

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

El monasterio de El Carmen Alto en Lima (1686-1829)
Repercusión e impacto de los cultos carmelitanos en la religiosidad y la
sociedad coloniales

Tesis para optar el grado de Magistra en Historia

AUTORA

Denisse Rouillon Almeida

ASESORA

Margarita Guerra

JURADO

José De La Puente

Jeffrey Klaiber

LIMA – PERÚ

2013

El monasterio de El Carmen Alto en Lima (1686-1829)

Repercusión e impacto de los cultos carmelitanos en la religiosidad y la sociedad coloniales

Introducción	II
Capítulo 1. El Carmen Alto: orígenes y consolidación	1
1.1 Antecedentes medievales y modernos	4
1.2 Recogimiento y monasterio carmelitano	9
1.3 Consolidación espiritual e influencia social	17
Capítulo 2. La vida en el monasterio: espacios, normas y vida cotidiana	25
2.1 Introducción	27
2.2 Ambientes interiores	33
2.2.1 La celda	38
2.2.2 Los espacios comunes	39
2.2.3 La huerta	50
2.2.4 La iglesia	57
2.3 Regla y Constituciones	64
2.3.1 Clausura	69
2.3.2 Austeridad	76
2.3.3 Oración contemplativa	86
2.3.4 <i>Numerus clausus</i>	88
Capítulo 3. Principales actores del culto carmelitano: cófrades, monjas y bienhechores	97
3.1 Feligresía carmelitana	97
3.1.1 La cofradía carmelita del Cercado	99
3.1.2 Las procesiones de la Virgen del Carmen	103
3.2 Monjas: aportes personales	108
3.2.1 Patrimonios	109
3.2.2 Escapularios	112
3.3 Bienhechores	123
3.3.1 Donaciones	123
3.3.2 Legados	126
3.3.3 Patronatos	128
Conclusiones	137
Anexos	140
Bibliografía	141

Introducción

Durante el periodo colonial la sociedad limeña le confirió una considerable estima a las casas de religión femeninas, en particular, a las recoletas u observantes, fundadas entre 1640 y 1734.¹ El establecimiento de las mencionadas casas religiosas respondió, en buena medida, al propósito de la jerarquía eclesiástica destinado a contrarrestar la dispersión y desobediencia reinantes en los monasterios grandes de la ciudad establecidos durante el siglo XVI o principios del XVII: Encarnación (1561), Concepción (1573), Santísima Trinidad (1584), Santa Clara (1605) y Santa Catalina de Siena (1624).²

Si bien es cierto que existían diversos modelos orientadores de las instituciones monacales según la orden religiosa correspondiente, el estilo de vida de los nueve monasterios recoletos ubicados en Lima (en la segunda mitad del siglo XVIII) encontró un referente principal en la reforma monástica de santa Teresa de Ávila. Esta consistía en la aceptación voluntaria de la clausura, la práctica de la oración contemplativa, el reunir solo un número reducido de monjas y la austeridad o ascetismo material. Ya desde el Concilio de Trento (1545-1563) las propuestas teresianas empezaron a reconocerse como un puntal decisivo del giro reorganizador de la vida monástica femenina,³ repercutiendo en las colonias hispanoamericanas y manteniendo allí una notoria presencia y marcada influencia.

Vista ya la diferencia entre monasterios grandes y recoletos puede señalarse que el perfil de la presente investigación se reconoce como un estudio y una aproximación a la vida de las religiosas del Carmen Alto de Lima, durante el periodo 1686-1829, en la cual se observa además una complementaria pero importante interacción con su entorno social y religioso. Asumimos que es ineludible examinar la *Regla* y *Constituciones* de la orden carmelitana a fin de comprender la configuración de la vida cotidiana.

¹ En estos cenobios vivió un reducido número de miembros, con estrictos votos monásticos y un mínimo contacto con la sociedad. Fue el caso de las monjas concepcionistas descalzas de San José (1603), Prado (1640), Carmen Alto (1643), trinitarias descalzas (1682), Carmen Bajo (1686), Santa Rosa (1708), capuchinas (1713), nazarenas (1730) y mercedarias descalzas (1734). Véase DEUSEN, Nancy E. van. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, p. 280.

² CANGAS, Gregorio de. *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón, 1770*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1997, p. 14.

³ RAPLEY, Elizabeth. *The Lord as their Portion. The Story of the Religious Orders and How they Shaped our World*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 143.

En materia investigativa, el estado de la cuestión remite a un punto que debiera señalarse de manera previa. Es ineludible aludir a los principales textos que han abordado a las instituciones monacales, exploración que comprendería desde lo relacionado a su función en la originaria cultura de Occidente, hasta su implantación e integración en otros contextos.

A la luz de la historiografía, la adaptación en los territorios americanos de las propuestas monacales deberá ser abordada con especial agudeza. Esto porque, aunque no fueron independientes de la historia de los cenobios masculinos, los femeninos muestran una importancia de primer orden. Por ello es que la historiografía monástica femenina se configura como una historia propia: de las mujeres como monjas en un contexto histórico determinado.⁴

Será pues oportuno incidir en que, desde el tiempo del establecimiento de las primeras comunidades monacales en el siglo III d. de C., la maternidad espiritual ha aportado beneficios a la cultura occidental.⁵ La vida mística pareciera conjugarse en femenino, a decir por los escritos de las doctoras de la Iglesia, las beguinas medievales y algunas monjas notables.⁶ Sin duda, el énfasis postridentino en el culto mariano favoreció el desarrollo espiritual de las mujeres al interior de las cercas monásticas.⁷

En los claustros muchas mujeres maduraron una fina sensibilidad que les permitió convertirse en consejeras de muchos y de ayudar en el despertar de las almas.⁸ Los monasterios han brindado luces sobre el establecimiento de formas de compromiso social tales como las organizaciones de caridad, las escuelas de enseñanza y las nuevas órdenes religiosas.⁹ Las propuestas de cambio, dentro del espíritu y esencia de la Iglesia, la han enriquecido y dinamizado.¹⁰

⁴ BOCK, Gisela. “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”. *Historia social* 9, 1991, Universidad de Valencia, pp. 55-77. Edición electrónica disponible en <www.carlosmanzano.net/articulos/Bock.pdf>

⁵ MCNAMARA, Jo Ann Kay. *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

⁶ PERROT, Michelle. *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

⁷ LAVRÍN, Asunción. “El más allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

⁸ BENEDICTO XVI. *Meditar con mujeres santas*. Barcelona: Chronica, 2011.

⁹ RAPLEY, Elizabeth. *A Social History of the Cloister. Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2001.

¹⁰ KAUFMANN, Cristina. *La fascinación de una presencia. Hacia una experiencia sana de Dios*. 2ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.

Algunas investigaciones se han propuesto describir las excursiones de las monjas fuera de los claustros, de cara a la participación en empresas colonizadoras, invitando a la discusión sobre encuentros culturales y nuevos mundos.¹¹ La historia monástica ha iluminado coyunturas históricas, así como las respuestas de distintos grupos frente a las políticas estatales y eclesiales dirigidas a moldear sus vidas.¹² Las actitudes religiosas han atendido la fidelidad hacia los votos monásticos cuando perennizó la muerte de las dieciséis carmelitas de Compiègne en la guillotina, el 17 de julio de 1794.¹³ Al interior de una aproximación crítica a la Iglesia, autobiografías y biografías de monjas de clausura han descrito los nexos entre religión, ideología, género y sexualidad.¹⁴ En las comunidades monásticas se han explorado visiones de éxtasis, protagonismo cultural de ciertas mujeres, aspiraciones intelectuales, creatividad en la literatura, las artes visuales, la música y el teatro.¹⁵

Aparte de las explicaciones psicológicas y sociales enfocadas hacia la comprensión de la espiritualidad femenina, se registran también las interpretaciones teológicas, que contradicen frontalmente a las elucidaciones eróticas de los fenómenos místicos.¹⁶ En general, al cuerpo de la mujer se le ha ‘re-significado’ a lo largo del tiempo, tornándose a la vez en objeto de estudio y espacio de conflictos. En todo caso, en materia de espiritualidad, a la perspectiva histórica le convendría ceñirse en un análisis más profundo acerca de los trasfondos de la conducta religiosa.¹⁷

¹¹ DAVIS, Natalie Zemon. *Mujeres de los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1999; ERAUSO, Catalina de. *Historia de la monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. 4ª edición. Madrid: Cátedra, 2011; y, CURTIS, Sarah Ann. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

¹² STRASSER, Ulrike. *State of Virginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

¹³ BERNANOS, Georges. *Diálogos de carmelitas*. 1ª reimpresión. Burgos: Monte Carmelo, 2006. Para matizar las apreciaciones literarias de Bernanos véanse BUSH, William. *To Quell the Terror. The True Story of the Carmelite Martyrs of Compiègne*. Washington D.C.: Institute of Carmelite Studies Publications, 1999 y CHOUDHURY, Mita. *Convents and Nuns in Eighteenth-Century French Politics and Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

¹⁴ DIDEROT, Denis. *La religiosa*. Barcelona: Verticales de bolsillo, 2008 y BROWN, Judith C. *Immodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*. Nueva York: Oxford University Press, 1986.

¹⁵ EVANGELISTI, Silvia. *Nuns. A History of Convent Life, 1450-1700*. Nueva York: Oxford University Press, 2008, pp. 1 y 9.

¹⁶ BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. 5ª reimpresión. Nueva York: Zone Books, 2002 (1992), p. 143.

¹⁷ BLANCO, Lourdes. “Las monjas del convento de Santa Clara: el erotismo de la fe y la subversión de la autoridad sacerdotal”. En Luis Millones y Moisés Lemlij (coords.). *En el nombre del Señor*. Lima: SIDEA, 1993 y LEMLIJ, Moisés. “A propósito de las monjas del convento de Santa Clara: una mirada psicoanalítica”. En Luis Millones y Moisés Lemlij (coords.). *En el nombre del Señor*. Lima: SIDEA, 1993.

En lo que respecta a temas más puntuales de la indagación histórica, tendrá que señalarse que en América Latina, las investigaciones mexicanas siguen siendo las pioneras para todo el periodo colonial. Los claustros han sido estudiados tomando en cuenta el entorno urbano y espiritual.¹⁸ Exploraciones con otro cariz han privilegiado el aspecto económico.¹⁹ Por otro lado, cabe signar que los escritos biográficos, autobiográficos y epistolares cobran cada vez mayor importancia, en la medida en que contribuyen al conocimiento objetivo de la vida de las religiosas y de la religiosidad en general.²⁰

En el caso particular del Perú, hay una preferencia por los enfoques de la historia económica, política y social. Las finanzas monásticas han sido analizadas como impulsoras de las economías locales y regionales, gracias principalmente a las redes crediticias entre monjas y laicos.²¹ Las monjas influyeron en la colectividad,²² más aún cuando convirtieron a los cenobios en prestamistas de la real hacienda y sectores privilegiados.²³ Las criollas inauguraron formas propias y originales de ejercer el poder: administraron los *monasterios grandes* como islas independientes en medio de una sociedad dominada por hombres.²⁴ Los recogimientos y

¹⁸ LORETO LÓPEZ, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México D.F.: El Colegio de México, 2000.

¹⁹ WOBESER, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España (siglo XVIII)*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010 y LAVRÍN, Asunción. “Los conventos de monjas en la Nueva España”. En Arnold J. Bauer (comp.). *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.

²⁰ LAVRÍN, Asunción y Rosalva LORETO LÓPEZ (eds.). *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. Puebla: Universidad de las Américas-Puebla / Archivo General de la Nación, 2002.

²¹ BURNS, Kathryn. *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. 3ª reimpresión. Durham (NC): Duke University Press, 2002 (1999); BAUER, Arnold. “La Iglesia en la economía hispanoamericana: los censos y depósitos en los siglos XVIII y XIX”. *Cuadernos de Humanidades* 4, Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, serie 2, julio 1989, pp. 1-39; y Gibbs, Donald. “The Economic Activities of Nuns, Friars, and their Conventos in Mid-Colonial Cuzco”. *The Americas*, vol. xlv, n.º 3, 1989, pp. 343-362.

²² MANNARELLI, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. 2ª reimpresión. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000 (1998).

²³ SUÁREZ, Margarita. *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos / Fondo de Cultura Económica, 2001 y de la misma autora, “El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima, siglo XVII”. En Patricia Portocarrero Suárez (editora y compiladora). *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida*. Lima: Flora Tristán, 1993.

²⁴ MARTIN, Luis. *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del virreinato del Perú*. Barcelona: Casiopea, 2000. En este sentido bien se ha observado que por resaltar los aportes específicos, la lucha política entre órdenes religiosas, ha obstaculizado una visión de conjunto sobre el impacto de las instituciones católicas en general. Véase GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. “Hagiografía y política: las crónicas conventuales en el virreinato peruano”. En Bernard Lavallé (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

beaterios generaron algunos de los monasterios más prósperos del Perú colonial.²⁵ Las reformas impulsadas por la jerarquía eclesiástica, tanto en Nueva España como en el Perú, se dirigieron principalmente a los monasterios de calzadas y vida particular.²⁶

La antropología del Derecho en el Perú ha generado también un estudio, en torno al caso de una carmelita descalza arequipeña –la monja Gutiérrez–, haciéndolo desde la interlegalidad, esto es, desde las tensiones que enfrentan las personas al encontrarse reguladas en dos o más ordenamientos jurídicos.²⁷ La severidad de la regla carmelitana, en la Arequipa de inicios del siglo XIX ha sido atestiguada por un abogado y una renombrada defensora de los derechos de la mujer.²⁸ En tal sentido, la crónica de la trinitaria descalza María Josefa de la Santísima Trinidad se considera un vívido ejemplo del discurso religioso en vinculación con los sentimientos patrióticos ilustrados.²⁹ Por otra parte, en lo que concierne a las vivencias interiores de las religiosas, han concitado interés los casos de Rosa de Santa María (1586-1617),³⁰ Úrsula de Jesús (1604-1666),³¹ María Manuela de Santa Ana (1695-1793),³² Lucía del

²⁵ VINATEA RECOBA, Martina. “Catalina María Doria y las escritoras del siglo XVII”. En proceso de edición y DEUSEN, Nancy E. van. Ob. cit.

²⁶ ARENAS FRUTOS, Isabel. *Dos arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro– ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004; CHOWNING, Margaret. “Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery”. *Hispanic American Historical Review*, volumen 85, número 1, 2005, pp. 1-37; LASERNA GAITÁN, Antonio Ignacio. “El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775”. *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LII, número II, 1995, pp. 263-287; y FRASCHINA, Alicia. “Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades”. *Hispania Sacra*, LX, 122, julio-diciembre 2008, pp. 445-466.

²⁷ GUEVARA GIL, Armando. “Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 28, 2001, pp. 391-412.

²⁸ BUSTAMANTE DE LA FUENTE, Manuel J. *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*. 2ª edición. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, 2005 y TRISTÁN, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. 1ª reimpresión. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2006. Por el contrario, el relajamiento de la regla carmelitana ha sido atestiguado por un Auto de Visita en Córdoba del Tucumán (véase BRACCIO, Gabriela. “Un inaudito atrevimiento”. *Revista Andina*, año 16, n.º 2, 1998, pp. 267-304).

²⁹ MELÉNDEZ, Mariselle. *Deviant and Useful Citizens. The Cultural Production of the Female Body in Eighteenth-Century Peru*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.

³⁰ BUSTO, José Antonio del. *Santa Rosa de Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006; GRAZIANO, Frank. *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Nueva York: Oxford University Press, 2004; MUJICA PINILLA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Fondo de Cultura Económica / Banco Central de Reserva del Perú, 2001; y CARRASCO LIGARDA, Rosa. “Una aproximación a Santa Rosa de Lima”. *Educación*. Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Femenina del Sagrado Corazón, año VIII, julio 2001, pp. 13-15.

³¹ DEUSEN, Nancy E. van. *The Souls Of Purgatory: The Spiritual Diary Of A Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula De Jesús*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

³² ARMACANQUI-TIPACTI, Elia J. *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresina peruana*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999.

Espíritu Santo (1646-1709),³³ Paula de Jesús Nazareno (1687-1754),³⁴ y Juana María Azaña (1696-1748).³⁵ En síntesis, puede aseverarse que recién están siendo tomados en cuenta el devocionario y las experiencias de la espiritualidad en las casas de religión.³⁶

Como puede observarse en las tendencias presentadas, un aspecto abordado muy poco por la historiografía es aquel que, precisamente, resulta ser el inherente a las instituciones monacales: el ejercicio de cierta espiritualidad de rango privativo, o si se quiere, el estilo espiritual practicado acorde a las particularidades de cada orden religiosa. Para comprender tal aspecto ha de recurrirse a las fuentes monásticas, además de estudiar las voces de las mismas monjas en la manifestación de su recogimiento y específica opción religiosa. Enfrentada esa carencia, la presente investigación se concentra en la vida cotidiana del monasterio del Carmen Alto –o Antiguo– en Lima colonial, primer monasterio carmelitano del virreinato peruano.

Al tratarse de una indagación histórica prima la evidencia de las fuentes primarias y, derivada de ellas, una periodización e interpretación respectivas con arreglo a una adecuada comprensión de la sociedad y las actitudes religiosas. En tal sentido, y con la finalidad de organizar mejor nuestra labor investigativa, se ha propuesto una periodización particular: orígenes (1643-1686), desarrollo (1687-1829) y permanencia (1830-2013). Se intenta así contribuir con el estudio de la vida cotidiana del cenobio en la etapa colonial, con énfasis en los años de 1687 a 1829, etapa de consolidación de la presencia carmelitana en el Perú.³⁷

³³ ARENAL, Electa y Stacey SCHLAU. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

³⁴ PAULA DE JESÚS NAZARENO. “Poemas de Sor Paula de Jesús Nazareno (peruana)”. En Asunción Lavrín y Rosalva Loreto López (eds.). *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

³⁵ AZAÑA, Juana María. “Coloquio a la Natividad del Señor”. En Asunción Lavrín y Rosalva Loreto López (eds.). *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

³⁶ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997 y *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1986. Véanse también LAVRÍN, Asunción. “Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII” y MAIA BORGES, Célia. “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la península ibérica y del Brasil colonial”. Estos dos últimos artículos en María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2007.

³⁷ En la medida en que se trata de una opción del investigador, la periodización planteada es arbitraria. En realidad, toda periodización lo es, pues los procesos históricos no tienen fecha exacta de inicio, ni de fin.

La presente tesis se ha ordenado en función de ciertos aspectos considerados como claves. En el primer capítulo se dispone un inicial acercamiento al monasterio carmelitano indagando sus antecedentes medievales y modernos. Se distinguen después aquellas características que, a ojos de sus contemporáneos, hicieron a las carmelitas tan reconocibles (esto es, el recogimiento, efectuado mediante la oración y el ejercicio de las prácticas meditativas). También es observado aquí el amplio espectro de la influencia que detentaron a nivel colectivo.

El segundo capítulo remite a la organización de la vida cotidiana al interior del monasterio. Para ello se ha tenido en cuenta desde la realización de las prácticas relativas al culto, hasta la necesaria descripción de los espacios delimitados al interior del claustro, tanto de los espacios individuales (como la celda) o de los comunes (como la sacristía, la huerta, el refectorio, el locutorio, la biblioteca, etc.), lo que se puede observar aún hoy, pues esto constituye parte de la cultura material legada.

Por último, en el capítulo tercero, se especifican las actividades principales de los personajes carmelitanos –especificación a la que se ha llegado por un pormenorizado trabajo de revisión documentaria–. Se trata aquí un tipo de interacción que tuvieron las carmelitas, aquella que se generaba de modo más vívido con la comunidad: las fervorosas y masivas procesiones. Igualmente, desde la casuística se describen aquellos aspectos del culto que vinculaban a las carmelitas en su relación con la comunidad (los patronatos, las donaciones o los legados, así como la confección y la distribución del escapulario).

Antes de convertirse en monasterio, la casa fue un colegio de niñas huérfanas que vestían de carmelitas. Las virtudes docentes y sociales de Catalina María Doria, fundadora del mismo, lo convirtieron en uno de los proyectos educativos más interesantes de la colonia. La Real Cédula para la fundación monástica se despachó, en Madrid, el 13 de febrero de 1620, casi un año después de establecido el recogimiento. Ese mismo año, el 21 de septiembre, se inauguró una cofradía carmelita con la finalidad de auspiciar económicamente al internado femenino.

Por su parte, la fundación del Carmen Alto en 1643 fue posible gracias al auspicio de Catalina María Doria y Agustín de Ugarte y Saravia, principales benefactores que lo equiparon con bienes materiales y lo auspiciaron legal y políticamente. En los años iniciales destaca el arribo de tres carmelitas descalzas, provenientes de Cartagena de Indias, para establecer los cimientos materiales y espirituales. No obstante, ante una realidad distinta de la europea, los ideales de la reforma teresiana debieron adecuarse a la idiosincrasia americana, por cuanto las

monjas contaron con esclavos y sirvientes para aliviar las tareas más pesadas. Las propias características de la sociedad colonial hicieron que la clausura fuera mitigada, no tan estricta.³⁸

Sin embargo, la presencia de personal doméstico no dio lugar a incidentes o escándalos, tampoco a prohibiciones ni amonestaciones de la autoridad episcopal. Este estilo espiritual de “poquitas, pobres y fervorosas”, aunque de clausura atemperada, atrajo a mujeres con real vocación y las convirtió en intérpretes del ideal de discreción, compostura y obediencia que la sociedad de la época esperaba de quienes se dedicaban a la vida contemplativa. Quizá por plasmar este ideal, las madres de Barrios Altos fueron convocadas para proyectar su forma de vida a distintas ciudades americanas.³⁹ Su calidad de monjas de vida contemplativa no significó que su rol social fuera invisible, insignificante o que pasara inadvertido. Tuvieron, por el contrario, un papel activo dentro de la sociedad y la Iglesia.

La presente investigación sustenta una hipótesis principal, según la cual, la consolidación de la presencia carmelitana en el virreinato peruano fue posible debido a la condición del Carmen Descalzo como una orden religiosa que detentaba la condición fundamental de intercesora en la liberación de las almas en el purgatorio.

De la anterior sustentación se colige una serie de consideraciones diversas, las cuales se detectan a lo largo del trabajo, pero de entre las cuales destaca, una primera hipótesis derivada: la confección, venta y distribución del escapulario como prenda espiritual o símbolo alimentó la esperanza del encuentro con Dios en la vida eterna, bajo la intercesión de la Virgen del Carmen. Por ello, las carmelitas descalzas constituyeron un recurso preciado de intermediación. Sin lugar a dudas, el escapulario en tanto sacramental es un tesoro de la familia carmelitana. Como hábito carmelita simplificado para comodidad de los seculares, no fue un objeto de protección mágica (amuleto o fetiche) o una dispensa eximente de las exigencias de la auténtica vida cristiana. Pero, ante la perspectiva de la muerte, la garantía de salvación ofrecida por esta prenda espiritual las convirtió en intercesoras favoritas de la sociedad.

Aunque a menudo se le ha pasado por alto, es fundamental reparar en el elemento contemplativo de los sacramentales de la Iglesia, es decir, en su referencia implícita a realidades espirituales y metafísicas. De hecho, las actitudes religiosas en el virreinato peruano deberán ser

³⁸ ROUILLON ALMEIDA, Denisse. *El Carmen Alto de Lima, 1643-1686*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

³⁹ Incluso María de San Agustín, religiosa que provino de Cartagena y enseñó los usos y costumbres carmelitanas en Lima, prosiguió en Quito su misión fundadora.

estudiadas al interior de un movimiento epistemológico neoplatónico orientado hacia la búsqueda de dichas realidades.⁴⁰ En todo caso, quienes procuren conocer las actitudes religiosas durante la Edad Moderna, harían bien en considerar (más allá del útil empleo de herramientas propias de la psicología empírica o del cotejo histórico de ideas) lo ventajoso de compenetrarse en las dimensiones de religiosidad y espiritualidad, en alto grado eficaces para una comprensión cabal de fenómenos que suelen rebasar ámbitos como el de la estricta racionalidad.

Para el estudio histórico de la vida y las preocupaciones de las mujeres se ha recurrido a las huellas documentales que ellas mismas legaron, principalmente las del Archivo del Monasterio del Carmen (AMC). Los libros becerros del AMC contienen correspondencias personales, testamentos, así como documentación referida a la venta de escapularios, la institución de las prioras como patronas de obras pías, la renuncia de las monjas respecto de sus bienes materiales y las licencias arzobispales que autorizaban las profesiones monásticas o las reparaciones de la casa religiosa. Los libros becerros son confrontados con libros de elecciones de preladadas, profesiones y defunciones así como con el *Libro del patronato y censos* y el *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*. Aunque la información sea “oficial”, y en consecuencia, general, rutinaria y descriptiva, es reveladora del papel central que desempeñaron las monjas en la pervivencia de los valores católicos tradicionales y el impulso de uno de los cultos más populares del Perú actual.

Los fondos del AMC han sido también contrastados con documentos del Archivo Arzobispal de Lima (AAL), el Archivo General de Indias (AGI) y el Archivo de la Provincia de San Joaquín de Navarra en Vitoria (APNV), así como con bibliografía y artículos especializados. Los textos se consultaron en bibliotecas nacionales y extranjeras con la finalidad de examinar un repertorio lo más completo, actualizado y adecuado.

Tal vez convenga subrayar que la orientación de la presente indagación no es sociológica. En todo caso, se encuentra en consonancia con las investigaciones de la denominada ‘vida cotidiana’, por lo cual las fuentes son analizadas a partir de la historia social de la religión, también denominada en la actualidad de las *actitudes religiosas*. Jo Ann McNamara, Peter Brown, Carolyn Walker Bynum, Natalie Zemon Davis, Carlos M. N. Eire, entre otros, la han validado

⁴⁰ MUJICA PINILLA, Ramón. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 313.

como una categoría crítica analítica para el estudio del pasado.⁴¹ De esta manera, la religiosidad –con sus límites y complejidad– conforma el núcleo del análisis. No se ha subordinado “la realidad a una teoría determinada... sin entender las motivaciones interiores”.⁴² Tampoco se han considerado los ambientes interiores con el mero fin de enfocar aspectos arquitectónicos aislados. Ha sido descartada de plano la visión de la Iglesia como una institución opresora, así como los retratos propagandísticos y deshumanizantes que tienden a imputar –de manera apriorística– el fanatismo, la insania, la irrelevancia o lo anticuado del estado monástico.⁴³

Ocurre de modo distinto con el enfoque de las llamadas ‘actitudes religiosas’ que, desechando esquematismos, tienen en cuenta la función social, económica y cultural del cenobio. La función social queda definida por el ingreso de mujeres que, inspiradas por el contexto general de los escritos de santa Teresa, asumieron la elección de ser monjas de su instituto. A partir del tópico económico se aborda la procedencia y el manejo de los ingresos procedentes de dotes, limosnas y patronatos, esto es, el origen de los bienes materiales que proporcionaron los fundamentos materiales de la vida religiosa e impulsaron la labor administrativa del culto carmelitano.

Las tareas múltiples que esta investigación ha demandado no hubieran podido afrontarse sin la cooperación de distintas personas. Por ello, mi gratitud especial a las madres Edith de Jesús, Ana del Niño Jesús y Ketty de Jesús, las prioras que autorizaron mi ingreso a la clausura y la consulta de las fuentes. También, un especial reconocimiento a la Dra. Margarita Guerra Martinière, guía indispensable en cuestiones académicas y personales. Expreso asimismo mi más sincero agradecimiento a mis padres, hermanas, Rodolfo Castro, Jesús Salazar, Renzo Valencia, Juan Henríquez y a todos quienes de alguna u otra forma me apoyaron en la investigación.

Para concluir, me permito una reflexión, tras casi diez años de dedicación. En el mundo actual, el aporte de las carmelitas descalzas será decisivo en la enseñanza simple, sencilla y

⁴¹ DINAN, Susan y Debra MEYERS (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002.

⁴² KLAIBER, Jeffrey, S.J. “Las premisas ideológicas de algunos estudios recientes sobre la Iglesia en América Latina”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, n.º 22, 1995, pp. 125-126. Las ideologías mutilan el abanico de las experiencias humanas al reducirlas a uno de sus aspectos, arbitrariamente valorado y exageradamente exaltado (DUVIGNAUD, Jean. *Sociología del arte*. Barcelona: Ediciones Península, 1988, p. 11).

⁴³ GUERRA, Margarita, Amaya FERNÁNDEZ, Lourdes LEIVA y Lidia MARTÍNEZ. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550-1650)*. Lima: Universidad Femenina del Sagrado / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

directa de los beneficios de la oración, tal cual la enseña la tradición espiritual a la que pertenecen. Si generaciones de carmelitas coloniales tuvieron una proyección social notable debido a su condición intercesora para la liberación de las almas en el purgatorio, en la actualidad, el terreno de influencia decisivo no serán las geografías del más allá, sino la responsabilidad del urgente cambio interior en esta vida terrena.



Capítulo 1 El Carmen Alto: orígenes y consolidación

Para la mentalidad de quienes vivieron en las colonias hispanoamericanas, arraigada en buena medida con la visión de la Edad Media, la salvación de las almas se constituyó en asunto de esencial interés. Al presentarse la vida como sustancialmente efímera y la eternidad como una dimensión sin límites ni fin, en la que el discurso de la cristiandad proponía la compañía perenne de Dios, el asegurar la salvación devino en preocupación fundamental.

Las Sagradas Escrituras no ofrecen, sin embargo, una descripción detallada de ese ámbito de eternidad (identificado con la región del cielo) o de sus contrapartes: el purgatorio y el infierno. Resulta, por tanto, comprensible que la concepción y representación de estas regiones presente modificaciones a lo largo del tiempo; así por ejemplo, los cristianos de la Alta Edad Media tuvieron una representación mental distinta sobre estos lugares de la que pudieron concebir los feligreses americanos del siglo XVIII. No obstante, en ambos contextos permaneció el anhelo máximo de evadir el infierno, acortar la estancia en el purgatorio y alcanzar las eternas cimas celestiales.

El arte medieval penetró las conciencias con imágenes icónicas relativas al Juicio Final, a san Miguel Arcángel pesando las almas y, en general, con el imperativo de la salvación individual a través de Cristo.¹ En la imaginería de los artífices como en el discurso oficial eclesiástico, Cristo era reconocido como el divino salvador, aunque también fue visto como juez severo. María en cambio, otrora humilde mujer, se convirtió en la ayuda ideal de las ánimas en riesgo de condenación. En ese marco, a la Virgen del Carmen, a través de su insignia o escapulario, se le adjudicó la facultad de acortar la posible estadía de las almas en el purgatorio. Fue de ese modo como generó desde el siglo XIII la amplia y difundida devoción por dicha intercesión, recurriendo los fieles a sus principales representantes, las carmelitas descalzas reformadas del siglo XVI.

En España y sus colonias americanas la Virgen del Carmen fue la principal intercesora de las almas sufrientes del purgatorio, en espera de su purificación definitiva.² Los cuadros

¹ SCHWARTZ, Stuart B. *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 34 y HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Alianza, 2001, p. 193.

² SCHENONE, Héctor. *Santa María: iconografía del arte colonial*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008, pp. 90-91. La Virgen del Carmen compartió este poder con san Nicolás de Tolentino (1245-1305) y algunos santos fundadores de órdenes religiosas como san Francisco (1181-1226) y santo Domingo (1170-1221), pintados por Cristóbal de Villalpando (1649-1714) junto a la Reina del Carmelo (véase *ibíd.*, p. 338).

con representaciones de las almas auxiliadas por la Virgen del Carmen proliferaron especialmente después del Concilio de Trento (1545-1563), respondiendo al programa de las cofradías instituidas para rezar por los seres queridos difuntos. De igual manera, en el virreinato peruano las imágenes del paraíso, el infierno o el Juicio Final fueron tema común en los sermonarios y la pintura religiosa.³ El corpus del Tercer Concilio Limense (1584-1585), vigente hasta el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, secundó las indicaciones tridentinas y puso acento en la existencia del purgatorio, el valor de los sufragios por los difuntos y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para asegurar la salvación.

En este capítulo se esbozan los antecedentes europeos (siglos XII-XVI), los orígenes (1619-1686) y consolidación americana (1686-1829) del primer monasterio carmelitano peruano. Las carmelitas descalzas alcanzaron a nivel colonial una proyección notable, ello debido a su condición de orden religiosa intercesora por excelencia para la liberación de las almas del purgatorio. Para cumplir con esta función, detentaron la calidad de distribuidoras exclusivas del escapulario. De esta manera, el culto carmelitano ocupó un lugar especial al interior de una sociedad fuertemente interesada en la salvación de las almas individuales y, en la cual, el destino de una persona no descansaba solo en los méritos individuales sino en el concepto de una verdadera *communitas* eclesial, conformada por la intercesión de una comunión de santos en una dimensión ultraterrena —el cielo— y la cooperación orante de carmelitas descalzas en la tierra.⁴

El estudio de las carmelitas descalzas coloniales debe inscribirse en la tradición de la espiritualidad femenina, la cual hizo hincapié en la filiación divina de los seres humanos, las relaciones concretas de los humanos entre sí para su realización y del hombre con las dimensiones mundanas y sobrenaturales de existencia. Esta actitud la legaría en el siglo XII Hildegarda de Bingen (1098-1179), la cual se abrió paso, más adelante, con Catalina de Siena (1347-1380), Teresa de Ávila (1515-1582) y Teresa de Lisieux (1873-1897).⁵ En sus

³ MUJICA PINILLA, Ramón. “El arte y los sermones”. En *El Barroco Peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 219-222 y SARANYANA, Josep-Ignasi. “El más allá en los concilios limenses del ciclo colonial, 1551-1772”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 119.

⁴ El concepto de *communitas* es distinto al de simple comunidad, ya que alude al sentido de intimidad y generosidad que se desarrolla entre personas que como grupo experimentan lo liminar o el umbral eterno. Véase KELLY, Niamh. “Pilgrimage and Spiritual Capital”. En Michael O’Sullivan y Bernadette Flanagan (eds.). *Spiritual Capital. Spirituality in Practice in Christian Perspective*. Surrey: Ashgate, 2012, p. 149.

⁵ Teresa de Lisieux ha sido incluida en esta propuesta porque, en el siglo XIX, llevó a sus últimas consecuencias el mensaje de Hildegarda: la pureza de intención en el más puro servicio desinteresado. Intrépidas misioneras católicas francesas dispersas por el mundo allanaron el camino a la doctora de la Iglesia. Es encantadora su imagen de las “florecillas”, personas sencillas, a las que Dios muestra su grandeza, y su máxima de que el Amor ha vencido sobre su opuesto, el Miedo, es de lo más alentadora. Con su deliberada actitud de no polemizar sobre ningún aspecto de la fe, Teresita clausuró centurias de

respectivos contextos históricos estas cuatro doctoras de la Iglesia promovieron un alentador mensaje centrado en la libertad del ser humano de cara a la responsabilidad de la salvación de su alma.

A las narrativas tradicionales sobre la construcción de la modernidad, la expansión europea en el siglo XVI y la revolución científica del siglo XVIII, se debe añadir la influencia de la mística neoplatónica bajo el sello particular de Teresa de Ávila en el siglo XVI. A ambos lados del Atlántico los monasterios de la orden carmelitana por ella reformada se desplegaron bajo el influyente mensaje espiritual de las doctoras de la Iglesia católica. Tanto los orígenes y la consolidación colonial en los siglos XVII y XVIII como la permanencia republicana (1829-2013) del Carmen Alto de Lima se inscriben en esta evolución, característicamente femenina, iniciada allende el siglo XII, cuando surgió el concepto de purgatorio, la expansión histórica de la orden carmelitana y el despliegue de un culto masivo ante las imágenes de la Virgen María.

El Carmen Alto de Lima pretende ser analizado aquí desde la categoría crítica de la religiosidad, es decir, en el ámbito de la historia social y cultural de las actitudes religiosas en la Edad Moderna.⁶ Desde esta perspectiva se entiende mejor la vida cotidiana de mujeres coloniales procedentes de la élite así como la influencia del estilo carmelitano en una ciudad americana entre 1687 y 1829. El enfoque empleado implica estudiar creencias, rituales y cultura material. La práctica de la religión católica comprende una visión del mundo con énfasis en la importancia de los santuarios locales, la veneración de los santos y sus festividades: es en esa praxis donde se dan las relaciones entre las monjas y los habitantes de los Barrios Altos de Lima. En tal conjunto de prácticas, se vincula el espacio íntimo de la clausura con el público laico, bajo el escrutinio de los obispos, custodios de las prácticas religiosas ortodoxas.

una fe rigorista y severa a la vez que inauguró un sendero católico de armonía. Véase MCGINN, Bernard. *The doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*. 2ª edición. Nueva York: The Crossroad Publishing Company, 2010, p. 231 y, sobre las biografías de las santas Filipina Duchesne, Emilia de Vialar y Ana María Javouhey, CURTIS, Sarah Ann. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

⁶ Véanse SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. “Prólogo a la edición española”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002; CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Volumen I. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1995, p. 21; y EIRE, Carlos M. N. “The Concept of Popular Religion”. En Martin Austin Nesvig (ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006, p. 22.

1.1 Antecedentes medievales y modernos

Fue en el siglo XII cuando sobrevino un cuestionamiento crítico a la tradición occidental. En un amplio frente fueron puestas en duda ciertas convicciones consideradas previamente inmovibles; se produjo asimismo el resquebrajamiento de algunas estructuras sociales y de pensamiento.⁷ En un primer orden de acontecimientos se originó un renovado impulso de los centros urbanos y el inicio del declive del sistema feudal; en otro, el debate de posturas inéditas al interior de la filosofía cristiana, tal como se dio entre el realismo platónico y el nominalismo aristotélico. Reflejo de este nuevo contexto fue la aparición de la idea de purgatorio, el culto a la Virgen María, el origen histórico de la orden carmelitana y el nacimiento de las cofradías.⁸

Además, la reflexión conducida por la razón fue el alba de la corriente escolástica, la cual corrió paralela a la teología de la salvación de cuño agustiniano.⁹ En este sentido, en 1302 la bula *Unam Sanctam* (1302) del papa Bonifacio VIII enfatizó la unidad de la fe y la imposibilidad de la salvación o remisión de los pecados fuera de la Iglesia.¹⁰ El siglo XII fue escenario también de un renacimiento místico y un nuevo tipo de espiritualidad inaugurada por Hildegarda de Bingen, la conciencia espiritual y política de su tiempo.¹¹ Según Juan Pablo II “una mujer de ejemplaridad única”.¹² También fue Hildegarda quien consideró a María la nueva Iglesia, la esposa de Dios, *Virgo viridissima* o Virgen fresca y enérgica.¹³

⁷ FELDMANN, Christian. *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe*. Barcelona: Herder, 2009, p. 25.

⁸ LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. 2ª edición, 2ª reimposición. Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 44-51; ANDERSON, Bonnie S. y Judith P. ZINSSER. *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica, 2007, pp. 240-242; EGAN, Keith J. “La espiritualidad de los carmelitas”. En Jill Raitt (dir.). *Espiritualidad cristiana II: Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires: Lumen, 2002, pp. 64-74; y LARKIN, Brian. “Confraternities and Community. The Decline of the Communal Quest for Salvation in Eighteenth-Century Mexico City”. En Martin Austin Nesvig (ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006, p. 194.

⁹ En el siglo V d. de C. el obispo de Hipona defendió la unicidad de la Iglesia como religión verdadera. Su postura prevaleció contra el énfasis herético de Pelagio (354-420) puesto en que cada quien se salvaba mediante sus buenas acciones. Esta misma confrontación separó a católicos de protestantes en el siglo XVI, evolución en el siglo XVII con la herejía jansenista y permaneció abierta a interpretaciones sobre la libertad inherente al ser humano de influir en su salvación. En el año 2000 la Declaración *Dominus Iesus*, diseñada por quien fue Benedicto XVI, enfatizó que la Iglesia era el “sacramento universal de salvación”. Aunque no es una encíclica, fue ratificada por el papa Juan Pablo II.

¹⁰ En los siglos siguientes, la posición de la Iglesia se solidificaría (SCHWARTZ, Stuart B. Ob. cit., p. 37).

¹¹ Bernard Gorceix citado por PÉROUD, Régine. *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 10.

¹² FELDMANN, Christian. Ob. cit., p. 89.

¹³ San Agustín ya había afirmado que María representaba en su propia persona a la Iglesia, pero el sentimiento de Hildegarda hacia la Virgen es mucho más rico siempre que utiliza *viriditas* del latín *viridis*, verde, vigoroso, lozano, ferocidad, fecundidad. Véanse SANTA HILDEGARDA DE BINGEN. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Siruela, 2001, pp. 275-295 y PÉROUD, Régine. Ob. cit., p. 157-162.

El innovador periodo para las mujeres que se inició en el siglo XII tiene una figura representativa en el XIV, la terciaria italiana Catalina de Siena. Doncellas piadosas llamadas beguinas, terciarias o beatas llevaron una vida con estatus semirreligioso adaptada con practicidad a las circunstancias y el lugar.¹⁴ Desarrollaron una mixta vocación, de contemplación y acción, sin votos monásticos solemnes. Dieron origen a carreras atípicas pero necesarias, como asistentas sociales y espirituales, en las urbes de la época que se abrían a la información y conocimiento proveniente del contacto con el pensamiento judeo-árabe y greco-bizantino.

Los escritos de Hildegarda y Catalina incidieron de manera determinante en la vida espiritual de muchos y lo hicieron en función de estilos personales plasmados al margen de abstracciones y teorías. De esto no se colige que el tono de la teología mística, concepto acuñado por el teólogo y filósofo francés Jean Gerson (1363-1429), haya sido sinónimo de ingenuidad, poca originalidad o superficialidad. Gerson catalogó a Catalina de excéntrica y desdeñó sus relevaciones, no obstante, los escritos de la italiana revelan un conocimiento completamente real, fruto de una experiencia perceptible y también verificable.¹⁵

Luego de la obra de las mencionadas doctoras de la Iglesia, la cultura medieval daría cuenta de una proliferación notable de trabajos literarios femeninos, que recientemente llaman la atención de la historiografía.¹⁶ Mientras la jerarquía luchaba por recuperarse del papado de Aviñón (1309-1377) y el Gran Cisma (1378-1417) y surgían nuevas herejías que desafiaban los privilegios burocráticos del clero, muchos se sintieron atraídos hacia la labor pastoral de las beguinas o algunas monjas notables. Se asumió que estas poseían cualidades espirituales únicas, por lo que la llamada del Espíritu, la presencia inmanente de Dios en todo y en todos, la vida en el más allá, se volvieron temas dominados por dichas mujeres santas. En realidad, los círculos pertenecientes a la *devotio moderna* del siglo XIV, meditación metódica y personal de las Escrituras, fueron de cuño franciscano y de acentuada

¹⁴ Cuidaron de los enfermos en hospitales, leprosorios y cárceles, enseñaron a las niñas lectura, música, textos sagrados, trabajaron en la confección de ropa, fueron institutrices, amas de llave, plañideras y copistas profesionales, distribuyeron dinero entre los pobres, enterraron a los ahorcados y aconsejaron a los vecinos en dolencias tanto físicas como espirituales.

¹⁵ RATZINGER, Joseph. *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico*. Barcelona: Herder, 2008, p. 146; MCGINN, Bernard. Ob. cit., p. 182; HUIZINGA, Johan. Ob. cit., p. 256; y RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 226.

¹⁶ Peter Dronke citado por COAKLEY, John W. *Women, Men & Spiritual Power. Female Saints & Their Male Collaborators*. Nueva York: Columbia University Press, 2006, p. 1.

espiritualidad femenina medieval.¹⁷ Las iniciativas influidas por la interiorización de las indicaciones bíblicas no fueron sino continuación de los “movimientos religiosos”,¹⁸ que se propagaron desde el siglo XII en gran parte de Francia, la región del Rin y el norte de Italia.

Como suele pasar, las imágenes reflejaron bien los cambios en la sensibilidad. La representación iconográfica del Señor celestial mayestático, conductor de ejércitos sentado en su trono en las nubes, cedió el paso ante el hermano Jesús, amante y sufriente por la humanidad, atractivo para las gentes sencillas. En busca de este Jesús miles se lanzaron como eremitas, surgiendo nuevas órdenes bajo el ideal de la *vita apostolica* o pobreza evangélica. Francisco de Asís inventó el belén, se extendió la devoción eucarística, el corazón de Jesús, las cinco heridas sagradas y la infancia del Salvador. De manera simultánea, a la humanidad renovada de Cristo se desarrolló una mayor y más vívida veneración de los santos, pero sobre todo, dos mujeres acabaron por adquirir una piedad endémica: María, la madre de Jesús, y la muy amada Magdala, “la apóstol de los apóstoles”,¹⁹ símbolo del más absoluto arrepentimiento y la nueva vida en el Espíritu.

Este entorno de fervor tornaría complejo cuando el escapulario pasó a convertirse en la gran devoción que los carmelitas impulsaron en el mundo de la Baja Edad Media. Se inició cuando Simón Stock, el prior general de los carmelitas de mediados del siglo XIII y supuesto visionario, recibió el escapulario marrón.²⁰ La tradición carmelitana refiere que Nuestra Señora del Monte Carmelo le prometió el 16 de julio de 1251 que quien llevase esta prenda a la hora de la muerte no sufriría las penas del infierno. En una segunda aparición la Virgen habría revelado al papa Juan XXII (1316-1334) que su intervención se extendería a las almas del purgatorio y que, el sábado después de su muerte, libraría a los

¹⁷ KIECHLE, Stefan. *Ignacio de Loyola. Mística y acción*. Barcelona: Herder, 2006, p. 31. Por un lado, en un tiempo que comenzaba a hastiarse de los conflictos inter-confesionales, Francisco de Asís se erigió en el representante de un cristianismo que comenzaba de nuevo en el Jesús de la Biblia. De otro, las mujeres espirituales de la Edad Media tienen mucho que decirnos sobre las actitudes religiosas de su tiempo, por ejemplo, el purgatorio. No pocos clérigos y confesores les profesaron una admiración que, incluso, minaría la autoridad canónica. Piénsese tan solo en Catalina de Siena y Raimundo de Capua (1330-1399), amistad que bien describió Sigrid Undset en *Santa Catalina de Siena* (Madrid: Encuentro, 2009). Esta tensión entre autoridad y admiración creó vínculos profundos que apuntan a la sana dependencia de hombres y mujeres en el crecimiento espiritual. Véanse COAKLEY, John W. Ob. cit., p. 2 y RATZINGER, Joseph. Ob. cit., p. 277.

¹⁸ Así los llamó el historiador alemán Herbert Grundmann (1902-1970). Véase AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2013, p. 91.

¹⁹ FELDMANN, Christian. Ob. Cit., p. 263. Catalina de Siena tuvo a María Magdalena por su especial protectora y modelo. Véase UNSET, Sigrid. *Santa Catalina de Siena*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 32.

²⁰ EGAN, Keith J. Ob. cit., p. 64 y MÂLE, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, p. 425.

cófrades carmelitas que hubiesen llevado el escapulario.²¹ Tales promesas las dio a conocer el Papa por medio de la llamada *bula sabatina*, publicada en 1322,²² aunque el día de la festividad de la Virgen del Carmen la extendiera a toda la Iglesia Benedicto XIII (1724-1730) en 1726, año de la canonización de san Juan de la Cruz (1542-1591).²³ Las promesas vinculadas al escapulario, según la tradición carmelitana, están formuladas en las siguientes palabras de la Virgen: “En la vida protejo. En la muerte ayudo. Del purgatorio salvo”.²⁴

En la línea fijada por la tradición agustiniana de la teología de la salvación y la carmelitana del escapulario, los concilios de Florencia (1442) y Trento establecieron que paganos, judíos, herejes y cismáticos arderían en el infierno por la eternidad.²⁵ Este punto sería cuestionado a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo. No obstante, la posición teológica sobre la validez exclusiva de la salvación no menguó, se vio más bien reforzada por la Inquisición en España y en América. La mentada postura fue apoyada pues por teóricos hispanos como Diego Saavedra Fajardo (1584-1648), para quien era imposible la integración y pacificación del reino si se permitía la libertad religiosa.²⁶ En plena coyuntura del gobierno de nuevos mundos, la Corona hispánica y la Iglesia se aliaron para reforzar la política de la unidad religiosa e imperial. La definición “no católico” o “falso católico” como condenado (teológicamente) y peligroso (políticamente) resultaría ser una herramienta eficaz. Así, para la monarquía española la ortodoxia dogmática se convirtió en un asunto de política nacional.²⁷

²¹ La palabra escapulario deriva de *scapularis*, referente a las espaldas. Se compone de dos pedazos rectangulares de tela color café con imágenes de la Virgen, unidos por dos cintas o cordones, a fin de que pueda colocarse sobre el pecho y la espalda del cófrade. Viene a ser el hábito carmelita simplificado, reducido para que pueda llevarse como objeto devocional debajo del vestido. Distintivo de la familia carmelitana, recuerda al cristiano que lo viste su pertenencia y consagración al servicio de María. Coraza espiritual que asegura la protección de la Virgen en vida y muerte de los ataques del maligno.

