNDICE



Patio trasero y escalera de acceso a la azotea de una casa-celda de Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

PORTADA



Interior de una casa-celda en Santa Catalina de Arequipa (fotografía del autor).

ÍNDICE

ÍNDICE

<i>La conventualización de la ciudad indiana</i>	11
<i>La Jerusalén terrenal: la saturación de conventos y de eclesiásticos</i>	17
<i>El convento como refugio</i>	23
<i>¿Macroconventos o microciudades?</i>	35
<i>Una ciudadela urbana: el convento de Santa Catalina de Arequipa</i>	45
<i>“Parece un pueblo formado”: el Monasterio de La Encarnación de Lima</i>	61

PORTADA

COLECCIÓN

Para ir a página pulsar en la línea



LECCIONES INAUGURALES DEL AULA DE LA EXPERIENCIA. UNIVERSIDAD DE SEVILLA

La experiencia de la Universidad

Curso Académico 2013-2014

JOAQUÍN LUQUE RODRÍGUEZ

La Constitución de Cádiz. Historia de una utopía

Curso Académico 2012-2013

MANUEL MORENO ALONSO

La cultura del agua

en la imagen patrimonial de Andalucía

Curso Académico 2011-2012

EDUARDO MOSQUERA ADELL

Ser mujer boy: la nueva imagen de una constante presencia (mi visión del feminismo)

Curso Académico 2010-2011

FELICIDAD LOSCERTALES ABRIL

Mujeres en clausura:

macroconventos peruanos en el barroco

Curso Académico 2009-2010

RAMÓN MARÍA SERRERA

Las tres etapas de la enseñanza en Sevilla

a finales del siglo XV y comienzos del XVI

Curso Académico 2007-2008

JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO

Reflexiones sobre los programas universitarios

de mayores. Una visión desde la práctica

en el Aula de la Experiencia

de la Universidad de Sevilla

Curso Académico 2006-2007

MANUEL VELÁZQUEZ CLAVIJO

Quinientos años de historia

de la Universidad de Sevilla

Curso Académico 2005-2006

JUAN ANTONIO CARRILLO SALCEDO

El canto de Ulises

Curso Académico 2004-2005

CARLOS ANTONIO COLÓN PERALES

Sevilla y los orígenes del arte hispanoamericano

Curso Académico 2003-2004

EMILIO GÓMEZ PIÑOL

Bases biológicas de la felicidad

Curso Académico 2002-2003

ROSARIO PÁSARO DIONISIO

Verdad, Derecho, Juicio, Proceso

Curso Académico 2001-2002

ÁNGEL MANUEL LÓPEZ Y LÓPEZ

Cincuentenario de mis vivencias neurocientíficas

Curso Académico 1997-1998

JUAN JIMÉNEZ-CASTELLANOS Y CALVO-RUBIO

Catálogo completo de nuestras publicaciones

en la página web

<<http://www.editorial.us.es>>

PORTADA

ÍNDICE