²² Al parecer la bula se elaboró en Sicilia en 1430, en una época en que los priores generales carmelitas comenzaron a incorporar el contenido de la bula en sus cartas de afiliación. Se convirtió en elemento de difusión del escapulario. Véase RAMOS MEDINA, Manuel. *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*. Méjico: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 145.

²³ SCHENONE, Héctor. Ob. cit., p. 336.

²⁴ “El origen del culto a la Virgen del Carmen”. *Revista de la familia carmelita Nuestra Señora del Carmen*. Año 2, n.º 1, abril de 2004, p. 7. Nótese que la advocación a María del Monte Carmelo tiene implicancias simbólicas. El Monte alude al símbolo de la montaña, que es según Santiago Sebastián, el sostén del nivel cósmico, la unión entre la tierra y el cielo (MAYER, Alicia. *Latero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 259).

²⁵ El concilio de Trento reconoció la importancia tanto de la libertad (méritos) como de la gracia (fe), aunque no aclaró su interdependencia. Véase SCHWARTZ, Stuart B. Ob. cit., pp. 37-41, 137 y 254.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 42 y 78.

²⁷ MUJICA PINILLA, Ramón. Ob. cit., p. 273. La España de la Reforma católica cancelaba así la larga experiencia de convivencia religiosa entre cristianos, judíos y musulmanes, pero si quería la paz y la centralidad política, era esencial neutralizar el tradicional dicho hispánico “cada quien según su verdad”. “Cada uno se puede salvar en su ley” es un dicho que ha sido documentado en gente sencilla y culta en

En este contexto, mientras las pautas tridentinas fijaban la senda eclesiástica y los mapas integraban paulatinamente las nuevas realidades geográficas, se plasmaron los escritos de una figura excepcional: Teresa de Ávila. Esta santa hispánica intentó abrir caminos para la salvación entendida en un alcance universal, al señalar que todos los humanos ostentaban la filiación divina: “considerar a el Señor en lo muy interior de su alma”.²⁸ Dios no era un Espíritu distante y severo accesible solo a través de los santos. “Mas ¡qué cosa de tanta admiración, quien hincherá mil mundos con su grandeza, encerrarse en cosa tan pequeña!”.²⁹ Todos llevábamos a “Dios adentro” enseñó enfáticamente, sin embargo, el hombre debe descubrir por sí mismo esa verdad y es libre de hacerlo o no. Su Majestad, “como es tan bueno, no nos fuerza”.³⁰ Aunque respeta cada voluntad individual, la inhabitación divina era tan verdadera y experimentable como las nuevas geografías conquistadas. El misionero que propagaba la fe no se salvaría por la maquinaria bélica que lo acompañaba sino por un “nuevo nacimiento”, puesto que sin la iluminación interior de Cristo y el Espíritu Santo en el alma no hay salvación posible.³¹

Este fue el mensaje fundamental de Teresa de Jesús. No fue entendido del todo debido a la política religiosa imperante, la cual, aliada al poder estatal, estaba más preocupada por demostrar la superioridad de sus creencias que enseñar la ardua empresa del viaje interior. La España raigalmente católica prefirió fortificar la Iglesia mediante la represión externa y la reforma institucional. Para dichos objetivos lo que más le interesó de las diversas recomendaciones teresianas fueron los aspectos relacionados con la reforma monástica. Esta impulsaba la fundación de estrictos cenobios de clausura, con un reducido número de monjas dedicadas a una vida de austeridad material y a la oración contemplativa.³² Cabe afirmar que, aunque Teresa fue una mujer excepcional e implantó un modelo de monja mística, escritora, lectora, reformadora, de carácter recio, libre de espíritu, interlocutora del poder,³³ la orientación por ella determinada para sus monasterios fue relativamente tradicional. Al poner el acento en la obediencia y en la organización, sus

ambos lados del Atlántico. ¿Se podría hablar de una subcultura de la diferencia en la América hispana que incluyó a individuos proclives al cambio, con mentalidad práctica y sentido común, mayor movilidad espacial y ocupaciones migratorias? Pareciera que en estos casos fueron determinantes las decisiones y convicciones individuales, pero sea como fuere, fue una sentencia de fe positiva hacia un Dios benigno creador de una humanidad, en esencia, inclinada hacia el bien. Véase SCHWARTZ, Stuart B. Ob. cit., pp. 1, 70-74, 92, 126 y 133.

²⁸ *Libro de la vida* 40, 6.

²⁹ *Camino de perfección* 48, 3. En esta investigación se utiliza el Códice de El Escorial.

³⁰ *Camino de perfección* 33, 2.

³¹ WEIL, Simone. *Carta a un religioso*. 2ª edición. Madrid: Trotta, 2011, pp. 32 y 41 y LARKIN, Brian. Ob. cit., p. 191.

³² Véase *infra* 2.2 sobre la dinámica de estas características en el Carmen Antiguo de Lima colonial.

³³ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. Ob. cit., p. 12.

contemplativas se regían por la oración y la clausura. Teresa afirmaba que ella y sus monjas usarían la oración en pro del predominio espiritual de la Iglesia.³⁴

No es desacierto señalar que Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux, ambas carmelitas descalzas, son dos de las más altas y reconocibles exponentes de la espiritualidad católica entre los siglos XVI al XIX. Sería conveniente por ello una historiografía que marque la continuidad de la espiritualidad femenina medieval, sin desdeñar lo nuevo de sus propuestas.³⁵ La acción carmelitana de las Teresas, con toda la novedad que entrañan, obedece también a asunciones del pasado. En el largo plazo, el legado de esta espiritualidad femenina se resumió en la siguiente apuesta antropológica: *opus dei*, imagen y obra de Dios; *opus alterum per alterum*, se realiza a través de los demás; *opus cum creatura*, se realiza completamente en relación con el mundo.³⁶ Aquel que confíe en Dios honrará también todo aquello que forma parte del mundo y aquello que Dios haya creado para honrar al hombre y protegerlo. Estos aspectos doctrinales posibilitaron que en el virreinato peruano generaciones de monjas pertenecientes a distintos órdenes religiosas se reconocieran a sí mismas como hijas de Dios, se realizaran como mujeres en la relación con el mundo y cultivaran una relación armoniosa con las dimensiones mundanas y espirituales.

1.2 Recogimiento y monasterio carmelitano

El virreinato del Perú se creó como una gran entidad político-administrativa colonial basada en la autoridad de los funcionarios representantes del rey. En 1543 la Corona convirtió a “Lima, la ciudad de los Reyes” en la capital del virreinato, el cual arrancó simbólica y legalmente con la instalación en Lima de la Real Audiencia el 17 de septiembre de 1548.³⁷ Después de la ciudad de México, se convirtió en la urbe más importante del mundo hispánico colonial. Si el siglo XVI había establecido las líneas generales de la política hispana respecto a las Indias, incluido el ámbito espiritual, el siglo XVII completó y definió

³⁴ POSKA, Allyson M. y Elizabeth A. LEHFELDT. “Las mujeres y la Iglesia en la España de la Edad Moderna”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002, p. 50.

³⁵ EGIDO, Teófanos. “La necesaria revisión histórica de santa Teresa”. En Teófanos Egido *et. al.* *Perfil histórico de santa Teresa*. 3ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012, p. 7.

³⁶ FELDMANN, Christian. Ob. cit., pp. 145 y 200.

³⁷ ESTENSSORO, Juan Carlos. “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y de sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548”. *Colonial Latin American Review*, vol. 19, n.º 1, abril 2010, p. 194. La ciudad de los Reyes como diócesis fue erigida por el papa Paulo III con la bula *Illius fulciti praesidio* del 14 de mayo de 1541. El mismo pontífice la elevó a metropolitana con dignidad y jurisdicción arzobispal con la bula *Super universas* del 12 de febrero de 1546. Véase GRIGNANI, Mario. *La regla consuetada de santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009, p. 108.

la personalidad de América. En los principales centros urbanos del siglo XVII campeaba soberana la visión católica del mundo de corte tridentino.³⁸

Parte esencial de esta perspectiva fue la intrínseca relación entre la organización de la ciudad y el establecimiento de casas religiosas masculinas y femeninas. Las iglesias y conventos de dominicos, agustinos, mercedarios, franciscanos y jesuitas florecieron junto a los templos y monasterios de agustinas, concepcionistas, cistercienses, clarisas, dominicas y carmelitas descalzas. Los emplazamientos religiosos se constituyeron en puntos centrales de vitalidad religiosa, cultural, social y económica. Configuraron los perfiles de la ciudad y fue común que los limeños refirieran sus domicilios apelando a nombres religiosos que correspondían al de cada cuadra, como se estilaba entonces. Por ejemplo, en 1722 el presbítero Juan González de Mendoza dijo “haverse criado desde que tiene usso de rason en la calle del Carmen Antiguo”.³⁹ El alarife Eusebio Flores atestiguó también en un proceso judicial que “se crio y nacio en la calle del Carmen Antiguo”.⁴⁰ Obviamente la calle denominada Carmen Alto “hase frente al monasterio de relijiosas de esta advocacion”.⁴¹ Así pues en “cada esquina se veía una capilla, iglesia o convento”,⁴² Lima era “un inmenso monasterio de ambos sexos”.⁴³

A finales del siglo XVII, Lima tenía diez monasterios: la Encarnación (1561), la Concepción (1573), la Santísima Trinidad (1584), Concepcionistas Descalzas de San José (1603), Santa Clara (1605), Santa Catalina de Siena (1624), el Prado (1643), el Carmen Alto (1643), Trinitarias Descalzas (1682) y el Carmen Bajo (1686). A la Encarnación, la Concepción, la Santísima Trinidad, Descalzas de San José, Santa Clara y Santa Catalina se les conoció como monasterios grandes, porque en ellos las monjas habitaban junto a novicias, donadas, criadas, educandas, recaderas, esclavas. En estos pequeños pueblos las monjas encumbradas económicamente construyeron celdas individuales con cocina, gallinero, biblioteca y hasta con pequeñas capillas.⁴⁴

³⁸ MAYER, Alicia. Ob. cit., p. 212.

³⁹ AMC, *Libro becerro 4*, f. 231r.

⁴⁰ AMC, *Libro becerro 5*, f. 245r.

⁴¹ AMC, *Libro becerro 4*, f. 457r.

⁴² DESCOLA, Jean. *La vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles, 1710-1820*. Buenos Aires: Hachette, 1962, p. 109.

⁴³ Juan María Gutiérrez citado por PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Antología de Lima. El Río, el Puente y la Alameda*. 3ª Edición ampliada por Jorge Puccinelli. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, 2002, p. 399.

⁴⁴ MARTIN, Luis. *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del virreinato del Perú*. Barcelona: Casiopea, 2000, pp. 186-189.

En *La Relación*, José María Barberí, señaló que los seis monasterios de recoletas merecían elogios por el cumplimiento de su regla, “a pesar del desastroso estado en que se hallaban sus economías por la pertinaz sequía que desde bastantes años –treinta cuatro años se citan–, asolaba el Perú, a lo que se unían los efectos de repetidos temblores, -el más importante del de 1687-, que habían dañado sus edificios”.⁴⁵ A los otros de la Encarnación, Concepción y Santa Clara los calificó de superpoblados y conflictivos, difíciles de reducir a la vida monástica.⁴⁶ Es decir, desde principios del siglo XVII hasta fines de la colonia, la vida en estos cenobios no reflejó los verdaderos ideales del monacato cristiano,⁴⁷ porque estaban superpoblados, no hubo la regularidad de la vida claustral y el cultivo necesario de la vida religiosa, pero ciertamente todas las construcciones religiosas imprimieron su sello a la ciudad, sin comparación posible con la arquitectura civil.

En cambio, en tanto que los cenobios grandes fomentaban el desorden –e incluso el comportamiento escandaloso–, no fue así en la mayoría de los recoletos. Más pequeños, encarnaban la austera vida monástica.⁴⁸ De las catorce casas femeninas religiosas en el último tercio del siglo XVIII, nueve eran en teoría recoletas: el Carmen Alto, el Carmen Bajo, nazarenas, descalzas, capuchinas, mercedarias, rosas, trinitarias descalzas y agustinas recoletas.⁴⁹ Las monjas del Carmen Alto fueron las directas responsables en la enseñanza de

⁴⁵ Barberí, criado que vino en 1716 desde Italia acompañando al virrey del Perú, príncipe de Santo Buono, hizo útiles comentarios sobre los doce monasterios limeños sujetos a la jurisdicción del arzobispo. Véase MORENO CEBRIÁN, Alfredo. “El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII”. *Revista de Indias*, vol. LXIII, n.º 227, 2003, pp. 246-247.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 247. Estos tres cenobios habían originado problemas derivados, principalmente, del amplio número de moradoras, además de disturbios, inobservancia de la regla, desmanes morales, rivalidad en las elecciones prelaicales (Moreno Cebrián, Alfredo. *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736: el primer intento borbónico por reformar el Perú*. Madrid: Catriel, 2000, pp. 127-128).

⁴⁷ MARTÍN, Luis. *Ob. cit.*, p. 257. Pedro de Villagómez y Vivanco, arzobispo de Lima de 1642 a 1671, ordenó que la Encarnación, Concepción y Santa Clara no pasasen el número de 200 de velo negro, y Santa Catalina y Trinidad, de 100 coristas “por lo crecido que estaban las comunidades”. En Tovar, Manuel. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú: hasta el gobierno del VII arzobispo*. Lima: Tipografía de “La Sociedad”, 1873, p. 413. Se hizo caso omiso de la orden arzobispal porque en 1669 las clarisas sumaban 320 (de velo negro y blanco), y la población total del cenobio ascendía a 720 (DEUSEN, Nancy E. van. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary Of A Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula De Jesús*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004 pp. 23 y 26. Hay edición en español: *Las almas de purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013). Una real cédula del 31 de octubre de 1682 ordenó, por breve papal de Inocencio XI, reducir el número de monjas, pero a virreyes y arzobispos les fue imposible limitar el número de profesas en las grandes casas de religión limeñas. Véase García y Sanz, Pedro. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú: segunda parte que comprende la historia del arzobispado de Lima, desde el VIII hasta el XVII arzobispo inclusive*. Lima: Tipografía de “La Sociedad”, 1876, pp. 14-15.

⁴⁸ WALKER, Charles. *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 153.

⁴⁹ PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Ob. cit.*, p. 27 y Descola, Jean. *Ob. cit.*, p. 205; CANGAS, Gregorio de. *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón, 1770*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1997, p. 14.

las costumbres recoletas en el Carmen Real y las mercedarias. Por su parte, las del Carmen Real lo hicieron en nazarenas. Puede pues aseverarse que, en Lima colonial, las carmelitas del Cercado ejercieron una positiva influencia en cuanto a modelo de vida monástico se refiere.

La instalación de la primera recolección carmelitana en el virreinato peruano debe una mención especial a Catalina María Doria. Superados para inicios del siglo XVII los límites de su traza original, la ciudad se amplió con una serie de barrios, siendo el más conocido el Cercado de indios, localidad vallada situada en su extremo oriental. Desde que Catalina María Doria y su esposo Domingo Gómez de Silva compraron, en 1619, unos solares en la esquina de la acequia de Juan de Isla, “en la calle que ba derecha de la plaça al pueblo del Cercado”,⁵⁰ en los Barrios Altos de Lima, dicha inversión la pensaron para continuar la labor educativa de Catalina María: “...hazer en el dicho sitio colesio de niñas que esten recoxidas...”.⁵¹ En este año, los esposos edificaron a sus expensas el recogimiento de Nuestra Señora del Carmen, el cual tuvo por patrona a Teresa de Jesús y en el cual las niñas y doncellas debían vestir el hábito carmelita.⁵²

El recogimiento tuvo por finalidad atender a niñas y doncellas huérfanas o pobres en la educación y enseñanza de buenas costumbres, bajo la conducción humanista que Doria recibiera en su originaria Milán durante la segunda mitad del siglo XVI (época de la preponderancia hispánica en la península itálica). Gracias a la visión de su fundadora, aunada a su fuerte personalidad, el colegio se convirtió en centro difusor de cultura carmelitana y foco de acción sobre la vida civil.⁵³ Se desarrolló un enriquecimiento recíproco entre la directora del colegio, la religiosidad de las internas, los miembros de la cofradía carmelitana y los vecinos del Cercado. Sin embargo, Catalina María, aparte de liderar el colegio, para la asistencia espiritual de las internas y los habitantes del Cercado construyó un templo y organizó procesiones a la Señora del Carmen. Esta prolija actividad remite a la profunda devoción de esta dama italiana hacia la Virgen, a la vez que evoca la gran simpatía que tenía por santa Teresa de Jesús, por lo que es probable que Doria

⁵⁰ AMC, *Libro becerro 6*, f. 330r.

⁵¹ AMC, *Libro becerro 6*, f. 536v. Se desconocen los motivos por los cuales Domingo y Catalina María escogieron vivir en el Perú o a qué pensaron dedicarse una vez aquí establecidos. Lo cierto es que la labor educativa de Doria comenzó en los predios de la Legua en 1605 y continuó en Barrios Altos.

⁵² AMC, *Libro becerro 2*, f. 327r. y AMC, *Libro becerro 1*, ff. 91v. y 145v. Véase COBO, Bernabé SJ. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1956, p. 435: “todas traen el hábito de Nuestra Señora del Carmen y de la santa madre Teresa de Jesús”. Véanse anexos 1, 2 y 3. Es probable que la dama que aparece en posición orante, bajo el patrocinio de la Virgen, sea Catalina María Doria (anexo 3).

⁵³ ROUILLON ALMEIDA, Denisse. “El Recogimiento de Nuestra Señora del Carmen en Lima, 1619-1643”, en prensa y *El Carmen Alto de Lima, 1643-1686*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

introdujera entre las familias coloniales la costumbre europea de llevar el escapulario. Más aún cuando, según la tradición oral, la embarcación en la que viajaban los esposos estuvo a punto de naufragar, motivo por el cual se encomendaron a la Virgen del Carmen y ofrecieron fundar una ermita, a una legua de distancia de donde la embarcación tocara puerto. A una legua del Callao, edificaron en 1605 la iglesia hoy conocida como Carmen de la Legua.⁵⁴

Doria había sido testigo en Europa del uso común del escapulario. Las hijas de Felipe II (1527-1598) lo recibieron de pequeñas. España y Portugal parecían una gran cofradía carmelitana. En Italia, solo en la ciudad de Piacenza se contaban diez mil cófrades, mientras que en Roma había muchas cofradías del Carmelo.⁵⁵ Conocida fue la de la capilla de la Virgen de San Martín de los Montes, desde la cual, en julio salía Nuestra Señora del Carmen elegantemente ataviada y reluciente de joyas, rodeada de antorchas y pendones.⁵⁶ Si bien santa Teresa reformó la Orden carmelita, mantuvo los símbolos iconográficos marianos. De esta manera, con la fundación del colegio carmelitano por Catalina María Doria a inicios del siglo XVII se propagó desde Barrios Altos la devoción a la Virgen del Carmen y su promesa de salvación del alma a quienes portaran el escapulario.

Es significativa la intención de Francisco de la Cueva, caballero del hábito de Alcántara, quien en testamento otorgado el 11 de diciembre de 1625 mandó que se ofrecieran misas “en la dicha Yglesia del dicho recogimiento de Nuestra Señora del Carmen por ser altar privilegiado de anima”.⁵⁷ El templo recién fue inaugurado en 1630, pero el reconocimiento de Cueva a la intercesión de la Virgen del Carmen por las almas del purgatorio es un ejemplo más de cómo en la historia de la Iglesia las mujeres han sido especialmente creativas en la determinación, construcción e influencia de sus espacios. No se puede dudar del protagonismo de la mujer en la cultura latinoamericana.⁵⁸ En tal sentido, las carmelitas descalzas de todo el periodo colonial no hicieron más que consolidar la iniciativa de su fundadora.

⁵⁴ Más allá de la tradición, las fuentes indican que la iglesia tuvo la advocación de Santa María del Carmen y, el 5 de enero de 1619, los esposos donaron la casa, huerta, pedazos de tierras, la capilla y las alhajas de la capilla a los padres descalzos franciscanos para que fundasen un convento recoleto. Véanse AMC, *Libro becerro 6*, f. 330r.; AMC, *Libro becerro 2*, f. 324r.; AMC, *Libro becerro 7*, f. 410v.; y VÁZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio OC. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 231. Madrid: Ediciones Atlas, 1969, p. 311.

⁵⁵ MÂLE, Emile. Ob. cit., p. 425.

⁵⁶ *Ibíd.*, l. cit.

⁵⁷ AMC, *Expedientes judiciales 15*, f. 76v. Las “Cláusulas del testamento de don Francisco de la Cueva” en AMC, *Expedientes judiciales 15*, ff. 75r.-80v.

⁵⁸ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 327.

El recogimiento pasó a ser monasterio en 1643. Los esfuerzos docentes desplegados por Catalina María en casi medio siglo terminaron asentándose con el establecimiento del primer monasterio carmelitano peruano. La fundación del emplazamiento religioso la perennizó a ella, pero también a su difunto esposo. Catalina y Domingo testaron en 1636 que ambos estaban “siertos el uno del otro y el otro del otro que el que de nos quedare, proseguira y llevara adelante los vuenos intentos que tenemos de servir a Dios Nuestro Señor”.⁵⁹ Los apellidos de los cónyuges quedaron ligados a la obra educativa, la fundación monástica, la construcción de la Iglesia del Carmen como hito urbano y las becas destinadas a unas sobrinas carnales de Domingo. En síntesis, una historia en donde los aspectos religiosos fueron indesligables de las relaciones familiares, sociales y económicas que se establecieron con el entorno urbano.

La mutación fue posible gracias a las virtudes docentes y sociales de Catalina María, principalmente, al aporte que significó la espiritualidad carmelitana a la sociedad pero también a la exitosa convocatoria de benefactores que lo auspiciaron legal y políticamente como el arzobispo de Lima Pedro de Villagómez y, el de Arequipa, Agustín de Ugarte y Saravia. Ambos admiraban las características y la buena fama en la península y demás territorios americanos del estilo monástico inaugurado por Teresa de Ávila. En realidad, la propuesta teresiana era tentadora para un clero que se quejaba de los escándalos y excesiva población moradora en los cenobios grandes de la Encarnación, la Concepción, Santísima Trinidad, Santa Clara y Santa Catalina.⁶⁰ Las negociaciones entre Doria y Villagómez culminaron exitosamente con el arribo, en 1643, de tres carmelitas descalzas provenientes de Cartagena de Indias con la finalidad de enseñar la *Regla* y *Constituciones* teresianas.

Previo a la llegada de las carmelitas, los teólogos insistieron en las bondades de los monasterios teresianos y su particular combinación de *pocas monjas* dispuestas para el examen de su vida interior a través de la *oración contemplativa* amparadas en la *clausura* física y la *austeridad* material. La austeridad de la economía monástica y el número de moradoras, con prohibición por las *Constituciones* de aumentar su cuantía, guardaba relación con las construcciones y reparaciones de la casa religiosa que facilitaba la convivencia comunitaria y la clausura. Además, la reglamentación de la vida monástica conforme a la austeridad apoyaba la motivación que a la vida recoleta confería la práctica de la oración contemplativa. Claro que ante una realidad distinta a la europea la reforma teresiana debió adecuarse a la idiosincrasia del lugar, por cuanto las monjas contaron con personal

⁵⁹ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 268v.-269r.

⁶⁰ CANGAS, Gregorio de. Ob. cit., p. 14.

doméstico para aliviar las tareas más pesadas. Sin embargo, esta realidad no socavó lo que Teresa pensó y deseó para sus monjas: lejos de considerarlas mujeres menores de edad fueron, ante todo, hijas del Padre, compañeras del Espíritu y discípulas de Cristo.⁶¹

El arribo de las fundadoras provenientes de Cartagena, con años de experiencia en la vida claustral, supuso alrededor de diez años (1644-1654) en faenas de construcción con el propósito de asentar los cimientos materiales que habrían de albergar por siglos a generaciones de carmelitas. María de San Agustín, primera priora del Carmen Alto, fue una gran organizadora y, en todos los sentidos, una priora constructiva. Además de enseñar los usos y costumbres carmelitas, adecuó las instalaciones del colegio administrado por Catalina María a las necesidades cotidianas monásticas. Dedicó la mayor parte del tiempo a obras para procurar una vida de oración en un lugar cómodo, aunque no muy lujoso. Eviten “casas grandes y suntuosas”, persuadió santa Teresa,⁶² pero este mensaje no se contradice con el decoro de la Iglesia y una huerta rebosante de ermitas, agua y flores,⁶³ con el propósito de mantener el monasterio como lo que debe ser: una casa de oración.

Entre los años de 1643 y 1686 el Carmen Antiguo albergó a cincuenta y cuatro mujeres, entre novicias y monjas profesas de velo negro y blanco. Pocas salieron en el tiempo del noviciado por enfermedad o severidad de la regla, otras formaron parte de una empresa fundacional pero la mayoría fue enterrada con el hábito carmelitano, como era obligatorio para las monjas de clausura. La vida cotidiana transcurrió tranquila, y por lo mismo que se trataba de un reducido número de monjas (veintiuna), el monasterio pudo autoabastecerse. Las dotes de las ingresantes, invertidas por lo general en censos, permitieron cubrir las necesidades materiales. Las monjas también solventaron sus requerimientos materiales porque recibieron donativos y vendieron escapularios, especialmente solicitados por los limeños.

Cuando, a fines del siglo XVIII, fray Anastasio de San José, carmelita descalzo español, teólogo y confesor del obispo de Arequipa Pedro José Chávez de la Rosa, examinó el archivo monástico de Barrios Altos, le llamó particularmente la atención la expansión de la orden llevada a cabo por las carmelitas descalzas. En efecto, el 12 de diciembre de 1788, fray Anastasio de San José certificó que, antes de convertirse en monasterio, la casa había

⁶¹ Pio VI, en 1787, las consideró: “Amadas en Cristo, ... priora y monjas de la orden descalza llamadas de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo de la ciudad de Lima en las Yndias” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 491r.).

⁶² *Las fundaciones* 14, 4.

⁶³ *Libro de la vida* 9, 4.

sido un colegio de niñas huérfanas que vestían de carmelitas.⁶⁴ Además, legitimó que la Real Cédula para la fundación monástica se despachó, en Madrid, el 13 de febrero de 1620, casi un año después de establecido el recogimiento. Pero, sobre todo, destacó la salida de madres carmelitas del Cercado para establecer cenobios de la orden en Quito (1652), Chuquisaca (1655), Guatemala (1677), Huamanga (1683) y Lima (1686). Con excepción de Guatemala, los cenobios se reconocieron pertenecientes a una orden mendicante, conservaron su pujanza en la vida urbana, bien ubicados en sectores populosos, con notable proyección cultural y labor pastoral significativa.

El Carmen Antiguo de Lima así como sus “casas-hijas” del Carmen Real y Nazarenas se convirtieron en importantes centros devocionales urbanos coloniales. Se salvaron de las críticas sobre la vida clerical que presentaron los viajeros de mediados o fines del siglo XVIII, las austeras monjas nazarenas, predilectas del virrey Amat y para quienes dirigió personalmente la restaurada fábrica del templo tras el sismo del 28 de octubre de 1746.⁶⁵ Aparte que ellas albergaron “sin duda uno de los conventos más austeros de esta ciudad”,⁶⁶ su estudio junto con el del Carmen Antiguo permite comprender las raíces de los cultos más populares del Perú actual. Además, en la América hispánica se insertaron bien en las necesidades de los vecinos urbanos. El enclaustramiento canceló una vida misional activa, tal como la que desempeñaron las órdenes religiosas masculinas, pero las religiosas tuvieron un papel misional adaptado a su condición. Escudriñaron el mundo que las rodeaba y, conscientes de su valía, con una reserva de personal, expandieron las vocaciones carmelitanas.

Las ciudades importantes midieron su grandeza por el número de sus monasterios femeninos y, al parecer, los vecinos americanos prefirieron los de carmelitas descalzas pues eran pequeños y austeros. Al parecer, en España y sus virreinos, santa Teresa simbolizó la presencia y una sensibilidad específica de la mujer al interior de la Iglesia post-tridentina.⁶⁷ La expansión de la familia carmelitana, además de explorar la recepción y difusión de actitudes religiosas entre la metrópoli y la capital del virreinato, invita a indagar sobre las

⁶⁴ GARCÍA IRIGOYEN, Carlos. *Santo Toribio: obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*. Tomo II: *Nuevos estudios sobre la vida y gobierno de Santo Toribio*. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1906, pp. 21-22.

⁶⁵ MIRÓ QUESADA, Aurelio. “Una descripción inédita de Lima en el siglo XVIII”. *Revista Histórica*, tomo XXVI, 1962-1963, pp. 181 y 183.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 180.

⁶⁷ LAVRÍN, Asunción y Rosalva LORETO LÓPEZ (eds.). *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. Puebla: Universidad de las Américas-Puebla / Archivo General de la Nación, 2002, pp. 17-18.

relaciones entre las mismas ciudades coloniales. La metrópoli, como ciudad madre,⁶⁸ fue siempre una referencia de prestigio y significado cultural, aunque las fundaciones carmelitanas femeninas no siguieron el modelo clásico centro-periferia, sino que tuvieron agendas locales, fueron iniciativas exitosas de vecinos criollos y nacieron profundamente arraigadas al suelo americano. La jerarquía masculina avaló la expresión de esta espiritualidad *sui generis* que, en el virreinato peruano, comenzó a desarrollarse en el siglo XVII y consolidó su presencia en el siguiente.

1.3 Consolidación espiritual e influencia social

Para la España tradicional y monárquica, no fue alentador el siglo XVIII europeo, signo de un nuevo orden intelectual. Las características más resaltantes de la centuria se observaban en las cada vez mayores implicancias de la cultura laica y secular: la libertad de pensamiento y expresión, la igualdad ante la ley, la expectativa ante las ciencias en general, la crítica hacia las instituciones religiosas. En el entramado geopolítico se evidenció el fracaso de una extendida y encarnizada rivalidad frente a Inglaterra, Francia y los Países Bajos. En el plano interno, una reciente dinastía borbónica no se contentó más con apadrinar a la Iglesia sino que aspiró a dirigirla y convertirla en un instrumento de acción política.

En lo concerniente a las colonias, estas habían tenido un desarrollo pautado por el paternalismo pragmático y flexible de los Austrias. Al ingresar los Borbones al trono español, además de implementar el sistema afrancesado de las intendencias que sustituyó a funcionarios criollos por administradores peninsulares, la corona buscó socavar los cimientos espirituales del liderazgo previo y fortalecer el jansenismo y la masonería.⁶⁹

Lima se había visto golpeada por una serie de desventuras a fines del siglo XVII, entre ellas, el terremoto de 1687. El conde de la Monclova, virrey entre los años de 1689 y 1705,

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. Ob. cit., p. 48.

⁶⁹ MUJICA PINILLA, Ramón. *Angeles apócrifos en la América virreinal*. 2ª edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 301-302. En lo religioso dominó el jansenismo y se impuso la corriente ascética (o una piedad austera y racional, de marcado fervor exterior) en detrimento de la mística (o espiritualidad interior basada en la experiencia de lo divino). El jansenismo enseñaba que la voluntad salvífica de Dios no era universal. El pensamiento del obispo Jansenio († 1638) sobre el reducido número de los elegidos fue rebatido por la bula *Unigenitus* de 1713, a partir de la cual Francia se dividió en dos frentes eclesiásticos. Véanse GARCÍA, Ciro. *La mística del Carmelo*. Burgos: Monte Carmelo, 2002, pp. 45, 49 y 59; PAYNE, Steven. *The Carmelite Tradition*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011, pp. XXIX-XXX; y LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia II*. Tomo II: *Edad moderna y contemporánea*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2008, pp. 353-356.

tuvo como primordial tarea la reconstrucción de la ciudad.⁷⁰ A pesar de los reveses, hasta el primer cuarto del siglo XVIII la ciudad de los Reyes fue la más importante de América meridional. Residía en ella el veinte por ciento de la población del Perú y una élite virreinal numerosa e importante, dedicada a actividades mercantiles.⁷¹ A esta “ciudad, corte y arzobispado”,⁷² correspondió un centro religioso de primer orden cuya arquitectura revelaba “la significación eminente de la iglesia en el seno de esa sociedad y los rasgos fundamentales de la mentalidad de sus clases altas”.⁷³

A inicios del siglo XVII la población limeña ascendía a unos veinticinco mil habitantes mientras que hacia 1700 fue calculada en treinta y siete mil habitantes. En 1792 llegaría a los cincuenta y dos mil y en 1810 a los sesenta y tres mil. La ciudad fue nuevamente devastada por el terremoto del 28 de octubre de 1746, de manera que debió ser reconstruida y adaptada a las costumbres que reclamaban ambientes como la Plaza de Toros, el Paseo de Aguas, la Alameda de los Descalzos, los cafés.⁷⁴ En 1790 distintas casas religiosas ocupaban cuarenta cuadras de la ciudad.⁷⁵ En suma, y a pesar de las circunstancias adversas, la capital atravesó el siglo XVIII como una ciudad próspera, poblada, con monumentos públicos y lugares de culto que atestiguaban su rango. Aunque con atisbos del espíritu crítico de la racionalidad ilustrada, conforme el siglo llegaba a su fin, las actitudes religiosas de una sociedad apegada a esquemas tradicionales siguieron marcando con su impronta las manifestaciones de la cultura.⁷⁶

⁷⁰ PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 19.

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 9 y 13 y FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. 2ª edición. Lima: Horizonte, 1991, p. 19.

⁷² AMC, *Libro becerro 2*, f. 174r.

⁷³ ROMERO, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. 3ª edición. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2010, p. 107.

⁷⁴ KAGAN, Richard. *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*. Madrid: El Viso, 1998, p. 265 y FLORES GALINDO, Alberto. *Ob. cit.*, p. 19.

⁷⁵ AMC, *Libro becerro 7*, ff. 325r.-326r. Con la finalidad de proveer seguridad a las personas y freno a los delincuentes, por bando del 11 de septiembre de 1779 el virrey don Manuel de Guirior (1708-1788) ordenó que todos los vecinos de la capital alumbraran las calles en sus respectivas casas de modo que la luz durara desde el atardecer hasta las diez de la noche (AMC, *Libro becerro 7*, f. 325r.). Sin embargo, el virrey Francisco Gil de Taboada se quejó, el 26 de septiembre de 1790, de la imposibilidad de este cometido debido a la existencia de muchas casas religiosas: “los conventos de ambos sexos, yglesias, beaterios y hospitales ocupan mas de cuarenta cuadras de la ciudad que este espacio que por sí solo pudiera formar un muy regular pueblo permanece obscuro” (AMC, *Libro becerro 7*, f. 325v.).

⁷⁶ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Ob. cit.*, p. 228. El 6 de noviembre de 1783 el arzobispo Juan Domingo González de la Reguera se vio en la premura de decretar “cese absolutamente el tañido de campanas despues de las ave marias hasta las seis de la mañana del día siguiente a ecepcion de una señal moderada a las ocho de la noche por las animas y a las nueve con lo que se entienda excluido el toque del alba” (véase AMC, *Libro becerro 2*, ff. 275r.-275v.).

El cotejo histórico revela que el característico fervor católico no perdió fuerza en el periodo borbónico ni en las primeras décadas del siglo XIX.⁷⁷ Al menos, las fuentes indicarían que el racionalismo del siglo XVIII no menoscabó las convicciones religiosas de las monjas que conformaron el “formidable trío” de Carmelos limeños,⁷⁸ toda vez que estos cenobios observaron el voto de pobreza, fomentaron la “vida común” y respetaron la autoridad episcopal. Es más, la devoción a la Reina del Carmelo aumentó a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando la advocación fue elegida como patrona de las armas emancipadoras por José de San Martín (1778-1850) en el Río de la Plata y Bernardo O’Higgins (1778-1842) en Chile.⁷⁹ La identidad política-confesional de la naciente república peruana sería pues aquella misma cultivada por el catolicismo de inspiración tridentina a lo largo de los siglos coloniales.

Al igual que el siglo XVII, en el siguiente las carmelitas descalzas siguieron fundando casas religiosas recoletas. A cuatro años de que san Juan de la Cruz fuera canonizado y se confirmara el 16 de julio como fecha oficial en que Simón Stock recibiera el escapulario,⁸⁰ monjas del Carmen Real de Lima enseñaron, en 1730, los usos y costumbres carmelitanos en Nazarenas. Poco tiempo después, un 10 de agosto de 1734 salieron para fundar el monasterio de mercedarias las carmelitas descalzas barrioaltinas Catalina de Cristo, María Magdalena de Jesús Nazareno y Francisca Teresa de la Santísima Trinidad, “todas tres de este santo convento”.⁸¹

El beaterio había sido establecido en 1686 por doña Ana María Zavaleta, entusiasmada por la reciente llegada de fray Pedro de Urraca y fray Gonzalo Díaz de la Orden de las Mercedes; pero fueron monjas del Carmen Alto quienes, con las debidas licencias, verificaron y cimentaron la fundación monástica.⁸² Todas sobrevivieron al terremoto de

⁷⁷ HSIA, R. Po-Chia. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal, 2010, p. 269. Incluso en la América Latina del siglo XIX no se produjo una “des-cristianización” de las masas debido a que la Ilustración apenas se dio, el capitalismo no se desarrolló como en Europa y la corriente marxista llegó tardíamente (véase MARZAL, Manuel. Ob. cit., p. 274). Además, las reformas que se intentaron llevar a cabo para implementar los decretos tridentinos se dirigieron, sobre todo, a los monasterios grandes o de calzadas (FRASCHINA, Alicia. “Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades”. *Hispania Sacra*, LX, 122, julio-diciembre 2008, pp. 448).

⁷⁸ MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. “Los conventos de carmelitas descalzas en el Barroco sudamericano (Estudio arquitectónico)”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo I. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993, p. 38.

⁷⁹ SCHENONE, Héctor. Ob. cit., p. 337.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 336.

⁸¹ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 104v.

⁸² La idea de establecer un monasterio a Nuestra Señora de las Mercedes surgió en 1671, cuando la viuda del capitán Juan Alonso de Cuadros, Ana de Medina, y sus hijas Tomasa y Bernarda elevaron la solicitud al Rey, acompañando la escritura de donación hasta por trescientos diez mil pesos. Véanse GARCÍA Y SANZ, Pedro. Ob. cit., p. 89 y PORTAL, Ismael. *Lima religiosa*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1924, p. 389.

1746, aunque por un largo tiempo debieron acampar en la huerta del monasterio, dormir sobre tablas y al amparo de lienzos, tejidos y despojos humildes que lograron sacar de las ruinas. Se impusieron el cumplimiento de deberes diarios, no obstante las dificultades nocturnas, las amenazas de los ladrones y las constantes réplicas.

Por su comportamiento recoleto, transmitido por las fundadoras carmelitas, el marqués de Ovando llamó al monasterio de las mercedarias descalzas un “santuario de ángeles”.⁸³ Un viajero corroboró la impresión del marqués, indicando que los nueve monasterios limeños de recoletas “observan una vida muy austera, dando ejemplo con ella a toda la ciudad”.⁸⁴ En los años de 1732 y 1733 cuatro de las nueve recoletas (Descalzas de San José, Carmen Alto, Carmen Bajo y Nazarenas) tenían incluso un solo vicario, lo cual mostraría el trato uniforme del arzobispado hacia dichas casas religiosas.⁸⁵ La observación de Antonio de Ulloa fue unánime en el siglo XVIII para los cenobios recoletos de vida común. Hasta la época del arzobispado de Bartolomé María de las Heras (1806-1823) los monasterios “recoletos seguían conservándose en el mismo fervor y religiosidad de costumbres de su primitivo establecimiento”.⁸⁶

Abundar en lo más significativo del ámbito espiritual de las carmelitas descalzas recoletas supone distintas consideraciones. Por un lado, queda claro que persistió hasta inicios del siglo XIX la práctica –iniciada en el XVII– consistente en albergar, al interior de las cercas monásticas, a las mujeres de élite de ascendencia europea verdaderamente piadosas. Se ha registrado también que la observancia de las *Constituciones* y su acento en la clausura, la austeridad, la oración contemplativa y un número limitado de profesas, atrajo a ciertas cristianas devotas, quienes se beneficiaron con una familia espiritual. Además, pese a ser mujeres de la élite, supieron armonizar su procedencia social con todos los destinatarios de su esfera de influencia. Si de por sí les era cercano el trato con los poderosos, la renuncia material y el desapego consecuente las acercó con naturalidad a los humildes. Fue entonces

⁸³ El marqués se compadecía y preocupaba por el evidente cansancio y delicada salud. Véanse “Carta que escribió el marqués de Ovando a un amigo suyo, sobre la inundación del Callao, terremotos y estragos causados por ellos en la ciudad de Lima”. En Manuel de Odriozola (comp.). *Terremotos: colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863, p. 56 y WALKER, Charles. Ob. cit., pp. 22 y 103.

⁸⁴ ULLOA, Antonio de. *Viaje a la América meridional*. Edición de Andrés Saumell, tomo B. Madrid: Historia 16, 1990, p. 48.

⁸⁵ En 1732 y 1733 aparece Roque de Almarza y Tejada, racionero de la iglesia de Lima y juez visitador, como vicario. Véanse AMC, *Libro becerro 7*, ff. 242v.243r. y AMC, *Libro becerro 7*, f. 245v.

⁸⁶ GARCÍA Y SANZ, Pedro. Ob. cit., p. 303. Véanse además WALKER, Charles. Ob. cit., p. 153; MANSO DE VELASCO, José Antonio. *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761)*. Introducción, edición, notas e índices de Alfredo Moreno Cebrián. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, p. 207; y CANGAS, Gregorio de. Ob. cit., p. 14.

posible la socialización con peregrinos procedentes de otras regiones así como con los que participaban en las procesiones, fieles sencillos que compraban escapularios, y con los miembros de la cofradía.

Por otro lado, cabe señalar no obstante su importante aunque callada labor, la poca atención que han obtenido las carmelitas en su calidad de distribuidoras del escapulario marrón e intercesoras favoritas ante una sociedad anhelante de la salvación de almas. Más aún cuando ellas mismas señalaron que el título, imagen e insignia de Nuestra Señora del Carmen no solo les pertenecía en exclusiva, sino que solicitaron a cualquier otra orden religiosa abstenerse de usar el nombre carmelitano para la advocación de un convento, iglesia u hospital. Así lo expresaron en un opúsculo dirigido al Rey, con fecha probable en el tercer decenio del siglo XVIII.⁸⁷

Fueron cuatro pensamientos los que, impulsados por el Concilio de Trento pero sobre todo por los escritos de santa Teresa de Jesús, dirigieron la vida íntima de la clausura: teocentrismo, cristocentrismo, soberanía de la Virgen María y la grandeza del estado monástico. Las carmelitas armonizaron el teocentrismo con la devoción mariana en la advocación de la Virgen del Carmen y la veneración de Cristo en su humanidad. El monasterio debía buscar constantemente a Cristo a través de la oración y los sacramentos. Para Teresa de Jesús el centro de su concepción de la vida religiosa fue la presencia real eucarística.⁸⁸ Esta creencia también fue central en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola y tuvo presencia, asimismo, en el entorno de la fe católica virreinal.⁸⁹

⁸⁷ BURILLO, Francisco Xavier. *Por los dos conventos de religiosas descalzas de Nuestra Señora del Monte Carmelo de la ciudad de Lima en el pleito con el convento de Hospitalidad de la religión bethlemitica de dicha ciudad, sobre que se declaren por nulos todos los procedimientos de la Real Audiencia de dicha ciudad, o subsidiariamente las sentencias dadas de vista y revista*. Lima: s/e, s/f, p. 4.

⁸⁸ Según la postura de la teoría de la presencia, en el momento de la consagración del rito eucarístico Cristo se hace físicamente presente en la Sagrada Forma. Por la transustanciación la hostia se convierte en el cuerpo y el vino en el sangre de Cristo, por lo cual el Salvador cumple la promesa de quedarse con nosotros hasta el fin de los tiempos. En el extremo contrario se encuentra la teoría de la representación, defendida por los protestantes, la cual considera este rito como un aspecto más de un lenguaje que comunica significados. Véanse MAYER, Alicia. Ob. cit., p. 289 y MUIR, Edward. Ob. cit., pp. XX-XXII.

⁸⁹ Baltasar de Moncada publicó en Sevilla *Descripción de la casa fabricada en Lima, corte del Perú, para que las señoras ilustres, y las demás mujeres devotas y las que desean servir a Dios Nuestro Señor, puedan tener en total retiro, y con toda abstracción, y dirección necesaria los Ejercicios de san Ignacio de Loyola*. El 7 de enero de 1751 se colocó la primera piedra de la Casa de Ejercicios, la cual fue inaugurada meses después. Este opúsculo de 1757 es un testimonio sobre cómo la pintura fue leída y escuchada a modo de “sermones parlantes” en los ambientes domésticos coloniales. Véase MUJICA PINILLA, Ramón. “El arte y los sermones”, pp. 250-258. Recuérdese que jesuitas y carmelitas siempre se han llevado bien. Los primeros conformaron un cuerpo internacional estructurado en el marco de una intensa acción de apostolado en cuatro aspectos: docencia universitaria, acompañamiento espiritual, prédicas misioneras y obras de misericordia

La vía espiritual, impulsada por los jesuitas y los escritos teresianos, fue una de las características del catolicismo moderno en las colonias americanas. Futuras investigaciones debieran prestarle atención, sobre todo, cuando es evidente que las mujeres que ingresaron al Carmen Antiguo lo hicieron por vocación, como lo revelarían las fuentes monásticas. Cabe acotar que la tradición católica tuvo el más alto aprecio por la forma de vida virginal y claustral. Se daban además notables niveles de fervor religioso que impulsaban las vocaciones y contaba, asimismo, el hecho de que las mujeres sentían por la Virgen una ardiente devoción. La Madre fue para las monjas la criatura más próxima a los umbrales de la Trinidad.⁹⁰ “Parezcámonos, hijas mías, en alguna cosita a esta sacratísima Virgen, cuyo hábito traemos”.⁹¹ Ella fue amada y presentada como capacidad pura llena de Dios en el bien, la belleza, el recato, la bondad, la maternidad, el socorro, la mediación y la protección. La creencia, que sería asumida como dogma en el siglo XIX, de que la Virgen estaba preservada del pecado original se convertiría en un hito en la espiritualidad americana. Esta percepción la encontramos con nitidez en Juana de Asbaje y Ramírez (1651-1695), sor Juana Inés de la Cruz, primera teóloga latinoamericana.⁹²

Luego, en coordinación con los capellanes, las religiosas carmelitas organizaron las actividades litúrgicas que se solemnizaron en el templo.⁹³ El culto a la Virgen del Carmen, puesto en escena mediante procesiones, convirtió a las monjas en evangelizadoras. A su vez, la bendición de los escapularios por parte de los capellanes del Carmen Alto no debe pasar desapercibida. Las monjas guardaban en la biblioteca monástica tomos que, como el

⁹⁰ En Francia Pierre de Bérulle quiso añadir a los tres votos de la vida religiosa (obediencia, castidad y pobreza) la práctica del ofrecimiento de esclavitud a la Santísima Virgen. En Pastrana, por el año de 1666, algunos frailes carmelitas descalzos españoles se habían hecho “esclavos de la Virgen”. Se justificaron en el *Castillo interior* de la Santa Madre (*Séptimas moradas*, 4, 9). En Nueva España, los sermones dedicados a la Virgen la concebían como símbolo de pureza, maternidad, feminidad y perfección, pero sobre todo, intercesora natural entre Dios y los hombres. Véanse Teodoro H. Martín en BÉRULLE, Pierre de. *Discursos y elevaciones. Discursos sobre el estado y las grandezas de Jesús, Elevación sobre la gracia de Dios en Magdalena, Escritos breves*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, pp. XLII-XLIV y 275; MAYER, Alicia. “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 166; y MAYER, Alicia. *Latero en el paraíso*, p. 315.

⁹¹ *Camino de perfección* 19, 3 y *Terceras moradas* 1, 3.

⁹² Preocupada por la salvación de su alma, en 1667 ingresó en el monasterio de San José de las carmelitas descalzas, del que saldría tres meses después porque la estricta regla carmelitana le dejaba poco tiempo para el estudio. En 1669 entró el convento de Santa Paula de la Orden de San Jerónimo, en donde no se observaba la vida común. Los *Ejercicios devotos para los nueve días antes del de la Purísima Encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, Señor Nuestro* es uno de tantos testimonios de sor Juana que revelan su inquietud por entender los misterios divinos relacionados con la figura de María. Véase SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ. *Obras completas*. 15ª edición. México: Porrúa, 2007, pp. 848-866.

⁹³ AMC, *Libro becerro* 8, f. 135r.

*Compendio historial de las gracias que Nuestra Señora del Carmen ha hecho a su religión y cofradía,*⁹⁴ resaltaban las bondades del escapulario en los fieles y ellas mismas. Y, aunque mantuvieron una forma de vida en clausura retirada, promovieron la dimensión social-caritativa, “uniendo soledad con solidaridad, retiro en el silencio con apertura a la ciudad”.⁹⁵ “No vivieron en el mundo, pero trabajaron para el mundo” es una frase que bien las define.⁹⁶ Fieles al lema de ser “almas generosas, almas reales”,⁹⁷ para las carmelitas descalzas los frutos de la oración contemplativa debían traducirse en acciones fecundas.

Por último, la vida monástica carmelitana se estimó como la vía más adecuada para el contacto con el más allá. Para ellas, la oración de intercesión haría que las almas retenidas en el purgatorio recibieran alivio.⁹⁸ Santa Teresa había avivado la misión de las carmelitas: “ímpetus grandes de aprovechar almas, que me parece, cierto, a mí que, por librar una sola de tan gravísimos tormentos, pasaría yo muchas muertes muy de buena gana”.⁹⁹ Además, tuvo una visión del infierno y aconsejó a sus monjas que “oren sin cesar”,¹⁰⁰ pues “no sé cómo podemos sosegar viendo tantas almas como lleva cada día el demonio consigo”.¹⁰¹ Rezar por las almas del purgatorio era un acto de compasiva caridad, una acción de amor al prójimo. Significaba una promesa o propósito de un bien futuro.¹⁰² Pero para los fieles, de cualquier condición, la oración de intercesión tenía una estima en sumo considerable. Recibir ayuda en la carrera de la salvación era urgente y necesario. Así lo hizo saber en una correspondencia, fecha el 7 de noviembre de 1796, el obispo de Arequipa Pedro José Chávez de la Rosa: “Agradezco a Vuestra Reverenda y su santa comunidad las oraciones

⁹⁴ AMC, *Libro becerro* 7, f. 88r.

⁹⁵ KREIDLER-KOS, Martina, Ancilla RÖTTGER y Niklaus KUSTER. *Clara de Asís. Amiga de la soledad, hermana de la ciudad*. Barcelona: Herder, 2008, pp. 74-75.

⁹⁶ Agradecemos a la Dra. Margarita Guerra esta reflexión. Los sermones novohispanos sobre el Carmelo o santa Teresa exaltan los valores postridentinos pero, en lugar de insistir en un tipo de religiosidad pasiva, transmiten la aceptación de que la fe es un don gratuito que concede Dios al hombre, el cual es importante agradecer con caridad y buenas obras. Véase MAYER, Alicia. *Lutero en el paraíso*, p. 289.

⁹⁷ *Camino de perfección* 10, 6.

⁹⁸ BIENKO DE PERALTA, Doris. “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII” y GARCÍA HERNÁNDEZ, Marcela Rocío. “Los carmelitas y el purgatorio, 1600-1750”. Ambos artículos en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 209 y 261.

⁹⁹ *Libro de la vida* 32, 6. “Decid que Regla tenéis que os manda orar sin cesar” (*Camino de perfección* 36, 6).

¹⁰⁰ *Camino de perfección* 5, 2.

¹⁰¹ *Libro de la vida* 32, 6. Véanse también *Libro de la vida* 31, 8; *Cuartas moradas* 2, 10; *Quintas moradas* 2, 13; y *Quintas moradas* 2, 10;

¹⁰² *Quintas moradas* 3, 9.

que se elevan a Dios por mi salud y acierto en el gobierno y así se servirá hacerlo presente... Dios guarde a Vuestra Reverenda muchos años".¹⁰³

De esta manera las carmelitas descalzas, tanto como modelo de vida monástico y distribuidoras exclusivas de los escapularios, eran tenidas como eficaces en asuntos ultraterrenales. Es probable que para tal fin fueran útiles algunos títulos de la biblioteca monástica: *Luz a los vivos y escarmiento a los muertos*, *Salvación del alma*, *Práctica de ayudar a bien morir*, *Gritos del purgatorio*.¹⁰⁴ Se les debió de percibir como protectoras e intercesoras especiales, más aún cuando el magisterio eclesiástico no fijó derrotero certero y dio gran libertad a sus ministros para que se pronunciaran sobre las características, las penas o el tiempo de estadía en el purgatorio.¹⁰⁵ Y esto sin hacer hincapié en que la imaginación de la feligresía al respecto fue seguramente prolija.

Así pues la religión monástica organizada inspiró piedad en los miembros de la sociedad colonial y contribuyó en la pervivencia del catolicismo. Quienes tuvieron contacto con las monjas se familiarizaron con los santos carmelitas pero, sobre todo, asumieron plenamente la creencia en los beneficios del escapulario, buscando la intercesión de las monjas para obtener socorros materiales y morales. Las carmelitas fueron admiradas por llevar una intensa vida de oración benefactora en la salvación de almas. Es necesario validar el miedo de los seres humanos ante una muerte súbita y el anhelo de querer salvar sus almas. Las gentes sencillas no poseían suficiente educación para proferir un sermón o formular un dogma, pero en la búsqueda de salvación pudieron acceder a los mismos instrumentos que tuvieron los mejor favorecidos.

En este sentido, la religiosidad —es decir, el sistema de actitudes que engloba culto, piedad, devoción, valoración del mundo, vida en el más allá, sacralización del tiempo y espacio, interpretación de elementos comunes compartidos por la cultura letrada y la gente sencilla—, se impone como una de las fundamentales claves de lectura e interpretación de la vida colonial. Por ello es que mediante un estudio atento ha de vislumbrarse el amplio espacio de influencia carmelitana, en particular, el protagonizado por sus religiosas. Las fuentes mismas invitan a profundizar la vida de las monjas que formaron parte del entorno monástico, indesligable de la historia social, cultural y urbana de Lima colonial.

¹⁰³ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 123v.-124r.

¹⁰⁴ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 87r.-89v. En la actualidad, no se conserva ninguno de estos títulos.

¹⁰⁵ GARCÍA HERNÁNDEZ, Marcela Rocío. Ob. cit., p. 263.

Capítulo 2 La vida en el monasterio: espacios, normas y vida cotidiana

Este capítulo se inicia con una introducción a la mística carmelitana, –uno de los diversos pero sustanciales aspectos en la cotidianidad de la vida monástica–, para después abordar la distribución de los ambientes interiores, la *Regla* monástica y la condición de las mujeres que profesaron en el Carmen Antiguo entre 1687 y 1829. Huelga decir que para este cometido indagador, las fuentes monásticas se constituyeron en referencia obligada de evaluación y análisis.

Los libros de elecciones de preladas, profesiones y defunciones del Archivo del Monasterio del Carmen (AMC) han sido indispensables para los propósitos de la investigación. Útiles han sido también los informes de las prioras al arzobispado sobre la situación general del monasterio “de Santa Teresa, religiosas carmelitas descalzas más antiguas de esta ciudad, que vulgarmente dicen del Carmen Alto”.¹ Estas partes, así como la riqueza de detalles en las renunciaciones patrimoniales de las monjas, los testamentos de sus padres, las cuentas e informes administrativos resultan como una llave de oro para acceder a las actitudes de las religiosas del siglo XVIII. Información particularmente valiosa se encuentra en el *Libro del Patronato y Censos que tiene este monasterio del Carmen Alto*: hay una lista alfabética y descripción del vínculo que obligaba a las prioras como patronas de una obra pía. En ocasiones, los documentos pueden remitir a otras fuentes, como aquellas de la cultura material.

El mérito para ordenar cientos de folios de escrituras referidas a las obligaciones sobre el culto (“para la maior honrra de Dios, y de su Santísima Madre”,²) correspondió a Mariana de San José, en 1716. Según las fuentes, ella fue la primera en intentar ordenar el acervo documental, tal como santa Teresa lo aconsejó.³ Al solicitar al mayordomo del monasterio, don Martín de Orduña, “tomarse el trabajo de reconocer todos los papeles de este archivo”,⁴ sentó un precedente importante para las prioras venideras.⁵ Y así, la compilación de documentos, papeles y escrituras referidas a cuentas monásticas por parte de la priora Agustina Theresa de San Joseph en 1733, antes de dejar el cargo, para que formaran parte del archivo del

¹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 540r.

² AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 23r.

³ *Constituciones* 36: “tener un arca de tres llaves para las escrituras y depósito del convento”.

⁴ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 23r.

⁵ Don Martín, “con el amor grande que tiene a esta cassa [sic] y el zelo de su maior augmento” (AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 23r.). asentó con diligencia los censos cuyos réditos permitían las celebraciones religiosas, para que así las prioras y mayordomos organizaran los asuntos relacionados al culto.

monasterio junto a “algunas diligencias como de los que se an recogido que estaban fuera perdidos”,⁶ fue otra decisión valiosa de por sí. Estas dos iniciativas, sumadas a la de María Josefa de los Dolores en 1793 con los libros becerros, respetaron y rescataron la producción documental del Carmen Antiguo de Lima. Los esfuerzos no supusieron una “inmensa operación intelectual”,⁷ en el sentido de que no estaban destinados a producir un cuerpo de documentos monástico completo, ordenado y clasificado por temas o fechas. Sin su preservación debida no se tendría acceso a fuentes primarias sobre las cuales estudiar y proponer hipótesis de investigación.

La objetiva valoración del hecho de lograr conservar la memoria histórica de generaciones carmelitas ha conllevado el intento de interpretar una historia monástica con rostros y nombres concretos. En este sentido, el capítulo tiene un doble objetivo. De un lado, el estudio de las actitudes religiosas a partir de la vida cotidiana, en la cual se funde lo institucional y lo cotidiano, la estructura de la *Regla* carmelitana y las sutilezas diarias.⁸ De otro, la visión, lo más cercana posible, de las individualidades que encarnaron directamente un estilo monástico determinado. Aunque hayamos elaborado una fuente de datos de las integrantes del cenobio (monjas de velo blanco y negro), la aproximación no es solo cuantitativa, porque interesan las mujeres y las familias, históricamente determinadas, que están detrás de los números.

Se ha intentado, con cautela, capturar las voces de las monjas. A partir de lo que escribieron se puede deducir qué pensaron o qué dijeron acerca de su mundo, además, qué sintieron era correcto hacer o no. A sabiendas de que las *Constituciones* y lecturas de santa Teresa fueron la principal inspiración de las prácticas cotidianas, una lectura atenta evalúa la inventiva, el dinamismo, los pedidos de auxilio económico, las incertidumbres y hasta la

⁶ AMC, *Libro becerro* 7, f. 421r. En ocasiones la comunidad estipuló con quienes celebraban contratos que tendrían la obligación de proporcionar una escritura adicional: “Ytem, con condición que han de ser obligados los dichos don Manuel y don Joseph a dar un testimonio de esta escritura a su costa, para que se ponga en el archivo de dicho monasterio” (AMC, *Libro becerro* 1, f. 11v.).

⁷ RUBIO CORREA, Marcial. *El Derecho civil*. Biblioteca «Lo que debo saber», volumen II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, pp. 16-17.

⁸ “La historia social debe tratar de conciliar la dimensión colectiva con los destinos individuales” (FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. 2ª edición. Lima: Horizonte, 1991, p. 20).

capacidad para cuestionar la época. En cuanto a la cultura material, ha de señalarse que esta sirvió como soporte adecuado para el desempeño de la oración contemplativa.⁹

2.1 Introducción

No fueron pocos los eruditos medievales, renacentistas y barrocos que se nutrieron de fuentes neoplatónicas de la antigüedad Tardía, periodo comprendido entre los años 250 y 700 de nuestra era.¹⁰ En ese contexto el neoplatonismo se presenta como una corriente de pensamiento basada en las enseñanzas de Platón, quien centraba buena parte de su discurso en la autenticidad del mundo trascendente. Para este filósofo lo invisible sostenía lo visible, es decir, todo “lo real no es sino una señal... De otra realidad, realidad fundante de todas las cosas, de Dios”.¹¹ La concepción neoplatónica de un Dios creador haría que el mundo sensible fuera más que un reflejo de otro mundo superior, divino e inmaterial.¹² Con posterioridad fue conocido el caso de santo Tomás Moro (1478-1535) quien, enemigo de astrologías, adivinaciones y esoterismos, encontró en el aristócrata florentino –y cultor de la cabalística– Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) profundas respuestas a su búsqueda espiritual.¹³ Al igual que Pico, los teólogos católicos san Francisco de Sales (1567-1622), Pierre de Bérulle (1575-1629), Jacques-Bénigne Bossuet 1627-1704) y François Fénelon (1651-1715) también prolongaron tesis neoplatónicas.

Es indudable la impronta neoplatónica en los carmelitas descalzos; fundamentalmente, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz (1542-1591) y Tomás de Jesús (1563-1627).¹⁴ Esto porque el neoplatonismo y la espiritualidad introspectiva están estrechamente relacionados. Si la

⁹ MUJICA PINILLA, Ramón. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. 2ª edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 316.

¹⁰ El año 476, fecha de la caída del Imperio romano de Occidente, no interrumpió el proceso de transformación socio-cultural por el cual el Dios de los cristianos se convirtió en el único Dios de los territorios ocupados por los romanos. Véanse LE GOFF, Jacques. *El Dios de la Edad Media. Conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid: Trotta, 2004 y BROWN, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1993.

¹¹ BOFF, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. 11ª edición. Bilbao: Sal Terrae, 1995, p. 10.

¹² BOBES, Carmen et. al. *Historia de la teoría literaria*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1995, p. 201.

¹³ CASTILLO MARTÍNEZ, Paloma. *El camino espiritual de Tomás Moro*. Madrid: San Pablo, 2009, p. 22.

¹⁴ CRUZ CRUZ, Juan. *Neoplatonismo y mística. La contemplación en la obra de Tomás de Jesús (siglo XVI)*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2013, p. 11. El siglo XVII fue el *siglo de oro* de la escuela carmelitana, en el cual y a través de la aplicación del método escolástico se logró el arraigo teológico de los escritos de los fundadores: sistematizando la espiritualidad mística (véase GARCÍA, Ciro. *La mística del Carmelo*. Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 28).

influencia neoplatónica puede asumirse como el armazón del pensamiento carmelitano, la mística puede ser cabalmente como la esencia, una manera de mirar con profundidad, tanto dentro de uno mismo como hacia todo lo creado.¹⁵ En la mística estamos ante una teoría de la intimidad humana, pensada en categorías neoplatónicas:¹⁶ “Haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo su edificio de oro y piedras preciosas... no hay edificio de tanta hermosura como un alma limpia y llena de virtudes; mientras mayores, más resplandecen las piedras”.¹⁷

Otro aspecto a resaltar en la práctica monástica fue el concepto de recogimiento, al cual hay que fijarlo en la dupla mística-neoplatonismo. El recogimiento devino en la Edad Moderna como un concepto teológico, una virtud personal y una práctica institucional.¹⁸ Empero, como praxis individual convocante de lo más íntimo de la interioridad se remonta a inicios del siglo VI, en particular, a la autoridad del Pseudo Dionisio, llamado también el Areopagita. El neoplatonismo del Areopagita apunta a una realidad básica –Dios– que no puede ser objeto de discurso, pero es el fundamento real de todo lo que existe. La actitud ante Dios debe ser la contemplación y no la del discurso científico que, con articulaciones lógicas, intenta describir y comprender.¹⁹ En su obra *Teología mística* propone tomar conciencia y adentrarse vivencialmente en la experiencia de Dios: “en la medida posible, dejando tu entender esfuérzate por subir a unirte con Aquel que está más allá de todo ser y conocer”.²⁰

¹⁵ NAVARRO, José Francisco. *La mística de cada día. Poesía de Adélia Prado*. Lima: Embajada de Brasil en el Perú / Fondo Editorial de la Universidad Ruiz de Montoya, 2009, pp. 45 y 81. Para muchos el término “mística” puede significar cualquier cosa, a condición de que sea irracional, irreal, oscura, afectiva y, mejor aún, si expresa raras manifestaciones psicósomáticas, neurosis y psicosis. El culto a la razón hace que la mística siga siendo puesta en segundo lugar por los teólogos y que sea raramente abordada por los críticos literarios (TRESMONTANT, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Barcelona: Herder, 1980, pp. 7-12 y NAVARRO, José Francisco. Ob. cit., pp. 79 y 81). Para otros, la mística suele hacer referencia a un contemplativo dotado de sensibilidad excepcional o quizá a la inclinación espiritual y sesgo religioso que algunas personas poseen. En fin, suele hacerse empleo indiscriminado del término, y se ven tantas místicas como cultos, religiones, asociaciones, e incluso disparates políticos. En realidad, “mística” es transcripción del griego *mystikos* y significa “misterios” o asociado con los misterios iniciáticos y con lo secreto (LÓPEZ BARALT, Luce. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*. Madrid: Trotta, 2012, p. 26). *Mystikos* o *miustijós* (“de ojos cerrados”) dio origen a la palabra “miope”. Una de las características del miope es la dificultad que tiene para ver, por eso necesita cerrar los ojos y emprender el viaje hacia el interior para ver mejor.

¹⁶ Diego D’Ávila Herrera (Tomás de Jesús, en el Carmelo). Véase CRUZ CRUZ, Juan. Ob. cit., p. 23.

¹⁷ *Camino de perfección* 48, 1.

¹⁸ DEUSEN, Nancy E. van. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, p. 15.

¹⁹ CRUZ CRUZ, Juan. Ob. cit., p. 65.

²⁰ *Teología mística* 1, 1.

A la luz de las Sagradas Escrituras, en el Areopagita convergen corrientes de pensamiento vigentes en la época del emperador romano oriental Justiniano I (483-565). Se detectan influencias judías como las de Filón; helénicas, como las de Plotino y Proclo; cristianas, como las de Orígenes, Amonio Sacas, san Clemente, san Macario, Evagrio del Ponto, san Basilio el Grande, san Gregorio de Nisa y san Gregorio Nacianceno.²¹ En resumen, el Areopagita supo nutrir a la experiencia histórica cristiana con diversos tipos de misticismo.

*El Pseudo Dionisio es el perenne exponente de una teología que va más allá de la lógica e historia, y abre al hombre a la Belleza eterna, a la experiencia de Dios, a la celebración eucarística y a la divinización. Su presencia en la Iglesia evitó la secularización interna de la teología consiguiente al predominio de Aristóteles... La historia de la teología y espiritualidad cristianas es ya impensable sin nuestro autor.*²²

Ya para el siglo XVI la influencia del pseudo Dionisio resurgirá de manera decisiva, difundiéndose en extenso modo, seguramente por haber armonizado lo cristiano y lo platónico.²³ Por mencionar tan solo la península ibérica, era una autoridad en las aulas universitarias de Baeza, Salamanca y Valladolid. El influjo del pseudo Dionisio puede comprobarse en Francisco de Osuna (1492-1540), en san Juan de la Cruz, en Bernardino de Laredo (1482-1540) así como en santa Teresa de Jesús. Y, después de ella, en el florecimiento de la escuela carmelitana en el siglo XVII y el resurgimiento de la misma a partir de la segunda mitad del siglo XIX con Teresita de Lisieux.

El *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna recurrió a la autoridad del Areopagita para justificar e ilustrar el concepto de recogimiento. A su vez, la mejor garantía de la ortodoxia de Juan de la Cruz, discípulo y confesor de Teresa, fue su conformidad con el Areopagita. Igualmente, el método de recogimiento de Osuna fue retomado por Bernardino de Laredo en *Subida del Monte Sión*, de donde santa Teresa dice haber aprendido la oración de recogimiento.²⁴ Para la santa el recogimiento “no es estar en oscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior... Parece que... para buscar a Dios en lo interior... como un erizo o tortuga,

²¹ Olegario González de Cardedal y Teodoro H. Martín en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas*. 2ª impresión. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. XV y XXXIV.

²² Olegario González de Cardedal en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. Ob. cit., pp. XV-XVI.

²³ Teodoro H. Martín en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. Ob. cit., p. XXVI. Al igual que Teresa de Lisieux, Dionisio no destruyó a quien pensara distinto a él, no polemizó, construyó en armonía: “Es pues inútil que el que difunde la verdad intente discutir con unos o con otros. Porque, efectivamente cada uno asegura que él tiene la moneda auténtica, y tal vez posee una falsa imagen de una parte de una verdadera” (*Carta séptima a Policarpo, obispo*, en ibíd., pp. 259-260). Véase también CRUZ CRUZ, Juan. Ob. cit., pp. 11-18.

²⁴ TOSCANO, María y Germán ANCOCHEA. *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*. Barcelona: Herder, 2009, pp. 197-199.

cuando se retiran hacia sí”.²⁵ A entender suyo, “recogimiento” y “oración de recogimiento” expresan toda una gama de interiorización más allá de técnicas o tácticas humanas cuando por pura gratuidad “Dios hace esta merced”.²⁶

El modo en el que se conjugaron los principios del neoplatonismo con los del catolicismo, a finales del siglo XVI, resultaría complejo. Mas esta relación debería tenerse en claro para comprender las razones por las cuales el Concilio de Trento (1545-1563) afirmó, defendió y reglamentó las prácticas del culto. Frente al protestantismo naciente del siglo XVI, Trento abogó por la visión sacramental del universo y rescató la tendencia contemplativa de la tradición. Desde hacía siglos que el cristianismo se nutría del neoplatonismo: los rituales construían y afianzaban vínculos con lo trascendente. De esta manera, la práctica eucarística y las oraciones -como el Ave María en latín- no solo constituían prácticas sociales ineludibles sino actitudes religiosas arraigadas que, para muchos hasta hoy, expresan “la fe en y por la liturgia, y que establecen una relación con Dios y con Cristo no menos esencial que la de las Escrituras”.²⁷ A través del culto la Iglesia buscaba que las almas decidieran emprender el viaje de regreso a la Fuente.²⁸ La concepción neoplatónica, que se encuentra en la base del Concilio de Trento, consistió en identificar que “este mundo y todo lo que contiene se origina en el otro, que además es su destino final”.²⁹ De esta manera, subordinó la esfera visible de existencia (esta tierra finito-temporal) a aquella invisible (la vida infinita-eterna en el más allá).

Por consiguiente, y con plena confianza, la Iglesia modeló, en los siglos XVII y XVIII, el arte de la vida y la muerte, así como la iconografía mariana, cristocéntrica y el culto a los santos.³⁰ Estos temas proclamaron el triunfo del más allá, el cual persistió incluso cuando la

²⁵ *Cuartas moradas* 3, 2-3.

²⁶ *Cuartas moradas* 3, 3. Para penetrar y recorrer lo más profundo de la interioridad, Teresa aconsejó a sus monjas imitar a los santos en “procurar soledad y silencio” (*Libro de la Vida* 13, 7), es decir, recogimiento, porque en enclaves de quietud física se engendra en plenitud el potencial espiritual.

²⁷ LEMAITRE, Nicole. “¿Nuevas liturgias o las liturgias de siempre?”. En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008, p. 289.

²⁸ ZAYAS, Concepción. “La recepción del neoplatonismo en la obra de la heterodoxa alumbrada Ana de Zayas”. En María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2007, p. 211.

²⁹ POMIAN, Krzysztof. “Las ideologías: un legado ambivalente de la Ilustración”. En Roger Chartier y Antonio Feros (dirs.). *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*. Madrid: Fundación Rafael del Pino / Fundación Carolina / Colegio Libre de Eméritos / Marcial Pons, 2006, p. 196.

³⁰ PLAZAOLA, Juan. *Arte e Iglesia. Veinte siglos de arquitectura y pintura cristiana*. Guipúzcoa: Nerea, 2001, p. 204. El catolicismo del siglo XVI rescató las imágenes alusivas a la transitoriedad terrenal: el valle de lágrimas, las

simbología metafísica barroca se tornó oscura para el racionalismo ilustrado.³¹ Impulsados por Trento, los sacramentos y los sacramentales debían recordar a los fieles su raigal procedencia espiritual, sirviendo como puerta de acceso a dimensiones trascendentales.³² Y así fue como, a través de la Corona, Trento nutrió al catolicismo con conceptos y rituales. Para esta investigación tienen particular importancia las monjas en tanto sacramentales y los escritos de santa Teresa.

En primer lugar, la consagración monástica no fue un simple rito de renovación bautismal sino “un modo nuevo de de ser llamado a hacer presente la santificación divina en el mundo y el anticipo de las realidades futuras”.³³ Al margen del sacerdote oficiante, el rito era determinante porque a través de él Dios concedía a la mujer una *potestas* (poder, potestad) concreta.³⁴ El poder otorgado por el rito de la consagración hacía de las monjas signos sacramentales, símbolos concretos de realidades metafísicas, constructoras visibles de Iglesia.³⁵ Su presencia santificaba la cotidianeidad y, de paso, a todos aquellos que entraban en relación con ellas.³⁶ La vida religiosa en el siglo XVIII fue con claridad un estado de vida cristiana fruto de una consagración pero las carmelitas descalzas, en tanto sacramentales-personas, se convirtieron en signos de la presencia visible de Dios en un mundo que las consideró orden religiosa intercesora por excelencia para la liberación de las almas en el purgatorio.

calaveras, relojes de arena, escenas del infierno, la Muerte (véase HSIA, R. Po-Chia. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal, 2010, p. 268).

³¹ MUJICA PINILLA, Ramón. “Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano”. En Ramón Mujica Pinilla *et. al. El barroco peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002, p. 27.

³² Pedro Lombardo (c. 1100-1160) codificó los siete sacramentos y estableció los rituales que debían celebrarse para cada uno de ellos. Lombardo también distinguió entre sacramentos y sacramentales. De este modo, los siete “*sacramentum*” principales se erigieron como lugares o momentos privilegiados del encuentro de Dios con el ser humano, aunque otras “realidades sacramentales” –como las consagraciones monásticas– condensarían de tal modo la capacidad simbólica humana, que fue necesario validar el significado y sentido de vida que de ellas emanaba (BOROBIO, Dionisio. *Celebrar para vivir: liturgia y sacramentos de la Iglesia. Compendio para el estudio de la liturgia y los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 2003, pp. 125, 126 y 133). Los “sacramentales” consisten en ritos menores, plegarias y bendiciones, en fin, acciones asociadas con procesiones de protección y objetos bendecidos como iglesias, velas, altares, escapularios, rosarios y medallas. Los sacramentales ofrecían un repertorio de objetos que podían ser empleados por cualquiera en la vida cotidiana, pero surtían efecto debido a la acción sacerdotal. Véanse MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001, pp. 193, 195, 355; IVORRA, Adolfo. *Los sacramentales. Sacramenta minora*. Valencia: EDICEP, 2010, pp. 27-29 y 94; y EIRE, Carlos M. N. “The Concept of Popular Religion”, p. 11).

³³ IVORRA, Adolfo. *Ob. cit.*, p. 163.

³⁴ *Ibid.*, p. 173.

³⁵ *Ibid.*, p. 123

³⁶ *Ibid.*, p. 94.

En segundo lugar, los escritos de santa Teresa reivindicaron la tradición cabalística de sus ancestros judíos –Teresa fue descendiente de conversos–, a la vez que legaron a la posteridad católica la riqueza de la vida interior. Así lo mencionó en el prólogo de su obra de madurez: “Este tratado, llamado castillo interior, escribió Teresa de Jesús, monja de nuestra señora del Carmen a sus hermanas e hijas las monjas carmelitas descalzas”.³⁷ El programa teresiano para la vida espiritual asumió del neoplatonismo medieval y moderno la certeza de que la mente humana “cual espejo pulido, podía captar las imágenes arquetípicas”.³⁸ Santa Teresa, pues, se inclinó por una corriente espiritual contemplativa y amorosa, distinta al temple analítico y conceptual de la línea de santo Tomás, presente también en el siglo XVI, dada la repercusión y el fuerte impacto que seguía detentando su pensamiento.

A estas escuelas el tiempo les deparó caminos diferentes. La vida al interior del primer claustro carmelitano de Lima colonial se orientó por los escritos contemplativos de su fundadora. Las que llevaron el “hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y contemplación (porque este fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscaban este tesoro, esta preciosa margarita de que hablamos)”.³⁹ Mientras que jesuitas y dominicos siguieron una línea más teórica e intelectual (una teología especulativa y racionalista), y los franciscanos y agustinos una tendencia más afectiva, las enseñanzas de santa Teresa inclinaron a los carmelitas descalzos a ponderar por igual lo intelectual y lo volitivo.⁴⁰ Integradas en una posición equilibrada, realista, las carmelitas se relacionaron entre ellas y en todas sus actividades con la “noticia que estaba Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia”.⁴¹

Quizá esta orientación epistemológica hacia la vida, en esencia amorosa y contemplativa, explique el impacto positivo y duradero de las carmelitas descalzas. La relación simple y personal con lo divino podría explicar la popularidad del culto a la Virgen del Carmen, presente incluso en el tránsito de la era colonial a la republicana, supuestamente más acorde

³⁷ SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. A cargo de Maximiliano Herráiz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, p. 585.

³⁸ MUJICA PINILLA, Ramón. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, p. 316. Santa Teresa expresó que “no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida” (*Séptimas Moradas* 2, 10). Véase también BOBES, Carmen *et. al. Historia de la teoría literaria*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1998, p. 237.

³⁹ *Quintas moradas* 1, 3.

⁴⁰ NAVARRO, José Francisco. Ob. cit., p. 76 y CRUZ CRUZ, Juan. Ob. cit., p. 17.

⁴¹ *Quintas moradas* 1, 10.

con el pensamiento ilustrado y la teología del doctor dominico.⁴² En esta línea, por Real Cédula del 1 de marzo de 1794, el arzobispo Juan Domingo González de la Reguera estimó oportuno “zelar la observancia de los ritos eclesiásticos y sagradas ceremonias de la Iglesia, para que en la uniformidad del culto divino exterior, acreditemos todos los fieles un mismo espíritu...”.⁴³ Pero el estilo contemplativo del Carmelo ya había calado en los fieles de Barrios Altos, siendo esta espiritualidad de cuño contemplativo la que se instalaría en el plano de la devoción colonial bajo el patrocinio de la Madre del Carmelo, la que con su escapulario sigue bendiciendo hasta hoy a multitud de fieles. Con eficacia, llenó profundas aspiraciones religiosas en la sociedad colonial.

2.2 Ambientes interiores

*La casa jamás se labre, si no fuere la iglesia, ni haya cosa curiosa, sino tosca la madera; y sea la casa pequeña y las piezas bajas: cosa que cumpla a la necesidad, y no superflua. Fuerte, lo más que pudieren, y la cerca alta, y campo para hacer ermitas, para que se puedan apartar a oración.*⁴⁴

Por su naturaleza de institución monástica, el Carmen Alto de Lima requirió para sede un edificio adaptado a la recolección y vida común. El 19 de octubre de 1803 la priora Francisca de San Juan de la Cruz enfatizó que las rentas no alcanzaban “para ministrar a la comunidad los auxilios precisos a la obserbancia y vida comun que practicamos”.⁴⁵ Para Francisca, la “vida común” no se trataba de una mera *communitas* o simple comunidad, sino la vida puesta al servicio de un fin: *koinos bios* o vida común cenobítica, unánime, ordenada, regulada, irreductible a una serie de prácticas u observancias cuantificables,⁴⁶ más bien, a la responsabilidad común por el destino del instituto pero, en última instancia, al sentido de intimidad que se desarrolla entre mujeres que experimentan grupalmente lo liminar o umbral

⁴² Constan, asimismo, los debates entre Bossuet y Fénelon, con la acusación de “quietismo” o “dejamiento alumbradista” y la condena de Miguel Molinos por parte del Santo Oficio, asestaron un golpe mortal a los estudios de mística a principios del siglo XVIII. El quietismo y alumbradismo propusieron la inercia o pasividad perezosa, mientras que la mística verdadera señala como derrotero la limpieza del propio “castillo” para entrar en la plenitud de Dios. Se trata de un esfuerzo sin lucha la capacidad de trascenderse y descansar en el Uno. Véase Teodoro H. Martín en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. Ob. cit., pp. XXXVII y XLIV.

⁴³ AMC, *Libro becerro* 8, f. 137r. Esta Real Cédula se refería, sobre todo, a los abusos en el toque de campanas y la exageración en los entierros y pompas fúnebres.

⁴⁴ *Constituciones*, 32.

⁴⁵ AMC, *Libro becerro* 8, f. 131r.

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2013, p. 6.

de la trascendencia.⁴⁷ Provisto de un fuerte sentido del valor de la utilidad, el espíritu católico ilustrado -que fue penetrando en la sociedad latinoamericana en la segunda mitad del siglo XVIII- vio con buenos ojos la “vida común y del común” de las carmelitas descalzas.⁴⁸

La elección de prioras con sentido de responsabilidad y capacidad decisoria en cuestiones litúrgicas y administrativas evidencia que las carmelitas descalzas coloniales pensaron en “clave común”, es decir, fue prioridad para ellas beneficiar el instituto religioso al que pertenecían.⁴⁹ Como individuo, cada monja tenía que ceder en sus tendencias y ritmos particulares para privilegiar las demandas de la colectividad. Los documentos dan cuenta del reforzamiento de esta noción por parte de la priora, como cabeza temporal del grupo: “para que con consulta de las religiosas de él vea si conviene o no el que concienta dicha madre priora...”.⁵⁰ A fin de estudiar pertinentemente los ambientes interiores de la clausura deberían ponderarse testimonios como los expuestos.

El Carmen Antiguo de Lima fue un espacio arquitectónico constituido, en la segunda mitad del siglo XVII, por un claustro mayor de dos niveles y pensado para un *numerus clausus* de veintiuna monjas.⁵¹ Con excepción de la iglesia, la ermita de la huerta y la huerta en sí, el Carmen Alto fue una fundación con un trazado prácticamente “ex novo”.⁵² La tipología no obedece a una modalidad carmelitana, sino a la general de cenobios de monjas hispanoamericanas, debido al auspicio de personas particulares y a la falta de fundaciones masculinas oficiales que duraría hasta el siglo XX. El resultado fue la combinación del espíritu modesto que santa Teresa pensó debía regir la arquitectura, aunado a las aspiraciones criollas que financiaron las casas religiosas.

⁴⁷ UNDSSET, Sigrid. *Santa Catalina de Siena*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 59 y KELLY, Niamh. “Pilgrimage and Spiritual Capital”. En Michael O’Sullivan y Bernadette Flanagan (ed.). *Spiritual Capital. Spirituality in Practice in Christian Perspective*. Surrey: Ashgate, 2012, p. 149.

⁴⁸ FRASCHINA, Alicia. “Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades”. *Hispania Sacra*, LX, 122, julio-diciembre 2008, p. 464.

⁴⁹ Encarnaron el sentir común y el mejor interés de la comunidad las prioras María de la Asunción en 1699, Petronila de San Ygnacio en 1776 y Manuela Josepha del Corazón de María en 1791. Por citar un ejemplo, Petronila de San Ygnacio expresó, con ocasión de un litigio sobre una servidumbre en la huerta, en referencia al cargo prelacial que “las facultades de estas superiores no alcanzan a consentir semejantes serbidumbres que atrasan las fincas de donde se producen las rentas de la comunidad” (AMC, *Libro becerro 2*, f. 93r.).

⁵⁰ AMC, *Libro becerro 1*, f. 9r.

⁵¹ Véase anexo 4.

⁵² MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. “Los conventos de carmelitas descalzas en el Barroco sudamericano (Estudio arquitectónico)”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo I. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993, p. 41.

Como carmelitas descalzas descubrieron los beneficios resultantes de una vida combinada de soledad y comunidad. Los pisos bajos contenían los espacios comunitarios mientras que la construcción de las celdas en el segundo piso recuerda la costumbre limeña colonial: “en los pisos altos viven los señores”,⁵³ lo cual podría estar manifestando el estrato social al cual las monjas se sentían pertenecientes.⁵⁴ Eran monjas austeras y recoletas, aunque se percibían y las percibían procedentes de la elite de la ciudad.

El monasterio fue hogar, residencia, refugio. Los días y las noches eran predecibles. Se vivía a toque de campana. El tañer de estas marcaba el oficio de las horas a intervalos determinados así como el trabajo y los comercios de la ciudad. La despedida de las monjas que salían a una nueva fundación, alguna solemnidad religiosa u otras eventualidades, deben considerarse acontecimientos extra-rutinarios dentro de las constantes de trabajo y oración que organizaron la clausura.⁵⁵

La sobriedad de los ambientes interiores graficaba la ausencia de tantas cosas superfluas que caracterizan la vida actual. A nivel general, este ambiente de tradición y sólida domesticidad buscaba evitar la proliferación de ideas inútiles, incompatibles con el ejercicio de la oración contemplativa. Tentaciones, imágenes, sensaciones, conversaciones, curiosidades, apegos: los pasadizos de la clausura se encargaban de eliminar una parte de las realidades que, normalmente ocupan la psicología humana. Incluso hoy, aparte de contar con los beneficios de la tecnología, los pasillos y paredes del monasterio tienen la apariencia de un estilo de vida que ya no existe. El Carmen Alto recuerda una época en la cual había pocos muebles, y también en la cual el arte de escribir una epístola se practicaba con calma, pluma, tinta y secante.⁵⁶

Las costumbres y rutinas dan cuenta de una tradición colonial monástica ininterrumpida, incluso cuando los sismos obligaron a las monjas a cobijarse en la huerta. La ordenación

⁵³ PÉREZ-MALLAINA BUENO, Pablo Emilio. *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Riva-Agüero, 2001, p. 146.

⁵⁴ Hacia fines del siglo XVIII la frecuencia de temblores requería que la fábrica de las construcciones fuesen de quincha y madera, careciendo de altos la mayor parte de viviendas. Véase AMC, *Libro becerro 8*, f. 138r.

⁵⁵ CURTIS, Sarah Ann. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 24.

⁵⁶ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile”. En Bernard Lavallé (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 124.

racional del tiempo expresaba una regularidad anual, mensual, semanal y diaria.⁵⁷ La disposición interior situaba el ámbito material en el que se desenvolvían los días marcados por las horas canónicas carmelitanas, salvo razones particulares o problemas de salud. Las elecciones de prioras, la recepción de novicias o toma de hábito, la profesión y la muerte constituyeron momentos importantes que ameritaron un ritual y un horario especiales, también contemplado en las *Constituciones*. El día de ingreso (toma de hábito) las novicias comenzarían a familiarizarse con las actividades cotidianas y lo que les esperaba en esta vida de largo aliento. Así lo admitió el 11 de mayo de 1730 Francisca Theresa de la Santissima Trinidad, Francisca Paula de Barrenechea: “Digo que por quanto yo curse en esta sagrada religion con animo y deliberada intencion de permanecer en ella todos los dias de mi vida”.⁵⁸

Desde la fundación del Carmen Alto en 1643 hasta 1976, fecha en la cual se introdujeron las reformas del Concilio Vaticano II, el día se iniciaba a las 4.30 a.m. para continuar al alba, cuando salía el sol, con la *oración personal* (5.00 a.m.). A primera hora de la mañana se cantaban *prima, tercia, sexta y nona* (6.00 a.m.).⁵⁹ Seguía el momento más importante de la jornada: la celebración de la *Eucaristía* (6.45 a.m.). Tras la práctica eucarística se tomaba el *desayuno* y se ejercían los *oficios* o tiempo de trabajo. Después venía el *Examen de conciencia* (10.45 a.m.), el *almuerzo* y *fregado de platos* (11.00 a.m.). Al mediodía correspondía un *recreo* o tiempo libre (12.00 p.m.) hasta la *visita al Santísimo* (1.00 p.m.), que duraba diez minutos porque era la hora del descanso (1.10 p.m.). Después se cantaban *vísperas* (2.00 p.m.), para dar paso a la *lectura o lección espiritual* del día, tras la cual se retomaban los *oficios* y el trabajo manual. Los oficios eran interrumpidos por la oración personal de la tarde (4.45 p.m.), para proseguir con el rezo del *rosario* y las *devociones* (5.45 p.m.). Las monjas asistían a la *cena* y *fregado de platos* (6.15 p.m.) para concurrir después a la *recreación* (7.00 p.m.), en común. Tras ponerse el sol se cantaba *completas* (8.30 p.m.). El silencio absoluto debía reinar desde entonces para el breve *descanso* (9.00 p.m.), seguido de *maitines* y *laudes* (9.30 p.m.). Por último, las monjas se retiraban a sus celdas para el *descanso nocturno* (9.45 p.m.). Al cabo de una semana se habría cantado el total del salterio.

⁵⁷ CURTIS, Sarah Ann. Ob. Cit., pp. 23-24.

⁵⁸ AMC, *Libro becerro 1*, f. 515v. Después del terremoto de 1746 Manuela Josefa del Corazón de María, novicia de velo negro Manuela Selalla y Traslaviña, repetía casi las mismas palabras un 7 de diciembre de 1753: “entré en esta sagrada religion y con su gracia y bendición tome su santo avito con proposito firme de permanecer en ella todos los dias de mi vida” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 87r.).

⁵⁹ El horario ha sido revisado en agosto de 2013 por Edith de Jesús, priora en repetidas ocasiones y actual primera consejera de la asociación "Nuestra Señora del Carmen" de los monasterios de carmelitas descalzas del Perú. Fue confrontado por Mariana de Jesús, fundadora del monasterio carmelitano de Moquegua.

El horario no podía ser modificado por iniciativa espontánea de la comunidad, salvo en las festividades principales de la Iglesia (Semana Santa, Pascua y *Corpus Christi*, Cuaresma y Navidad) y de la orden carmelitana que el cenobio promovió: san José en marzo, la Virgen del Carmen en julio y santa Teresa en octubre.⁶⁰ Así, la vida diaria del monasterio se organizó a través de los momentos de oración personal y la liturgia de las horas, que es la oración vocal y cantada de salmos y pasajes de la Biblia. El tiempo restante las carmelitas descalzas lo dedicaron a la organización del monasterio y al trabajo, en alguno de los espacios comunes. La distribución de los ambientes interiores ilustra bien esta dinámica monástica, la cual tuvo continuidad a lo largo de todo el periodo colonial pues estuvo articulada sobre la base de la vida común.

Fueron cuatro los ambientes en los que se desarrolló la vida cotidiana: el privado de la celda, el comunitario de los oficios, el ambiental de la huerta y el cultural de la iglesia. Al igual que Hildegarda de Bingen, la propuesta de Teresa de Ávila fue profundamente antropológica.⁶¹ En las celdas las monjas profundizarían el ser *chispas divinas*; la faceta social la desarrollarían en los espacios comunitarios; el ambiente natural al aire libre de la huerta les recordaría que formaban una unidad con todo lo existente; y los arreglos materiales hicieron del templo carmelitano un lugar de devoción, caridad, culto y socorro a la humanidad afligida.⁶²

2.2.1 La celda

La celda no era, sencillamente, un lugar privado donde estar a solas. En la vida monástica carmelitana era el espacio de mayor silencio y soledad. Encarnaba la intimidad, la libertad, la elección. Siendo carmelita descalza, una mujer pudo crearse un mundo especial y propio. El anhelo de ciertas mujeres por establecer un espacio para ellas es un detalle que a menudo se olvida cuando, en épocas pasadas, era raro tener una habitación destinada solo para una

⁶⁰ AMC, *Libro becerro 2*, ff. 609v. y 613v. Las cuentas indican que las festividades de la Virgen y santa Teresa se realizaron en julio y octubre, respectivamente. Sin embargo, el culto a san José no siempre se festejó en marzo. En 1649, las carmelitas lo celebraron el domingo infraoctavo de la Ascensión (abril), mientras que en 1651 fue el 30 de abril. Véase AMC, *Libro becerro 2*, ff. 599v. y 606r.

⁶¹ Véase supra 1.1.

⁶² Así se refirió, el 26 de septiembre de 1790, el virrey Francisco Gil de Taboada de las iglesias coloniales (AMC, *Libro becerro 7*, f. 325v.).

persona.⁶³ Lo común era que las casas estuvieran llenas de gente, muchas personas durmieran hacinadas y que la intimidad fuera algo desconocido. La vida resultaba un asunto público y, de la misma manera que no se tenía una autoconciencia desarrollada, tampoco se tenía un aposento para uno solo.⁶⁴

Las carmelitas descalzas fueron pioneras al introducir en la vida colonial la característica que denotaba la sensación de intimidad como resultado de una habitación propia. Esta conciencia aparejaba ciertos hábitos que crearon, con el correr de los siglos, costumbres tradicionales y conservadoras tales como la moderación y prudencia financiera. Tal forma de vida se asoció bien a los colores marrón y negro del hábito carmelitano, vestimenta sobria y sencilla. La atmósfera espiritual que se respiraba de puertas adentro en el monasterio se caracterizaba por llevar impreso el carácter de la orden carmelitana, que promovía la exaltación del espíritu eremítico.

De esta manera, la celda individual fue característica de este estilo espiritual, inclinado más hacia el aspecto eremítico que a una vida cenobítica propiamente dicha, como las agustinas de la Encarnación, las cistercienses de la Santísima Trinidad, las dominicas de santa Catalina o las clarisas de Santa Clara. Por este carácter eremítico, evidentemente austero, no se piense en la celda como sinónimo de *comfort* en el sentido actual de bienestar físico y disfrute. Al contrario, significó una habitación confortable y suficiente, mas no lujosa.⁶⁵ Bastaba un ambiente callado y pocos muebles, pues de esta manera las monjas se concentrarían mejor en sus ocupaciones permitidas. Debe señalarse que en las *Constituciones* santa Teresa prohibió la *sala de labor*, por lo que las carmelitas coloniales nunca la tuvieron. Fue en la celda donde realizaron diversos quehaceres, ya sea bordar, coser o escribir.

⁶³ RYBCZYNSKI, Witold. *La casa. Historia de una idea*. 7ª reimpresión. San Sebastián: Nerea, 2003, pp. 30, 53 y 118.

⁶⁴ Solo la gente excepcional se encerraba a solas como las eremitas, también llamadas reclusas, emparedadas, muradas, enmuradas o cenobitas, una especie de ermitañas o anacoretas urbanas. Su vida no tenía ni los apoyos ni los problemas de una vida religiosa comunitaria. Decidieron vivir en celdas contiguas a una iglesia, en un monasterio, en un castillo, en una leprosería, un cementerio parroquial, en las cercanías de un puente o muralla o de las puertas de la ciudad, siempre tuvieron una ventana abierta al exterior que les permitió ejercer una peculiar capacidad de acción en el mundo. Véanse RYBCZYNSKI, Witold. Ob. cit., pp. 45-46; WADE LABARGE, Margaret. *La mujer en la Edad Media*. San Sebastián: Nerea, 2003, p. 159 y NORWICH, Juliana de. *Libro de visiones y revelaciones*. Edición y traducción de María Tabuyo. Madrid: Trotta, 2002, p. 12.

⁶⁵ En general las viviendas de la época no tenían agua corriente ni saneamiento, pocos muebles y pocas posesiones. En Europa esta situación continuó hasta principios del siglo XX. Véase RYBCZYNSKI, Witold. Ob. cit., p. 35

No solo santa Teresa intuyó los beneficios de un ámbito estrictamente privado en la vida de las monjas. Para expresar la utilidad de la soledad proveniente del claustro, en general, y la celda, en particular, los monjes desde antiguo utilizaron un repertorio de símbolos. Guillermo de Saint-Thierry (un maestro espiritual del siglo XII que se dedicó a desarrollar una interpretación teológica de la oración), consideró el claustro la “tierra santa” y la “cámara nupcial”. Pedro Damían la llamó “crisol” y “horno”, aunque también “taller del arte espiritual”, “escalera de Jacob”, “parlatorio de Dios”, “tálamo nupcial”.⁶⁶ La idea de la celda como “paraíso de las delicias” está presente en san Jerónimo y san Bernardo.⁶⁷

2.2.2 Los espacios comunes

El factor comunitario no debe entenderse como una concesión a la debilidad humana. A la par de la vida íntima de la celda, las carmelitas descalzas desarrollan una vida en común, en la cual compartieron la vida y los recursos y dependieron, unas de otras, en estímulo, oración, apoyo y coraje. En el coro bajo celebraban misa y el oficio divino. En el refectorio departían el consumo de alimentos. Las dependencias comunes u oficinas interiores fueron “parte mui esencial de la vivienda de las religiosas”.⁶⁸ Se organizaron alrededor del claustro mayor y fueron piezas indispensables para la asistencia del templo carmelitano.

Claustro mayor

A diferencia de la modalidad dispersa de Santa Catalina en Arequipa o los monasterios grandes de Lima, el claustro como tal estaba formado alrededor de un patio sin techo, rodeado por cuatro galerías claustrales de dos niveles y en cuyo centro destacaba una pileta de piedra labrada.⁶⁹ Los pisos bajos contenían la mayor parte de las habitaciones destinadas a las actividades en común: recibimiento de novicias (portería), visitas (locutorio), preparación para la oración (antecoro), oración (coro bajo), lecturas (biblioteca), comidas (cocina y refectorio),

⁶⁶ Todas las citas en PROU, Jean *et. al.* *La clausura: fundamentos, historia, espiritualidad*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011, pp. 233-234.

⁶⁷ *Ibíd.*, l. cit.

⁶⁸ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 595r.-595v.

⁶⁹ Véase anexo 5. No sabemos si en la pileta confluyeron cuatro corredores en forma de cruz, en clara alusión a los cuatro brazos del río que regaba el jardín del Edén (Pisón, Guijón, Tigris y Éufrates) mencionados en Génesis 2, 8-14.

organización de la liturgia (sacristía), las enfermas (enfermería) y un santuario (recordatorio de Catalina María Doria).

Este claustro mayor de dos pisos fue reconstruido tras el terremoto del 20 de octubre de 1687. El desastre derrumbó las celdas del piso superior y las monjas tuvieron que acomodarse temporalmente en la huerta. Para julio de 1688, las fuentes indican que ya se habían reconstruido las celdas en el segundo piso del primer claustro,⁷⁰ aunque otro documento de 1706 señala que “de mas de diez y ocho años que ha que se aruyno el combento alto no ha sido posible reedificar las celdas y viven las religiosas en la huerta en vnas chozas con indezible incomodidad padeziendo grabissimos achaques que ocasionan el destemple y humedades de ella...”.⁷¹ Lo cierto es que don Pedro de la Peña, catedrático de prima de sagrados cánones, ayudó económicamente en 1708 con la restauración. La petición de Agustina Theresa de San Joseph, profesa de velo negro, con fecha el 1 de abril de 1739 dirigida al arzobispo solicitando si sus padres podían costearle una celda baja “con la ocasion de los terremotos que se experimentan en esta ciudad y accidente que padesco para seguridad de mi persona me labraren a su costa”,⁷² además del detalle con que las fuentes relatan la construcción de otra galería claustral en 1752 y 1753, indicaría que hasta mediados del siglo XVIII la vida cotidiana en el Carmen Alto se desarrolló en un solo claustro mayor monástico. Como elemento arquitectónico clave de ubicación, a continuación se señalan los ambientes que en él desembocaban.

Portería y locutorio

El conjunto de la entrada al monasterio incluye el atrio cuadrado, el cual antecedió a la Iglesia, pero desde donde también se podía ingresar al *locutorio* del monasterio a través de la *portería*.⁷³ Las carmelitas establecieron el uso de la escuadra iglesia-monasterio, mediante el cual desvincularon la portería respecto del coro bajo y antecoro. Estas últimas dependencias se

⁷⁰ AMC, *Libro becerro 1*, f. 568r.

⁷¹ AMC, *Libro becerro 2*, f. 94r.

⁷² AMC, *Libro becerro 1*, f. 593r.

⁷³ Véase anexo 6. Es probable que después del sismo de 1746 las escalinatas pasaran a estar dentro de la portería, tal como están dispuestas en la actualidad. Además, parte del espacio comprendido entre la iglesia y la puerta del monasterio se aplicó como vivienda y corral del criado Juan del Carmen, primero, y el ministro Joseph de Losa, después. Agradecemos estas reflexiones a madre Edith de Jesús quien, por lo demás, ha visto este mismo modelo en el monasterio de la Orden en Ayacucho. Véase AMC, *Libro del patronato y censos*, ff. 64r.

ubicaron a un costado del altar mayor, hacia el espacio interno del monasterio, en tanto que la portería quedó colocada al costado de la portada de la iglesia. La puerta de entrada, precedida por unas escaleras que iniciaban en la plazuela, se encontró frontera del altar mayor.⁷⁴ De esta manera, se hizo posible la reapertura del atrio de esquina frontero y su utilización como centro de reunión social. Tratábase de un modelo encajonado, en donde el atrio separaba el espacio urbano del sacro, facilitando a la par un acceso cómodo al templo y cumpliendo además como ámbito de sociabilidad urbana.

En la portería siempre se encontraba el torno, a través del cual las monjas vendían los escapularios. El torno, hacia mediados del siglo XX, resultaba ser el mismo de la época de la fundación: de madera, viejo y desvencijado. Además de contener el torno, la función principal de la portería fue la de ser antesala del *vestíbulo*, *locutorio* o *parlatorio*. Barrera real y simbólica entre el claustro y el siglo, punto de contacto entre la clausura y el mundo de fuera, está provisto hasta hoy de rejas de fierro que impiden el contacto físico directo de las monjas y las visitas. En cuanto a los locutorios monásticos coloniales, puede decirse que fueron espacios tanto de reflexión espiritual como de transacciones comerciales, conversaciones y consejos serios, rumores triviales e intercambio de regalos.⁷⁵

Según se ha demostrado para el Cusco colonial, la reja posibilitó a las claustrales y a los seculares influirse y tratarse mutuamente.⁷⁶ Estos espacios “fueron uno de los lugares más ocupados y con mayor trasiego en el centro de las ciudades coloniales hispanoamericanas”.⁷⁷ En esta sala se concertaron y firmaron escrituras tal como lo indica un documento del 29 de agosto de 1719: “En la ciudad de Los Reyes del Peru estando en el locutorio de la puerta prensipal del monasterio de Nuestra Señora del Carmen el Antigo”.⁷⁸ Además, monjas y capellanes organizaron en el locutorio los detalles de la liturgia y las demás funciones que se solemnizaban en la iglesia.⁷⁹ Era el lugar donde el capellán tomaba el juramento y examen a las novicias antes de su profesión, según los requisitos del Concilio de Trento. Si la novicia era

⁷⁴ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 199v. y 347v.-348r. y SAN CRISTÓBAL, Antonio. *Lima: estudios de la arquitectura virreinal*. Lima: Epígrafe Editores – Patronato de Lima, 1992, p. 163.

⁷⁵ DEUSEN, Nancy E. van. Ob. cit., p. 161 y MARTIN, Luis. *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del virreinato del Perú*. Barcelona: Casiopea, 2000, p. 189.

⁷⁶ BURNS, Kathryn. “Monjas, *kurakas* y créditos: economía espiritual de Cuzco, en el siglo XVII”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002, pp. 78-79.

⁷⁷ BURNS, Kathryn. Ob. cit., p. 66.

⁷⁸ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 164r.-164v.

⁷⁹ AMC, *Libro becerro 8*, f. 135r.

admitida y con ella sumaban veintiún religiosas, por tratarse de un monasterio *numerus clausus* o número limitado, algunas jóvenes deseosas de ser carmelitas tuvieron que esperar largo tiempo por una vacante o no llegaron a realizar su aspiración.⁸⁰

En este espacio las monjas conversaban con sus familiares, coordinaban actividades con los miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen y consolidaban nexos sociales con el entorno urbano. La preocupación por el honor pero, sobre todo, la presencia ineludible de la muerte y el dolor convirtió a las monjas en amigas idóneas de todo individuo en busca de consuelo, consejos y oraciones intercesorias. Es probable que las hermanas hayan atendido espiritualmente a los limeños, celebrado gozos y compartido penas. Tenían convencimiento en aquel entonces, como hoy, que la Virgen del Carmen los socorrería. En cada uno de estos actos, probablemente, agasajaban a sus interlocutores con dulces y refrescos,⁸¹ siempre cubiertas por un velo negro, según un testimonio sobre el locutorio del Carmen Antiguo de Quito: “parecio Maria Theresa de la Crus, priora de él y las madres clavarias Maria Alfonsa de Santo Thorivio, Josefa Maria de los Angeles y Francisca de San Nicolas, que por no haverse descubierto por su regla dieron por testigo de conocimiento al doctor don Juan Baptista de Salesar [sic], presvitero”.⁸²

Sacristía

La *sacristía* fue la antesala de la iglesia. Fue el lugar donde los capellanes se alistaban para la Misa y se guardaban los objetos de culto. Principalmente, platería:⁸³ arañas, tabernáculos, mallas, jarrones, mayoletas en figura de águila, blandones (candeleros) grandes y medianos, ángeles para poner velas, ciriales, acetre con hisopo, incensarios, cruces doradas, cruces plateadas, fuentes de plata, braseros, custodia de reliquias, cálices dorados, salvilla con sus vinagreras, vasitos de purificar, salvillas con sus conchitas al canto, llaves, velas de la candelaria, tablilla de evangelio, escudos del cirio pascual, seis varas del palio, diademas, campanillas.⁸⁴

⁸⁰ Así lo expresó la reina gobernadora Mariana de Austria en la real cédula de fundación del Carmen Bajo de Lima. Citada por UNZUETA ECHEVARRÍA, Antonio OCD. *La Orden del Carmen en la evangelización del Perú*. Tomo X. Vitoria: Ediciones El Carmen, 1994, pp. 188-189.

⁸¹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 437r. Esta cita se refiere a 1731 y a un regalo que hace la priora al marqués de la Pica. La hacemos extensiva a la cordialidad de las monjas en el locutorio como espacio de sociabilidad cívica.

⁸² AMC, *Libro becerro* 4, f. 331v.

⁸³ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 79r.-81r.

⁸⁴ Véanse anexos 7, 8, 9, 10 y 11. Llamen particularmente la atención un Corazón de Jesús forrado en madera con ocho marcos de plata y una pluma –con su libro– que sirve a santa Teresa, hoy desaparecidos.

Como arte decorativo y utensilios cotidianos estos objetos reflejaron la mentalidad de entonces y daban cuenta de los intereses de la Lima del XVIII.⁸⁵ Intereses, evidentemente, al interior de una Iglesia consciente de la centralidad de la religión en la vida colonial y en pretensión, además, de demostrar cuán majestuosa podía llegar a ser como depositaria de la fe católica.

Antecoro y coro bajo

Al coro bajo se accedía a través del *antecoro*. Ambos fueron lugares propicios para la oración contemplativa y, por tal motivo, fueron espacios decorados con lienzos, láminas de bronce y esculturas. Recuérdese que, en la tradición católica, las imágenes no sustituyen la oración o las lecturas de la Biblia, sino que ayudan a interpretar y profundizar. Todo tipo de imágenes sacras tuvo un papel importante en el Carmen Alto de Lima puesto que ayudó a ilustrar, comprender y vivificar conceptos bíblicos, teológicos y místicos. Al más fiel estilo neoplatónico, es probable que la representación plástica exterior motivara la representación interior imaginaria y visión de una realidad trascendente.⁸⁶

Las monjas pasaron la mayor parte de sus vidas reunidas en el *coro bajo*. Aquí celebraron los capítulos y las elecciones prelaicales cada tres años, pero además, rezaron en común la liturgia de las horas. El *coro bajo* fue una sala cerrada situada junto al altar mayor y dispuso de una reja menuda a través de la cual, más que ver, las monjas pudieron participar de la misa.⁸⁷ En efecto, separaba el coro bajo de la iglesia una magnífica reja, de la cual formaba parte la cráticula o ventanilla, a través de la cual las monjas recibían la comunión, pues el sacerdote no podía establecer contacto directo con ellas.

En épocas de la independencia, de grave escasez económica, las monjas debieron deshacerse del águila con dos cabezas y encima las coronas, en medio una azucena y un escudo con el nombre de María y sus doce estrellas de plata (AMC, *Libro becerro* 7, ff. 79r.-81r.).

⁸⁵ ESTERAS MARTÍN, Cristina. "Acculturation and Innovation in Peruvian Viceregal Silverwork". En Elena Phipps, Johanna Hecht y Cristina Esteras Martín (eds.). *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork, 1530-1830*. Singapore: The Metropolitan Museum of Art / Yale University Press, 2004, p. 59.

⁸⁶ MUJICA PINILLA, Ramón. "El arte y los sermones". En *El Barroco Peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002, p. 255. El Concilio de Trento clasificó tres tipos de imágenes: las que servían para adoctrinar al pueblo, las que movían los afectos de las personas devotas y, por último, a las que se debía culto de latría o adoración (Dios, la Trinidad, Jesucristo), hiperdulía (Virgen María) y dulía o veneración (santos en general). Véase RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. "Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos". En *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. 89 y 101. En el Carmen Antiguo sobresalen las imágenes devocionales y las de culto, conducentes a dinamizar los sentimientos religiosos, suscitar afectos y emociones, así como empatizar con aquello que la imagen representa.

⁸⁷ Se trata de una distribución espacial propia de los órdenes mendicantes. Véase KRÜGER, Kristina. *Órdenes religiosos y monasterios. 2.000 años de arte y cultura cristianos*. Barcelona: H.F. ULLMANN, 2008, p. 267.

El *Libro inventario de las alhajas y bienes muebles* del monasterio en el año de 1754 destaca la rica iconografía del coro bajo.⁸⁸ Veinticuatro lienzos adornaban los muros con imágenes de culto y devoción, ideales para la oración contemplativa.⁸⁹ Debió de ser todo un espectáculo la contemplación de lienzos grandes, medianos y pequeños de Jesús Nazareno, María Santísima del Carmen, Nuestra Señora de la Soledad, santa Teresa de Jesús, san José, santo Tomás de Aquino, santo Domingo de Guzmán, san Jerónimo, san Miguel, santa Rosa de Viterbo, santa María Magdalena de Pazzi, san Agustín, entre otros.⁹⁰ Asimismo, había diecinueve láminas de bronce que incluían representaciones de Cristo Crucificado, María Santísima, la Purísima Concepción, san Francisco, santa Clara, san Nicolás de Tolentino, santa Escolástica, santo Tomás de Villanueva, entre otros.

Lo anterior es una comprobación más de cómo en la era del Barroco se llegó a un apasionamiento en cuanto a transmitir y reproducir el imperio visible de la fe.⁹¹ La iluminación corrió a cargo de dos arañas centrales (a cuatro luces) además de candeleros menores. Aunque solo en la iglesia las *Constituciones* teresianas permitieron una mayor decoración, las monjas extendieron este beneficio al coro bajo, espacio al que, además, lo adornaron con esculturas.⁹² En un retablo dorado se erguía una imagen de Nuestra Señora del Carmen, la cual es, hasta la fecha, la que sale en procesión.⁹³ También había una efigie grande de Cristo, aunque llamaba más la atención una cruz de Jerusalén guarnecida de concha de perla con las efigies de Jesús en la columna, la Virgen de los Dolores y san Antonio de Padua en las peanas, “que la dio un devoto con cargo que le encomiende la santa comunidad a Dios”.⁹⁴ San Miguel con sus armas (morrión, espada y broquel) y un *ecce homo* con su corona, caña de plata, peana forrada de plata y dos mallas pequeñas de plata, completaban el panorama. Por último, casi a fines de

⁸⁸ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 75r.-92r., en especial, ff. 85r.-85v. Se conservan en la actualidad ocho lienzos mencionados en el *Libro inventario de las alhajas y bienes muebles* del monasterio (1754). Agradecemos a madre Edith de Jesús habernos hecho llegar la información junto con las imágenes.

⁸⁹ RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. Ob. cit., p. 101.

⁹⁰ Véanse anexos 12, 13, 14, 15 y 16.

⁹¹ VILA DA VILA, Margarita. “Reflexiones en torno al ‘Barroco’ y sus orígenes”. En *Barroco y fuentes de la diversidad cultural. Memoria del II Encuentro Internacional*. La Paz: Viceministerio de Cultura / Unión Latina / UNESCO, 2004, pp. 29-32.

⁹² Véanse anexos 17, 18, 19, 20 y 21. Por seguridad, se encuentra en un arca al interior del monasterio la armadura de san Miguel junto a otros objetos de plata mencionados en el *Libro inventario de las alhajas y bienes muebles* (1754).

⁹³ Es una imagen de madera tallada y policromada, de autoría anónima, procedencia quiteña, de la segunda mitad del siglo XVII o primera mitad del XVIII. Tiene la advocación de Santísima Virgen del Carmen de Lima con Jesús Niño en brazos.

⁹⁴ AMC, *Libro becerro* 7, f. 81r.

siglo, en julio de 1793, se sumaron una imagen de Nuestra Señora del Tránsito, una lámina de Nuestra Señora del Carmen y otra de Nuestra Señora de la Misericordia, con dos laminillas de plata “para que lo coloque todo en el coro vajo de su monasterio y cuiden de su culto”.⁹⁵ Las mencionadas imágenes habían sido propiedad del presbítero Tadeo Mirones, quien mandó instituir dos fundaciones pías (buenas memorias) consistentes en una quincena a Nuestra Señora del Tránsito y una novena a la Virgen del Carmen.⁹⁶

Cabe destacar que en la actualidad se encuentran en el coro bajo del monasterio la serie de lienzos *Vida de la Virgen*, atribuida a Cristóbal de Lozano (ca. 1705-1776), considerado el “maestro clásico” de la escuela pictórica limeña de la segunda mitad del siglo XVIII.⁹⁷ La serie tiene un cariz cosmopolita –con aportes que recuerdan la pintura del Siglo de Oro español y los modelos dieciochescos– al tratarse de composiciones dinámicas, plenas de color, introspección psicológica y dominio del espacio. *La Visitación*, incluida en la serie de Lozano, es claro ejemplo de complicidad entre primas cercanas, unidas por un mismo ideal. Los gestos de ternura y compasión comprometen al más simple espectador.

Biblioteca

Junto al coro bajo se encontraba la *biblioteca*. Era un recinto pequeño con una puerta de acceso labrada y un piso de ladrillo original donde se almacenaban los libros de la comunidad. A través de un pasadizo esta sala pequeña se comunicaba con el santuario. De entre los ciento cincuenta libros que se conservan hasta hoy, algunos de los cuales pertenecieron al Carmen Real, encabezan la lista treinta tomos de santa Teresa de Jesús frente a tres de san Juan de la Cruz. Resaltan catorce volúmenes sobre la historia de la orden del Carmen frente a solo seis de historia de la Iglesia. Entre los autores relevantes hay siete libros de sor María de Jesús de

⁹⁵ AMC, *Libro becerro 8*, f. 105v. El albacea cumplió la voluntad del presbítero “para que vuestra reverenda se sirva mandar colocar dicha soberana ymagen en su coro baxo y se digne de procurar su culto” (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 258r.-258v.).

⁹⁶ AMC, *Libro becerro 8*, f. 106r. El presbítero instituyó una obra pía de dos mil pesos sobre la finca de su casa ubicada en la calle de la Purísima Concepción, aplicando el tres por ciento de interés (sesenta pesos) en misas rezadas los días precedentes al tránsito de Nuestra Señora, la última de ellas el mismo día “cantada con toda solemnidad” (AMC, *Libro becerro 2*, f. 258v.) y otras nueve misas rezadas en la novena de Nuestra Señora del Carmen, “la ultima del mismo modo cantada aplicadas todas por su alma e intenciones” (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 258v.-259r.).

⁹⁷ Véanse anexo 22; ESTABRIDIS CÁRDENAS, Ricardo. “Cristóbal Lozano, paradigma de la pintura limeña del siglo XVIII”. *Patio de Letras*, año I, n.º 1, 2003, pp. 99-120; y WUFFARDEN, Luis Eduardo. “Las escuelas pictóricas virreinales”. En *Perú indígena y virreinal. Museu Nacional D’art de Catalunya*. Madrid y Barcelona: Sociedad Estatal para la Acción Cultural en el Exterior, 2004, pp. 80-87.

Ágreda y dos de san Francisco de Sales, frente a una predominante autoría jesuita: Juan Eusebio Nieremberg, Pablo Señeri, Juan Pedro Pinamonte, Bernardino de Montreuil, Luis de Burdalue, José Francisco Lafitau, Francisco de Salazar, Alonso Rodríguez, Luis de la Puente y Juan Martínez de la Parra. La lista insiste sobre la importancia que los escritos jesuitas y teresianos tuvieron en el catolicismo moderno en las colonias hispanoamericanas.

Refectorio y cocina

“Sencilla, lista a la hora, deliciosa, pero a la vez muy baja en condimentos, etc. La manera de cocinar en los monasterios guarda cierta peculiaridad muy propia de cada comunidad y sus secretos se transmiten de generación en generación, a la vez que se combina con el ingenio de cada hermana. Un oficio que tarde o temprano, todas hacemos y llegamos a dominar”.⁹⁸ Así se entiende, aún hoy, el oficio de cocinar en el Carmen Alto.

Sin duda, los objetos del *refectorio* junto a los de la *cocina* transmiten la importancia que, a lo largo de los siglos, ha tenido la cocina como parte del trabajo doméstico monástico. En el comedor había seis docenas de platos, seis saleros, dos cuchillos, treinta y ocho servilletas, diecinueve jarros, dos tinajas, una piedra de sillar, dos tasas grandes de barro y tres lienzos. Paños de cotense, tocuyo y jerga para las manos podrían indicar que las monjas estilaban lavárselas antes y después de las comidas.⁹⁹ De hecho, era una especie de ritual antes y después de ingerir los alimentos. El *Ordinario o Ceremonial* de la Orden prescribía que las religiosas “se pararán un momento para la ceremonia de lavarse las manos en la fuente o lavabo que debe haber próximo al refectorio, de dos en dos, según el dicho lavabo lo tolere... Terminado el acto, las religiosas, por orden de antigüedad, se lavarán las manos”.¹⁰⁰

Por su parte, la chimenea se erigía en el centro de la cocina y evoca un espacio de sólida intimidad. Quizá los aparadores contenían las canastas, la vajilla, los cuchillos, las botijuelas y sus alcuas: con precisión, seis canastas pequeñas, seis docenas de platos, seis cuchillos, tres

⁹⁸ Agradezco esta frase a la madre Mariam del Corazón de Jesús, recientemente publicada en *Facebook*.

⁹⁹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 90r.-91r.

¹⁰⁰ El *Ordinario*, compilación de las “ceremonias y costumbres” para la mayor uniformidad de la vida diaria entre las diversas casas de monjas carmelitas descalzas, también señalaba que al lado de cada lavabo debía haber un paño grande para secarse las manos. Esta ceremonia debía cumplirse porque “es brevísima y el paño no debe emplearse en otros menesteres de limpieza que el de secarse ligeramente las manos, como es dicho”. Véase capítulo V: *De las ceremonias en el refectorio*. En *Ordinario o Ceremonial de las Carmelitas Descalzas de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo*. Burgos: Tipografía El Monte Carmelo, 1939, pp. 180 y 200. Agradecemos a la madre Edith de Jesús esta información.

botijuelas de aceite, un par de alcuza de vidrio en su caja de hoja de lata.¹⁰¹ De las paredes debieron de colgar peroles, dos cazuelas, dos ollas de fierro, tres sartenes, dos asadores, una espumadera, un almirez, cuatro ollas de barro grandes con sus tapaderas de madera, cinco ollas de barro menores, una docena de cucharas de palo y un machete.¹⁰² Dichos utensilios remiten a un estilo de alimentación rica en grasas y proteínas, en la cual no faltaban el aceite y las carnes. Es más, las monjas eran provistas de carne por los camaleros. En 1782 no pagaron sisa o impuesto de muralla por los trescientos carneros que les estaban asignados por reglamento de la Real Aduana. Además, como obsequio aquel año recibieron ochenta y seis más de lo “que regula el consumo de ese santo monasterio”.¹⁰³

Enfermería

La *enfermería* recuerda que el servicio verdadero es oblativo, realista, en simbiosis con las hermanas o *el Amado*.¹⁰⁴ De conformidad con las cláusulas del testamento fechado el 4 de agosto de 1712, otorgado por el contador don Joseph Villegas en nombre de su cuñada doña María de Oreña, fue voluntad de la difunta beneficiar con cincuenta pesos resultantes de un interés anual a “las monjas enfermas de dicho monasterio del Carmen”.¹⁰⁵ Además, dispuso que cuando mueran sus hermanas religiosas del monasterio de la Concepción (Ana María y Josefa de Oreña), la suma de doscientos pesos anuales pasen al Carmen Antiguo “para el mismo efecto de las asistencias de la enfermería”,¹⁰⁶ con la condición de no “combertir en otro efecto que el referido de lo que fuese necesario y necesitase la enfermeria para la curacion y regalo de las dichas religiosas enfermas porque asi fue la voluntad de la dicha difunta”.¹⁰⁷

¹⁰¹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 91r.

¹⁰² AMC, *Libro becerro* 7, ff. 90v.-91r.

¹⁰³ AMC, *Libro becerro* 1, f. 101r. El decreto de la Real Hacienda del 28 de enero de 1782 ordenó que “los camaleros tratantes o proveedores de esta ciudad paguen los derechos de sisa y alcavala al contado y en la propia forma que los satisfacen los que se conocen con el nombre de punteros. Previene tambien se guarde a las comunidades exentas su exencio en el derecho de sisa y que ocurriendo los venerables superiores o sus emisarios a esta Real Aduana con las certificaciones de la carne que les provean los enunciados camaleros se les pague por tercios, medios años o años cumplidos en dinero y dentro de sus gracias lo que hubieren pagado a sus respectivos camaleros o proveedores”. En AMC, *Libro becerro* 1, ff. 98r-98v.

¹⁰⁴ ÁLVAREZ, Tomás. *Comentarios a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa. Para la reflexión y oración personal y de grupo*. Burgos: Monte Carmelo, 2005, p. 641.

¹⁰⁵ AMC, *Libro becerro* 4, ff. 158r.-158v.

¹⁰⁶ AMC, *Libro becerro* 4, ff. 158r.-158v.

¹⁰⁷ AMC, *Libro becerro* 4, ff. 158r.-158v.

Santa Teresa ya había aconsejado a sus monjas no caer en la indiferencia y no cancelar el flujo de vibraciones empáticas del corazón humano: “obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella”.¹⁰⁸ Las carmelitas no desatendieron a las enfermas en lo espiritual ni en lo material. En este sentido, ejemplo de auxilios espirituales es una petición dirigida al prelado limense. El 29 de mayo de 1754 Pedro Antonio Barroeta y Ángel (1751-1758) concedió licencia para que puedan entrar en la clausura los directores de las religiosas enfermas y capellanes que sean necesarios. La priora Francisca Theresa de la Santísima Trinidad señaló al prelado que “nuestras constituciones y regla previenen que las religiosas enfermas puedan confessar y comulgar de quince en quince dias, y siendo presiso para ello que entren en la clausura los Padres Directores y señores Capellanes en esta atencion”.¹⁰⁹ El arzobispo encargó a la priora observar en este y en semejantes casos las *Constituciones* carmelitanas.

Además, en la enfermería hubo objetos referidos a la alimentación y, específicamente, instrumental médico de la época.¹¹⁰ Al parecer, las enfermas llevaba un régimen de alimentación distinto al de la comunidad, para el cual utilizaron: seis tablas de picar carne, una picadera de fierro, dos sartenes chiquitas, quince ollas de barro, diez porongos, cuatro ollas de fierro, siete lebrillos de barro, cinco tasas de barro pequeñas, seis canastas, quince escudillas de barro y cuatro docenas de lo mismo. Para uso médico se encontraron diecisiete limetas de vidrio, un frasco, dieciséis pomos, cuatro tacitas, dos sedazos, una cajeta de ventosas, treinta y dos paños de sangría, veinte vendas, seis pedazos de jerga, once pedazos de bayeta, dieciocho paños de cotense, seis paños de tocuyo y tres caños de echar ayudas.

Santuario

El espacio en el cual Catalina María Doria pasó la última temporada de su vida se denominó, durante el periodo colonial, el santuario de Nuestra Señora de la Soledad.¹¹¹ Según lo refirió en

¹⁰⁸ *Quintas moradas* 3, 11.

¹⁰⁹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 344r.

¹¹⁰ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 90r.-90v.

¹¹¹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 59r. Véase también AMC, *Libro becerro* 7, ff. 56r., 57r. y 61r. La tradición oral monástica señala que el techo era artesonado y muy bello, pero tuvo que ser destruido a causa de la hambruna que asoló a la comunidad en 1920 y convertido en dos tiendas de alquiler. El terreno fue recuperado y actualmente se encuentra en él la biblioteca, la sala donde se viste a la Virgen para sus salidas procesionales y el archivo del monasterio. Agradecemos a la madre Edith de Jesús, maestra de novicias, habernos facilitado esta información en julio de 2013.

noviembre de 1715 la priora María Anna de San Joseph, con el fin de ganar cien días de indulgencias de acuerdo a un breve de Clemente XI, las monjas oraban desde las primeras vísperas hasta las segundas en esta capilla los días de Reyes, Resurrección, Pentecostés y Natividad del Señor.¹¹² Las monjas estimaban particularmente este santuario recordatorio de la fundadora Catalina María Doria, pero dedicado a santa Teresa.

Por el *Libro inventario de las albas y bienes muebles* del monasterio (1754) se entiende que la escultura de la santa aparecía majestuosa en un altar, el cual estaba adornado de un “manto de tela blanca con su escapulario de lo mismo con su franja de plata”.¹¹³ Además, el *Libro* destaca los lienzos y las láminas que allí se encontraban y que, con el tiempo, han desaparecido o se les ha reubicado en otros ambientes monásticos. En cuanto a los lienzos habría que mencionar a uno de cuatro varas de alto (de Cristo crucificado y a los lados María Santísima y san Juan Evangelista), el Señor de la Humildad y la Paciencia, de una vara de largo, san Francisco de tres cuartas de largo y otro de San Juan de Dios del mismo largo. Entre las láminas destacaban las siguientes: una apaisada de San Juan Evangelista con el ángel, el Señor de la Columna, la Ascensión, Adán y Eva en el Paraíso, santa Catalina de Alejandría en su prisión, san Francisco de Asís, la Virgen con san José y “la bendita Magdalena”.¹¹⁴

Por último, en julio de 1793 a este despliegue de imágenes acompañó un oratorio con una lámina de Nuestra Señora del Carmen “con sus cantorreritas de plata para que se fixe en el altar de la fundadora”.¹¹⁵ Sin duda, la advocación de esta imagen que el presbítero Tadeo Mirones donó al monasterio hace pensar en las actitudes religiosas de los limeños. Probablemente, incluso a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, fue común asociar a la Virgen del Carmen los temas del alma, la muerte, el tránsito, el destino y el más allá. En última instancia, las imágenes de los ambientes monásticos, sobre todo, los cuadros de la Virgen del Carmen, santa Teresa, san José, indicarían la importancia que tuvieron para las carmelitas

¹¹² AMC, *Libro becerro* 7, f. 330r. En noviembre de 1715 la priora María Anna de San Joseph expresó que Clemente XI había dedicado al Carmen Alto de Lima varias gracias en cuatro breves apostólicos. El primero sobre una indulgencia plenaria a la hora de la muerte. El segundo sobre indulgencias para las que subieren de rodillas la escala cuatro veces al año (y para las que visitaren las mismas veces siete altares o capillas). El tercero contenía cien días de indulgencia los sábados y fiestas de la Virgen María asistiendo a las letanías (y juntamente indulgencia plenaria visitando una capilla o altar dentro del claustro en cuatro días festivos del año). El cuarto otorgaba otras gracias, para las que visitaren doce veces cada año siete altares, capillas u oratorios. En relación a este último breve las monjas propusieron los siete altares de la iglesia.

¹¹³ AMC, *Libro becerro* 7, f. 85v. Véase anexo 23.

¹¹⁴ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 85v.-86v. Véase anexo 24.

¹¹⁵ AMC, *Libro becerro* 2, f. 259r.

descalzas las figuras y símbolos de su espiritualidad. Para dar cuenta de la particularidad de las identidades monásticas, los estudiosos tendrían que familiarizarse con la tradición espiritual de cada orden religiosa en particular. En lo que al Carmen Descalzo atañe, la inclusión del escapulario en las representaciones plásticas podría indicar los beneficios de este sacramental y la notable proyección durante el periodo colonial de las carmelitas descalzas.

2.2.3 La huerta

Aunque en América del Sur las casas de religión fueron auspiciadas por los criollos, quienes influyeron con gustos particulares, la huerta y la ermita revelan el afán de los monasterios carmelitanos de la región por seguir las indicaciones arquitectónicas de santa Teresa.¹¹⁶ Y el Carmen Alto de Lima no fue la excepción. Además de formar parte de la arquitectura monástica y propiciar intensos días de oración, la huerta serviría de proveedora de remedios caseros e ingredientes para las viandas monásticas a lo largo de todo el periodo colonial.

El 8 de mayo de 1726 la priora informaba al arzobispo que el monasterio tenía una “huertesita que dentro de la clausura está...”.¹¹⁷ Medio siglo después, en 1773, y con ocasión de un litigio sobre la servidumbre de la acequia que usufructuaba el monasterio,¹¹⁸ se mencionó que el este tenía “formada cierta especie de huerta con pocos arboles y algunas flores... y jardines”.¹¹⁹ El agua de la acequia la utilizaban para el aseo y cultivo, pues la huerta ofrecía “algunas ortalisas y verduras que pueden sembrar para el gasto de la comunidad”.¹²⁰ Síntesis de lo agrícola y lo urbano, fue durante la colonia centro importante de actividad económica. Sería pertinente que los estudios sobre monasterios considerasen este aspecto de Lima antigua, llena de huertas, chacritas, jardines, molinos y acequias.¹²¹

¹¹⁶ MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. Ob. cit., p. 41.

¹¹⁷ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 451r.-451v.

¹¹⁸ AMC, *Libro becerro 2*, ff. 66r. y 80r.

¹¹⁹ AMC, *Libro becerro 2*, f. 62r. El monasterio había gozado de una acequia, según las monjas, desde tiempo inmemorial “en quietud y sin estorbo hasta que el reverendo padre fray Thomas Sarmiento fabrico una pulperia inmediata al monasterio y en el lugar donde corre y estar la asequia y que por esto oy no corre” (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 82v. y 84r.). “Que esta agua detenida refundira su umedad aun a las cerca del monasterio porque comprimido el cause las vertientes lentas se han de refundir con el tiempo nesariamente en la tierra y umedeser lo mas immediato que es la cerca” (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 77r.-77v.).

¹²⁰ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 451r.-451v.

¹²¹ Agradecemos al Dr. José Agustín de la Puente y Candamo estas reflexiones. Cabe resaltar que, hasta principios del siglo XX, casi todas las casas del tradicional barrio del Cercado tenían huerta. Véanse AMC, *Libro becerro 2*, ff. 89r.- 93v.; GÁLVEZ, José. *Calles de Lima y meses del año*. Lima: International Petroleum

En una razón de los árboles de la *huerta*, de fecha probable para el siglo XVIII, en el traspatio había dos aromos, un limón sutil y un aurimelo grande. También se mencionan una higuera, cuatro pies de chirimoyo, tres pies de melocotones, un palto, un membrillo, un naranjo dulce con un pie de granadilla y un limón sutil. En lo que las monjas denominaron “huertesita”: un chirimoyo, un pie de parra junto al anterior, dos pies de parra, dos naranjos agrios, un guayabo, un lúcumo y un jazmín grande.¹²² La huerta era extensa, de manera tal que las monjas pudieron arrendar y subarrendar gran parte de la misma, como evidencia la escritura de arrendamiento por seis años por parte de Marcelino Buendía a Francisco Cristóbal Custodio.¹²³ Este último se hizo cargo de la huerta (con todos los árboles frutales que había en ella) el 9 de junio de 1744, pagando un arrendamiento mensual de seis pesos y cuatro reales por el plazo de un año, y después hasta el tiempo que quisiere, siete pesos mensuales.

La huerta fue un espacio importante al interior de este “monasterio de virgenes recoletas”,¹²⁴ tal como lo reconoció la priora en el litigio aludido de 1773, tanto más cuanto que, dado lo benigno del clima limeño, se utilizaba todo el año, pero sobre todo porque en la tradición católica los huertos se consideran como espacios propicios para el despliegue idóneo de la espiritualidad. En la Biblia hay más de sesenta y ocho referencias a huertas o jardines.¹²⁵ Al conectarse con un paisaje tan evocador de los ciclos vitales de existencia, repleto de formas, colores y olores, en un huerto los cristianos florecerían con la ayuda de la Virgen, Verdadero Árbol de Devoción. *Viriditas* del latín *viridis*, verde, vigoroso, lozano, feracidad, fecundidad, es una de las nociones favoritas de Hildegarda de Bingen. Es un concepto que se aplica tanto a la naturaleza como al ser humano y a la Virgen María para designar aquella energía interna,

Company, 1943, pp. 57 y 63-64; PORTAL, Ismael. *Del pasado limeño*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1932, pp. 104-105; y CARRERA VERGARA, Eudocio. *La Lima criolla de 1900*. 2ª edición. Lima: Sanmartí, 1954, p. 191.

¹²² AMC, *Libro becerro 8*, f. 491r.

¹²³ Destacan en el inventario de entrega cincuenta y seis chirimoyos grandes, quince chirimoyos pequeños, once naranjos de Portugal grandes y tres pequeños, doce limas dulces grandes, cuatro naranjas agrias, un árbol grande de limos, tres árboles de manzana, veintidós de membrillo, cuatro peros, dos de pacayes, seis de granadas, siete de melocotones, nueve de palillos, nueve de guayabas, dos de ciruelas, nueve nogales grande, un palto grande, un olivo grande, dos suches grandes, un árbol grande de achotillo, uno grande de aroma, dos platanales y un tunal (AMC, *Libro becerro 4*, ff. 451r.-456r.).

¹²⁴ AMC, *Libro becerro 2*, f. 73r.

¹²⁵ D'SOUZA, Senan. “Gardening as a Source of Spiritual Capital”. En Michael O'Sullivan y Bernadette Flanagan (ed.). *Spiritual Capital. Spirituality in Practice in Christian Perspective*. Surrey: Ashgate, 2012, pp. 159-170.

aquella fuerza vital que hace crecer las plantas y gracias a la cual el hombre desarrolla la fuerza interior que lo predispone a inclinarse hacia la virtud.¹²⁶

En la huerta también se encontraba la ermita, denominada inicialmente Nuestra Señora de la Encarnación, fue mandada a construir por Catalina María cuando gobernaba el colegio para niñas.¹²⁷ Durante la segunda mitad del siglo XVIII a la ermita se le llamó de la Asunción, y se ha sugerido que por entonces el virrey Amat y Juniet (1704-1782) diseñó la portada.¹²⁸ En 1777 doña Juana de Mollinedo dispuso donar varios bienes muebles, joyas, objetos de plata, lienzos, entre otros, para el culto “de una hermita del nacimiento que está en la huerta de dicho monasterio...”.¹²⁹ Encargó la entrega a la madre María Josefa de los Dolores, su sobrina, que por entonces ejercía como priora en el monasterio.

Las adversidades de fines del siglo XVII y mediados del XVIII confirieron una decisiva importancia a la huerta. A la cortedad de rentas monásticas a inicios de 1687,¹³⁰ siguió el terremoto del 20 de octubre del mismo año, y consecuentemente, una epidemia y depresión económica.¹³¹ Llevaba pocos meses de fundado el Carmen Real cuando el sismo desestabilizó la capital y los monasterios carmelitanos.¹³² Las monjas barrioaltinas se vieron en la necesidad

¹²⁶ Para la música y la poesía de Hildegarda a la Virgen véanse PÉROUD, Régine. *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 157-162 y SANTA HILDEGARDA DE BINGEN. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Siruela, 2001, pp. 275-295.

¹²⁷ AMC, *Libro becerro 3*, ff. 178v.-179r. “Yten el altar que est[a] en la hermita de Nuestra Señora de la Encarnación en el jardín deste recoximiento” (AMC, *Libro becerro 6*, f. 427r.).

¹²⁸ HARTH-TERRÉ, Emilio. “La ermita de la Asunción en el Monasterio de Nuestra Señora del Carmen”. *El Arquitecto Peruano*, julio de 1940; SAN CRISTÓBAL, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Librería Studium, 1988, p. 191 y SAN CRISTÓBAL, Antonio. “La ermita de la Asunción”. *El Comercio*, 4 de septiembre de 1983, p. A-2.

¹²⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 548v. Cabe mencionar “un guardarropa de tabla de Chile en el qual se hallan diferentes piezas de cristal y china con algunos tarros, y un niño Jesus en una sillita de plata, una cruz de Jerusalem con cantineras y santo Christo de plata, cuyos muebles con todo lo que encierra y va puntualizado en las clausulas de la plata labrada, y las subsecuente de alajas... Yten, declaro por mis bienes seis taburetes de baqueta para estrado, dos sillas, una caja grande, un baul, dos estradas, cinco lienzos, dos laminas de estrado, con marco de madera dorado y una mesita... es mi voluntad se le entreguen igualmente a la referida madre María Josefa de los Dolores para el destino que dexo prevenido en la clausula antecedente” (AMC, *Libro becerro 1*, ff. 548r.-548v.).

¹³⁰ El 9 de enero de 1687 la priora declaraba que en “el conbento se gasta y he pagado mucho de lo que deho deviendo mi antecesora” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 566r.). Dos días después señaló que eran “muy cortas las rentas de dicho monasterio, y tanto al presente no alcanzan para los gastos forzosos” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 566v.).

¹³¹ En AMC, *Libro becerro 1*, f. 162v. se relata “la ruina del terremoto del año passado de mil seiscientos y ochenta y siete”. A este se sumaron, la creciente importación de granos de Chile (que marcó la decadencia de la producción local), la pérdida de ingresos procedentes de la minería, los préstamos forzosos extraídos por el gobierno español y los costos que supuso fortificar la ciudad (1685-1687).

¹³² Una relación sobre la ruina de los templos limeños menciona “El Carmen Antiguo y el nuevamente fundado”. Véase “Relación que arruinó a Lima el 20 de octubre de 1687”. En Manuel de Odriozola (comp.).

de dormir en la huerta luego de que se desplomaran las celdas del segundo piso del claustro. El sismo también dañó la escalera al coro alto, el coro bajo, el antecoro, el noviciado, parte de la iglesia (la pared del altar mayor y la portada) y muchas paredes del claustro.

Durante varios años las prioras refirieron la gran devastación y sus consecuencias: “es sierto i notorio en toda esta ciudad que despues de la ruina de los dichos temblores se an bendido infinitos solares en presios ínfimos”.¹³³ En el Cercado, las casas antiguas sufrieron el colapso final, pues casi todas las viviendas “quedo con el dicho tenblor toda por los suelos”.¹³⁴ En comunicación del 30 de octubre de 1687 la madre priora mostraba suma preocupación: “Padre mio, yo me allo mui aflijida tanto por la gran nesidad que esta pobre comunidad tiene de sustento como de las incomodidades que padece... es foroso suplicar a Vuestra Merced çe sirva por amor de Nuestro Señor de socorrernos”.¹³⁵ Solicitó que se entreguen mil ochocientos treinta y siete pesos al mayordomo del monasterio “para que pueda poner en ejecucion esta obra para el alibio desta pobre comunidad, que todas, mui de corason, quedamos piendo [sic] a Nuestro Señor nos guarde a Vuestra Merced para nuestro consuelo deste conbento antiguo de carmelitas descalsas”.¹³⁶

En 1688, la priora Petronila del Santísimo Sacramento, continuaba la obra de los reparos en el monasterio y reedificación de la iglesia. Con cinco mil trescientos cuarenta y ocho pesos, en julio de dicho año, había logrado prácticamente el arreglo de la escalera principal al coro alto,¹³⁷ el antecoro y el noviciado. El coro bajo lucía nuevamente los lienzos de pared. A su vez, el muro postrero del altar mayor fue reedificado con adobes, poniéndoselo nuevamente en su lugar, reparándose todo el enmaderado de la iglesia, así como las coronaciones de las portadas que por el sismo se habían caído en seis pedazos. A mitad de dicho año también se encontraban refaccionados los dos ángulos del claustro: el primero, con todas las celdas y sus

Terremotos: colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863, p. 35. Durante su mandato, entre 1689 y 1705, el virrey conde de la Monclova asumió la responsabilidad de la reconstrucción de muchos de los lugares que habían quedado gravemente dañados. Véase DEUSEN, Nancy E. van. Ob. cit., p. 209.

¹³³ AMC, *Libro becerro 1*, f. 177v.

¹³⁴ AMC, *Libro becerro 1*, f. 178v. No solo se arruinaron solares sino también documentos: “pareze que con la ruina general que padeció esta ciudad el año pasado de mil seiscientos y ochenta y siete con los temblores y el desamparo que se hisieron de las casas y robos que hubo ocasionados de dichos desamparos se han perdido dichos títulos y por varias deligencias que hemos hecho assi con nuestros parientes como en los oficios de escribanos publicos no hemos podido adquirir noticia de dichos títulos” (AMC, *Libro becerro 4*, ff. 228r.-228v.).

¹³⁵ AMC, *Libro becerro 1*, f. 567r.

¹³⁶ AMC, *Libro becerro 1*, f. 567r.

¹³⁷ Véanse anexos 25 y 26.

telares ya acabados; el segundo, fue necesario afianzar con cables por el riesgo que se cayera toda la cerca que se extendía desde el retrete hasta la portería.¹³⁸ El dinero que se había recogido también sirvió para el sustento de las religiosas “de todo lo necesario por no tener otros efectos, abiendose perdido los sentidos con la ruina de las casas y no abiendo abido cantidad suficiente para poder acabar dichas obras”.¹³⁹

La calamidad sería mucho mayor el 28 de octubre de 1746, cuando luego de otro violento movimiento telúrico quedaron en pie veinte casas, de las tres mil que componían las ciento cincuenta cuadras de la ciudad.¹⁴⁰ Las monjas expresaron que además de las ruinas antiguas, es decir las de fines del siglo XVII, “ha tenido proximamente la que ocasionó el temblor el año de quarenta y seis que dejó desecha la abitacion de las religiosas, inabil su templo, destruidas sus fincas, con quatro años de bacantes”.¹⁴¹ Ante la destrucción de las celdas, la priora expresó la necesidad de “dispensar que vivan algunas religiosas acompañadas”.¹⁴² Como la *Regla* y *Constituciones* estipulaban que las monjas vivan solas, cada una en su celda, la dispensa refería entonces a que vivan de a dos. Al no disponerse de celdas, por cuestiones prácticas y ante el peligro de dormir individualmente en la huerta, fue mejor que estuvieran acompañadas. En cualquier caso, las nuevas celdas estuvieron listas en 1753.

Las fuentes señalan que el desastre de 1746 cobró la vida de una monja corista, la madre Antonia Ignacia de Jesús, Antonia Ignacia Bravo en el siglo. “Salio de esta vida para la eterna la hermana Antonia Ygnacia a 28 de octubre año de 1746”.¹⁴³ La vida de esta monja estuvo signada por los grandes terremotos coloniales, pues su profesión solemne la realizó el 20 de enero de 1688, tres meses después de acaecido el sismo del 20 de octubre de 1687. El de 1746 extinguió su vida, a punto de cumplir los cincuenta años de existencia consagrada.

¹³⁸ AMC, *Libro becerro 1*, f. 568r. Aquí se hace referencia a los dos pisos del claustro mayor. Retrete era el baño, una especie de botadero a modo de lavadero de boca ancha y salida amplia. Se ubicaba donde en la actualidad está la lavandería, en el léxico monjil, la colada. Agradecemos a la madre Edith de Jesús estas especificaciones.

¹³⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 568r.

¹⁴⁰ Aunque se reconstruyó, Lima ya nunca más fue comparada con las ciudades del Viejo Mundo. Tardó algún tiempo restablecer el ritmo de la ciudad y el virrey Manso de Velasco conde de Superunda se esforzó hasta 1761 para lograrlo, pero no se volvió a alabar el esplendor de Lima en cotejo con las urbes europeas. Véanse PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 24 y DEUSEN, Nancy E. van. Ob. cit., pp. 211 y 246.

¹⁴¹ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 448r.-448v.

¹⁴² AMC, *Libro becerro 1*, f. 582r.

¹⁴³ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 107r.

Una muerte, cesación total de las actividades en el templo, celdas y fincas destruidas, ninguna dote que aliviara los apremios pecuniarios. ¿Qué hicieron? Las monjas se vieron obligadas a vivir alrededor de siete años en covachas o celdas de caña, ubicadas en la huerta.¹⁴⁴ El 12 de diciembre de 1752 Francisca Theresa de la Santissima Trinidad pidió al arzobispo permiso y ayuda económica para construir seis celdas y los cuatro ángulos de un nuevo claustro.¹⁴⁵ Le informó, con pesar, que dados los acontecimientos había sido preciso “ir contra la formalidad de su constitucion, dispensar que vivan algunas religiosas acompañadas”.¹⁴⁶ Solicitó su permiso para emplear el monto de una dote en la construcción de “las celdas que faltan y ponerles a todas un corredor, que las abrigue y defienda de el sol, que se le introduce con grave molestia y riesgo de ofender la salud”.¹⁴⁷ Urgía levantar las celdas, “todas el claustro con que queden baxo de sombra y reparadas en lo posible de las intemperies”.¹⁴⁸ El general don Juan Lucas Camacho donaría la madera necesaria que complementaría “algunos framentos utiles de la fabrica antigua”.¹⁴⁹

El 11 de abril de 1753 informaba Francisca Theresa que estaban ya acabadas y cubiertas seis celdas nuevas y “preparada toda la labor de los angulos, ellas necesitan de perfeccion... para el beneficio de las religiosas”.¹⁵⁰ Es decir, las celdas estaban listas, pero no las cuatro galerías claustales. A pesar de que recibió la madera prometida de Juan Lucas Camacho, hacía falta mayor cantidad, “por lo que se obligó a comprar la que faltaba, en mas precio de mil pesos como consta de la partida de ellas y vales de los dueños, que tiene en su poder para satisfaccion de sus quantas”.¹⁵¹ Con la finalidad de que las monjas “viban separadamente como lo manda su regla”,¹⁵² pedía a “Vuestra Señoría Ylustrisima para que con su bendicion y licencia pueda sacar del referido deposito con la acostumbrada solemnidad el importe de otra dote y emplearlo seg[un] se requieren la urgencia y necessidad expresadas”.¹⁵³ No hubo más comunicaciones sobre el asunto, lo cual podría implicar que en 1753 la comunidad ya contaba

¹⁴⁴ Comunicación personal de la madre Edith de Jesús.

¹⁴⁵ AMC, *Libro becerro 1*, f. 582v. y AMC, *Libro becerro 1*, ff. 583r.-583v.

¹⁴⁶ AMC, *Libro becerro 1*, f. 582r.

¹⁴⁷ AMC, *Libro becerro 1*, f. 582r.

¹⁴⁸ AMC, *Libro becerro 1*, f. 582r.

¹⁴⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 582r.

¹⁵⁰ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 583r.-583v.

¹⁵¹ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 583r.-583v.

¹⁵² AMC, *Libro becerro 1*, ff. 583r.-583v.

¹⁵³ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 583r.-583v.

con un segundo claustro destinado a las celdas individuales, donde se ubican también en la actualidad.

El Carmen Antiguo no fue la excepción. Entre los recuerdos de aquel fatídico año de 1746 destaca la muerte de más de la mitad de religiosas en el Carmen Bajo, entre ellas la priora.¹⁵⁴ En cuanto a pérdidas de vidas, fue “el mayor estrago que se experimentó, pues en los otros grandes no llegó a este número la muerte de las religiosas”.¹⁵⁵ Al igual que en el Carmen Antiguo, en el Carmen Bajo la iglesia también se desplomó. Indefenso quedó también el monasterio de recoletas descalzas mercedarias, fundado en 1734 por tres carmelitas descalzas. Las religiosas montaron unas viviendas provisionales en la huerta y, a cada réplica de temblor, dejaban sus ocupaciones para hincarse de rodillas y pedir misericordia a Dios con los brazos en cruz.¹⁵⁶

El espacio de la huerta era un híbrido, en el cual la monja podía estar a solas o acompañada. Sirvió de refugio a fines del siglo XVII y mediados del XVIII, cuando Lima fue asolada por fuertes sismos. La situación en el Carmen Alto fue un reflejo de la historia urbana en aquella coyuntura histórica, ya que gracias a las extensas huertas, que ocupaban el veinticinco por ciento del perímetro interior de las murallas,¹⁵⁷ los limeños construyeron viviendas provisionales con materiales de derribo. Algunas recibieron el nombre de “chozas”, “ramadas” o “chabolas”, y las más aristocráticas “ranchos” o “pabellones”. Fueron tantas las viviendas temporales cubiertas de hojas y toldos que se prohibió que en las procesiones se lanzasen cohetes para evitar incendios.¹⁵⁸ Puede concluirse pues que sin las muchas y grandes huertas de Lima colonial la situación hubiera sido más grave, o hubiera empeorado a la postre, de no contar con esos provisionales espacios de acogimiento en tiempos de desastre y reacomodo.

Todo lo mencionado muestra la interacción y el simbolismo de los ambientes monásticos, al punto de continuar revestido de tal en situaciones críticas como un terremoto. Por ello, se

¹⁵⁴ LOZANO, Pedro SJ. “Relación del terremoto que arruinó a Lima e inundó al Callao el 28 de octubre de 1746”. En Manuel de Odriozola (comp.). Ob. cit., p. 39.

¹⁵⁵ “Individual y verdadera relación de la extrema ruina que padeció la ciudad de los Reyes, Lima, capital del reino del Perú, con el horrible temblor de tierra acaecido en ella la noche del día 28 de octubre de 1746, y de la total asolación del presidio y puerto del Callao, por la violenta irupción del mar, que ocasionó en aquella bahía”. En Manuel de Odriozola (comp.). Ob. cit., p. 152.

¹⁵⁶ PÉREZ-MALLAINA BUENO, Pablo Emilio. Ob. cit., p. 428.

¹⁵⁷ FLORES GALINDO, Alberto. Ob. cit., p. 33 y PÉREZ-MALLAINA BUENO, Pablo Emilio. Ob. cit., p. 89.

¹⁵⁸ PÉREZ-MALLAINA BUENO, Pablo Emilio. Ob. cit., pp. 90-91.

puede comprobar la vigencia del ideal propuesto por santa Teresa, quien incluyó en el concepto de “vida común” el espíritu eremítico, característicamente carmelitano.¹⁵⁹ La celda motivó a las monjas a encontrarse “a solas con Dios solo”, entendiéndose esto como meta humana por excelencia. La intimidad personal se perfeccionó en la relación social entre las hermanas, llevada a cabo en los espacios comunes y en la huerta. Mas todas juntas coincidieron en colmar la necesidad interior de una relación suprasocial orientada a Dios. Compartieron con la sociedad este anhelo interior al decorar lujosamente la iglesia. Sujetas a una *Regla* y *Constituciones*, las monjas quedaban expeditas para dedicar sus vidas en conjunto a la salvación de las almas, en aras del bienestar de todos los miembros de la sociedad colonial.

2.2.4 La iglesia

Gracias al impulso de las monjas, el culto carmelitano atrajo y aglutinó diversas capas sociales.¹⁶⁰ En efecto, si bien las carmelitas descalzas desarrollaron un estilo de vida protegido por la clausura, este no excluyó una iglesia de puertas abiertas. Ellas se encargaron de proveer al templo con lienzos y esculturas, brindarle la debida iluminación con luz natural o de velas, aromarlo con el olor de las flores y el incienso, y darle ornamentación con suntuosos objetos. Por cierto, las monjas fueron interlocutoras, hacia el exterior, de formas devocionales vigentes al interior del monasterio: san José, santa Teresa y la Virgen del Carmen. Hicieron de la iglesia el punto de partida de las procesiones de la Virgen del Carmen; y, las fiestas callejeras en Barrios Altos, continuación de aquella cultura pública que se congregaba en el templo.

En sus inicios, en la época del colegio dirigido por Catalina María Doria, la iglesia tenía un modelo gótico-isabelino, propio de comienzos del siglo XVII. Se trataba de un salón rectangular de ornamentación mudéjar con muros laterales rectos, sin pilares interpuestos ni crucero. De una sola y larga nave fue, por antonomasia, el espacio de comunicación con la ciudad. El altar mayor fue colocado paralelo a la calle y enfrente de la puerta principal, de especial función procesional.¹⁶¹ Antonio Mayordomo labró y edificó la iglesia en la década de 1620; él mismo la tasó, el 29 de abril de 1641, con el coro alto, coro bajo y sacristía, en más de cuarenta mil

¹⁵⁹ BURROWS, Ruth OCD. *Essence of prayer*. Nueva Jersey: Hidden Spring, 2006, p. 145.

¹⁶⁰ Para el virreinato novohispano véase RAMOS MEDINA, Manuel. “Esplendor del culto carmelita”. En Manuel Ramos Medina (coord.). *Memoria del II Congreso Internacional “El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios”*. México D.F.: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp. 497-509.

¹⁶¹ MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. Ob. cit., p. 37.

pesos. Luis Fernández Lozano, con quien Mayordomo trabajó la bóveda del templo, confirmó dicha tasación.¹⁶²

En un punto céntrico de la ciudad, Catalina María organizó la construcción de una iglesia certeramente acondicionada, de hermosa fachada y preciosos altares.¹⁶³ En la época del corregimiento o colegio femenino hubo siete: el altar mayor, presidido por Nuestra Señora del Carmen; santa Teresa de Jesús, en la modalidad de bulto; Nuestra Señora de Loreto, con una Verónica; los altares colaterales de santa Catalina Mártir; de santo Domingo; de la Madre de Dios de la Concepción; y de Nuestra Señora de la Candelaria.¹⁶⁴ Catalina María y las carmelitas descalzas siguieron las instrucciones de santa Teresa porque, en efecto, la iglesia quedó muy bien dotada en comparación con el aspecto sobrio del claustro, aunque de amplio espacio.

Una vez inaugurado el monasterio, en 1646 se inició la reedificación de la capilla mayor, las portadas, el retablo y su dorado.¹⁶⁵ Para la confección del retablo mayor y de otras obras en la iglesia, las monjas contrataron a Asensio de Salas (el 21 de noviembre de 1654) y fijaron la suma de trece mil patacones.¹⁶⁶ Luego, en 1669 se invirtieron quinientos pesos en reparar el arco de la iglesia y los estribos a fin de fortalecer la bóveda de la capilla mayor.¹⁶⁷ Las portadas también fueron mejoradas dicho año, para lo que las carmelitas concertaron con Francisco y Joan, oficiales de albañilería. Parra hizo el escudo para la portada lateral, así como las hechuras del Padre Eterno, san Elías y san Eliseo con sus diademas para la portada principal.¹⁶⁸ De esta manera, las carmelitas limeñas rindieron culto a los que consideraban los más antiguos fundadores de la Orden reformada por santa Teresa de Jesús.

¹⁶² AMC, *Libro becerro 6*, ff. 408r.-411r. Antonio Mayordomo perteneció a la generación de alarifes que trabajó en Lima de 1620 a 1640 y, además de la iglesia, labró y edificó la casa del recogimiento del Carmen. Del 15 de diciembre de 1640 data el concierto de Catalina María con el ensamblador y carpintero Alonso Gutiérrez de la Gasca para labrar las cubiertas de la iglesia, y del 7 de enero de 1641, para levantar el coro alto. Véase SAN CRISTÓBAL, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*, p. 188.

¹⁶³ MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. Ob. cit., p. 43.

¹⁶⁴ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 416v. o 417r., 420v. y 430r. Véase FUENTES, Manuel Atanasio. *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, 1985 (1867), p. 33 y MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomos XI. 2ª edición. Lima: Imprenta Enrique Palacios y Librería e Imprenta Gil, 1934, p. 82.

¹⁶⁵ AMC, *Libro becerro 2*, f. 325r.

¹⁶⁶ AAL, *Monasterio de Santa Teresa*, legajo 1, expediente 46, sin numeración. El documento incluye la descripción detallada del retablo y las demás obras concertadas.

¹⁶⁷ AMC, *Libro primero de ingresos y egresos*, f. 11r.

¹⁶⁸ AMC, *Libro primero de ingresos y egresos*, f. 7v.

El estilo limeño en la iglesia se introdujo con posterioridad al terremoto de 1687 porque se afectaron las cubiertas, en particular, la planta.¹⁶⁹ Esta, de diseño rectangular alargado original, se tornó en cruz latina de brazos cortos, aunque conservó rectos los muros externos de la primitiva nave, lo cual significa “que la planta de cruz latina es en El Carmen aparente, interna, no-estructural, sino ficticia y sobreañadida”.¹⁷⁰ Después del sismo de 1687, los nombres de los altares cambiaron, porque en 1715 la priora María Ana de San José los detalló: el altar de la Virgen en el coro bajo, el del Nombre de Jesús, el de *Ecce Homo*, el de Nuestra Señora de la Presentación, el de san Miguel arcángel, el de san José, y el de san Francisco.¹⁷¹ Las carmelitas del siglo XVIII se debieron de sentir más identificadas con estas devociones que con aquellas elegidas el siglo anterior por los esposos Gómez de Silva.

Fue a mediados del siglo XVIII cuando se introdujo el periodo plenamente barroco del templo carmelitano. Es decir, desde la reconstrucción con posterioridad al terremoto del 28 de octubre de 1746 hasta el del 24 de mayo de 1940, fecha de otro intenso sismo, las carmelitas tuvieron una planta característica del barroco limeño de la segunda mitad del siglo XVIII. Esta tuvo la particularidad de intercalar pilares en los muros laterales del templo, con lo que se delimitó el crucero, así como las dos capillas-hornacinas laterales. Sobre los pilares de los muros laterales sobresale visualmente el descanso de la bóveda vaída, en el centro del crucero, así como los arcos fajones y bóvedas de medio cañón en la nave.¹⁷²

Acordes con la sensibilidad de la época, los cambios introducidos en la segunda mitad del siglo XVIII propiciaron una iglesia vistosa, olorosa, iluminada, llena de contrastes.¹⁷³ Aquí ha de incidirse de nuevo en la necesidad de estudiar la iglesia colonial carmelitana como cualquier otra señal sacramental que contiene, exhibe, rememora, visualiza y comunica una realidad diversa de ella, pero presente en ella.¹⁷⁴ Evidentemente, la época colonial, distinta a la

¹⁶⁹ SAN CRISTÓBAL, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*, pp. 188 y 189.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 189.

¹⁷¹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 330r.

¹⁷² SAN CRISTÓBAL, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*, pp. 189-190.

¹⁷³ Entre los adornos del altar de la iglesia cabe destacar: cielos de damasquillo, varas de carmesí, fetancitos carmesí y amarillos, frontales de chal blanco y damasco, manteles con sus puntos, manteles llanos, una palea guarnecida y otra de cortado. Y por si fuera poco, “un plumero grande para la yglesia dos pequeños” (AMC, *Libro becerro* 2, f. 641v.).

¹⁷⁴ BOFF, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. 11ª edición. Bilbao: Sal Terrae, 1995, pp. 21-22. Así como existe un pensamiento científico, en la línea de la tradición neoplatónica no se puede negar la existencia de un verdadero pensamiento sacramental (*ibid.*, p. 30).

contemporánea, tuvo una disposición mental mucho más permeable al lenguaje simbólico-religioso.

En particular, debió de haber impresionado una custodia de plata dorada, de una vara de alto, que adornaba el sagrario y se exponía para la fiesta del Corpus. La custodia pesaba sesenta marcos una y media onzas, es decir, alrededor de veinte kilos. Tenía incrustadas varias piedras preciosas: 15 perlas grandes, 131 esmeraldas, 243 rubíes, 306 diamantes (grandes y pequeños).¹⁷⁵ Los rubíes subían desde la base hasta el sol de la custodia, al centro del objeto, en forma de abejas de doble hilera. El sol, de por sí, tenía una doble hilera de adornos con perlas engastadas. Debajo del sol, se observa un escudo de la Orden de Santiago con rubíes y esmeraldas, lo cual lleva a la conjetura de que el donante fue un caballero de dicha Orden.¹⁷⁶

Todos estos adornos resultaban propicios a la vista de feligreses españoles, criollos, indígenas, africanos, mestizos. Los vecinos de la ciudad, así como los peregrinos que venían desde las serranías, se encontraron con un santuario decorado con solemnidad de alfombras y cojines de terciopelo, velas, imágenes, objetos dorados y plateados, piedras preciosas y reliquias. Por cierto, tantos colores, formas y brillos pudieron haber servido al capellán como telón de fondo para impartir la catequesis, dar cuenta de asuntos teológicos y narrar la vida de los santos.¹⁷⁷

No obstante, la jerarquía intentó desterrar cualquier ostentación, abuso o profanidad en las festividades. Así, en un comunicado del 25 de septiembre de 1739 Pedro de Zubieta, rector de la Real Universidad de San Marcos y canónigo visitador del Carmen Alto de Lima, se pronunció sobre el peligro de prestar “las alaxas y ornamentos que para su adorno han costado así el monasterio como las religiosas particular el del Carmen antiguo y otras personas devotas de fuera, se sigue el menoscabo y atraso de dichas alaxas”.¹⁷⁸ De igual manera, el 25 de enero de 1760, el arzobispo Diego del Corro ordenó a la priora carmelita que “por ningún caso

¹⁷⁵ AMC, *Libro becerro 7*, f. 77r.

¹⁷⁶ Las madres antiguas le llamaron *la custodia de Melquisedec* porque asumieron que el sumo sacerdote de la base, ataviado con alba y casulla, era Melquisedec (rey de Salem y al que Abraham pagó tributo), aunque en realidad, es Cristo. Es lamentable que la custodia haya sido depredada y saqueada, incluso por malos sacristanes. Entre 1978 y 1980 sucedió el último robo: el de un gran diamante en la base, el que adornaba el capitel donde se encuentra la figura de Cristo. Agradezco a madre Edith de Jesús esta valiosa información.

¹⁷⁷ MUJICA PINILLA, Ramón. “El arte y los sermones”, pp. 239 y 243.

¹⁷⁸ AMC, *Libro becerro 6*, f. 437r. En consideración a la gravedad de la materia, asustó con pena de excomunión a la priora, religiosas y habitantes seculares (personal doméstico) de dicho monasterio “que en adelante con ningún motivo, pretexto ni causa alguna presenten fuera de la iglesia las alaxas, niños e imágenes u otra cualquier cosa que pertenesca a el adorno de dicha iglesia” (AMC, *Libro becerro 6*, f. 437r.).

en la semana santa y demas fiestas que se celebran en dicho monasterio o fuera de el [sic] se pidan prestadas mallas ni otras alhajas de plata para el adorno de la yglesia sino que se componga y asee con lo mismo que tiene dicha iglesia”.¹⁷⁹

Casi a fines de siglo se volvió a insistir sobre el asunto. Don Domingo de Carrión, juez delegado de los monasterios y beaterios de la ciudad de Lima, en cumplimiento de la Real Cédula del 29 de diciembre de 1796, ordenó a las prioras y religiosas de los monasterios limeños, tanto grandes como recoletos, que cumplan no solo su *Regla* y *Constituciones*, sino todos los autos, providencias generales y particulares emitidos por el arzobispado, especialmente aquellos de Diego Antonio de Parada en 1770 y Juan Domingo Gonzales de la Reguera en 1793.¹⁸⁰ Algunos de los artículos contenidos en los citados autos aludían a las funciones solemnizadas en las iglesias monásticas durante la Semana Santa. En especial referencia al Jueves Santo, se prohibieron los adornos, músicas, fuegos artificiales y exceder el número de cuarenta velas. Las prioras debían velar por la observancia de estas órdenes junto con los capellanes, a cuyo ministerio estaba encargado, en teoría, el cuidado de dichas iglesias.¹⁸¹

La jerarquía también se pronunció sobre varias reliquias dispuestas en relicarios.¹⁸² En primer lugar, una custodia de metal dorado estaba “cubierta de muchas reliquias, en particular un *lignum crucis*”.¹⁸³ En segundo lugar, una reliquia de santa Teresa, donada a mediados del siglo XVII por don Agustín de Ugarte y Saravia. Luego, una lámina de media vara de largo con un

¹⁷⁹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 336r.

¹⁸⁰ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 134v.-135r. El 10 de noviembre de 1770 Diego Antonio de Parada expidió el Auto de Reforma, por auto –con fecha 13 de marzo de 1769– mandó que “en los monumentos de sus respectibas yglecias no se pongan otras halajas ni adornos de plata ni de otra especie que no sean los propios y pertenecientes a ellas, no exediendo tambien el numero de cuarenta luces” (AMC, *Libro becerro* 5, f. 81r.). Por su parte, el 15 de julio de 1793, Juan Domingo Gonzales de la Reguera promulgó al Auto de Buena Memoria; pero también antes había insistido por auto del 14 de marzo de 1782 “que empiesen todos [los decretos] a obligar... tanto en los cinco monasterios que se dicen grandes como en los recoletos, y a todos por lo que les toca en el precente tiempo y proximidad a la Semana Santa, cuyos gastos se arreglen y moderen como es debido”. Don Domingo de Carrión especificó que todos los autos arzobispaes debían cumplirse como si se hubieran expedido aquel año de 1796.

¹⁸¹ Se multaría con cincuenta pesos a los ministros que no conminen a cumplir estas órdenes (AMC, *Libro becerro* 8, f. 135r.).

¹⁸² AMC, *Libro becerro* 1, ff. 540r.-540v. Se pensaba que las reliquias que tenían facultades curativas, siendo preferidas por los predicadores para ejemplificar las vidas de los santos. Véase MUJICA PINILLA, Ramón. “El arte y los sermones”, p. 222. La prédica se convirtió en el medio más directo por el que podía manifestarse el Espíritu Santo.

¹⁸³ AMC, *Libro becerro* 1, f. 540r. Como ramo que adornaba el sagrario se señala un gran relicario con veintitrés perlas y treinta y cuatro diamantes con su *lignum crucis* y una imagen de la Purísima (AMC, *Libro becerro* 7, f. 77r.).

lignum crucis y varias reliquias singulares, puestas de acuerdo al orden y distinción con que las donó el referido arzobispo. En cuarto lugar, un relicario con una espina de la corona de Cristo, obsequiada por doña Constancia de la Cueva, condesa de Castillejo y marquesa de Conchán. Por último, una cruz de chonta o ébano cubierta de cristal que, por un lado, mostraba las insignias de la Pasión formadas del santo *lignum* y, del otro, una firma de santa Teresa de Jesús. Fue dádiva de don Joaquín de Urrisarre, familiar del virrey Castelfuerte. Lo más probable es que todos los donantes aquí mencionados adquirieran las reliquias en Europa, obsequiándolas para “ganar fama y gloria, así como oraciones de las religiosas”.¹⁸⁴

Las reliquias se expusieron y veneraron en la iglesia desde la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII. El 10 de marzo de 1788 la priora y la comunidad expusieron ante don Domingo Gonzales de la Reguera que “de tiempo immemorial se conservan y veneran publica y privadamente en la yglesia de dicho monasterio varias reliquias”.¹⁸⁵ Solicitaron una licencia arzobispal expresa para continuarlas exponiendo “a la publica veneracion de los fieles a maior gloria de Dios, culto de sus santos y consuelo de estas religiosas”.¹⁸⁶ Sin embargo, a los abogados del Arzobispado el asunto les pareció “de mucha importancia y grabedad”,¹⁸⁷ porque “aunque en todo este tiempo se les haia dado culto publico, no podra negarse que solo se ha fundado en un concepto de buena fe que nunca podr[a] [ca]nonizar ese culto publico”.¹⁸⁸ En desatención a los promotores, y por comunicación del 18 de abril de 1788, el arzobispo expresó que “en atencion a la buena fe que representa la reverenda madre priora del monasterio del Carmen y su santa comunidad, siendonos el asunto indiferente, lo reserbamos a la misma buena fe de la prelada y su santa comunidad”.¹⁸⁹ Es probable que las carmelitas siguieran exhibiendo los relicarios, pues lo consideraban provechoso para la feligresía, inclusive a fines de siglo, cuando el espíritu ilustrado invitaba a una exigente moral y a una piedad interiorista en detrimento de las expresiones exteriores de la religión institucional.

Así pues, las carmelitas descalzas expandieron el culto carmelitano a través de altares, imágenes, reliquias, misas, novenas y octavarios. La *Razón individual* del 24 de octubre de 1792, sobre las rentas de la iglesia a beneficio de sus dos capellanes, indicó que la liturgia ocupaba un

¹⁸⁴ RAMOS MEDINA, Manuel. “Esplendor del culto carmelita”, p. 506.

¹⁸⁵ AMC, *Libro becerro 1*, f. 540r.

¹⁸⁶ AMC, *Libro becerro 1*, f. 541r.

¹⁸⁷ AMC, *Libro becerro 1*, f. 541v.

¹⁸⁸ AMC, *Libro becerro 1*, f. 542v.

¹⁸⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 542v.

papel muy importante. Todos los miércoles del año uno de los dos capellanes celebraba una misa cantada a Nuestra Señora del Carmen, pero todos los jueves –con excepción del primero de cada mes– cantaban otra misa al Señor Sacramentado.¹⁹⁰ Estas misas se daban muy aparte de la costumbre invariable de celebrar a la Virgen del Carmen y cantar “en su altar de nuestra yglesia una misa todos los sabados del año”.¹⁹¹ No contentas con la tradición consuetudinaria, las carmelitas limeñas buscaron obtener permiso de la Santa Sede para la solemnidad necesaria tal como se celebraba “el sabado santo en Santo Domingo, convento grande de la Merced, en la iglesia de Soledad de San Francisco, y en los conventos de la Encarnacion y Consepacion, en que la misa consedida es cantada”.¹⁹² Y así, por Breve del 20 de julio de 1787, el Papa concedió dicho privilegio.¹⁹³

Los capellanes también solemnizaban misas por las devociones particulares de las monjas: Virgen de los Dolores, *Ecce Homo*, san Ignacio, san Luis Gonzaga, la Magdalena, la transverberación de la Santa Madre, santa Ana, san Juan de la Cruz, san Francisco y la Santísima Trinidad. Las religiosas cumplían con pagar sus derechos pero “los debuelben los capellanes en conzideracion a que si estas no se economisaran para estos cultos no los hubiera”.¹⁹⁴ Por último, los capellanes celebraron misas correspondientes a las novenas y festividades a la Virgen del Carmen, santa Teresa y san José, principalmente.¹⁹⁵ Cumplieron así con la voluntad de los fieles, quienes como los presbíteros don Francisco de Torres y don Joseph del Hoyo, donaron dinero para la fiesta del “Glorioso Patriarca señor san Joseph”,¹⁹⁶ o doña María Nicolasa Fernández de Valdés quien estipuló que entre las cincuenta misas anuales

¹⁹⁰ Esta cantidad podía variar de acuerdo a las limosnas. Lo cierto es que el capellán más antiguo recibía una renta de ciento sesenta y cinco pesos cuatro reales, los que unidos a los cuatrocientos veintinueve pesos cuatro reales de su parte en los proventos, obtenía una renta fija anual de quinientos noventa y cinco pesos. El capellán menos antiguo tenía de renta por proventos cuatrocientos veintisiete pesos cuatro reales. La rebaja en la Real Caja de Lima al tres por ciento del principal impuesto para la dotación de las dos capellanías, supuso una merma de quinientos cincuenta pesos para cada uno, a trescientos treinta pesos. Véase AMC, *Libro becerro 1*, ff. 425r.-428r.

¹⁹¹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 488r.

¹⁹² AMC, *Libro becerro 1*, ff. 488r.-488v.

¹⁹³ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 488r.-488v.

¹⁹⁴ AMC, *Libro becerro 1*, f. 427v.

¹⁹⁵ AMC, *Libro becerro 1*, f. 427r.

¹⁹⁶ AMC, *Libro becerro 2*, f. 225v. El presbítero don Francisco de Torres pagó en 1765 a don Jerónimo Urrutia, cobrador del Carmen Alto, dieciocho pesos pertenecientes a dicho monasterio “por una misa que se debe cantar en su yglesia todos los años al señor San Joseph” (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 342r-343v.). Por su parte, Joseph del Hoyo señaló que los intereses de seiscientos cincuenta pesos de principal (treintaidós pesos y cuatro reales) debían destinarse para celebrar la fiesta anual del santo en la iglesia de Nuestra Señora del Carmen Antiguo. De no ejecutarlo de la manera estipulada, la donación habría de pasar al monasterio del Carmen Real de Lima (AMC, *Libro becerro 7*, ff. 412v.-413r.).

que se debían decir por su alma, nueve debían coincidir con “la nobena de Nuestra Señora de el [sic] Carmen hasta el día de su selebridad, en reberensia y culto de esta soberana reyna de quien fue expesial y tiernamente debota la dicha señora”.¹⁹⁷

Un examen sesgado del culto carmelitano objetaría que se trataba de una cristianización superficial y exterior, cargada de sentimentalismo.¹⁹⁸ Sin embargo, la devoción a la Virgen también podría estudiarse como una expresión espontánea de piedad y una manifestación natural de confianza y calidez, cualidades que los fieles de Barrios Altos sienten hasta hoy hacia la Virgen del Carmen. En el culto a María no imperan estrictas leyes litúrgicas, sino la piedad sencilla “que ama el color, el sonido y las emociones fuertes”.¹⁹⁹ El culto de las religiosas constituía una celebración y festejo a la vida así como un antídoto contra la incertidumbre cotidiana.

2.3 *Regla y Constituciones*

*Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo... Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa sino de medios para guardar esto con más perfección.*²⁰⁰

La *Regla y Constituciones* carmelitanas fueron la definición del proyecto de vida evangélica adaptada a mujeres piadosas de la Edad Moderna. Santa Teresa optó por la *Regla* aprobada en 1248 por el papa Inocencio IV, pero sus *Constituciones* flexibilizaron su aplicación.²⁰¹

“Pocas, selectas, incluso santas, en oración, soledad, sentido cristológico esponsal y clave evangélica, en una casa y comunidad pobre, de clausura estricta”.²⁰² Aunque esta frase bien define el proyecto de Teresa, las bases estructurales de las *Constituciones*, armazón básica de la vida monacal, prescribió cuatro puntos centrales. En primer lugar, *austeridad* de la casa y la comunidad con referencia al Jesús pobre y a los consejos evangélicos que articulan la vida común. Luego, un *grupo reducido* de pocas y selectas en reacción a los multitudinarios

¹⁹⁷ AMC, *Libro becerro 1*, f. 521v.

¹⁹⁸ RATZINGER, Joseph. *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico*. Barcelona: Herder, 2008, p. 153.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 151.

²⁰⁰ *Primeras moradas 2*, 17.

²⁰¹ ÁLVAREZ, Tomás. Ob. cit., pp. 248 y 573. Véase también IBSEN, Kristine. “The High Places of my Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America”. *Colonial Latin American Review*, volumen 7, n.º 21, diciembre 1998, pp. 251-270.

²⁰² Véase ÁLVAREZ, Tomás. Ob. cit., p. 248.

monasterios grandes, de órdenes llamadas urbanistas, calzadas o de vida particular. Tercer punto fue la *clausura* al interior físico de las cercas monásticas. Por último, el ideal de la *oración contemplativa* desarrollado en *Libro de la vida*, *Camino de perfección* y *Castillo interior*.

La legislación tridentina estipuló los requisitos exigidos para profesar, así como la obligatoriedad de los cuatro votos monásticos principales (pobreza, castidad, obediencia y clausura). Las monjas hispanoamericanas de cualquier orden religiosa profesaron estos votos solemnes. Sin embargo, las monjas del Carmen Antiguo de Lima, en la fórmula de profesión solemne, prometieron obediencia, castidad y pobreza tanto a Dios como a la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo, según la *Regla* primitiva de dicha orden sin mitigación. Además, hicieron mención a su nombre en religión y a las autoridades eclesiásticas del momento.²⁰³

El voto de pobreza impedía el peculado o malversación de fondos monásticos; por lo tanto, tenía un lugar privilegiado en las órdenes religiosas verdaderamente mendicantes.²⁰⁴ María Theresa de San Antonio, priora del monasterio del Carmen Antiguo en 1781, ilustró este aspecto cuando comentó que durante todo el siglo XVIII había sido costumbre y práctica que los monasterios recoletos y pobres utilizaran el papel de sello cuarto en todos sus pedimentos que dirigían al superior gobierno y demás tribunales.²⁰⁵ Estas prácticas consuetudinarias se informaban en la etapa de la aprobación o noviciado, periodo de entrenamiento intelectual y físico para esta vida, así como la ejecución de algunas labores menores del monasterio. Después de la ceremonia de profesión las monjas de coro usarían el velo negro, mientras que las legas usarían un velo blanco. Además, sus votos serían permanentes, si bien sus vidas continuarían más o menos bajo el mismo camino estructural religioso del noviciado.

²⁰³ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-20r. Asimismo, “Licencias de las religiosas de este convento desde el año de 1643 a 1688” en AMC, *Libro becero* 7, ff. 93r.-162v. y AMC, *Libro becero* 8, ff. 501r.-503r.

²⁰⁴ Aunque en los monasterios coloniales eran comunes los peculios, es decir, una escasa cantidad de dinero que las religiosas podían usar con libertad, asignada la mayoría de las veces por un familiar, para satisfacer necesidades personales.

²⁰⁵ AMC, *Libro becero* 1, f. 469v. La ley 18, título 23 del libro 8 de las Leyes de Indias prescribió cuatro sellos distinguiendo los asuntos en que deben ser usados y constituyendo un requisito legal formal, ante cuya omisión se incurría en una nulidad. Fue el caso que el papel de sello 4º se destinó para todos los despachos de oficio, de pobres de solemnidad y de indios. Y a este privilegio se acogieron los monasterios con el apoyo de la doctrina de Escalona, que en su libro 2, parte 2, capítulo 29, número 13 señala: los despachos y contratos tocantes a las religiones mendicantes se han de hacer en el papel sellado que está asignado para pobres de solemnidad, según lo que se estila en Castilla en razón de este punto (amc, *Libro becero* 1, ff. 468v.-469r.)

Ciertos requisitos fueron obligatorios para que una novicia pudiera profesar, tanto si era para velo negro o blanco (legas). Días antes a la fecha de profesión, se le notificaba al prelado que la dote había sido satisfecha y asegurada en el arca triclave del monasterio, se había sometido a examen su vocación, había sido propuesta y admitida a la comunidad. Entonces, el obispo emitía una comunicación formalizando los trámites y la aprobación del religioso o capellán que se encargaría de la profesión. El parte contenía información sobre la familia de la joven aspirante: nombre completo, procedencia geográfica, nombre de los padres y, según el caso, el título nobiliario (y obviamente, el pago de la dote).

No obstante, entre 1686 y 1829, fueron tan solo cinco las mujeres que llevaron el velo blanco.²⁰⁶ El único caso de hermanas y monjas de velo blanco ha sido el de Juana Roldán y Manuela Roldán, tataranietas del gobernador de Popayán y conquistador del Nuevo Reino de Granada, Diego Delgado (1517-1608).²⁰⁷ Naturales de Lima, ambas fueron hijas legítimas del sargento mayor don Francisco Martínez Roldán y doña Marcelina Delgado. Juana Josefa de San Nicolás hizo su profesión solemne el 18 de junio de 1708, y le siguió Manuela Rosa de San Miguel dos años después, el 18 de diciembre de 1710.²⁰⁸

Sobrina de las hermanas Roldán fue María Manuela de Benavente, María Manuela de la Santísima Trinidad en religión. Cabe resaltar en su caso que, aunque en un inicio fue, al igual que las tías, monja de velo blanco, el 2 de enero de 1756 el arzobispo concedió licencia para que se le imponga el velo negro.²⁰⁹ La comunidad entera asintió al beneficio, ya que por su juventud y buena salud María Manuela podía ser útil en los oficios propios del velo negro como lo era ayudar con “las muchas enfermas habituales que ay en el corto numero de religiosas”.²¹⁰ Rosa de San Miguel también desempeñaba las obligaciones propias del estado de velo blanco con particular ejemplo y calificación de la comunidad, “por sus continuados accidentes esta qua[l] impedida e ynabil para la asistencia a los actos y ofisios comunes entre las religiosas”.²¹¹ Además, las monjas del Carmen Antiguo sabían que este beneficio ya lo habían recibido las del Carmen Bajo, y no quisieron quedarse atrás: “con noticia que ha tenido esta comunidad de la venigna equidad que Vuestra Señoria Ylustrisima ha practicado en el

²⁰⁶ Véase gráfica 1.

²⁰⁷ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 46v.-47v.

²⁰⁸ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 26r., 27v., 29v. y 32r.-32v.

²⁰⁹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 334r.

²¹⁰ AMC, *Libro becerro* 2, f. 334r.

²¹¹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 334r.

monasterio de carmelitas de Santa Theresa de Jesus de esta ciudad dando licencia para que se le diese el belo negro a una de las religiosas que se hallava unica con el blanco”.²¹²

Gráfica 1. Nombre de las monjas y las novicias (1686-1829).

Marcela de la Santísima Trinidad	Manuela Josefa del Corazón de María
Feliciana de Jesús	Mariana de San José
Antonia Ignacia de Jesús	María Micaela de San José
Bernarda del Espíritu Santo	Francisca Manuela de San Camilo
Damiana del Espíritu Santo	María Andrea de los Dolores
María Javiera de Jesús	María Magdalena de Santa Teresa
Agustina Teresa de San José	Juana Teresa de la Presentación
Tomasa Serrano *	Juana María de San José
Juana María Teresa de la Cruz *	María Eugenia del Espíritu Santo
María Josefa de San Nicolás *	María Petronila de Santa Teresa
María Teresa de San Pedro	Mariana del Corazón de Jesús
Manuela Rosa de San Miguel *	Joaquina de Arguedas
Catalina de Cristo	Rosa María de los Dolores
Teresa de San José	María Teresa de Jesús
María Josefa del Rosario	María Elena de la Santísima Trinidad
María Magdalena de Jesús Nazareno	María Antonia de San Elías
Martina Antonia de la Concepción	María Mercedes de los Dolores
María Hilaria de San Javier	María Mercedes de la Santísima Trinidad
Francisca Teresa de la Santísima Trinidad	Mariana de Jesús
Ana Josefa de San Agustín	Rosa de Jesús
Juana Rosa del Santísimo Sacramento	Juana Josefa del Sacramento
María Narcisa de San Gabriel	María Isabel del Carmen
María Josefa de la Encarnación	Rosa de Santa María
Petronila Ignacia de San Elías	Constanza de Santiago Concha
Gertrudis del Corazón de Jesús	Juana Rosa de las Mercedes
María Manuela de la Santísima Trinidad *	María Micaela de San José
María Josefa de los Dolores	Serafina de Nuestra Señora del Carmen
María Antonia del Corazón de Jesús	Mercedes del Corazón de Jesús
Francisca Josefa de San Juan de la Cruz	Ildefonsa del Carmen
Mariana Teresa de Santa Pazzi	María de San José
María Teresa de San Antonio	Teresa de las Mercedes

Fuente: AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-109r.

* El resaltado se refiere a las monjas de velo blanco.

Es importante resaltar que la comunidad no fue un grupo cerrado y excluyente, porque no se dio una rígida jerarquización entre monjas de distinto color de velo. La diferencia social y económica que se ha observado en los monasterios grandes de Lima no se dio en el Carmen

²¹² AMC, *Libro becerro 2*, f. 334r.

Alto.²¹³ Falta por estudiar en profundidad y en conjunto esta dinámica, tanto en las grandes casas de religión como en los demás monasterios recoletos; sin embargo, en lo que compete a las carmelitas descalzas de Barrios Altos, no les incomodó otorgar voz y voto en las elecciones prelaicales, así como la oportunidad de ser elegida priora, a quien en teoría no pagó por ello. Sin duda, y como consecuencia de una larga vida en religión, más importante que la identidad familiar llegó a ser la identidad monástica carmelitana. Símbolo de esta situación se reflejó en el “nombre en religión”.

El primero de ellos, por lo general, correspondía al nombre de bautizo. El segundo nombre se relacionó con una advocación cristológica, mariológica, hagiográfica o angelológica. Entre 1686 y 1829 Corazón de Jesús se repitió cuatro veces, superado solo por Jesús. Resaltan la Encarnación, Presentación, Dolores, Sacramento y Mercedes, referidas a la persona de Cristo y María. Igualmente socorridos fueron el Espíritu Santo o la Santísima Trinidad. Aparecen dos veces san Miguel y san Gabriel arcángeles. Pero como se puede observar en el listado, varios de los segundos nombres correspondieron al santoral carmelitano: Santa Teresa, San José, San Elías, San Juan de la Cruz, Serafina de Nuestra Señora del Carmen, Santa Pazzi.²¹⁴

2.3.1 Clausura

La clausura aparece como una constante en la historiografía sobre la vida consagrada: las monjas comienzan a serlo al separarse del mundo. Durante la última sesión, el Concilio de Trento en 1564 confirmó el que las mujeres que pronunciaban los votos solemnes estaban obligadas a la clausura absoluta.²¹⁵ La decisión del concilio fue reforzada en su aplicación por Pío IV (1564) y Pío V (1566 y 1570). Se establecieron igualmente los tres motivos que legitimaban la salida de la clausura: incendio, lepra o enfermedad contagiosa.

Aunque desde una perspectiva externa de tipo curial la clausura significa aislamiento, a través de ella las monjas resguardan los aspectos positivos de una forma de vida retirada. Y así, desde el punto de vista de la vida práctica, la clausura es un recinto vital protector de espacios,

²¹³ Aunque legal y canónicamente no hubo diferencia alguna entre monjas de velo blanco y negro (MARTIN, Luis. Ob. cit., p. 198).

²¹⁴ LORETO LÓPEZ, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. Méjico: El Colegio de México, 2000, p. 203.

²¹⁵ PROU, Jean *et. al.* Ob. cit., p. 135.

ritmos y tiempos de oración. En este sentido, el claustro invita a una forma de vida estable, arraigada, para la práctica de la oración contemplativa.

La clausura monástica también debe ser apreciada como el símbolo de un valor social. Para las mujeres con verdadera vocación, el claustro significaba su realización como mujeres. Para las familias, el hecho de tener una hija (una hermana o una sobrina) carmelita descalza implicaba un incremento de la honorabilidad, un valor apreciado por los nobles.²¹⁶ En el caso de riqueza sin nobleza, el estado monástico aumentaba el reconocimiento público y otorgaba un mayor grado de honorabilidad. Así pues, el beneficio era extendido: las mujeres en sus convicciones religiosas y las familias en su búsqueda de honor y reconocimiento social.

En realidad, muy aparte de ser sentida y verdadera, la opción de las mujeres acrecentaba la honra y el nombre de la familia. Al albergar a hijas de prominentes padres, sectores pudientes, aumentaba el prestigio del monasterio pero, sobre todo, el estado monástico incrementaba el capital simbólico familiar. En este sentido se debe entender la urgencia, tras el terremoto del 28 de octubre de 1746, de reconstruir las cercas monásticas. Existía una estrecha relación entre el mantenimiento de las cercas monásticas y la honra de los vecinos de la ciudad: la restauración de las cercas era una cuestión de honor, un hecho simbólico de la recuperación de las familias y de la ciudad en general, abatida física y moralmente por la devastación telúrica.²¹⁷

Sin duda, la clausura define un lugar separado y especial, el cual permite una actividad organizativa centrada en los asuntos del culto divino.²¹⁸ Somos “unas vírgenes esposas de Jesucristo enclaustradas”,²¹⁹ declaró una carmelita descalza en el siglo XVIII. Como medio que limita las salidas y los contactos con el exterior, favorece la búsqueda de Dios.²²⁰ Se trata de la delimitación de un espacio que alude a un orden-respeto por el otro y por lo propio.²²¹ Aunque espacio interior cercado, para las monjas contiene en sí un mundo sin fronteras al servicio de la sociedad: oración de intercesión incesante por las almas del purgatorio, confección y venta de escapularios, organización del culto.

²¹⁶ COSAMALÓN AGUILAR, Jesús. “Plebeyas limeñas: una mirada al trabajo femenino (Lima, siglo XIX)”. En Scarlett O’Phelan Godoy y Margarita Zegarra (eds.). *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina*. Lima: Cendoc-Mujer / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, p. 264.

²¹⁷ PÉREZ-MALLAINA BUENO, Pablo Emilio. Ob. cit., pp. 330, 333 y 334.

²¹⁸ RATZINGER, Joseph. Ob. cit., pp. 78-79.

²¹⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 41r.

²²⁰ PROU, Jean *et. al.* Ob. cit., pp. 224-225.

²²¹ KREIDLER-KOS, Martina, Ancilla RÖTTGER y Niklaus KUSTER. *Clara de Asís. Amiga de la soledad, hermana de la ciudad*. Barcelona: Herder, 2008, pp. 77-81.

Precisamente, y como consecuencia del sismo de 1746, el 28 de febrero de 1755 María Josefa del Rosario informaba al arzobispado que el templo se hallaba del todo arruinado y enteramente desmontado el muro que miraba al monasterio. Esto “tiene a las religiosas expuestas repetidos ynsultos de ladrones que han experimentado y presisadas a mantener dentro toda la noche dos criados en continua vigilia para evitar estos perjuicios”.²²² La comunidad no contaba con otro medio para costear la fábrica del templo más que esperar los que la “piedad desea alentar los animos de los devotos”.²²³ Esta petición era especial para las monjas como para el arzobispado: por la definición del espacio de la iglesia y porque “esta parte del templo es al mismo tiempo muro que sierra la clausura”.²²⁴ Recién cinco meses después, para julio de 1756, con el ahorro de las limosnas se logró concluir el muro que lindaba con el templo, “serrando la clausura”.²²⁵ Fue importante reconstruir este muro para volver a delimitar con claridad el espacio que las separaba del mundo.

Ahora bien, a diferencia de los Carmelos de la península, la clausura en América fue mitigada. Al interior de la clausura vivió personal doméstico comunitario. El Carmen Alto fomentó el “espíritu de la mayor vida” en monjas de velo negro, blanco y las novicias, pero al igual que en la segunda mitad del siglo XVII, cuando figuraron quince esclavos negros y seis criados como personal doméstico,²²⁶ la presencia de criadas en el siglo XVIII no contradice la sobriedad, decoro y moderación de las costumbres y *Constituciones* carmelitanas.

Eso sí, no se aceptaron esclavas particulares ni donadas, especie de criadas superiores que llevaban una pequeña dote y hacían votos simples. Precisamente, en auto con fecha 8 de noviembre de 1775, don Diego Antonio de Parada recordó, entre otros asuntos, las reiteradas órdenes de Carlos III (1716-1788) que, en auto del 1 de febrero de 1769, limitó el número de religiosas de velo negro y donadas que debía haber en los monasterios grandes de Lima.²²⁷ La omisión al Carmen Antiguo de Lima indicaría que las carmelitas descalzas no excedían el

²²² AMC, *Libro becerro* 2, f. 333r.

²²³ AMC, *Libro becerro* 2, f. 333r.

²²⁴ AMC, *Libro becerro* 2, f. 333r.

²²⁵ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 595r.-595v.

²²⁶ Además, se sabe de tres sirvientes, pero sin tener la seguridad de que fueran negros esclavos. Lo que sí es una certeza es que la servidumbre negra e indígena, dedicada al servicio doméstico dentro del recinto monástico, fue inevitable e indispensable de la experiencia cotidiana de las carmelitas barrioaltinas. Véase ROUILLON ALMEIDA, Denisse. *El Carmen Alto de Lima, 1643-1686*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

²²⁷ AMC, *Libro becerro* 5, ff. 84r.-98v.

número establecido en sus *Constituciones*, y tampoco contaban con donadas. Pero sobre todo, no violaban la clausura, es decir, no eran vistas por el mundo exterior al claustro.

Después del decreto de 1769 se promulgaron al menos cuatro más con la finalidad de “mantener con pureza la observancia religiosa a que se sabe aspiran las muchas personas que la profesan”.²²⁸ El auto arzobispal de don Diego Antonio, con fecha 10 de noviembre de 1770 (aunque notificado en febrero de 1771), se dirigía al “buen gobierno de los monasterios, principalmente aquellos que se distinguen con el título de grandes, como el de Nuestra Señora de la Encarnacion, Purissima Concepcion, Bernardas de la Santissima Trinidad, Santa Clara, Santa Catarina y el de Descalsas de señor San Josef”.²²⁹ La sexta disposición se refería expresamente a la violación de la clausura monástica: “Yten se prohíbe expresamente a todas las havitantes en dichos monasterios, el subir a sus cercas, a las torres y techo de la yglesia, pues para su desago se les an construido lugares propios que desde luego se les permite para que sin ser vistas de los que transitan las calles, logren este honesto recreo”.²³⁰

Al parecer, estas disposiciones no se dirigieron expresamente al Carmen Antiguo. Es más, las carmelitas cuidaron de que las criadas salieran lo menos posible de la clausura. En 1756 pidieron permiso al arzobispado para que “se labre un citio que linda a la cerca del dicho monasterio para que viva un criado que pueda auxiliar y no verse en la presicion de que las criadas salgan a vuscar socorro de los vecinos, segun las ha acontesido repetidas veces”.²³¹ Incluso, las monjas incentivaron en las criadas una vida de oración, porque mientras las primeras recitaban la liturgia de las horas, escuchaban misa o se sumergían en el recogimiento y oración personales, las segundas también podían hacerlo en el coro alto, una sala ubicada a los pies del templo por la cual se accedía directamente al segundo piso del edificio monástico.

Para aliviar las tareas más pesadas, como el aseo de los espacios comunitarios o el regadío de la huerta, las monjas de Barrios Altos tuvieron mozas o criadas. En verdad, es comprensible la necesidad del personal comunitario, y la consecuente clausura mitigada, si se considera tan solo la incomodidad de las velas y la necesidad de sustituirlas con arrobas de cera para que las monjas pudieran completar el oficio divino en las madrugadas y las noches. Un ejemplo de

²²⁸ AMC, *Libro becerro* 5, f. 97r. Se conocen los autos con fecha 10 de noviembre de 1770 (de 14 capítulos), 18 de marzo de 1773 (sobre prohibir la entrada de personas seculares el día de elecciones prelaciales), 8 de noviembre de 1775 (de 42 puntos) y 14 de marzo de 1782.

²²⁹ AMC, *Libro becerro* 5, f. 78r.

²³⁰ AMC, *Libro becerro* 5, f. 80r.

²³¹ AMC, *Libro becerro* 1, f. 595r.

finés del siglo XVII puede ilustrar la necesidad de contar con criadas al servicio de la comunidad.

La priora y las monjas de Nuestra Señora del Carmen informaron “que una sequia [sic] principal que llaman de Ysla yba corriendo toda una calle publica y de ella coje este monasterio una porçion de agua para su servidumbre”.²³² El 5 de febrero de 1699 María de la Asunción consideró urgente construir un alcantarillado (caja de cal, ladrillo y mampostería) para evitar el riesgo de que el cenobio, “por la mucha basura que echan todos los vesinos dentro la sequia [sic] y como aca no tenemos criadas que la saquen se neseçita de este reparo”.²³³ De hecho, el monasterio sí tenía personal de servicio que hubiera podido sacar la basura traída por la acequia, pero excedía este esfuerzo el perjuicio de los aniegos en la portería y la humedad de la cerca monástica. De esta manera “asiendose esta obra quedara la calle libre y sin el embaraso que caussa a la calle dicha asequia por los desmontes que caussa su limpia y ocupasion de la asequia y se escussara el daño que residen las paredes de el combento”.²³⁴

Así pues, junto a las monjas del siglo XVIII encontramos mujeres pertenecientes a los distintos sectores de población: indias, negras, pardas, castas en general. La vida cotidiana de las monjas estuvo enmarcada en las vicisitudes generales del desarrollo histórico y, en este sentido, debe ser considerada la convivencia interétnica al interior del claustro. Y así como en 1700, las veintiún monjas del Carmen Real se dedicaban a orar por la monarquía mientras nueve criadas las ayudaban en las tareas cotidianas,²³⁵ en 1754 trece mujeres “servían en común”²³⁶ a la comunidad barrialtina: María (una negra de noventa años), Juana María (una india de setenta), Teresa (una parda de sesenta y cinco), Teresa (una negra criolla de cincuenta y cinco), María (una samba de cuarenta y cinco), Tomasa (una negra criolla de treinta y nueve), Faustina (una parda de treinta y cinco), Bartola (de treinta y ocho), Josefa (una samba de treinta), Catalina (una parda de treinta y seis), Agustina, (una negra criolla de dieciocho), María Josefa (una negra criolla de diecisiete) y una india (cuyo nombre y edad se desconocen).

No se ha encontrado ningún documento en el cual conste que las mujeres que ingresaron a servir a las monjas lo hicieran por voluntad propia. Es probable que hayan sido entregadas a

²³² AMC, *Libro becerro 6*, f. 446r.

²³³ AMC, *Libro becerro 6*, f. 449r.

²³⁴ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 447r.-447v. Al parecer la acequia y portería monástica necesitaron constantes reparos. En 1686 se realizaron remiendos en ambas, tal como consta en AMC, *Libro becerro 7*, ff. 278v.-279v.

²³⁵ DEUSEN, Nancy E. van. Ob. cit., p. 222.

²³⁶ AMC, *Libro becerro 2*, f. 227v.

la comunidad, como consta a principios del siglo XVIII en el testamento de María de los Santos, una doncella samba, natural de Lima, hija natural de Francisco Valdés y Ventura Betanzos. Fue voluntad de María que la “negra Maria Theresa sirva todos los días de su vida a las religiosas del monasterio de Nuestra Señora del Carmen el Antiguo en todo aquello que la quisieren mandar y ocupar como esclava de la Santissima Virjen del Carmen Nuestra Señora... asimismo les ruego enseñen y dotrinen a la dicha Maria Theresa que tiene buen natural para que Dios Nuestro Señor la aga su sierva...”.²³⁷ En el archivo del monasterio consta también, con fecha 18 de noviembre de 1713, otra escritura de donación de “un negrito criollo nombrado Gaspar de edad de cinco años hijo de una negra Maria Antonia de casta de Chala”. Dicha donación la hicieron don Juan de Cabaña y doña Thereza de Morales “para que sirviese a la Sacristia de dicha yglesia todos los días de su vida sin poder ser bendido ni enaxenado”.²³⁸

Es probable además que algunas de estas mujeres hayan estado incluidas entre el personal doméstico que María Magdalena de Barrenechea, María Magdalena de Jesús Nazareno en religión, donó al monasterio con ocasión de su profesión en 1727. Junto a objetos de platería, cuadros, láminas, esculturas, sillas y taburetes, María Magdalena donó personal doméstico. Se realizó una memoria con ocasión del ingreso de estos bienes y personas.²³⁹ Lo primero que envió al cenobio después de consultada su dote fueron seis personas: una “morena para comprar lo necesario para el convento”,²⁴⁰ otra como de quince años, un negrito de siete años y otro de cuatro para sacristanes, una pareja de morenos casados “despues de los días de una sobrina suya que bengan al convento”.²⁴¹

Los mismos padres de las monjas se preocuparon de que sus hijas estén bien atendidas en la unidad doméstica monástica, como antes lo habían sido en la familiar. En documento fechado en Trujillo el 15 de junio de 1740, don Pedro de Alza y doña Juana de Orbegoso señalaron como a sus hijas habidas en legítimo matrimonio a Juana Rosa del Sacramento, religiosa profesa de velo negro, y Petronila Ignacia de San Elías, novicia, “a quienes deseamos todos alivios y consuelos”.²⁴² Para tal fin donaron al Carmen Alto de Lima dos niñas negras:

²³⁷ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 448r.-448v. María de los Santos fue enterrada en la iglesia carmelitana.

²³⁸ Ambas citas en AMC, *Libro becerro* 7, ff. 412v.-413r.

²³⁹ AMC, *Libro becerro* 2, 641r.-642r.

²⁴⁰ AMC, *Libro becerro* 2, 641r.

²⁴¹ AMC, *Libro becerro* 2, 641r.

²⁴² AMC, *Libro becerro* 6, f. 688v.

Josefa (de diez a once años) y Agustina (entre siete y ocho años de edad).²⁴³ Casi medio siglo después, continuó llegando personal doméstico al monasterio. En 1776 Clara Ysquierdo, parda libre, donó a las religiosas del Carmen Alto “una negra su esclava nombrada Maria Andrea... con la calidad de que dicha esclava sirva dentro de dicho monasterio a la Santa Comunidad y en los oficios que la ocupasen”.²⁴⁴

Fueron las criadas del Carmen Antiguo mujeres de todas las sangres y todas las edades, aunque se debe destacar que la etnicidad dependía en gran parte de factores culturales y de percepción más que del fenotipo.²⁴⁵ No se especifica su condición de esclavitud, tan solo se les menciona como “criadas”, lo cual podría indicar su libertad. Sin embargo, si Teresa, negra criolla de cincuenta y cinco años, se dedicaba a lavar la ropa de las monjas, andaba descalza por las calles de Lima cuando llevaba algún recado, usaba una vestimenta característica de las esclavas y era analfabeta, lo más probable es que estas características culturales predispusieran a considerarla esclava, aunque jurídicamente haya sido libre. El autor anónimo de la *Descripción de Lima* se quejaba del poco lustre que daba a la ciudad, la abundante gente de color que circulaba por las calles y plazas.²⁴⁶ El Perú colonial fue un mundo jerarquizado sobre la base de las apariencias, lo cual, lamentablemente, también es característica vigente en la América Latina de hoy.

El censo de 1791 señala para los monasterios del Carmen Alto y el Carmen Bajo una cantidad de treinta y seis criadas, cinco criados, una esclava y cinco donados.²⁴⁷ Tan solo se sabe el nombre de la criada Catalina de San Juan de la Cruz, porque en diciembre de 1796 entregó doscientos pesos a la priora Francisca de San Juan de la Cruz para que sus réditos del tres por ciento anual los destine “al culto de la bendita Magdalena que se benera en la Yglecia de dicho monasterio”.²⁴⁸ También se sabe que la casita, o tiendecita con su corral, propiedad del monasterio, ubicada a espaldas del altar mayor del templo, estaba destinada como vivienda

²⁴³ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 688r.-692v.

²⁴⁴ AMC, *Libro becerro 7*, f. 399v.

²⁴⁵ HUNEFELDT, Christine. “Mujeres y sociedad en el Perú”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. III: *Del siglo XIX a los umbrales del XX*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2008, p. 636.

²⁴⁶ PÉREZ CANTÓ, María Pilar. Ob. cit., p. 50.

²⁴⁷ MERCURIO PERUANO. “Reflexiones históricas y políticas sobre el estado de la población de esta capital, que se acompaña por suplemento”. *Mercurio Peruano*, 3 de febrero de 1791, pp. 90-97.

²⁴⁸ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 29r.-30r.

de un criado: que “el mas diligente viva en ella y socorra las urgencias que puedan acontecer a deshoras de la noche”.²⁴⁹

Aunque no hubo donadas, ¿se refiere el censo de 1791 a donados del Carmen Antiguo? ¿Quiénes eran? ¿Qué funciones ejercían? Son interrogantes a la espera de ser respondidas, que llevan a considerar cómo las construcciones demográficas pasan por herramientas censales, y que aquello registrado obedece a complejos mecanismos de percepción y construcciones culturales. Las fuentes monásticas del periodo republicano siguen mostrando una población heterogénea compuesta en su gran mayoría por religiosas de velo negro y las sirvientas (terciarias). ¿En qué momento se instaló la costumbre de las criadas particulares? ¿Fue la independencia un punto de quiebre con relación a las prácticas coloniales?

De acuerdo al registro documentario, en la etapa colonial del monasterio hubo criadas al servicio en común de todas las religiosas, mas no particulares. La propia idiosincrasia de la sociedad colonial y sus mujeres de elite hicieron que la clausura fuera mitigada, no estricta, tal como santa Teresa la propugnó. Esto es una constatación más del punto débil del proyecto teresiano en la colonia; sin embargo, la no del todo rígida “clausura estricta” no fue percibida como tal por sus contemporáneos.²⁵⁰ El que la comunidad carmelitana haya contado con personal doméstico no fue considerado una vulneración de la clausura, tal como ilustra un comentario de fray Joseph Francisco de la Santísima Trinidad en 1787, procurador general de los betlemitas, al referir que las carmelitas vivían encerradas entre cuatro paredes, aspirando a la contemplación y la vida en santidad.²⁵¹

2.3.2 Austeridad

La austeridad debe entenderse como sobriedad en un estilo de vida, que incluye vivienda, alimentación y vestido. “Estas armas han de tener nuestras banderas, que de todas maneras lo queramos guardar: en casa, en vestidos, en palabras, y mucho más en el pensamiento... como

²⁴⁹ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 64r.

²⁵⁰ La habitación de las sirvientas estuvo en el espacio que la comunidad denomina Fátima, segundo tramo del noviciado actual, detrás de la cocina y cerca del cauce del afluente Huatica. Incluso en la década de 1960 seguían en pie dichas habitaciones, aunque antiguas, destartadas y peligrosas, porque en cualquier momento se venían. Las madres ancianas las conocieron y sabían que las criadas gustaban de guardar esculturas de santos y demás cosas antiguas. Agradecemos a la madre Edith de Jesús esta información.

²⁵¹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 105v.

decía santa Clara, grandes muros son los de la pobreza”.²⁵² Se trata de una actitud hacia la vida y hacia las cosas materiales. “Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre o solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma”.²⁵³ La sobriedad material, atenta “siempre a lo necesario y no superfluo”,²⁵⁴ fue parte integrante del espíritu carmelitano como metáfora de la humildad que es, ante todo, decoro y equilibrio. Les llamaron “carmelitas” a las monjas más necesitadas del monasterio de La Concepción de Quito,²⁵⁵ en clara alusión al estilo sobrio que debía regir en los monasterios de la reforma teresiana, peninsulares y americanos.

La vida austera, a ejemplo de Cristo, es el camino que conduce a la comunión fraterna. Santa Teresa planteó la austeridad, no en clave material o económica, sino con rango evangélico y cristológico.²⁵⁶ Porque “mirando a Cristo en la cruz tan pobre y desnudo, no podía poner a paciencia ser rica. Suplicábale con lágrimas lo ordenase de manera que yo me viese pobre como él”.²⁵⁷ Los señores del mundo no “son sino esclavos de mil cosas”,²⁵⁸ y ella quiere a sus monjas libres y soberanas de sí mismas, desapegadas de las cosas materiales. Quizá las mismas religiosas llegaron a entender que, libres de cualquier atadura material, se dedicarían mejor a una vida en común, en donde la calidad de relaciones hacia ellas mismas –y entre ellas– predispondría una mejor vinculación con Dios. La renuncia a los bienes materiales, lejos de ser un acto simbólico de las novicias antes de realizar su profesión solemne, comunicaba la decisión soberana de liberarse de cualquier voluntad de dominio.

La austeridad en la alimentación es verificable a través de las cuentas monásticas de principios, mediados y finales del siglo XVIII. De conformidad con la Razón y cuenta de fecha 20 de noviembre de 1715, realizada por Juan de Castañeda sobre el trienio 1713-1715, los ingresos ascendieron a seis mil ochocientos cincuenta y siete pesos, y procedían principalmente de censos y dotes.²⁵⁹ Según el mismo Castañeda el gasto principal fue en pan que, a dos pesos diarios, tres años sumaron dos mil ciento noventa pesos. Como constaba al por menor en las cuentas monásticas que no se han conservado, los mayores gastos fueron en pan, menestras y

²⁵² *Camino de perfección* 2, 8.

²⁵³ *Séptimas moradas* 3, 7.

²⁵⁴ *Constituciones*, 12.

²⁵⁵ AMC, *Libro becerro* 6, f. 305v.

²⁵⁶ ÁLVAREZ, Tomás. Ob. cit., p. 241.

²⁵⁷ *Libro de la Vida* 35, 3.

²⁵⁸ *Libro de la Vida* 34, 5.

²⁵⁹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 472r.-473v.

leña.²⁶⁰ De igual manera, para el año 1716 el ingreso total ascendió a cinco mil seiscientos cuarenta y tres pesos cinco reales, principalmente censos, arrendamientos, cuotas de dotes y limosnas.²⁶¹ El gasto mayor fue en “pan como de jabom y otras costas”,²⁶² el cual sumó mil ciento veintinueve pesos un real.²⁶³

Medio siglo más tarde, en 1751, el cobro de intereses alcanzó alrededor de ocho mil cuatrocientos cincuenta y cinco pesos de a ocho reales.²⁶⁴ A fines de siglo, en 1795, María Josefa de los Dolores solicitó licencia para obtener réditos por la suma ascendente a once mil ochocientos pesos. El dinero provenía, sobre todo, de tres dotes (tres mil quinientos pesos cada una), es decir, diez mil quinientos pesos “que son pertenecientes a nuestros fondos alimentarios”.²⁶⁵ El arzobispo concedió la licencia respectiva, según consta en documento expedido por las autoridades correspondientes.²⁶⁶ Por último, el 24 de diciembre de 1796, se concedió nuevamente licencia a la priora Francisca de San Juan de la Cruz para imponer a censo en las Reales rentas del tabaco la cantidad de siete mil doscientos pesos: siete mil pesos procedentes de las dotes de las hermanas del marqués de Otero (consideradas “fondos alimentarios”);²⁶⁷ y los doscientos pesos restantes se destinarían al culto de la Magdalena, venerada en el templo carmelitano.²⁶⁸

De hecho, y aunque profesar como carmelita descalza en el siglo XVIII no fue barato, las dotes se destinaron como fondos alimentarios, sin permitir ninguna extravagancia en los gastos cotidianos. Sabemos acerca de la “Lista de los gastos que ha de hacer cualquiera que entra religiosa en el convento del Carmen Antiguo a su entrada y profesión” por una disposición

²⁶⁰ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 163r.-164r.

²⁶¹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 444v.-445r. En 1716 los montos impuestos en las Cajas Reales generaron tres mil novecientos treinta y siete pesos y siete reales, los cuales fueron destinados, principalmente, a la manutención de la comunidad (AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 29v.).

²⁶² AMC, *Libro becerro* 7, f. 444v.

²⁶³ AMC, *Libro becerro* 7, f. 445v.

²⁶⁴ AMC, *Libro becerro* 2, f. 224r.-225v.

²⁶⁵ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 11r.-12v. Además, en la arca monástica había mil pesos pertenecientes a la fundación de una buena memoria para la fiesta de la Pascua de Pentecostés y trescientos pesos más para otra memoria de la fiesta del Señor *Ecce Homo* (AMC, *Libro becerro* 8, ff. 11r.-12v.).

²⁶⁶ “Admitense los onze mil y ochocientos pesos que se oblan por la reverenda madre priora del Monasterio del Carmen Alto sor Maria Josefa de los Dolores con el destino de que se impongan sobre la real audiencia bajo el interés de un tres por ciento anual con hipoteca de esta renta del tabaco. Entreguense en las reales cajas matrises, y expedida que sea la certificación de recibo por los señores ministros generales de ellas a cuyo fin se les pasará por esa dirección general el respectivo oficio, estenderá el escribano teniente del de cavildo Andres de Sandoval la correspondiente escritura de impocion a favor de la referida madre priora por ser los réditos a beneficio del sustento de la comunidad” (AMC, *Libro becerro* 8, ff. 10v.-11r.).

²⁶⁷ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 31v.-32v.

²⁶⁸ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 29r.-34v.

arzobispal del 13 de marzo de 1752.²⁶⁹ Sin incluir las arrobas de cera, como mínimo significó un monto de cuatro mil cuatrocientos pesos en dote y derechos económicos, ajuar de salud y enfermedad, utensilios de madera y objetos devocionales. El pago podía ser en efectivo, en especies o reconociendo la deuda. En el primer caso, el cenobio recibía el dinero en efectivo y enseguida lo prestaba para percibir los intereses.²⁷⁰ En el segundo, cuatrocientos pesos de la dote de Theresa de San Joseph se pagaron en trigo en 1715.²⁷¹ En el tercer supuesto, se procedía a la celebración de un contrato o censo, documento de crédito impuesto sobre los bienes pertenecientes a familiares de la monja. La firma de este acuerdo jurídico acreditaba al monasterio como dueño del capital en cuestión, cuyos réditos cobraba.²⁷²

Acá será conveniente precisar ciertos aspectos. En primer lugar, la dote y los derechos económicos. La dote era el conjunto de bienes que la mujer aportaba al monasterio. Era una obligación considerada normal en la vida religiosa. A lo largo del siglo XVIII las dotes constituyeron el mayor ingreso y formaron “un cuerpo de caudal respetable”.²⁷³ En el Carmen Alto de Lima la dote era de tres mil quinientos quince y cuatro reales para monjas de velo negro.²⁷⁴ Una dote de velo blanco, mil setecientos siete pesos.²⁷⁵ Además de la dote, la mujer

²⁶⁹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 483r.-484v.

²⁷⁰ Aparentemente, el arzobispado era quien avisaba acerca de la disponibilidad de liquidez en el arca carmelitana. Así lo indicaría un documento del 7 de agosto de 1746: “Sepan cuantos esta carta vieren como yo el contador don Tomas Chavaque y Herreros, vesino de esta ciudad de Los Reyes, digo que por cuanto con notisia que tuve que en la caja de tres llaves del monasterio de Nuestra Señora del Carmen Antigo estaban seis mil pesos para imponerse a censo y no ofresindose al presente finca segura para su ymposission y deseando por mi parte contribuir a lo que sea en veneficio de dicho monasterio” (AMC, *Libro becerro* 7, ff. 415r.-420v.). Además, en otro documento de 1761, se señaló: “que teniendo notisia que en las cajas de tres llaves de dicho juzgado eclesiastico y del monasterio del Carmen Alto se hallaba credida cantidad de pesos para ymponer a censo sobre fincas seguras” (AMC, *Libro becerro* 4, f. 613v.).

²⁷¹ Según las “Cuentas viejas del convento de don Juan de Castañeda” (AMC, *Libro becerro* 7, f. 473v.), cuatrocientos pesos pertenecientes a la dote de Theresa de San Joseph “que paga en trigo” (AMC, *Libro becerro* 7, f. 473r.).

²⁷² WOBESER, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España (siglo XVIII)*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 26-27.

²⁷³ AMC, *Libro becerro* 8, f. 156r. En Hispanoamérica, sumas de mil y dos mil pesos fueron lo común (LAVRÍN, Asunción. “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: *El mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2006, p. 680). En el Perú, la dote exigida fluctuó entre dos mil y dos mil quinientos pesos, dependiendo del monasterio (MARTIN, Luis. *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del virreinato del Perú*. Barcelona: Casiopea, 2000, p. 193). En América Latina la dote fluctuaba entre dos mil y cuatro mil pesos de a ocho reales (FRASCHINA, Alicia. Ob. cit., p. 455).

²⁷⁴ Véase AMC, *Libro becerro* 7, ff. 468r.-468v.: Razón y cuenta de lo que se ha cobrado de la dote de Theresa de San Joseph al 6 de noviembre de 1715.

²⁷⁵ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 579r.-579v. En Cusco colonial la cantidad exigida para profesar como monja de velo negro fue tres mil trescientos doce pesos y cuatro reales, cifra que confería acceso a la totalidad de los asuntos del monasterio, tales como votar y ocupar cargos de categoría. Las monjas de velo blanco pagaban la

debía pagar otros derechos económicos: alimentos, limosnas, colación, derechos del capellán y cera. Por lo que refiere a alimentos, cada seis meses, ochenta pesos. A título de limosna, trescientos pesos a la enfermería y otros trescientos pesos a la sacristía. Esto muy aparte de los doscientos pesos para la “colacion que se reparten entre los vienechores del convento”.²⁷⁶ Los derechos del capellán ascendían a cuatro pesos cuatro reales a la entrada y la misma cantidad al momento de la profesión solemne. Además, ciento sesenta libras o siete arrobas de cera labrada, fuera de la que se aplicaría “para el entierro y novenario de cuando muere alguna religiosa”.²⁷⁷

En cuanto al ajuar de salud ha de señalarse que consistió en cuatro pares de alpargatas, cuatro túnicas de anascote, dos pares de sábanas de anascote, tres fundas de almohadas de anascote, cuatro sayas de ruán, un cobertor de sayal, un jergón de paja y dos frazadas. Además, dos hábitos de sayal, una capa de sayal blanco, un velo grande de lino, tres veletes pequeños de lino y seis tocas de Bretaña.²⁷⁸ Aunadas a las fuentes del siglo XVII, puede comprobarse que las monjas vistieron hábitos rústicos de lana color castaño y capa blanquecina. Fue así que se representó a la Virgen del Carmen desde el siglo XVII, cuando su iconografía caló en la colonia de forma definitiva.²⁷⁹ El ornato o vestido exterior revela una interior manera de ser. En tal sentido, el hábito de la monja es un ejemplo de la forma de vida que profesa. En cualquier contexto histórico la vestimenta tiene un significado moral, pero en la monástica, es esencialmente moralizante.²⁸⁰

Había de aludirse en tercer lugar a la ropa de enfermedad, la cual supuso un colchón de lana, tres pares de sábanas de ruán, cuatro túnicas y cuatro fustanes de ruán, cuatro corpiños de ruán de rebozarse en la cama, cuatro almohadas de cotense (o coleta), cuatro servilletas de crea,

mitad, es decir, mil seiscientos cincuenta y seis pesos y dos reales y no podían votar ni ocupar altos cargos prelaicales. Véase BURNS, Kathryn. “Monjas, *kurakas* y créditos: economía espiritual de Cuzco, en el siglo XVII”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002, pp. 68 y 90.

²⁷⁶ AMC, *Libro becerro* 7, f. 483r.

²⁷⁷ AMC, *Libro becerro* 7, f. 483r.

²⁷⁸ Véase anexo 27 y confrontar con anexo 28. Obsérvese en ambas mujeres la expresión del rostro, el vestuario y la actitud. Hubo diferencias fundamentales que reflejan el tipo de normas seguidas. Agradecemos a la Dra. Margarita Guerra estas reflexiones.

²⁷⁹ SCHENONE, Héctor. *Santa María: iconografía del arte colonial*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008, p. 337.

²⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2013, pp. 14 y 17.

un par de cortinas de cotense o (coleta), una almohada de lana. Además, un faldellín de sayal o bayeta musga, un rebozo de sayal blanco o musgo y cuatro pares de medias de lana ordinarias.

En cuarto lugar, se disponía de los trastes de madera. Debían ser dos bancos, cuatro tablas de a dos varas de largo cada tabla y otra tabla para la cabecera de la cama. Un taburete, un banquito y un cajón de madera “con sus tres cajones para que guarden la ropa”.²⁸¹

Por último, en el rubro varios figuraron un petate, cuatro estampas, un Santo Cristo, un ruego de rezos y su diurnal, un manual y un cuaderno de la orden carmelitana. Además, seis docenas de platos grandes y otras seis docenas de platos más pequeños.

Como se ha podido observar, no fue barato profesar como monja carmelita. Las dotes y el capital fundacional del monasterio podrían inducir a considerar que estas monjas recoletas no fueron realmente austeras. Sin embargo, los derechos de ingreso a esta institución, con miras a asegurar la posibilidad de su sostenimiento material, fueron casi los mismos en relación con el resto de órdenes de clausura. Para pagar la alimentación y el vestido de las monjas, cubrir los salarios de los criados, mantener y restaurar los edificios, solventar los gastos del culto y costear los trámites administrativos y judiciales –entre otros– se necesitaron fuertes sumas de dinero.²⁸² Fue una arraigada actitud religiosa el que, a través de las dotes, las familias estuvieron dispuestas a apoyar a sus hijas.²⁸³ Al respecto, las mismas monjas precisaron –a inicios del siglo XIX– la trayectoria colonial de sus finanzas.

En marzo de 1806 el fondo alimentario de las carmelitas descalzas provenía de los ramos de censos y dinero impuesto sobre fincas de particulares.²⁸⁴ Del total de los fondos fundacionales del monasterio en 1643, ascendientes a ciento ochenta y seis mil quinientos pesos, ochenta y dos mil doscientos cincuenta y siete pesos cuatro reales estaban impuestos

²⁸¹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 483v.

²⁸² ARENAS FRUTOS, Isabel. *Dos arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro– ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004, pp. 51 y 101 y WOBESER, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, p. 50.

²⁸³ Don Juan de Barrenechea declaró en 1753 que “a mis dos hijas la madre Magdalena de Jesus Nazareno y Francisca Theresa de la Santísima Trinidad, religiosas del Carmen Antiguo, he dado sus dotes, ajuares y los demas gastos que se acostumbran en los oficios de su comunidad” (AMC, *Libro becerro* 8, ff. 162v.-163v.).

²⁸⁴ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 152r.-158v. La imposición de censos no se destinó necesariamente a parientes de las monjas. No se han encontrado coincidencias entre los apellidos de las monjas y los individuos con quienes la comunidad celebró censos, ya sea prestando dinero o imponiendo hipotecas censuales. Es más, se estima que El Carmen Alto de Lima (1777-1804) impuso trece mil setenta y cuatro pesos en el Tribunal del Consulado (ARMAS ASÍN, Fernando. *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú / Instituto Riva-Agüero / Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 2010, p. 44).

sobre la Real Hacienda. Del restante de dicha cantidad original, ciento cuatro mil doscientos cuarenta y dos pesos cuatro reales, quedaban por cubrir treinta y un mil seiscientos trece pesos tres reales para reintegro de los fondos monásticos en 1806. Además de la dotación original, las dotes de las religiosas que habrían ingresado desde 1643 hasta 1806 formaban un “cuerpo de caudal respetable”,²⁸⁵ aunque las monjas declararon que: “consideramos justamente consumido en la formación del monasterio e iglesia, fabricas de las fincas perdidas en concursos y demas insidencias que causa la repetición de ruinas guenerales[sic] que ha padecido la ciudad”.²⁸⁶

Es decir, lo que ingresó se gastó e, incluso, no alcanzó. El Carmen Alto experimentó apuros económicos. No le fue ajena la inseguridad material pese a que las prioras fueron cuidadosas en el manejo de las cuentas, tuvieron libros duplicados para el puntual cobro de censos y procuraron que el sustento sea justo y necesario.²⁸⁷ La buena marcha económica dependió, sobre todo, del ingreso de nuevas integrantes que contribuyeran con sus dotes a la manutención de la comunidad, el cuidado del culto y las reparaciones de las edificaciones materiales. ¿Se les debe creer cuando alegan coyunturas económicas difíciles? Las fuentes indicarían esta posibilidad, sobre todo, en las coyunturas siguientes al sismo de 1687 y desde la segunda mitad del siglo XVIII. La situación se agravó en la época de la independencia.

Pese a la profesión de cuatro novicias en 1688 (Antonia Ignacia Bravo, Bernarda de Benavente, María Javiera de Suaso y Agustina de Vergara) y el consecuente aporte pecuniario, en 1690 continuaban los tiempos difíciles: deudas impagas, reparaciones inacabadas, falta de agua, en general, estrechez económica.²⁸⁸ Ante el cobro reiterado de una deuda monástica por parte del capitán Antonio Correa la priora, en 1690, expresó que “por la mucha pobreza con que estamos, no ai donde se le pueda pagar”.²⁸⁹ En setiembre de dicho año algunas dependencias seguían maltratadas, tales como la cerca monástica y oficinas,²⁹⁰ pero para las monjas, más importante aún que las reparaciones, era celebrar en octubre a la Santa Madre. Por ello, y ante la carencia de medios económicos, la priora recurrió al arzobispo solicitando

²⁸⁵ AMC, *Libro becerro 8*, f. 156r.

²⁸⁶ AMC, *Libro becerro 8*, f. 156r.

²⁸⁷ El 23 de enero de 1755 el arzobispo Pedro de Barroeta y Ángel felicitó a la priora Francisca Teresa de la Santísima Trinidad por la buena administración del monasterio (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 329v.-330v.).

²⁸⁸ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 569r.-570r.

²⁸⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 570r.

²⁹⁰ AMC, *Libro becerro 1*, f. 573r.

“quinientos pesos de la caja deste conbento para aser tan bien la fiesta de Nuestra Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesus”.²⁹¹

La mayor mortificación de la comunidad en 1690 era la falta de agua por el descompuesto de la cañería. La priora estaba simplemente “desconsolada por la falta de agua que a dos años que caresiamos de hella”.²⁹² El problema recién se resolvió en julio de 1694, a pesar del elevado costo de la nueva cañería: nueve mil ochocientos cincuenta y seis pesos, según el maestro de obra Manuel de Escobar.²⁹³ Igualmente, en 1694, confesó encontrarse: “mui aflijida, por tanto como debo y no se de donde pagar porque no he tenido ningun dote, y a sido el tiempo tan falto desto y tan caro”.²⁹⁴ En 1706 volvieron a exclamar: “Estamos peresiendo...”.²⁹⁵ La priora se vio “rodeada de infinitos trabajos y desconsuelos por los empeños que e causado para sustentar las religiosas con los tiempos tan calamitosos que se experimentan de carestia en todos generos y cortedad de las limosnas, y prinsipalmente la de los escapularios que esta a sesado en el todo...”.²⁹⁶

Hasta el 15 de junio de 1708 aún no se habían terminado de reparar las oficinas, las celdas, el coro y “otras piezas necesarias de la cassa que quedaron maltratadas y caidas por la mayor parte desde los terremotos del año de 87”.²⁹⁷ Es decir, veinte años después “todavía se neçessitan algunos materiales y gastos de jornales muy precisos”.²⁹⁸ Las hermanas padecieron las incomodidades relacionadas con la catástrofe, aunque pudieron haber sido mayores sin la generosidad del doctor don Pedro de la Peña, catedrático de prima de sagrados cánones, quien generosamente aplicó alrededor de catorce mil pesos en reparaciones material.

Sin embargo, en la coyuntura anterior y posterior al terremoto del 28 de octubre de 1746 las reclamaciones fueron frecuentes. El 2 de enero de 1737 el arzobispo Francisco Antonio Escandón fue informado

²⁹¹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 572r.

²⁹² AMC, *Libro becerro 1*, f. 574r.

²⁹³ AMC, *Libro becerro 1*, f. 575r.-575v. Fueron necesarias seiscientos noventa varas de cañería.

²⁹⁴ AMC, *Libro becerro 1*, f. 574v.

²⁹⁵ AMC, *Libro becerro 1*, f. 577v.

²⁹⁶ AMC, *Libro becerro 1*, f. 577r. En 1786 María Josefa de los Dolores y Josepha del Espíritu Santo, priora y presidenta del Carmen Alto y Bajo, respectivamente, señalaron que uno de los principales medios de subsistencia “de estos pobres monasterios escasos de otras temporalidades y proventos es la limosna que contribuyen los fieles devotos del Santo Escapulario de Nuestra Madre Santisima del Carmen” (Véase AMC, *Libro becerro 1*, f. 95r.).

²⁹⁷ AMC, *Libro becerro 1*, f. 579r.

²⁹⁸ AMC, *Libro becerro 1*, f. 579r.

por parte de la madre priora y religiosas del monasterio de carmelitas descalsas adboacion de Santa Theresa la grande estreches en que esta constituida la comunidad de falta de medios para su mantension provenida de la constitucion del tiempo presente en la falta de rentas por la perdida de muchos censos, ruina de fincas con los continuados temblores que por la razon expresada no se an podido redificar y disminucion de las que estaban situadas en aciendas que por la esterilidad general de tantos años no se cobra.²⁹⁹

La priora pidió permiso al prelado para que cuatro postulantes o limosneros “pidan limosna en esta ciudad y arzobispado para el sustento de dichas religiosas”.³⁰⁰ Atendiendo a la verdad y certeza de lo referido, Escandón concedió la licencia y ordenó que los curas y vicarios no interfirieran en la labor de los limosneros. Igualmente, en octubre de 1750, la priora reconoció “el atraso que experimentaba el monasterio en tener de sierta la finca sin que fructifique cosa alguna como lo han experimentado desde el año de cuarenta y seis por causa del terremoto hasta el presente”.³⁰¹ Fuera de la alimentación, “otros gastos... se hasen en insoportables a la yndijencia en que se halla dicho monasterio”.³⁰² Baste otro ejemplo. El 26 de octubre de 1758 la priora Francisca Teresa de la Santísima Trinidad aceptó deber ochocientos ochenta pesos al mayordomo del monasterio Pedro Joseph de Yrurzun: tal cantidad “me tiene suplidos para la manutencion de las religiosas por no alcanzar para ello las rentas que al presente tiene corrientes”.³⁰³ El mayordomo le había pedido prestado al jesuita Domingo de Barrenechea (hermano de las fundadoras del monasterio de mercedarias descalsas, María Magdalena y Francisca de Barrenechea), de esta cantidad para auxiliar a las religiosas.³⁰⁴

Procurar ingresos y restaurar el monasterio fueron las mayores preocupaciones después del desastre. Por lo que respecta al sufragio anual del cenobio la inversión más segura fue la reedificación de solares pertenecientes al monasterio, destruidos por la catástrofe. Así lo evidencian comunicaciones del 19 de abril de 1752, 24 de octubre de 1753 y 14 de marzo de 1758.³⁰⁵ El doctor Arquellada, promotor fiscal del arzobispado, expresó en 1758 que “en ninguna parte puede embeber mejor la plata que en la construccion y reparo de sus fincas en que reportará mas segura utilidad”.³⁰⁶

²⁹⁹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 274r.-274v.

³⁰⁰ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 274r.-274v.

³⁰¹ AMC, *Libro becerro* 4, f. 566v.

³⁰² AMC, *Libro becerro* 4, ff. 567r.-567v.

³⁰³ AMC, *Libro becerro* 2, f. 339r.

³⁰⁴ AMC, *Libro becerro* 2, f. 340r.

³⁰⁵ Véase AMC, *Libro becerro* 1, ff. 581r., 585r. y 601r.

³⁰⁶ AMC, *Libro becerro* 1, f. 601r.

En cuanto a la restauración del edificio monástico se refiere, aunque las celdas del nuevo claustro estuvieron listas en 1753 (gracias a la dote de María Teresa de San Antonio),³⁰⁷ en esta oportunidad las monjas pidieron auxilio económico y rebaja en las misas que debían como patronas sufragar.³⁰⁸ Luego, en 1781, María Teresa de San Antonio presentó una solicitud “pidiendo se le concediese licencia para que los questores que tenia nombrados recojiesen la limosna”.³⁰⁹ Rubricada por Martín de Pro, se le concedió el pedido el 3 de abril de 1781. En abril de 1782 la priora expresó que “con la debida solemnidad demuestro alimentos de mi comunidad que se halla en bastante indigencia, para subvenir al diario de una vida comun”.³¹⁰ Ese mismo año pidió al gobierno eclesiástico licencia para que Juan Antonio Suárez, persona de su confianza, “pueda salir a recoger la limosna que los fieles quisiesen dar”.³¹¹

Acumulada una larga experiencia sobre administración monástica a lo largo del siglo XVIII, casi a fines de la centuria el arzobispado reconoció que el deterioro y cortedad de las rentas monásticas debíase en parte –además de los eventos sísmicos– a la conducta negativa de algunos mayordomos y cobradores. De esta manera, procedió a emitir una orden en marzo de 1792 sobre no designar “estos cargos sin que primero nos expongan los sujetos que los han de servir para tomar antes los informes correspondientes, y en vista de ellos confirmarlo o reprobarlos para el ejercicio de dichos oficios”.³¹² De aquí en adelante, la jerarquía eclesial vigilaría a los mayordomos más atentamente que en cualquier época pasada.

Sin embargo, en la circunstancia independentista de principios del siglo XIX, la situación se agravó. En oficio del 9 de octubre de 1809 doce preladas limeñas se apenaron por “las raras, tristes y lamentables circunstancias de la Monarquía y de nuestro amado soberano el señor don Fernando VII”.³¹³ Se despidieron puntualizando que ellas emplearían “sus operaciones místicas

³⁰⁷ María Teresa de San Antonio (el 13 de julio de 1753): “mayor que declaro ser de dies y seis años y menor de veinte y cinco natural de esta Ciudad de los Reyes del Peru, hija legitima del general don Joseph de Salazar y Muñatones y de doña Francisca de la Breña ya difunta... yo entré en esta sagrada religión con animo y deliverada intension de permanecer en ella todos los días de mi vida” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 102r.).

³⁰⁸ Las fundaciones pías fueron figuras jurídicas a través de las cuales una persona disponía de sus bienes para la realización de obras de piedad, como la celebración de sufragios por difuntos. Véanse *infra* 3.2.3 y Fray Luciano Rubio en SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*, pp. 17-20.

³⁰⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 93r.

³¹⁰ AMC, *Libro becerro 1*, f. 468r.

³¹¹ AMC, *Libro becerro 7*, f. 457r.

³¹² AMC, *Libro becerro 7*, ff. 355r.-355v.

³¹³ AMC, *Correspondencia 25*, f. 18r. Firmaron Juana María de San Josef (Carmen Antiguo), Juana de Santa Mónica (El Prado), María Teresa de San Francisco (Mercedarias), María Manuela Izuriaga y Candiote (Santa

en rogar por el aumento de la Monarquía, y estabilidad indeleble de la Santa Religión que nos demarca”.³¹⁴ No obstante, en esta coyuntura histórica las oraciones no fueron suficientes. El 21 de agosto de 1820 la priora del recoleto monasterio del Carmen Alto se lamentó sobre “las escasísimas rentas del convento”.³¹⁵ En septiembre de 1824 Teresa de Jesús pidió aunque sea recibir cuatrocientos pesos si es que no podía cobrar los seiscientos treinta pesos anuales, “aun en comestibles”.³¹⁶ Fue más gráfica cuando el 3 de marzo de 1826 relató los “varios apremios cuando en el día este convento no tiene un pan que llevar a la boca”.³¹⁷ El incumplimiento de dos meses de arrendamiento, por parte de Antonio Sacio, la haría gastar lo que no tenía y “serviría de pan para mis religiosas”.³¹⁸ Teresa de Jesús concluyó que ella y sus monjas eran “unas esposas de Jesucristo enclaustradas hoy incongruas que perezco de hambre”.³¹⁹

En conclusión, las coyunturas históricas posteriores a catástrofes naturales, así como una guerra americana e internacional, excedieron los esfuerzos organizativos de la comunidad. Pero, a pesar de las crisis, las monjas persistieron en su vocación.

2.3.3 Oración contemplativa

El alma o la esencia de la vida monástica no fue la arquitectura del monasterio, sino la práctica de la oración contemplativa.³²⁰ La vida entera de la monja era modelada de acuerdo a una precisa articulación temporal de oración incesante: “porque siempre oímos cuán buena es la oración, y tenemos de constitución tenerla tantas horas”.³²¹ Los días estaban orientados hacia la oración, siendo la misa la suprema expresión de ella. La vida de oración incluía no solo la liturgia de las horas (oración vocal), sino el examen de conciencia a través de la oración contemplativa, coloquios espirituales, lecturas piadosas en las comidas y retiros espirituales organizados según la rutina planeada.

Clara), Jacoba Ximenes (Trinidad), María Manuela de las Mercedes (Trinitarias Descalzas), Francisca Hurtado de Mendoza (Concepción), Joaquina de San Ignacio (Santa Teresa), Agustina de la Santísima Trinidad (Santa Catalina), Bernarda de la Natividad (Nazarenas), Juana Manuela del Corazón de María (Santa Rosa), Justa de la Santísima Trinidad (Descalzas de San José).

³¹⁴ AMC, *Correspondencia* 25, f. 20r.

³¹⁵ AMC, *Libro becerro* 1, f. 18r.

³¹⁶ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 423r.-424r.

³¹⁷ AMC, *Libro becerro* 1, f. 37r.

³¹⁸ AMC, *Libro becerro* 1, f. 41r.

³¹⁹ AMC, *Libro becerro* 1, f. 42r.

³²⁰ KEATING, Thomas. *Mente abierta, corazón abierto. La dimensión contemplativa del Evangelio*. Nueva York: Continuum, 2007, pp. 22 y 34.

³²¹ *Primeras moradas* 2, 7.

En los primeros quince siglos del cristianismo la contemplación consistía en la normal evolución de una vida espiritual genuina, asequible a todos los cristianos. La actitud positiva hacia ella fue determinada por la *lectio divina*, es decir, leer o escuchar para después reflexionar sobre la palabra de Dios contenida en las Escrituras, expresar aspiraciones inspiradas por dichas reflexiones (oración afectiva espontánea) y luego descansar en la presencia del Misterio Máximo. Al interior de una concepción neoplatónica, la interpretación de Gregorio Magno a fines del siglo VI d. de C. sobre la oración contemplativa permaneció hasta el siglo XVI.³²²

Teresa de Ávila enriqueció la tradición cuando escribió sobre los distintos grados de oración: oración mental, oración de quietud, oración de unión, oración de unión plena y finalmente, oración transformadora. Los grados de la oración como pasos de la escalada interior van desde la elemental oración ascética de meditación hasta las más altas manifestaciones de la oración mística.³²³ No es este el lugar para tratar en detalle estas fases, aunque es importante señalar que no suponen etapas conclusivas sino un proceso o desarrollo paulatino (como ocurre con la evolución intelectual, artística o psicológica). La monja tendría que dejar de ser una joven impresionable para ser “más señora de sí... En fin, en todas las virtudes queda mejorada y no dejará de ir creciendo”.³²⁴ La atención a cualquier movimiento interior, el examen de la conciencia y la consulta con el confesor fueron consejos complementarios de la Santa Madre para el desarrollo pleno de la oración contemplativa. En la visión carmelitana, el mentado tipo de oración no tiene otro fin que ayudar al ser humano a desarrollar su más elevado potencial. Se trata de una larga senda espiritual, con subidas y bajadas, como cualquier proceso humano.

No obstante, evitemos considerar el estado monástico como una vida idealizada. La nitidez y realismo de lo ordinario y cotidiano desechan cualquier noción romántica del claustro. La cotidianeidad pudo parecer monótona, la oración ardua; en ocasiones, las hermanas difíciles de sobrellevar.³²⁵ Al sentirse la cotidianeidad tan intensamente en un espacio clausurado, el impacto de las adversidades pudo ser mayor. Pero, precisamente, los contratiempos no sacaron a las monjas del claustro. La perseverancia pudo deberse al entrenamiento en la oración

³²² La *lectio divina* o lectura divina involucraba bien la lectura o la escucha atenta de las Sagradas Escrituras. Al repetir las palabras de lo que se leía u oía, se perseguía niveles interiores cada vez más profundos. Orar era la forma de responder al Dios que les hablaba por medio de las Escrituras y al cual alababan en la liturgia. Véase KEATING, Thomas. Ob. cit., pp. 11-25.

³²³ ÁLVAREZ, Tomás. Ob. cit., p. 12.

³²⁴ *Cuartas moradas* 2, 9.

³²⁵ BURROWS, Ruth OCD. Ob. cit., pp. 96-97.

contemplativa que, como ha sido referido, fue un proceso destinado a dotar a sus portadoras de las herramientas para transformar, sacar el máximo provecho de las situaciones adversas. El verdadero estado monástico recuerda la capacidad humana para descubrir –mas no acceder, pues vivimos inmersos– en la verdad trascendente del divino habitante de las profundas moradas interiores. Un ambiente de sacramentos, sacramentales e imágenes sacras recordaron a las monjas el sentido que ellas mismas eligieron otorgar a sus vidas.

Por estos motivos, las carmelitas descalzas desempeñaron un liderazgo espiritual en la sociedad sobre la base de la oración contemplativa. La oración no significó abstraerse del mundo sino una manera distinta de influenciar en él: a través de ella intentaron proteger, en la oración de la clausura, la sociedad a la que pertenecían. Comprometidas desde su vida en el Carmelo a ofrecer su vida desde lo sencillo de su existencia. Un querer que alentó sus vidas y que las acercó a todos desde la oración. Ya había dicho santa Teresa que “quien se interioriza, se convierte en centro de gravedad de lo circundante”.³²⁶ En efecto, la oración, lejos de convertirlas en repetidoras y recitadoras de textos bíblicos, consistió en un proceso de transformación interior que incluía orar por los demás y protegerlos. De esta manera, la tradición contemplativa de la Iglesia, presente de raíz en la plataforma tridentina, nutrió la vida religiosa en los días coloniales.

2.3.4 *Numerus clausus*

Desde sus orígenes el Carmen Alto de Lima no admitió más de veintiún monjas. Los ritmos de las profesiones en el periodo de los orígenes (1643-1686) y el desarrollo (1687-1829) fueron estables.³²⁷

En el transcurso de tiempo entre 1687 y 1829, de las sesenta mujeres que ingresaron al claustro lo abandonaron siete. Damiana de León, Joaquina de Arguedas y Constanza de Santiago Concha salieron a los pocos meses del noviciado por enfermedad, pero solo Tomasa Serrano salió "porque no era a proposito para la relijion".³²⁸ Catalina de Cristo, María Magdalena de Jesús Nazareno y Francisca Teresa de la Santísima Trinidad, “todas tres de este

³²⁶ ÁLVAREZ, Tomás. Ob. cit., p. 557.

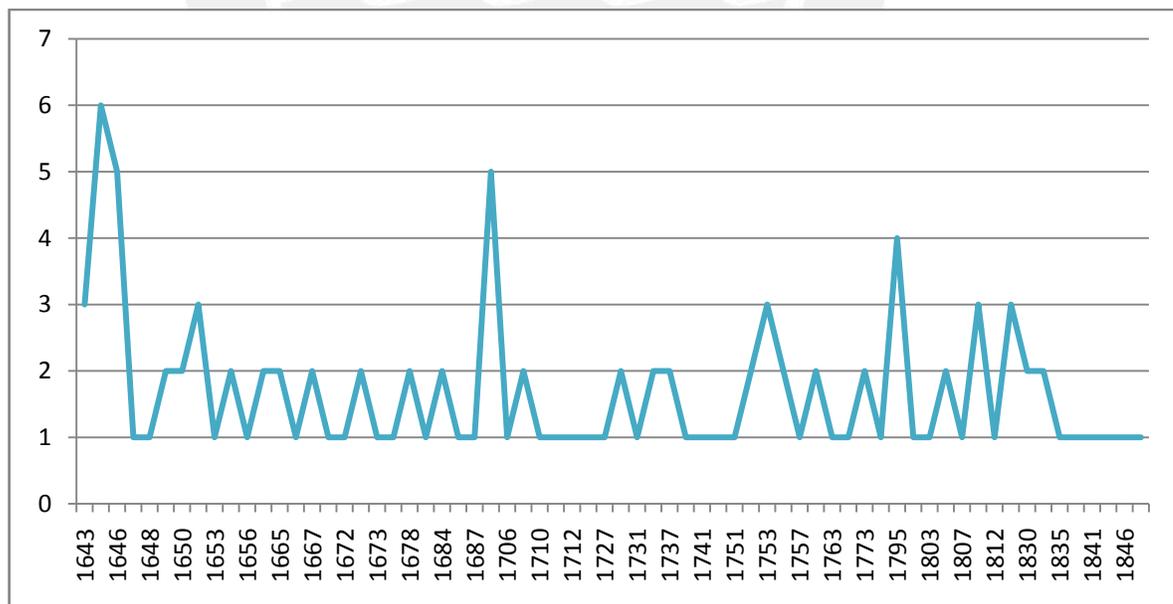
³²⁷ Véase gráfica 2.

³²⁸ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 19r.

santo convento”,³²⁹ dejaron la casa madre, en 1734, para beneficiar a la ciudad de los Reyes con la fundación del monasterio de mercedarias descalzas recoletas.

La mayor variación se encuentra en los primeros diez años (1643-1653), cuando el monasterio se pobló rápidamente. En adelante, cada dos décadas profesaron entre seis y doce monjas,³³⁰ por lo que el Carmen Antiguo presentó una regularidad de profesiones, operándose la sustitución de las monjas fallecidas –o las que salieron a fundar otras casas religiosas– casi como mecanismo de reloj. Esto se observa con claridad en la etapa fundacional del Carmen Real, cuando Antonia de Arce y su sobrina María Laso de la Vega, junto a Francisca Margarita Melgarejo y su hermana menor Mariana Melgarejo, fueron sustituidas en los dos años siguientes a su salida (1687 y 1688). Las monjas sucedáneas fueron Marcela de Francia, Feliciano Ortiz de Montemayor, Antonia Ignacia Bravo, Bernarda de Benavente, María Javiera de Suazo y Agustina de Vergara. En el siglo XVII el Carmen Antiguo no sobrepasó su máximo de veintiún miembros, con la única excepción en 1677 (de veinticuatro monjas), porque en febrero de aquel año enrumbaron tres hacia la fundación en Guatemala.

Gráfica 2. Profesiones anuales (1643-1829).



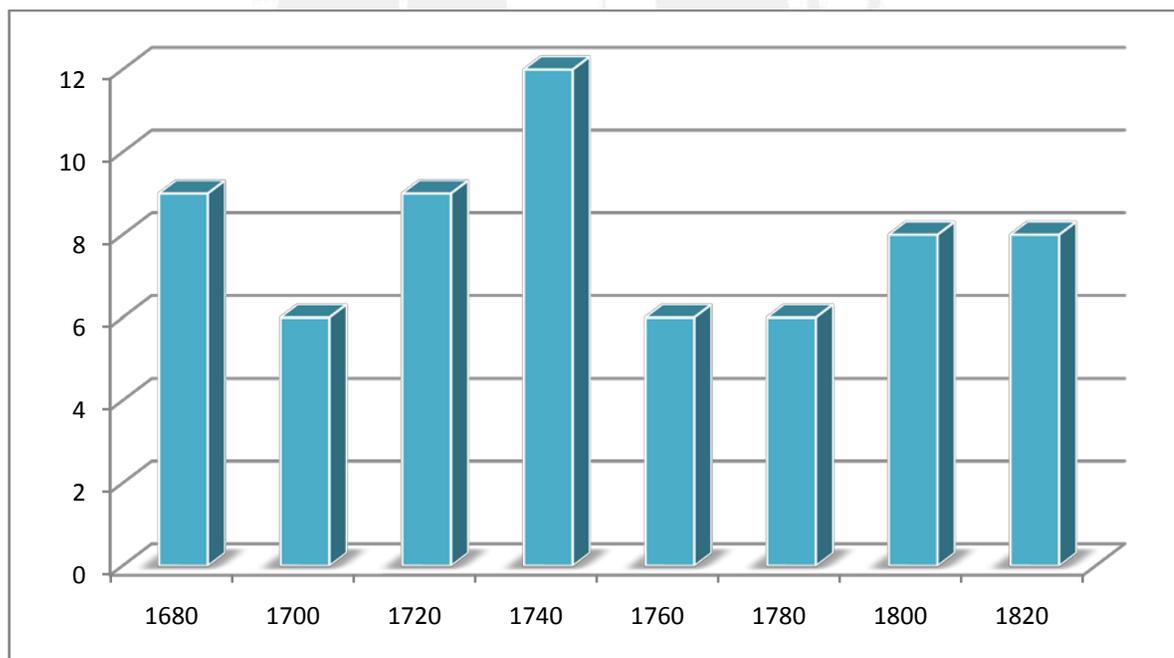
Fuente: AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-109r.

³²⁹ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 104v.

³³⁰ Véase gráfica 3.

Sin embargo, el cenobio parece haber sufrido un declive poblacional en las primeras décadas del siglo XVIII, contando con solo nueve miembros en 1709 y diez en el periodo 1711-1724. Pero de 1726 a 1821, es decir, por casi un siglo, fue constante en mantener un rango menor en catorce, y uno mayor en veinticuatro, incluyendo las novicias. El censo de 1791, el más confiable de la colonia, aunque consideró en el mismo rubro el Carmen Alto y el Carmen Bajo, estimó veintiuna monjas profesas en el primero y veinte en el segundo.³³¹ Las estadísticas coloniales muestran lagunas o son poco fiables,³³² por lo que el recurso y la exploración de los registros monásticos suministran valiosos datos demográficos. Precisamente, entre los años de 1791 a 1804, varias novicias debieron esperar el fallecimiento de alguna monja mayor o gravemente enferma, para profesar. Tal fue el caso de María Teresa Bernales y las hermanas María Elena y María Antonia La Oliva y Godo, las cuales profesaron como monjas de velo negro en 1795.

Gráfica 3. Profesiones cada veinte años (1680-1820).



Fuente: AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-109r.

³³¹ MERCURIO PERUANO. Ob. cit., pp. 90-97.

³³² ROSENAL, Paul-André. “Por una historia política de las poblaciones”. *Empiria*. Revista de Metodología de Ciencias Sociales. N.º 12, julio-diciembre 2006, p. 41.

Durante el siglo XVIII, las mujeres que ingresaron a la vida consagrada carmelitana integraban la clase acomodada, social o económicamente. Entre ellas habría que destacar, en primer lugar, a Josefa de Pro, hija del marqués Mateo Pro de León, de la orden de Calatrava, y Rosa Colmenares y Vega, hermana de don Sebastián, conde de Polentinos.³³³ El criollo Mateo Pro de León era marqués de Celada de la Fuente, pero no “demuestra mucho caudal”.³³⁴ A pesar de esto, consiguió los pesos requeridos de dote y su hija profesó como monja de velo negro el 2 de julio de 1725. En segundo lugar, llama la atención María Petronila Bueno, a quien le precedía la nombradía de su padre, Cosme Bueno, casado con Mariana Pacheco (con quien tuvo nueve hijos).³³⁵ La comunidad sintió gran orgullo cuando consignó el ingreso de la joven el 2 de julio de 1772: “entro en esta santa casa para religiosa de velo negro doña María Petronila Bueno natural desta ciudad, hija legítima del Dr. Cosme Bueno Cathredatico [sic] de Prima de Mathematicas en esta Real Universidad”.³³⁶ En tercer lugar, Manuela Selalla y Traslaviña, Manuela Josefa del Corazón de María en religión, cuya tía materna, María Teresa Traslaviña, era viuda de don Pedro de la Concha Roldán, en su momento, fiscal general de la Real Audiencia.³³⁷

A diferencia de los casos anteriores, fue común que una misma familia nuclear contara con más de una carmelita en el Carmen Antiguo, sin mencionar el parentesco tía-sobrino o primas-hermanas monjas.³³⁸ Desde la fundación hasta 1829, el cuarentaidós por ciento, es decir, casi la

³³³ MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomo IX. 2ª edición. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1934, p. 241.

³³⁴ RIZO-PATRÓN BOYLAN, Paúl. *Linaje, Dote y Poder: la nobleza de Lima de 1700 a 1850*. 1ª reimpression. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p. 9.

³³⁵ MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomo III. 2ª edición. Lima: Imprenta Enrique Palacios, 1932, pp. 152-153.

³³⁶ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 29v. El 14 de mayo de 1767 la priora Josefa de la Encarnación nombró como ministro propietario de una capellanía, fundada por Eusebio de Estrada en 1711, a don Bartolomé Bueno, “hixo del doctor don Cosme Bueno” (AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 110r.). Con seguridad, los hermanos María Petronila y Bartolomé siguieron comunicados a través del locutorio monástico.

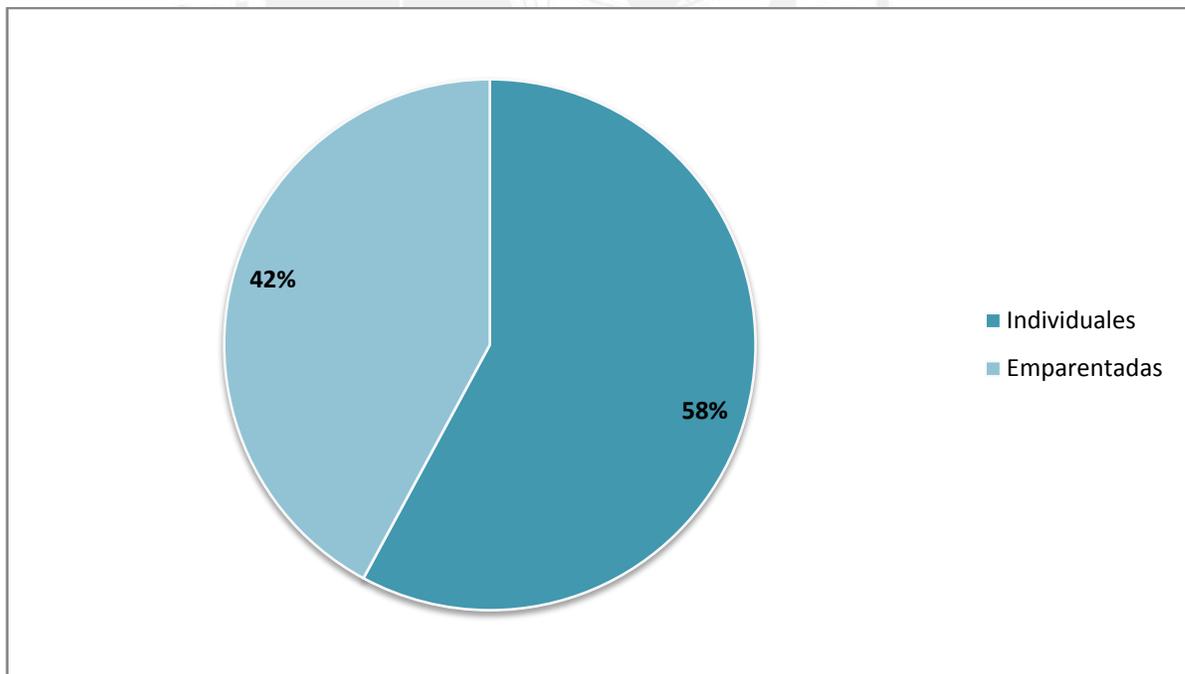
³³⁷ AMC, *Libro becerro 1*, f. 88r. En el documento de su renuncia, antes de la profesión monástica, Manuela Josefa declaró tener por esclava una negra llamada María del Rosario, “la qual quiero y es mi voluntad, quede por esclava por los dias de su vida de la dicha doña Maria Traslaviña mi madre... y por su fallecimiento (lo que Dios Nuestro Señor no permita) ha de pasar a ser esclava de mi tia la dicha señora doña Maria Theresa Traslaviña” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 88v.). Si ambas fallecían, la monja se reservaba “el derecho a disponer de dicha esclava sobreviviendo yo la otorgante con licencia de la reverendissima madre priora de este monasterio a darle el destino a dicha negra Maria del Rosario, que mas bien visto sea al servicio de Dios Nuestro Señor, para que con su santa gracia sea honrra y gloria suya” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 88v.).

³³⁸ Véase el caso mexicano en LORETO LÓPEZ, Rosalva. Ob. cit., p. 179.

mitad de las monjas fueron parientes.³³⁹ Este hecho también fue común en las casas de religión limeñas fundadas desde el siglo XVI, cuando los inmigrantes españoles entregaron a los claustros las viudas y las hijas, ya que ellos solían tener corta vida por las guerras civiles. En los monasterios de la Encarnación, la Concepción, la Santísima Trinidad, Santa Clara y Santa Catalina las monjas más ricas procedían de familias numerosas que las enviaban en grupos de dos, tres, cuatro hermanas.³⁴⁰

Que el matrimonio fuera sólido, honorable, legítimo y de larga tradición católica constituía una buena carta de presentación para quien pretendía ingresar al claustro. De allí que la legitimidad fuera uno de los beneficios del parentesco, resultando de suma importancia, la demostración de que la candidata procedía de justas y legítimas nupcias. La documentación monástica no omite en ningún caso que las novicias habían sido procreadas al interior de matrimonios legítimos, velados por la Iglesia católica. La fecha de entrada puede ser obviada, pero el dato de la legitimidad parece más bien indispensable.

Gráfica 4. Monjas emparentadas por grupos familiares (1643-1829).



Fuente: AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-109r.

³³⁹ Véase gráfica 4.

³⁴⁰ Véase “Clanes familiares” en MARTIN, Luis. Ob. cit., pp. 205-214.

El que las personas derivaban su estatus de las conexiones familiares fue una actitud religiosa bastante arraigada en las sociedades tradicionales o de *ancien régime*.³⁴¹ La familia de la futura monja tenía que ser reconocida y estimada por los vecinos de la ciudad y por las personas de fiar de la Iglesia. Además, todos los casos refieren a los progenitores antecediendo “don” y “doña”, apelativo que privilegiaba aún más la condición de cristianos viejos, la honra y buena fama de los individuos.³⁴² Así, pues, en teoría el antecedente familiar garantizaba el buen proceder de la religiosa.

Frente al único ejemplo de las Roldán, antes mencionado, como monjas de velo blanco, resaltan las hermanas profesas de velo negro. En primer lugar, Juana Rosa de Alza y Petronila de Alza, hijas legítimas de don Pedro de Alza y doña Juana de Orbegoso. En segundo lugar, María Magdalena y Francisca de Barrenechea, hijas de Juan de Barrenechea y Mariana Andugas y Cantos.³⁴³ En tercer lugar, parientes de segundo grado en línea colateral fueron, también, Ana Gómez de Silva (Ana de San José) e Isabel María Gómez de Silva (Isabel María de San Francisco); fueron además sobrinas del fundador del recogimiento carmelitano, Domingo Gómez de Silva. En cuarto lugar, María Teresa y María Micaela Salazar y Breña tuvieron como padres al general José de Salazar y Muñatones y Francisca de la Breña.³⁴⁴ En quinto lugar, los ascendientes de Josefa y María Antonia de la Cuadra y Mollinedo, Tomás de la Cuadra y Francisca Mollinedo, también fueron conocidos en la sociedad limeña. En sexto lugar, Francisco Castrillón y Arango e Isabel de Taboada y Santa Cruz “marqueses que fueron de

³⁴¹ MCNAMARA, Jo Ann Kay. *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 527.

³⁴² TWINAM, Ann. *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2009.

³⁴³ Juan de Barrenechea era oriundo de Pamplona en Navarra, España (AMC, *Libro becerro 8*, f. 161r.). De profesión contador, ejerció la docencia como sustituto de la cátedra de matemáticas en la Universidad de San Marcos en 1725, fecha en que publicó *Relox astronómico de temblores de la tierra, secreto maravilloso de la tierra*. Lo dedicó *A la Serenísima Emperatriz de los cielos Madre de Dios, y Señora Nuestra del Camino, que con reverente culto se venera en el antiquísimo y suntuoso templo de la ciudad de Pamplona, corte nobilísima del esclarecido reino de Navarra* (MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomo II. 2ª edición. Lima: Imprenta Enrique Palacios, 1932, pp. 383-385). Por su parte, la limeña Mariana Andugas y Cantos era hija legítima de don Sebastián de Cantos, caballero de la Orden de Santiago, y doña María González Cabezas. El matrimonio tuvo cinco hijos y todos optaron por la vida religiosa. En el año de 1753 vivían los jesuitas Domingo y Pedro así como Francisca Teresa de la Santísima Trinidad, carmelita descalza de velo negro. Habían fallecido Juan Manuel de Barrenechea, prebendado de la iglesia metropolitana, y la madre María Magdalena de Jesús Nazareno, religiosa en el Carmen Alto (AMC, *Libro becerro 8*, ff. 162v.-163v.). Por testamento, Juan de Barrenechea dejó establecido que del valor, de su casa o producto de sus alquileres, se le “dé a mi hija la madre Francisca por el tiempo de su vida cien pesos en cada un año” (AMC, *Libro becerro 8*, ff. 164v.-165r.).

³⁴⁴ AMC, *Libro becerro 1*, F. 102r. José de Salazar y Breña, presumiblemente hermano de las profesas, tenía un trapiche en La Molina, el segundo más productivo del valle de Lima cuyos beneficios alcanzaban los quince mil pesos anuales (RIZO-PATRÓN BOYLAN, Paúl. Ob. cit., p. 42).

Otero”,³⁴⁵ fueron padres de Rosa María Eugenia, Mercedes y Mariana de Castrillón y Taboada. Francisco Castrillón había sido corregidor de Huánuco y alcalde ordinario de Lima en 1778; y su hijo, Diego Manuel Salvador Castrillón y Taboada, VI marqués de Otero, coronel de artillería que sirvió en el bando realista hasta la caída del poder español a fines de 1824.³⁴⁶

¿A qué edad ingresaba una doncella al monasterio? Buena parte de ellas entre los quince y diecisiete años, pero en su gran mayoría antes de los veinticinco años.³⁴⁷ Las excepciones fueron tres: Mariana de Rojas y Salazar, Mariana de Castrillón y Taboada y Rosa Tejada y Cuadra. En primer lugar, Mariana de Rojas y Salazar. Mariana Teresa de Santa Pazzi en religión fue una excepción al profesar siendo mayor de 25 años. Quizá haya influido el hecho de que, a la fecha de su profesión, sus padres ya habían fallecido:

*Mariana Theresa de Santa Pasis, religiosa novicia para de velo negro en este monasterio de Nuestra Señora de Carmen Alto, maior que declaro ser de veinte y cinco años natural que declaro ser de esta ciudad de Los Reyes del Peru hija legitima del general don Juan Manuel de Rojas y Solorsano cavallero que fue del orden de Santiago, secretario de Su Magestad y de doña Josefa de Salazar y Muñatones, difuntos que santa gloria bayan.*³⁴⁸

En segundo lugar, Mariana de Castrillón y Taboada. Ingresó a la comunidad con ocho años de edad, en octubre de 1796, en el mismo mes y año que su hermana mayor Rosa María Eugenia profesó como monja de velo negro. La otra hermana, Mercedes, había ingresado al monasterio en octubre de 1795 y profesó como monja de velo negro el 19 de octubre de 1797. En 1803 la priora sor Francisca de San Juan de la Cruz señaló al doctor don Antonio José de Buendía como tutor y curador de doña Mariana de Castrillón, “educanda en este monasterio y proxima a tomar el abito para religiosa de él”.³⁴⁹ Quizá los padres murieron y, por caridad, la comunidad aceptó velar por la pequeña Mariana que, como era de esperarse, tomó el estado monástico (el 20 de enero de 1805).

Por último, el caso de Rosa Tejada y Cuadra no queda tan claro. Ingresó en enero de 1798, a los nueve años de edad. Sus probables parientes pudieron ser Juana María de la Cuadra, así

³⁴⁵ AMC, *Libro becerro 8*, f. 492r.

³⁴⁶ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 29r.-30r.; RIZO-PATRÓN BOYLAN, Paúl. Ob. cit., p. 327; y MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomo IV. 2ª edición. Lima: Imprenta Enrique Palacios, 1932, pp. 99-100.

³⁴⁷ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-34r.; AMC, *Libro becerro 7*, ff. 93r.-162v.; y AMC, *Libro becerro 8*, ff. 492r.-536r.

³⁴⁸ AMC, *Libro becerro 6*, f. 684r.

³⁴⁹ AMC, *Libro becerro 8*, f. 112v.

como las hermanas Josefa y María Antonia de la Cuadra. Juana María profesó en 1767, mientras que Josefa lo hizo en 1751 y María Antonia en 1752. En todo caso, el parentesco no era cercano y tampoco se sabe el motivo de su ingreso. Lo cierto es que, como también cabría esperarse, Rosa profesó el 2 de febrero de 1805. Sea como fuere, este caso es ilustrativo sobre lo que ofreció la vida monástica a las familias y los miembros que ingresaron en ella. En alguna medida tuvo que ver con las estrategias familiares y con la convicción de las mujeres de permanecer a perpetuidad en los claustros.

Llama la atención el caso de las dos niñas (Mariana y Rosa) que vivieron en la comunidad hacia fines del siglo XVIII, aunque su presencia haya estado permitida de conformidad con la Real Cédula con fecha 26 de diciembre de 1795, agregada a un Breve de Pío VI de 21 de julio del mismo año, que admitía en los claustros femeninos “la presencia de niñas para su educación que deseaban colocar muchos sujetos principales”.³⁵⁰ El hecho de admitir educandas, que no habían sido nunca aceptadas desde la fundación monástica en 1643, confirma la debilidad del proyecto teresiano en Barrios Altos: la clausura estricta. Y pese a que las educandas mitigaron la clausura, las monjas estuvieron particularmente felices con el ingreso de las pequeñas porque solo en estos dos casos, de entre 114 partidas de ingresos monásticos, escribieron “Gloria a Dios”.³⁵¹

Sin embargo, lo más interesante de la muestra es que alrededor de quince monjas vivieron casi 70 años en el monasterio y otras veinte lograron alcanzar los 60 años de vida consagrada. Alrededor de 25 mujeres solo pasaron diez años de sus vidas en el Carmen Alto, mientras que menos de cinco vivieron en él 80 años. Y así, un elemento de especial relevancia resulta siendo la esperanza de vida de las mujeres que ingresaron al monasterio.³⁵² Conocemos el año de ingreso así como la muerte, la partida hacia otro cenobio o el abandono de la *Regla* de 114 mujeres entre 1643 y 1829, lo cual permite saber cuánto tiempo perseveraron en la denominada “vida de religión”.³⁵³ El último deseo de una carmelita descalza fue querer ser enterrada en la casa religiosa de su instituto. Dado el acontecimiento del 1 de junio de 1808, en

³⁵⁰ Asumimos que el Breve papal y Real Cédula de 1795 se aplicaron no solo en el virreinato novohispano, sino también en el peruano. Véase ARENAS FRUTOS, Isabel. Ob. cit., p. 142.

³⁵¹ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 32r.

³⁵² Véase gráfica 5.

³⁵³ Cabe destacar que se cuenta con el registro de defunción de las carmelitas fundadoras del monasterio de mercedarias, aunque para el análisis se ha considerado solo el tiempo en que vivieron en el Carmen Antiguo y no en la nueva fundación. También se ha considerado el ingreso de las religiosas provenientes del Carmen Real en el año de 1829.

el que se procedió a la inhumación de los restos de una carmelita descalza (en el recientemente fundado cementerio general),³⁵⁴ tal y como consta en carta al Rey, con fecha 9 de octubre de 1809, la priora del Carmen Alto, junto a otras once monjas de los monasterios limeños, solicitaron no se les quite el derecho y el deber de ser enterradas al interior de sus recintos sagrados: “considerándose siempre separadas del común de las gentes, han deseado reposar sus cenizas en los sepulcros propios, que les preparó su honestidad en los ante-coros de sus iglesias”.³⁵⁵ Los desórdenes acarreados por la gesta independentista probablemente favorecieron estos deseos póstumos.

Por lo demás, si en la década de 1820 “la vida religiosa había experimentado un verdadero maltrato”,³⁵⁶ el declive poblacional en los años 1827 y 1828 fue casi imperceptible, porque regresaron a la casa madre las religiosas provenientes del Carmen Bajo supreso.

*El día 22 de Agosto de 1829 se suprimio el Monasterio de Santa Teresa y se trasladaron a este la M. Serafina del Carmen, la M. Mercedes del Corazón de Jesús, la M. Yldefonsa del Carmen profesas, y la Hermana María de San José, y la Hermana Teresa de las Mercedes Novicias.*³⁵⁷

El *Decreto de Reforma de Regulares* del 28 de septiembre de 1826 y la normativa complementaria persiguieron la liquidación de la Iglesia del antiguo régimen con la finalidad de insertarla en la modernidad de la sociedad liberal.³⁵⁸ Entre sus objetivos prescribió el mantenimiento de un solo monasterio de cada orden religiosa y la supresión de las casas femeninas o masculinas con menos de ocho religiosos.³⁵⁹ Al interés ideológico de la Ilustración por combatir a los regulares se sumaron intereses económicos: financiar la obra de instrucción y beneficencia estatal.³⁶⁰ En 1840 hubo cincuenta y nueve casas religiosas supresas: cincuenta y seis conventos de varones y tres monasterios de mujeres.³⁶¹

³⁵⁴ AMC, *Correspondencia* 25, f. 19r.

³⁵⁵ AMC, *Correspondencia* 25, ff. 19r.-19v.

³⁵⁶ Citado por ROJAS INGUNZA, Ernesto. *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la “Iniciación de la República”, Perú 1825-1841*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2006, p. 112.

³⁵⁷ AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, f. 34r.

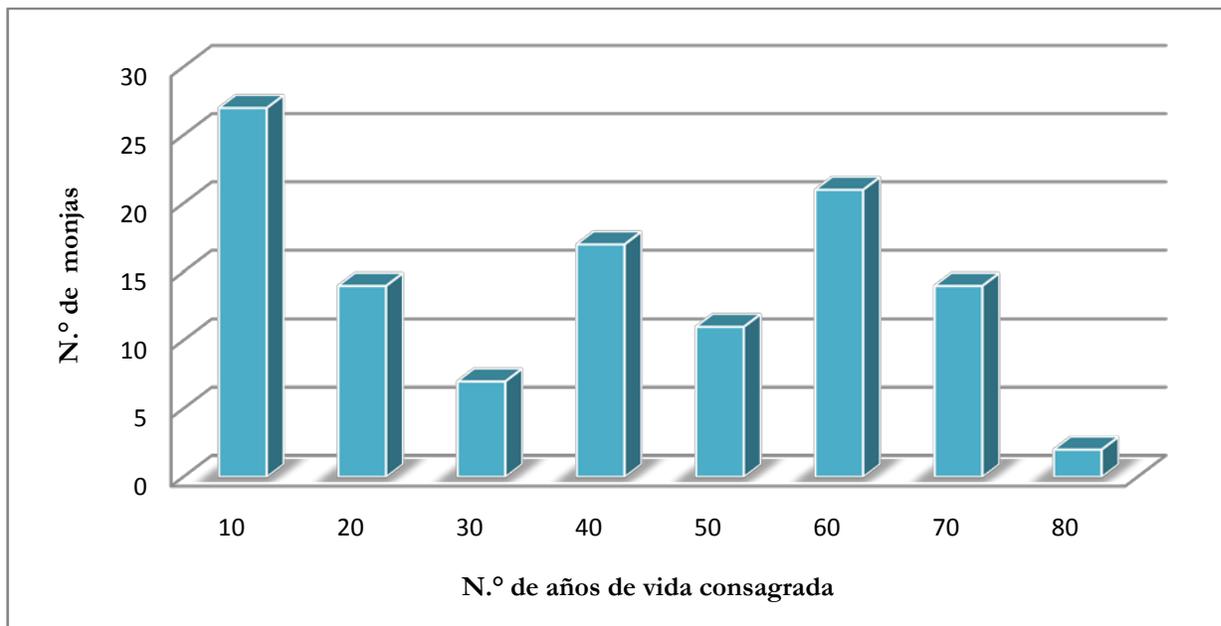
³⁵⁸ ROJAS INGUNZA, Ernesto. Ob. cit., p. 107.

³⁵⁹ Gran cantidad de propiedades eclesiásticas pasaron a manos del Estado. Véase ARMAS ASÍN, Fernando. *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*, pp. 50-51.

³⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 49-50.

³⁶¹ *Ibíd.*, pp. 52-53.

Gráfica 5. Esperanza de vida (1643-1829).



Fuente: AMC, *Libro de profesiones, elecciones y defunciones (1643-1858)*, ff. 1r.-109r.

Sin embargo, el *Decreto* no hirió de muerte al Carmelo Descalzo limeño. En cuanto al Carmen Antiguo se refiere, es probable que la venta de escapularios siguiera con normalidad. Además, la incorporación de las monjas del Carmen Bajo no sobrepasó el número máximo de veintiún monjas prescrito en las *Constituciones*. La continuidad de la vida común durante todo el periodo colonial, aunada al número limitado de miembros, benefició el cumplimiento de la austeridad y la perseverancia en la oración. Las monjas del Carmen supreso trajeron consigo lienzos, documentos antiguos y libros (relativos, sobre todo, a santa Teresa).

En este capítulo se vio la organización del cotidiano transcurrir del monasterio –según lo que se observa aún como parte de la cultura material– en espacios claramente delimitados en sus funciones (ambientes individuales y comunes, así como la huerta y la iglesia). A continuación se desarrollan las actividades principales de los personajes carmelitanos, sobre todo, las monjas en interacción con la comunidad (a través de los patronatos, las donaciones o los legados, así como la distribución del escapulario y las procesiones auspiciadas para el culto).

Capítulo 3 Principales actores del culto carmelitano: cófrades, monjas y bienhechores

Durante la segunda mitad del siglo XVII y la siguiente centuria, limeños y peruanos de todas las clases sociales participaron del culto carmelitano organizado por las carmelitas descalzas de los Barrios Altos de Lima. Sobre todo, asistieron al torno de la portería monástica para adquirir el escapulario, el cual, junto a las procesiones de la Virgen del Carmen en julio, el culto a san José y santa Teresa, el establecimiento del Carmen Real (1686) y Nazarenas (1730) constituyeron una firme espiritualidad carmelitana.

En tal sentido y sobre la base de fuentes primarias, este capítulo destaca el liderazgo de las carmelitas en los asuntos relacionados al culto. No obstante la conjunta acción de cófrades seculares y monjas en las celebraciones procesionales, se analizan aquí, principalmente, las contribuciones de las religiosas para el buen funcionamiento de su institución. En lo concerniente al universo de monasterios coloniales femeninos, las fuentes indicarían una especial consideración social hacia ellos, debido a un rol ritual y colectivo importante, la elaboración de escapularios, insignia espiritual que, según la tradición carmelitana, garantizaba lo prometido por la Virgen del Carmen en el siglo XIII: acortar la estadía de las almas en el purgatorio. El escapulario fue, en tanto sacramental, y por su generalizada creencia, el principal aporte del Carmen Descalzo a la sociedad colonial.

Evidentemente, la relación con el mundo exterior resulta fundamental. A pesar de la clausura, el mundo influyó en las monjas y, a su vez, ellas configuraron e influyeron en las actitudes religiosas de aquellos que estaban a su alrededor.¹ Sea cual fuere la posición social o económica, los fieles de la vecindad, los cófrades, las familias y los benefactores, fueron actores principales de la devoción carmelitana. Es más, y si sus finanzas lo permitían, algunos individuos no dudaron en destinar rentas para que las carmelitas descalzas ayudaran con la oración de intercesión al descargo de las culpas individuales y familiares.

3.1 Feligresía carmelitana

Para el establecimiento del internado femenino de Nuestra Señora del Carmen, en el pronto despacho de la licencia arzobispal del 5 de julio de 1619, pudo haber influido la elección del

¹ BURNS, Kathryn. "Monjas, *kurakas* y créditos: economía espiritual de Cuzco, en el siglo XVII". En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002, pp. 67-68.

lugar, es decir, los Barrios Altos de Lima. En esta localidad “toda la vecindad tenía descomodidad para oír misa por estar muy lejos la yglesia de Nuestra Señora de el Prado, que era la mas cercana”.² La necesidad de una iglesia para las colegialas y el vecindario debió de haber apurado la construcción del templo en una zona, a inicios del siglo XVII, de aspecto un tanto agreste y rural.

El 21 de julio de 1630 se celebró la primera misa en la iglesia carmelitana, “donde hubo mucho concurso de gente y se ganó jubileo plenario por la oración de quarenta oras que duró tres días”.³ La mañana del 23 de julio de dicho año, el virrey conde de Chinchón (1589-1647) fue a ganar el mencionado jubileo.⁴ Tres meses después, para el 20 de octubre, Catalina María Doria había organizado, en la nueva iglesia del Cercado, la fiesta de santa Teresa de Jesús “con mucha solemnidad y concursso de gente de todos estados”.⁵ Sin lugar a dudas, y a partir de 1630, la iglesia ejerció sobre los vecinos de Barrios Altos una influencia notoria, expresión de ello es que el virrey, la virreina, los señores de la Real Audiencia y el cabildo eclesiástico solían asistir a las fiestas de la Virgen en julio y santa Teresa en octubre.⁶

Gracias a Catalina María, los fieles de Barrios Altos asistieron a misas que eran, además, puntos de partida para la procesión de la Virgen del Carmen. Esta devoción, de gran arraigo en la comunidad del Cercado de Lima, no es solo patrimonio de los actos litúrgicos centrales que desde el siglo XVII organizaron Catalina María y, después, las madres carmelitas. Se presenta como un esfuerzo conjunto con los miembros de la cofradía y, partícipe, el vecindario entero. Es por ello que tiene relevancia el mencionar a aquellos que, de alguna manera, hicieron posible la permanencia colonial y republicana de dicho culto.

² AMC, *Libro becerro 6*, f. 330r. El 3 de enero de 1622, el rector de la Universidad de San Marcos, Feliciano de Vega y Padilla (1580-1640) recomendó la exhibición del Santísimo Sacramento por “cuanto el concurso de gente que acude a la yglesia... de la advocacion de Saint Joseph de Nuestra Señora del Carmen assi en los dias festivos como en los de trabajo es muy grande...” (AMC, *Libro becerro 6*, f. 496r.).

³ SUARDO, Juan Antonio. *Diario de Lima (1629-1639)*. Vol. I. Lima: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica del Perú, 1936, p. 88. Estas gracias espirituales fueron publicadas a los fieles en 1630 (AMC, *Libro becerro 6*, ff. 435r.-436v.), pero el breve del Papa Gregorio XV, que otorgó indulgencias a aquellos que visitaran la iglesia el tercer domingo del mes de julio por espacio de 40 horas y por el tiempo de diez años, data del 29 de octubre de 1621 (AMC, *Libro becerro 6*, ff. 434r.-434v.).

⁴ SUARDO, Juan Antonio. Ob. cit., p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁶ SUARDO, Juan Antonio. *Diario de Lima (1629-1639)*. Vol. II. Lima: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica del Perú, 1936, pp. 100, 103, 147.

3.1.1 La cofradía carmelita del Cercado

Como se ha podido apreciar a lo largo de la investigación, el Carmen Antiguo se edificó en un área constituida por barrios de origen colonial conocidos como los Barrios Altos de Lima. La localidad se encuentra a seiscientos metros al este de la plaza mayor de Lima y, en los tiempos prehispánicos, fue un lugar de cruce de caminos hacia los Andes y punto de distribución acuífera a través del cauce conocido como Huatica (hoy jirón Huánuco).⁷

A inicios del siglo XVII existían “grandes huertos, corralones, tiendas de oficios y aposentos de mulatos e indios”.⁸ Las calles denominadas de la Peña Horadada, el Carmen Bajo, el Carmen Alto y Mascarón del Prado (que llegaban hasta la puerta principal del Cercado), poseían considerable cantidad de “huertas y callejones rurales”.⁹ La mayor parte de sus calles forman manzanas irregulares, pues no estaban trazadas según el sistema de damero, sino retomando acequias, curvas y caminos, uniendo el damero con el Pueblo de Indios del Cercado o reducción indígena de Lima.¹⁰ Al ser un adoratorio indígena importante del valle de Lima, la presencia de la Iglesia puede ser interpretada como la victoria de la cristiandad sobre el paganismo.¹¹

De esta manera, en un lapso de medio siglo, se fundaron en la zona la iglesia y monasterio de las Descalzas de San José (1603), la iglesia y monasterio de Nuestra Señora del Prado (1640), el Carmen Antiguo (1643) y la iglesia de Santo Tomás (1646). El establecimiento de varias iglesias y cenobios en la zona no solo atestigua el espíritu cristiano que acompañó la conquista de los territorios americanos, sino que manifiesta el rol activo de las diversas órdenes religiosas en la temprana urbanización de la ciudad. En este sentido, a partir de 1630, el templo carmelitano sobresalía en las calles planas del Cercado como hito urbano y religioso, situado en la parte alta de la ciudad, aunque no tan alejado como el Prado.¹² Debido a la labor docente y cultural de Doria, la mencionada iglesia se desarrolló como un espacio común a europeos,

⁷ PANFICHI, Aldo. “Urbanización temprana de Lima, 1535-1900”. En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 2004, pp. 25 y 31.

⁸ *Ibíd.*, p. 28.

⁹ VELARDE, Ernesto. “Los Barrios Altos de Lima”. En Carlos Enrique Paz Soldán (ed.). *Lima y sus suburbios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957, p. 40.

¹⁰ PANFICHI, Aldo. *Ob. cit.*, p. 34.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 31-32.

¹² MIDDENDORF, Ernst W. *Middendorf. Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*. Tomo I. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973, p. 220.

criollos, indios, negros y mestizos, en donde se daba ya un reconocimiento doctrinal e iconográfico a san José, santa Teresa de Ávila y san Carlos Borromeo.

Lo más probable es que desde la época de Catalina María Doria los miembros de la cofradía participaran en la organización de las procesiones y la difusión del culto carmelitano. Se ha sugerido que dicha cofradía llegó a ser la más importante, en cuanto a número después de Nuestra Señora del Rosario.¹³ Sin embargo, no hay precisión sobre si esta información se refiere a los miembros de la cofradía como institución o a las personas que compraron escapularios, quienes por este solo hecho pasaban, de inmediato, a ser considerados cófrades terceros carmelitas.

En lo que a la institución se refiere, la historiografía está de acuerdo en que las cofradías americanas tuvieron un éxito notable.¹⁴ Jugaron un rol central en el catolicismo colonial, desempeñaron una serie de actividades religiosas, incluyendo la distribución de caridad, auspiciando festividades religiosas y procesiones y promoviendo el culto de sus santos. Una de sus más importantes funciones fue la participación en los ritos funerarios.¹⁵ Disfrutaron “de gran popularidad y consiguieron un arraigo tal que, en buena parte, han llegado hasta nuestros días”.¹⁶ Controladas por laicos, bajo supervisión clerical, contribuyeron a restaurar solidaridades rotas; es decir, crearon y consolidaron vínculos étnicos, laborales, geográficos, pero también afianzaron actitudes religiosas. Además, con seguridad, los miembros de la cofradía se reunían socialmente tras las ceremonias religiosas. A través de su rol de caridad y desde el grupo devocional, el cófrade incrementaba sus beneficios en esta vida y en la futura.¹⁷

¹³ DESCOLA, Jean. *La vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles, 1710-1820*. Buenos Aires: Hachette, 1962, pp. 171 y 211.

¹⁴ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 332-333.

¹⁵ LARKIN, Brian. “Confraternities and Community. The Decline of the Communal Quest for Salvation in Eighteenth-Century Mexico City”. En Martin Austin Nesvig (ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006, p. 190.

¹⁶ LABARGA GARCÍA, Fermín. “Las cofradías en España e Iberoamérica”. En Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, p. 11. En Lima, en 1619, eran sesenta las cofradías constituidas. Esta cifra es pequeña si se compara con las novecientas cofradías que existían en la diócesis de México a fines del siglo XVIII (ibíd., pp. 14 y 24).

¹⁷ POSKA, Allyson M. y Elizabeth A. LEHFELDT. “Las mujeres y la Iglesia en la España de la Edad Moderna”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002, p. 42.

En particular, la cofradía o hermandad de Nuestra Señora del Carmelo fue fundada el 21 de septiembre de 1620, día del apóstol san Mateo.¹⁸ Quizá bajo el impulso, y como prolongación del culto mariano, que Doria había rendido en su originaria Milán, la cofradía fue establecida con sede en el recogimiento de Nuestra Señora del Carmen. Entre sus objetivos, figuraba pedir limosna los miércoles de cada semana, para solventar a “las mas doncellas huérfanas pobres que pudiessen... hasta que se les de estado”.¹⁹ Varias recogidas del Carmen fueron después monjas en la Encarnación, la Concepción y Santa Clara, aunque la mayoría optó por casarse.²⁰ La cofradía otorgaba una dote de mil pesos de a ocho reales, pero en el caso de fallecimiento, el marido debía devolver la dote y los bienes gananciales, menos lo que se gastase en el funeral de su esposa.²¹ La institución inició sus actividades con seis doncellas. Hasta que obtuvieran las limosnas suficientes, los veinticuatro miembros cófrades alimentarían –con sus propios recursos– a cuatro niñas, mientras que los esposos Gómez de Silva se encargarían de dos.²²

En sede local la institución fue aprobada por el marqués de Guadalcázar el 6 de junio de 1626.²³ Las constituciones, aprobadas el 31 de agosto de 1627, exigían que las muchachas tuvieran por lo menos diez años de edad, fueran españolas producto de legítimo matrimonio, y huérfanas o pobres.²⁴ En las particulares circunstancias del encuentro cultural hispano y americano, la expresión “españolas” debe ser considerada más como una cuestión de consideración social que de estrictos antepasados biológicos.²⁵ Luego, el 6 de mayo de 1629,

¹⁸ AMC, *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*, f. 258r. En este *Libro* se agregaron los nombres que asentó fray Bartolomé Marmolejo, religioso calzado carmelita residente en la ciudad de los Reyes.

¹⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 91r. Además de las cuotas de sus miembros, la fuente principal de ingresos de estas instituciones estuvo en las limosnas (LABARGA GARCÍA, Fermín. Ob. cit., p. 16).

²⁰ COBO, Bernabé. *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959, p. 435 y DEUSEN, Nancy E. van. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, p. 181.

²¹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 91v. Véanse COBO, Bernabé. Ob. cit., p. 436 y PORTAL, Ismael. *Lima religiosa*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1924, p. 349.

²² AMC, *Libro becerro 1*, f. 91v.

²³ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 90r.-90v.

²⁴ AMC, *Libro becerro 1*, f. 91r. La expresión “españolas” debe comprenderse con cautela, pues se refiere a mujeres blancas, ya fueran peninsulares o criollas.

²⁵ Véanse LAVRÍN, Asunción. “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: *El mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2006, p. 670 y MARTÍN, Luis. Ob. cit., p. 100. El concepto ‘formaciones sociales estructuradas racialmente’ captura bien la idea de la raza como un significado polisémico (RAHIER, Jean Muteba. “The Study of Latin American ‘Racial Formations’: Different Approaches and Different Contexts”. *Latin American Research Review*, vol. 39,

fray Juan del Espíritu Santo, general en España de los carmelitas descalzos de la Santísima Madre Teresa de Jesús, agregó oficialmente a la Orden, en virtud de diferentes bulas apostólicas, la cofradía de Nuestra Señora del Carmen de la ciudad de los Reyes.²⁶ Al igual que sus antecesores, aprobó que el capellán bendijera los hábitos y escapularios de las doncellas recogidas.²⁷ Además, fue concedida con la advocación del escapulario según consta de la patente del mismo fray Juan, con fecha 16 de mayo de 1629, refrendada por el secretario fray Joseph de la Madre de Dios.²⁸

Probablemente las culturas locales hayan encontrado en el culto a la Carmelitana una figura maternal que les ayudara a procesar el colapso emocional y espiritual desde la irrupción española en América. Para este conglomerado multitudinario, la procesión y el escapulario marrón debieron de convertirse pronto en expresiones familiares de devoción mariana y especial protección, pues según la tradición barrioaltina, desde muy antiguo, sus andas fueron cubiertas por los múltiples milagros que agradecían los devotos.²⁹

Es informativa una leyenda que aprecian sobremanera los cófrades en la actualidad. Según refiere esta, en una noche de luna clara, allá por los tiempos coloniales, el diablo transcurría por la calle del Suspiro (hoy jirón Cangallo) cuando, de pronto, al llegar a la esquina se topó con la procesión de Jesús Nazareno. Dada esta sorpresiva presencia sagrada, giró en media vuelta, y se encontró con la procesión de la Virgen del Carmen, Patrona de los Barrios Altos. Desesperado, en medio de dos imágenes religiosas, no le quedó más remedio que escabullirse por una roca que estaba ahí, precisamente en la esquina de ambas calles. Al atravesarla, hizo el hueco que queda hasta hoy.³⁰

n.º 3, 2004, p. 283). En el ámbito colonial las categorías ‘raciales’ no implicaban claras líneas de color, tenían que ver con la idea de ‘raza’ –según los términos ibéricos de la época–, en la medida que se referían a temas relacionados con la impureza de sangre y conversión reciente al cristianismo (BURNS, Kathryn. “Desestabilizando la raza”. En Marisol de la Cadena (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: ENVIÓN, 2007, p. 41)

²⁶ AMC, *Libro becerro 2*, f. 268v.y AMC, *Libro becerro 6*, f. 335v.

²⁷ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 328r.-328v. En misiva del 22 de diciembre de 1649, el general de los carmelitas descalzos confirmó la licencia a los capellanes para bendecir escapularios y admitir cófrades, según los breves y privilegios papales: AMC, *Libro becerro 6*, f. 332r.

²⁸ AMC, *Libro becerro 2*, f. 227r.

²⁹ Agradecemos la información a Juan Henríquez, capataz de la Cuadrilla 14.

³⁰ Esta historia está en la mayólica de La Piedra del Diablo, en Barrios Altos. Agradecemos esta información a Juan Henríquez, así como los versos del vals limeño “Se va la Paloma” (1936) de César Miró, escritor y compositor, vecino del barrio del Chirimoyo. Véase *Barrios Altos. Tradiciones orales*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1998.

Esta leyenda del Cercado pone en escena, dentro de una situación concreta, los sentimientos religiosos de aquellos “limeños auténticos”.³¹ Más que cualquier otro género ficcional, confiere densidad y un carácter definido a las arraigadas actitudes religiosas que tienen su origen allende los días coloniales. Incide en el hecho de que el cristianismo no solo se basa en la fe y la Biblia, sino que incluye “prácticas corporales y sociales que expresan la fe en y por la liturgia, y que establecen una relación con Dios y con Cristo no menos esencial que la de las Escrituras”.³²

Al respecto, el criollismo rememorado por Ismael Portal y José Gálvez, el de las fiestas de julio dedicadas a la Virgen del Carmen, es una muestra de cómo lo religioso penetró en todas las formas de actividad humana.³³ El “camino de salvación” abarcaba la vida entera de cualquier persona, en un contexto histórico en el cual la religión ocupaba un lugar central en la vida cotidiana.³⁴ Atestiguan este hecho numerosas imágenes de la Virgen o su escapulario (que reciben culto en quintas, solares y callejones, en diversos barrios) así como los cánticos del acervo popular. De estos últimos destaca una famosa cuartilla consignada al doctor Copaiba, un curioso personaje de la Lima del siglo XX:

“La Virgen del Carmen dice
que del cielo se ha bajado,
para irse a jaranear
a una huerta del Cercado”.³⁵

3.1.2 Las procesiones de la Virgen del Carmen

A lo largo de los años, los generales carmelitas españoles incentivaron en los esposos Gómez de Silva la devoción carmelitana y el empeño para laborar en pro de “aumentarla y pegarla a

³¹ CARRERA VERGARA, Eudocio. *La lima criolla de 1900*. 2ª edición. Lima: Sanmartí, 1954, p. 203.

³² LEMAITRE, Nicole. “¿Nuevas liturgias o las liturgias de siempre?”. En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008, p. 289.

³³ José Agustín de la Puente Candamo, en conmemoración de los 350 años de fundación del cenobio. Lima, 11 de diciembre de 1993. Véase además PORTAL, Ismael. *Del pasado limeño*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1932, p. 168.

³⁴ WOBESER, Gisela von y Enriqueta VILA VILAR. “Introducción”; CASTILLO FLORES, José Gabino. “En el nombre de Dios... Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII”; y MAYER, Alicia. “El cielo, el infierno y el purgatorio...”. Todos los artículos en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 6 y 17 y 165.

³⁵ CARRERA VERGARA, Eudocio. *El gran doctor Copaiba. Protomédico de la Lima jaranera*. Lima: Sanmartí, 1943, p. 232.

otros”.³⁶ En 1615, 1624, 1628 y 1629, se dirigieron afectuosamente a los esposos, reconocieron la predilección que profesaban hacia la orden, el hábito y el escapulario del Carmelo, confirmaron la admisión a la Hermandad, y dieron autorización para que la Virgen saliera en procesión decorada, con las insignias carmelitas.³⁷

La capital del virreinato peruano tenía un nutrido calendario religioso para las decenas de iglesias en sus respectivas festividades anuales consistentes en misas, procesiones, Nochebuenas, etc. En muchas zonas de la capital, el espíritu secular y la marcha del tiempo han limitado algunas celebraciones a la centralidad de los actos litúrgicos. Pero, el culto carmelitano ha permanecido y sigue siendo celebrado hasta por las monjas en colaboración con los miembros de las diecisiete cuadrillas de la cofradía, además de las sahumadoras y cantoras. Acorde con la época en la cual Lima vivía el apogeo de sus devociones, las procesiones carmelitanas debieron de ser una fiesta religiosa convocante de “un gran templo a cielo abierto”.³⁸ Desde fines de la Edad Media la piedad se expresaba presencialmente; de esta manera, el sentido de asamblea adquiere relevancia mayor si se entiende desde el “mirar y adorar”,³⁹ los fieles reunidos, así como demostrar la cohesión y conformidad de la comunidad.⁴⁰

Los solemnes cultos julianos se iniciaban con el novenario a la Virgen, organizado por las madres carmelitas. Proseguía la apoteósica Nochebuena, el 15 de julio, celebrada con amenización musical y fuegos artificiales.⁴¹ Así como en la procesión principal, como parte central de la Nochebuena se tenía la presencia de vivanderas, que expendían platos típicos y entre las cuales destacaban las tisaneras, las chicheras, las mixtureras y las buñueleras.⁴²

³⁶ AMC, *Libro becerro 6*, f. 328r. Véase también AMC, *Libro becerro 6*, f. 335r. Como sucedió en Nueva España, en vez de monjas españolas, la jerarquía de la Orden solo accedió a enviar buenos consejos en forma de Constituciones. MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. “Los conventos de carmelitas descalzas en el Barroco sudamericano (Estudio arquitectónico)”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo I. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993, p. 38.

³⁷ AMC, *Libro becerro 6*, ff. 328r., 335r.-336r. y 337r.-338v., y AMC, *Libro becerro 7*, ff. 324r. y 327r.

³⁸ LABARGA GARCÍA, Fermín. Ob. cit., p. 15.

³⁹ MCCUE, James F. “Liturgia y Eucaristía. II. Occidente”. En *Espiritualidad cristiana II: Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires: Lumen, 2002, p. 410.

⁴⁰ MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001, p. 261.

⁴¹ Tras el sismo del 28 de octubre de 1746, las chozas de caña y madera que cobijaron a la población de la ciudad corrían riesgo de incendio, motivo por el cual, en noviembre de dicho año se prohibió la venta de pólvora para los fuegos artificiales. Véase WALKER, Charles. *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 115.

⁴² Véase una relación de vendedores ambulantes en OLIVAS WESTON, Rosario. *La cocina cotidiana y festiva de los limeños en el siglo XIX*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 1999, pp. 91-106.

Las tisaneras vendían la tisana, una infusión de diferentes hierbas; cargaban sobre sus cabezas una gran canasta con ollas que contenían la bebida. Por su parte, las chicheras ofrecían chicha de maíz en un cántaro de barro que también cargaban sobre sus cabezas. Las mixtureras traían un azafate con mistura fina, peritos y manzanitas claveteadas con clavos de olor. Es probable, además, que vendieran –envueltos en papeles picados de diferentes colores– los chocolates, alfajores y confites,⁴³ preparados en el Carmen Alto para la ocasión.⁴⁴ Las buñueleras, denominadas desde principios del siglo XX picaroneras, transportaban sobre un asno los utensilios de su oficio: las cañitas, la banca, el brasero, una sartén, una batea con la masa preparada, una fuente para la fritura y una botella de almíbar.⁴⁵ La fritura de los picarones despedía una sensación sofocante que invadía las calles y animaba las fiestas: “los buñuelos con almíbar eran tan ricos que a nadie se le ocurría suprimirlas”.⁴⁶

El día central, 16 de julio, seguramente uno de los capellanes del monasterio oficiaba la misa solemne de fiesta en el altar mayor del templo. Luego, con la concurrencia de numerosos fieles y peregrinos devotos, la Virgen del Carmen era sacada en procesión.⁴⁷ La venerada imagen es obra del arte barroco, en su fase correspondiente a la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Elaborada en madera por un imaginero quiteño anónimo, el tratamiento logra una singularidad en el rostro: de expresión calmada, tierno y maternal, dirige su mirada hacia el Niño-Dios, el cual, apoyado en el regazo de la *Decor Carmeli* le retribuye la mirada. El tamaño de la imagen de la Virgen del Carmen equivale al de las proporciones humanas, es decir, la imagen fue pensada para equipararse con un ser vivo.⁴⁸ El pelo postizo se renueva, al igual que la vestidura, aunque suele ser del típico color marrón carmelitano, tachonada de pedrería e hilos de oro.

Estos llamativos signos no deben hacer perder de vista la función principal que esta advocación mariana tenía para los feligreses: interceder por las ánimas del purgatorio. Evidentemente, la actitud procesional no descubre las razones profundas con que la especulación intelectual explica el valor escatológico de la advocación, pero, afectivamente, la

⁴³ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 437r.

⁴⁴ Véase anexo 29.

⁴⁵ OLIVAS WESTON, Rosario. Ob. cit., p. 95.

⁴⁶ *Ibíd.*, l. cit.

⁴⁷ Véanse anexos 30 y 31.

⁴⁸ Véanse anexos 32, 33 y 34 así como MILLONES, Luis. *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*. Sevilla: Fundación El Monte, 1998, p. 29.

Virgen aparece como protectora, abogada, intermediaria e intercesora.⁴⁹ A entender de estos, las oraciones y actividades litúrgicas dedicadas en su honor eran sumamente eficaces.⁵⁰

Entre los fieles que acompañaban el cortejo y avivaban la devoción debieron de estar las sahumadoras, las cantoras y los cereros, como era costumbre en las procesiones de la época.⁵¹ Las antiguas sahumadoras llevaban grandes braseros dentro de los cuales echaban, sobre carbones encendidos, una resina aromática llamada sahumero. Las cantoras entonaban canciones religiosas “que por sus tristes y dolientes sonos hacía palpitar los corazones”.⁵² De otro lado, los cereros alumbraban las procesiones nocturnas con adornadas velas encendidas. Un auto arzobispal del 7 de julio de 1725 recordó a la priora carmelitana que no debían colocarse cintas de tela en las velas para evitar los “excesivos gastos de cuatrocientos o seiscientos pesos que se ha entendido se gastan en semejantes adornos”.⁵³ En buena cuenta, al igual que con la procesión del Señor de los Milagros, “todo imprimíale un tinte tan peculiar, y si se quiere pintoresco, a esta fiesta, única hoy en la historia religiosa de Lima, que al paso que lleva perdurar, sin la menor duda, hasta la consumación de los siglos”.⁵⁴

Por último, como parte del culto habría que añadir una Indulgencia Plenaria de los tiempos coloniales, vigente incluso en la actualidad. La priora sor Manuela Josefa del Corazón de María pidió permiso especial para hacer saber a los fieles el beneficio espiritual de un Breve expedido en Roma por Pío VI el 4 de agosto de 1779.⁵⁵ Recién el 15 de enero de 1790, Joseph García Herreros, el Comisario Apostólico General de la Santa Cruzada, concedió licencia desde Madrid para que ganen indulgencia plenaria los fieles que visitaren la iglesia de las religiosas de la Orden del Carmen de Lima en Indias.⁵⁶ Los trípticos de julio de 2013

⁴⁹ LLAMAS, Enrique. “Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular”. En Teófanos Egido *et. al.* *Perfil histórico de santa Teresa*. 3ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012, p. 65.

⁵⁰ POSKA, Allyson M. y Elizabeth A. LEHFELDT. *Ob. cit.*, p. 52.

⁵¹ Para tener una idea sobre la logística de una procesión y algunas de las personas que intervenían véase MONTOYA ESTRADA, Kelly. “Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII”. En Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, p. 151.

⁵² CARRERA VERGARA, Eudocio. *La lima criolla de 1900*. 2ª edición. Lima: Sanmartí, 1954, p. 248.

⁵³ AMC, *Libro becerro* 7, f. 312r. Manuel de Echeverz fue el encargado de remitir este auto a la priora y comunidad del Carmen Alto: así lo certificó el 14 de agosto de 1725.

⁵⁴ CARRERA VERGARA, Eudocio. *La lima criolla de 1900*. 2ª edición. Lima: Sanmartí, 1954, p. 247.

⁵⁵ AMC, *Libro becerro* 6, f. 679r.

⁵⁶ AMC, *Libro becerro* 6, ff. 682r.-683r. Por breve otorgado en Roma el 4 de agosto de 1779 Pío VI concedió “indulgencia plenaria y remisión de pecados en favor de personas de ambos sexos, que habiendo confesado y comulgado, visitaren con devoción la iglesia llamada de Carmen Alto de religiosas del orden de la Virgen Maria del Carmen del Monasterio de la ciudad de Lima en Yndias, en los días diez y nueve de cada mes del

reprodujeron casi con exactitud el mismo contenido que hace más de cien años: “Por especial regalo de la Iglesia a nuestra Orden carmelitana, se concede Indulgencia Plenaria a todos los fieles que con fe y amor visiten nuestro Santuario el 16 de julio; previa confesión, participen de la Eucaristía, comulguen y oren por la salud e intenciones del Santo Padre Francisco”.⁵⁷

Fueron muchos los reconocimientos a la importancia religiosa y cultural que las carmelitas descalzas han desempeñado en la historia urbana de Lima colonial y republicana. Para la época colonial baste señalar que con la fundación monástica en 1643 y la expansión de la Orden en la que participaron las madres de Barrios Altos, la devoción a la Virgen del Carmen despuntó entre las festividades limeñas de antigua raigambre. Se recordará que el Carmelo descalzo del Cercado nunca estuvo sometido a jurisdicción canónica española. Desde sus mismos orígenes como colegio femenino fue una “empresa” laica, que respetó la jerarquía eclesiástica, pero con libertad de desenvolvimiento atestiguada en la acción conjunta de monjas y cófrades.

La conducción del culto por las monjas carmelitas fue una mezcla de tradición mariana ibérica e innovación cultural, el cual, tiene relación con procesos de integración social. Barrios Altos era una localidad donde convivían masas anónimas procedentes de migraciones y era considerable el mestizaje cultural y racial, pero a la iglesia carmelitana también acudían las autoridades civiles y eclesiásticas, es decir, los sectores más pudientes de la sociedad. Además, las carmelitas descalzas no cancelaron los lazos con familiares y parientes de élite porque recibieron sus donativos, organizaron sus entierros, en suma, mantuvieron contacto con quienes sabían podían auspiciarlas. Al respecto, es ilustrativo el agradecimiento de un amigo del marqués de la Pica –mayordomo del monasterio– a la priora en 1732: “Muy señora mía y mi venerada madre priora por no ser molesto a Vuestra Reverenda no soy mas frecuente en mis cartas, teniendola siempre presente en mi corazón con unos mismos deseos de servirla y a toda essa santa comunidad por cuyas oraciones espero me dé Nuestro Señor su santa gracia”.⁵⁸

En lo que a la era republicana se refiere, los hechos hablan por sí solos. La Virgen del Carmen ha recibido la corona de *Reina y patrona del Criollismo* (16 de julio 1960) de manos de

año desde sus primeras visperas hasta el ocaso del sol y rogaran a Dios Nuestro Señor por la paz y concordia entre los príncipes chistianos, extirpacion de las heregias y demás necesidades de la Yglesia.” (AMC, *Libro becerro* 6, ff. 682r.-683r. El Breve en latín véase en AMC, *Libro becerro* 6, ff. 680v.-681r.).

⁵⁷ Tríptico para las festividades en julio de 2013.

⁵⁸ AMC, *Libro becerro* 7, f. 442r. Para demostrar con obras su gratitud envió “unas nuses, dos costales de frejoles que me dizen son de mejor gusto de los de por alla y dos tarros de guindas por un dote de mi filial amor” (AMC, *Libro becerro* 7, f. 442r.).

Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, primado del Perú y delegado Papal para la Coronación. Ha sido declarada *Alcaldesa de Lima y custodia de las llaves de la ciudad* (16 de Julio de 1970) por el alcalde Eduardo Dibós Dammert. Con motivo de la Coronación Canónica por la Arquidiócesis de Lima (16 de julio de 1988), el Gobierno de la República del Perú, en la persona de Alan García Pérez, le concedió la *Orden del Sol del Perú en Grado de Gran Cruz con Brillantes* (14 de Julio de 1988), máxima condecoración otorgada en representación de la nación peruana. Asimismo, el poder legislativo le hizo entrega de la *Medalla de Honor del Congreso de la República* (14 de julio de 1988). La Municipalidad Metropolitana de Lima confirió a la Alcaldesa Perpetua de la Ciudad de los Reyes la *Medalla Cívica de la Ciudad de Lima*, ofrecida por el otrora alcalde Jorge del Castillo Gálvez. Entre otras condecoraciones cabe destacar la *Medalla de honor del Congreso del Perú: Grado Gran Cruz* (1 de diciembre de 1993) y la *Vicuña de Plata* por el Movimiento Scout del Perú (10 de julio de 1999). Cada año durante el mes de julio, las monjas de la Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo se consagran a la veneración de su patrona, recibiendo a cientos de peregrinos de todas partes del Perú y del mundo, en visita al Santuario Mariano Arquidiocesano.⁵⁹

3.2 Monjas: aportes personales

Las mujeres que iniciaron un camino previsto en la *Regla y constituciones* de Nuestra Señora del Monte Carmelo asumieron la determinación de vivir y morir bajo las normas de su instituto. Al hacerlo, reemplazaron la “unidad doméstica familiar” por la “unidad doméstica carmelitana”, pasando a ser la segunda más importante que la primera. Así, el Carmen Antiguo fue ante todo y sobre todo “*priora, monjas y monasterio*”,⁶⁰ para usar una fórmula varias veces repetida en la documentación. Así, el 2 de octubre de 1750:

*estando [d]entro de la clausura del monasterio de Nuestra Señora de el [sic] Carmen Alto alias “el Antiguo” la madre Maria Josefa del Rosario, priora actual de dicho monasterio a son de campana tañida hizo comparecer a la selda de su avitacion a todas las religiosas de él y juntas y congregadas para efecto de tratar y conferir las cosas tocantes al servicio de Dios Nuestro Señor, bien y utilidad del monasterio.*⁶¹

⁵⁹ Véanse anexos 35 y 36.

⁶⁰ Véanse AMC, *Libro becerro 8*, f. 518v.; AMC, *Libro becerro 4*, f. 567r.; y AMC, *Libro becerro 6*, f. 446r.; por citar algunos ejemplos.

⁶¹ AMC, *Libro becerro 4*, f. 565r. Véase también AMC, *Libro becerro 4*, f. 566r.: “la madre Maria Josefa del Rosario, priora actual a son de campana tañida como lo han de uso y costumbre junto a todas las religiosas que aqui firman en la selda de su avitacion y ajuntas y congregadas”. Deliberan, dan su parecer, expresan su

En este sentido, más que participar activamente en la economía regional –o perseguir protagonismo– les interesaba amparar la casa religiosa en la que vivían. A diferencia del Cusco colonial, donde las familias de las mujeres con altos cargos monásticos recibieron aportes de los fondos del cenobio para acceder a mayor riqueza e influencia locales,⁶² las carmelitas descalzas fueron impulsadas por el anhelo sincero de beneficiar a su instituto. Esto queda atestiguado por la incorporación de los patrimonios personales pero, sobre todo, por asumir la distribución del escapulario como algo exclusivo de la orden. En la prosecución de este empeño se convirtieron en las principales gestoras del culto carmelitano, con una importante proyección social. De esta manera, desempeñaron un papel determinante en la Iglesia y en la sociedad.

3.2.1 Patrimonios

Para una monja, el voto de pobreza cancelaba la posibilidad de tener un patrimonio personal. Sin embargo, hubo un margen de acción dentro del cual una carmelita descalza pudo administrar bienes sin vulnerar los votos de pobreza.⁶³ Entre tales formas jurídicas figuraron el albaceazgo, la herencia y la reserva personal, los mismos que se verán a continuación.

El albaceazgo era el modo a través del cual algún familiar pudo nombrar a alguna monja administradora de bienes. Por ejemplo, por testamento realizado en Trujillo, con fecha 29 de diciembre de 1732, don Francisco Delgado y Tapia nombró tres albaceas: para la ciudad de Trujillo, al presbítero don Bartolomé de Orbegoso, pero para Lima a doña Juana y doña Manuela Martínez Roldán, sus “sobrinas, hijas lexitimas del dicho sargento mayor don Fransisco Martínez Roldán y de doña Marselina Delgado y Tapia, mi hermana, monxas professas en el monasterio alto de Nuestra Señora del Carmen”.⁶⁴

ánimo y concluyen la reunión “en el nombre del Padre, del Hijo y de el [sic] Espiritu Santo” (AMC, *Libro becerro 4*, f. 566v.).

⁶² BURNS, Kathryn. Ob. cit., p. 81.

⁶³ WOBESER, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España (siglo XVIII)*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 27.

⁶⁴ AMC, *Libro becerro 7*, f. 38v. Véase también AMC, *Libro becerro 7*, ff. 36r.-37r. Francisco Delgado y Tapia fue hijo legítimo de Felipe Delgado y Tapia y doña Bernarda Paz Dávalos. La pareja tuvo tres varones: Juan de Dios, Francisco y Juan Bautista. Fallecida doña Bernarda, don Felipe contrajo segundas nupcias con doña Ysabel Gutierrez de Naxera, con quien tuvo siete hijos. Marcelina, la madre de las monjas carmelitas, quedó como única hermana entre los Delgado y Tapia. Pero como ninguno de los hermanos tuvo descendencia

Además del albaceazgo existió, en segundo lugar, la posibilidad de heredar, siempre que la herencia fuera a favor del cenobio. Por ejemplo, a Martina de la Concepción su tía donó “un santo Christo, unos vrebriarios [sic] y libros, avitos y velo pues todo se refunde en benefisio del monasterio por ser religiosa la donataria.⁶⁵ Más ilustrativa es la memoria elaborada en 1727, con ocasión de la profesión monástica de María Magdalena de Jesús Nazareno:⁶⁶ junto a objetos de platería, cuadros, láminas, esculturas, sillas y taburetes, María Magdalena de Barrenechea donó personal doméstico. Entre los objetos donados hubo un libro de estampas y otro libro de la santa casa de las descalzas de Madrid,⁶⁷ lo cual recuerda que los “libros y estampas en esa época constituyeron un bienpreciado que era atesorado”.⁶⁸

El 13 de julio de 1751, María Josefa de la Cuadra declaró entrar “en esta sagrada religion con animo y deliberada yntension de permanecer en ella todos los dias de mi vida”.⁶⁹ Cuando renunció a su herencia, estipuló aplicar una renta “para manutencion de la pobre comunidad de dicho mi convento”,⁷⁰ además de mandar ofrecer misas por todos sus familiares y las almas que habitaban en él.⁷¹ Un año después, en 1752, María Antonia del Corazón de Jesús manifestó su voluntad en aplicar los intereses de un censo “unicamente en el bestido de las religiosas, en la pieza de la roperia comunidad”.⁷² Por su parte, Mariana de San José fundó una obra pía:

*una missa al Santissimo Sacramento del altar en este dicho monasterio el dia seis de otubre de todos los años por mi alma, la de mis padres y personas a quienes los dichos mis padres e yo la dicha Mariana de San Joseph les pudieremos ser en cargo de alguna cosa y por mis parientes y despues de ellos la aplico por las animas benditas del purgatorio que fueren mas del agrado de Nuestro Señor.*⁷³

hicieron cesión a Marcelina “de el [sic] patrimonio que se hallasse pertenesserles de todos los solares y possessiones que savian les tocavan y pertenessian por parte de su vissabuelo Diego Delgado, governador que fue de Popayan y conquistador del Nuevo Reino de Granada a quien Su Magestad le hisso muchas mercedes que gosso así mismo Felipe Delgado, hijo legitimo del sussodicho” (AMC, *Libro becerro* 7, ff. 46v.-47v.).

⁶⁵ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 593r.-593v. La donante además señaló que “por mis enfermedades e imposibilidad que me causan, no puedo asistir a la selebridad de la fiesta que ago en dicho monasterio a la asension del Señor, y quiero dexar encomendado el quidado de ella a dicha mi sobrina para que lo aga en la forma que yo lo [he] executado” (AMC, *Libro becerro* 1, ff. 593r.-593v.).

⁶⁶ AMC, *Libro becerro* 2, 641r.-642r. y AMC, *Libro becerro* 6, ff. 693r.-698v.

⁶⁷ AMC, *Libro becerro* 2, f. 642r.

⁶⁸ FIOCCO BLOISA, Luisa. “El grabado, medio peregrino entre Europa y América virreinal”. En Cécile Michaud y José Torres Della Pina (eds.). *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / BBVA Banco Continental / AFP Horizonte / Colección Barbosa-Stern, 2009, p. 38.

⁶⁹ AMC, *Libro becerro* 1, f. 558r.

⁷⁰ AMC, *Libro becerro* 1, f. 560v.

⁷¹ AMC, *Libro becerro* 1, f. 560v.

⁷² AMC, *Libro becerro* 1, f. 556r.

⁷³ AMC, *Libro becerro* 7, f. 454r.

Además de los casos anteriores, resalta el de Juana María de San José, quien donó “el frontal de plata que esta puesto en el altar maior de la iglesia de este monasterio”.⁷⁴ Pesaba doscientos cuarenta y seis marcos dos onzas de plata, su costo era de dos mil cuatrocientos ochenta y dos pesos cinco y medio reales y se estrenó el 16 de julio de 1785. Dicha “donación se expresa en este libro para que siempre conste y se encomiende a Dios a la benefactora”.⁷⁵

Por otro lado, una carmelita descalza llegaba a disponer de una reserva o peculio, es decir, una escasa cantidad de dinero que podía usar con libertad, asignada la mayoría de las veces por un familiar, para satisfacer necesidades personales. En los monasterios coloniales eran comunes los peculios. Una monja novohispana señaló que “... En todo el orbe católico tienen las religiosas, para el socorro de sus necesidades”.⁷⁶ Un caso de la segunda mitad del siglo XVIII ejemplifica este supuesto. Rosa María de Larrea instituyó por única y universal heredera a “Maria Josefa de la Encarnacion y Larrea, mi hermana legitima, religiosa professa de velo negro en el monasterio de Nuestra Señora del Carmen Alto”.⁷⁷ No obstante, “siendo esta religiosa en un monasterio recoleto en donde tienen todo lo nezesario para su subsistencia”,⁷⁸ el albacea Andrés de Cifuentes y Dávalos debía alcanzarle solo quince pesos mensuales o ciento ochenta pesos anuales “para algunos sobresalientes que huviese de necesitar”.⁷⁹

Otro caso –de ya casi hacia fines de la centuria– también se refiere a los peculios. En 1779, a raíz de la muerte de su hermano fray José de Benabente, religioso mercedario, María Manuela de la Santísima Trinidad gozaría en teoría de los intereses de mil pesos. María Manuela señaló que en aquel momento no gozaba de los réditos por defecto de imposición, pero cuando ella falleciera, aquella cantidad de dinero debería pasar “al culto de la capilla del santuario de Nuestra Señora de la Soledad que se venera en el interior de dicho monasterio”.⁸⁰ Este santuario fungía de recordatorio de la italiana Catalina María Doria y, al igual que María Manuela, su tía Juana Josefa de San Nicolás –monja de velo blanco en la misma casa religiosa–, había sido particularmente devota de “el culto de una hermita interior que se venera en este

⁷⁴ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 44r.

⁷⁵ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 44r.

⁷⁶ ARENAS FRUTOS, Isabel. *Dos arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro– ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004, p. 101.

⁷⁷ AMC, *Libro becerro* 7, f. 6v.

⁷⁸ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 22v.-24r.

⁷⁹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 22v.-24r. Andrés de Cifuentes y Dávalos fue clérigo presbítero domiciliado en el arzobispado de Lima y capellán mayor del Carmen Antiguo de dicha ciudad.

⁸⁰ AMC, *Libro becerro* 7, f. 59r. Véase también AMC, *Libro becerro* 7, ff. 56r. y 57r.

monasterio que se llama bulgarmente el santuario dedicado a Nuestra Señora de la Soledad”.⁸¹ El mayor deseo de Juana Josefa había sido “en mayor servicio de Dios Nuestro Señor y reverencia de la ymagen de Su Santísima Madre”.⁸²

3.2.2 Escapularios

El impacto social de las carmelitas descalzas no pasa necesariamente por haber sido agentes públicos o visibles. Desde la domesticidad dejaron una huella decisiva en el catolicismo peruano al constituir el simbolismo del escapulario, en tanto sacramental, como el más significativo aporte brindado a la sociedad colonial. El escapulario es uno de los tesoros de la familia carmelitana y cuando a alguien le es impuesto, entra a formar parte de dicha “gran familia” con el objetivo de dedicarse al servicio y al bien de todos.

En lo que se refiere a la cofradía como familia carmelitana, Paulo V (papa entre 1605 y 1621) señaló que la compra de la prenda conllevaba el asiento del nombre en el libro de la cofradía así como “la obligacion de ressar los cofrades que traen el escapulario pequeño bendito de nuestra orden cada dia siete veses el Padre Nuestro y Ave Maria con Gloria Patri”.⁸³ La autoridad apostólica concedió a los hermanos cófrades los derechos, privilegios, favores e indulgencias respectivos; aunque también recordaba los deberes, sacrificios, oraciones, vigiliyas, ayunos y disciplinas de la religión católica. Cuando al capellán se le dio licencia para bendecir los escapularios, es poco probable que se haya previsto el impacto que tendría la adquisición de los mismos por parte de la feligresía.

En el archivo de la comunidad hay un tomo titulado *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*. En un periodo comprendido entre 1660 y 1760, registra alrededor de cuarenta y dos mil ochocientos nombres inscritos en columnas, esto en una ordenación de dos, tres y cuatro.⁸⁴ El precio de los escapularios pudo ser de dos, tres, cuatro o seis reales, inclusive.⁸⁵ Cualquiera que comprara el

⁸¹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 61r.

⁸² AMC, *Libro becerro* 7, f. 61r.

⁸³ AMC, *Libro becerro* 2, f. 227r.

⁸⁴ AMC, *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*, ff. 1r.-266v. Esta cantidad es significativa, ya que en 1700 la población de Lima fue calculada en 37.000 habitantes, pero en 1792 llegó a los 52.000 y en 1810 a los 63.000 (FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. 2ª edición. Lima: Horizonte, 1991, p. 19).

⁸⁵ *Ibíd.*, f. 261r.

escapulario se convertía en un cófrade y participaba del fruto espiritual de la insignia.⁸⁶ Así lo refrendaría una monja cuando escribió: “por olvido e dejado de asentar a transido quatro otras personas y asi pido a maria santissima del Carmen los resiva y asi entera su cofradia que sirve acordara el de sus nombres a los que escribiera i que han escritodos [sic] todos los que por olvido o descuido [ilegible] abarcan [ilegible] que era presisso de asentarse quedan en esta cofradía”.⁸⁷ No cabe duda que portar el escapulario supuso un ritual que calmaba la ansiedad por un largo plazo de estadía en el purgatorio, según la doctrina, una morada intermedia entre el cielo y el infierno, en donde las almas recibían el castigo por los pecados cometidos en la estadía terrena.

En la anotación registral referida habían simples nombres de pila, señoras de élite con dos apellidos, personas de todas las profesiones y estados como monjas, frailes, licenciados y criados. Entre las monjas aparecen “sorores”,⁸⁸ de diversos monasterios y religiosas pertenecientes a una orden determinada como Bernarda Rosa del Espíritu Santo, “carmelita descalza profesa de velo negro, amen”.⁸⁹ Se aprecia desde un simple Francisco Angola hasta un jesuita con el mismo nombre que el santo de Asís.⁹⁰ Pareciera que los escapularios impulsaron la cohesión social toda vez que se observan desde personajes anónimos de un pueblo remoto de Lima hasta el mismísimo arzobispo de los Reyes don Pedro de Villagómez.⁹¹ Se dan contrastes llamativos como las “criadas deste convento”,⁹² así como don Miguel Torres, conde de Belayos,⁹³ don Luis de Oviedo, conde de la Granja, y el ilustrísimo señor doctor don Juan de Castañeda Velásquez y Salazar.⁹⁴ Se anotó a una tal doña María nuevamente por “escrúpulo, de si la havían asentado o no, y en quanto al escapulario, ia [sic] lo había recibido en el torno”.⁹⁵ Sea cual fuese su estrato social, geográfico o económico, a todos los inscritos las carmelitas desearon: “Dios te haya perdonado amen”.⁹⁶

⁸⁶ AMC, *Libro becerro 2*, f. 233v.

⁸⁷ AMC, *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*, f. 243v.

⁸⁸ *Ibíd.*, f. 230r.

⁸⁹ *Ibíd.*, f. 265v.

⁹⁰ *Ibíd.*, ff. 27v. y 215v.

⁹¹ *Ibíd.*, ff. 40v. y 264r.

⁹² *Ibíd.*, f. 211v.

⁹³ *Ibíd.*, f. 233r.

⁹⁴ *Ibíd.*, f. 256r.

⁹⁵ *Ibíd.*, f. 261r.

⁹⁶ *Ibíd.*, f. 265v.

Porque estaban convencidas de los beneficios del escapulario, incluso las monjas inscribieron a ciertos benefactores. Por ejemplo, en una misiva de enero de 1731, en nombre de la comunidad, Agustina Teresa de San José agradeció a don Pedro de Acuña “por lo que se [h]a servido de faboreser estas pobres esposas de Jesucristo a quien pedimos todas... recompense a Vuestra Señoría en esta y en la otra vida esta santa obra y en lo que esta entendiendo para su cumplimiento”.⁹⁷ La priora hizo acompañar la carta con “una canastilla forrada en badana blanca con un poco de chocolate, unos alfaxores y confites con la lizencia de pobre religiosa”,⁹⁸ además de dos escapularios “que quedan igualmente asentados en nuestra confraternidad para perpetua memoria con la nota de bien hechores desta casa”.⁹⁹

Al parecer, fueron frecuentes las compras de escapularios para varios miembros de una familia.¹⁰⁰ Aparecen juntos parientes de las profesas María Teresa y María Micaela Salazar y Breña: doña Francisca Jerónima Salazar y Breña, don Joseph Salazar y Breña, doña Josepha Lucía Salazar y Breña, doña Josepha Lovatón, doña Isabel Salazar. Otro ejemplo lo proporciona la familia de María Magdalena de Barrenechea: don Juan de Barrenechea, don Juan Manuel de Barrenechea, el padre Domingo de Barrenechea y el padre Pedro de Barrenechea. También destacan, como familia, los Ladrón de Guevara: doña Juana Ladrón de Guevara, don Gregorio Ladrón de Guevara, el padre Domingo Ladrón de Guevara y el padre fray Manuel Ladrón de Guevara.

Fueron asentadas probables hermanas como doña Isabel de Figueroa y doña Antonia de Figueroa;¹⁰¹ hermanos como Antonio Torquemada, Joseph Torquemada y Domingo Torquemada;¹⁰² tías y sobrinas como Isabel de Murguía y sobrina;¹⁰³ esposos como don Simón de Veramendi y doña Rosa de Veramendi;¹⁰⁴ y también, parientes políticos de Catalina María Doria como el licenciado Francisco Gómez de Silva.¹⁰⁵

El celo con el que las carmelitas descalzas del Carmen Alto y Bajo defendieron la exclusividad de la venta de escapularios durante el siglo XVIII evidencia que se percibieron

⁹⁷ AMC, *Libro becerro* 7, f. 437r.

⁹⁸ *Ibíd.*, l. cit.

⁹⁹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 437v.

¹⁰⁰ AMC, *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*, ff. 248r., 224r., 226v., 227r.

¹⁰¹ *Ibíd.*, f. 81r.

¹⁰² *Ibíd.*, f. 92v.

¹⁰³ *Ibíd.*, f. 81v.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, f. 83v.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, f. 110v.

como orden privilegiada de intercesión. Además, los escapularios constituyeron una fuente de ingreso, motivo por el cual no escatimaron esfuerzos en defender su calidad de distribuidoras exclusivas. Las fuentes refieren los fuertes intercambios de palabras que sostuvieron con un padre carmelita, primero, y los religiosos betlemitas, después.¹⁰⁶ También refrendan las fuentes el apoyo que recibieron de parte de las autoridades arzobispaes.

El litigio más largo sucedió en la década de 1750 con el presbítero Bartolomé Marmolejo. Desde 1732, este carmelita calzado asistía a los limeños en la confesión pero, sobre todo, en la extremaunción. En el ejercicio de sus labores ministeriales (es decir, “ayudando en el último transe de la vida a los moribundos que me llaman con especialidad para que les heche [sic] el santo escapulario”),¹⁰⁷ se percató de la necesidad que sentían “todas clases de personas”,¹⁰⁸ por obtener dicha prenda. El relato de fray Bartolomé es significativo, pues avala la implantación del uso del escapulario como requisito para alcanzar el cielo. Y esto porque, en la concepción neoplatónica vigente durante la colonia, tuvo importancia fundamental el “período que sigue a la muerte del individuo o el fin del ser visible como tal”.¹⁰⁹ A través de la prenda carmelitana las personas mitigaron la angustia que provocaba, no tanto la muerte, sino una estancia prolongada en el purgatorio. De alguna manera, con este sacramental los individuos creyeron tener algo de control sobre un futuro incierto.

Y así pues, Marmolejo comenzó a confeccionar escapularios, organizando una red de emisarios “en todo el reino a quienes embia gran suma de escapularios para que se los vendan como si fueran merserías”.¹¹⁰ Marmolejo no solo tenía abastecidas a las serranías inmediatas y, por si fuera poco, “al precio mas infimo que para el es el mas útil”,¹¹¹ sino también a los monasterios de religiosas de la ciudad. Las carmelitas lo acusaron de “contrabandistas de tan apreciable divisa”,¹¹² hacer “feria de sus escapularios”,¹¹³ y de perjudicar a los fieles porque compraban la insignia “sin el logro espiritual de sus privilegios”.¹¹⁴ Aunado a estos abusos, lo

¹⁰⁶ AMC, *Libro becerro* 2, f. 108v.

¹⁰⁷ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 231v.-232r.

¹⁰⁸ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 231v.-232r.

¹⁰⁹ POMIAN, Krzysztof. “Las ideologías: un legado ambivalente de la Ilustración”. En Roger Chartier y Antonio Feros (dirs.). *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*. Madrid: Fundación Rafael del Pino / Fundación Carolina / Colegio Libre de Eméritos / Marcial Pons, 2006, p. 196.

¹¹⁰ AMC, *Libro becerro* 2, f. 234r.

¹¹¹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 234r.

¹¹² AMC, *Libro becerro* 2, ff. 234r.-234v.

¹¹³ AMC, *Libro becerro* 2, f. 245v.

¹¹⁴ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 234r.-234v.

más perjudicial consistía en que “para que lo prefieran da el escapulario por menor limosna de la que se acostumbra en nuestros tornos”.¹¹⁵

Francisca Teresa de la Santísima Trinidad insistió en que desde el establecimiento del Carmen Antiguo y la fundación de la confraternidad “radico tanto en los corazones de los fieles el amor a la sagrada advocacion de el Carmen que ocurrian a comprar escapularios no solamente los seculares sino de todos los conventos de religiosas de los valles inmediatos y de todas las serranías”.¹¹⁶ Con detenimiento, se observa que Francisca Teresa no solo estaba defendiendo los intereses económicos de la comunidad, sino también, y en última instancia, su posición de orden religiosa privilegiada. Señaló que el Carmen Alto y el Carmen eran “dos comunidades tan sagradas de su ynstituto como las que habitan nuestros claustros cuyos alimentos en la mayor parte dependen de la limosna de los fieles por medio del santo escapulario y que dieron motivo para que se fundase en esta ciudad la confraternidad de Nuestra Santa extendiendosse su devocion con el mayor aprecio de los fieles”.¹¹⁷ Sin embargo, “el día de oy se passan las semanas y del monasterio de Santha Theresa se nos ha informado que los messes sin que lleguen al torno a comprar vno”.¹¹⁸

Por su parte, Marmolejo se defendió diciendo que “soy un pobre religioso no me falte el sufragio de esta limosna para mi manutension y subsistencia”.¹¹⁹ Pero también señaló que Sixto IV (papa entre 1471 y 1484), concedió a los generales, provinciales y priores de la orden de los carmelitas calzados licencia para publicar en todo el mundo los privilegios del escapulario.¹²⁰ De suerte que él tenía derecho a bordar, bendecir y vender escapularios por la facultad concedida por los pontífices a los superiores de su religión, por la delegación que estos habían hecho en él, y por la “costumbre y posesion en que hasta aquí me he mantenido de hacer y repartir los escapularios de Nuestra Señora del Carmen y sentar por cofrades a los fieles que lo solicitan”.¹²¹ En todo caso, argumentaba que había hecho uso de esta facultad públicamente y

¹¹⁵ AMC, *Libro becerro* 2, f. 273v.

¹¹⁶ AMC, *Libro becerro* 2, f. 273v.

¹¹⁷ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 234r.-234v.

¹¹⁸ AMC, *Libro becerro* 2, f. 273v.

¹¹⁹ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 231v.-232r.

¹²⁰ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 231v.-232r.

¹²¹ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 231v.-232r.

“en presencia de las religiosas carmelitas descalzas en su misma ygleçia y en los días mas solemnes de la festividad de Nuestra Señora...”.¹²²

Mas el carmelita no solo justificó su accionar al amparo de san Alberto y san Simón Stock, representantes de la tradición carmelitana, aseguró, además, que los beneficios que él ofrecía eran incomparablemente mayores a los de las carmelitas descalzas. Al comprar la prenda, la comunidad asumía el compromiso de celebrar una misa al año, especialmente el día de la fiesta de Nuestra Señora del Carmen, así como a lo largo del calendario litúrgico elevar oraciones y avemarías por los miembros de la cofradía; mientras la compra a Marmolejo –y la inclusión en el libro donde él anotaba a los cófrades– suponía las gracias y oraciones de todos los conventos de la provincia de Andalucía, reino de Granada y Murcia, además de “innumerables sacrificios al año por todos los sacerdotes fuera de las fiestas titulares y de las continuas deprecaciones de tanto varon exemplar en actos de comunidad y oraciones priuadas, de modo que quanto se haze de día y de noche todo cede en beneficio de los hermanos tercero que se apuntan”.¹²³ Concluyó que era “materia lastimosa la menos ynstruccion de mis hermanas en la regla del orden y en los requicitos de nuestras yndulgencias y bulas”.¹²⁴

La respuesta de las monjas se dio en forma contundente. En primer lugar, acusaron a fray Bartolomé de haberse especializado en expender escapularios. Reconocieron que ejercía sus funciones ministeriales de confesión, pero ninguna otra, porque “jamás se le a bisto suvir a el pulpito en ninguno de los templos de esta ciudad ni se le ha oido una exortacion moral con mucho ni poco fruto de los fieles”.¹²⁵ Por este motivo, las carmelitas descalzas señalaron que no tenían problema alguno en que “viva en buena hora el dicho padre en esta ciudad permitiendolo Vuestra Señoría Ylustrissima pero viva sin perjudicar a los fieles formando libro de cofradia en que apuntarlos pribandolos de el veneficio spiritual que desean conseguir”.¹²⁶ En segundo lugar, enfatizaron que en la ciudad de Lima no había “otra cofradia de esta advocazion canonicamente erecta que la que se halla fundada en este monasterio del Carmen antiguo”.¹²⁷ Los nombres de las personas que compraban el escapulario en el Carmen Real

¹²² AMC, *Libro becerro* 2, f. 237v.

¹²³ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 262v.-263r.

¹²⁴ AMC, *Libro becerro* 2, f. 262r.

¹²⁵ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 245r.-245v.

¹²⁶ AMC, *Libro becerro* 2, f. 235v.

¹²⁷ AMC, *Libro becerro* 2, f. 233v.

eran remitidos al Carmen Alto “para que se apunten en el libro de la confraternidad”.¹²⁸ Además, ¿cómo iba a fundar una nueva cofradía carmelitana en un lugar tan impropio como el aposento de su casa? Era “necesario se diese principio a este acto con la solemnidad de missa y sermon y una publica prosezion en que se llebase la imagen de Nuestra Señora con las insignias de la religión”.¹²⁹ Por último, lamentaron profundamente “que auiedo dejado el mundo padre y madre y todo sus aueres que es lo prinzipal y recojido en nuestros monasterios aigan de andar nuestros nombres por los tribunales y audiencias...”.¹³⁰ La estrategia de las religiosas daría resultados inmediatos.

Por edicto arzobispal del 20 de mayo de 1756, Pedro Antonio de Barroeta y Ángel prohibió a cualquier persona eclesiástica o regular de cualquier dignidad, calidad o condición “bordar, repartir ni vendezir en toda esta ciudad y Arzobispado los santos escapularios del Carmen”.¹³¹ El auto del 15 de junio de 1757 declaró que fray Bartolomé Marmolejo debía cumplir lo mandado en el edicto de 1756, pues solo se le concedió licencia para que pudiera bendecir los escapularios elaborados por las carmelitas y ponerlos a los fieles que los solicitasen en la extremaunción, siempre y cuando los anotara en el libro de la cofradía que se guardaba en el Carmen Antiguo. Sin embargo, Marmolejo fue despojado de la facultad de bendecir los escapularios en 1758.¹³² El 27 de mayo de dicho año, el arzobispo confirmó el edicto y auto precedentes, pero los revocó en cuanto a permitir a Marmolejo bendecir los escapularios y ponerlos a los fieles. El prelado enfatizó que estas funciones correspondían solo a los capellanes del Carmen Antiguo, sede en Lima de la única confraternidad carmelitana canónicamente erigida. Al amparo de las más severas penas, el arzobispo prohibió al citado Marmolejo “interviniere en la distribucion de los escapularios ni en manera alguna se entrometiese a hacer negociacion en esta materia”.¹³³ Es decir, se le conminó a abstenerse en bendecir, poner o bordar cualquier escapulario; pero también se le ordenó entregar en

¹²⁸ AMC, *Libro becerro* 2, f. 233v.

¹²⁹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 234v.

¹³⁰ AMC, *Libro becerro* 2, f. 108r.

¹³¹ Tanto Melchor de Liñán y Cisneros como Diego Morcillo habían emitido edictos en los que prohibieron, bajo pena de excomuni3n mayor, a cualquier persona eclesiástica, secular o regular, “repartir ni reparta por su mano, ni venda ni haga vender ni borde ni haga bordar los escapularios de Nuestra Señora del Carmen ni tenga alguna especie de negociacion, distribuzion o manejo en ellos en toda esta diosesis dentro o fuera de esta ciudad sino fuere inmediatamente por mano de las religiosas carmelitas descalsas de ella” (AMC, *Libro becerro* 2, f. 231r.).

¹³² AMC, *Libro en que se apuntan los hermanos cofrades terceros de la Orden de la Bienaventurada siempre Virgen Santa María*, f. 258r.

¹³³ AMC, *Libro becerro* 1, f. 95v.

secretaría arzobispal el libro donde apuntaba el nombre de los cófrades, el cual debía pasar a la posesión del Carmen Alto para que los hermanos que en él se habían inscrito, se incorporen al libro existente en el monasterio.¹³⁴

Casi treinta años después del incidente con Bartolomé Marmolejo las carmelitas descalzas hicieron nueva defensa de sus privilegios de intercesión, esta vez, frente a los padres betlemitas.¹³⁵ Los betlemitas estaban a cargo del convento y hospital de convalecientes de Nuestra Señora del Carmen de la ciudad de Lima. En el hospital “se recojen y entran a curar y combalezer cada [roto] de tres a quatro mil pobres que los mas son forasteros y tierras extrañas que a faltarles este aliuio y amparo se esponian a morir por esos muladares”.¹³⁶ Para atenderlos necesitaban ingresos: “a no ser tan urgentes las indigencias que esta hospitalidad padece, no hubiera permitido el ultimo de postular limosnas con la devota imagen de Nuestra Señora del Carmen en el exercicio de este fuero se apoya la susistencia [sic] de esta casa”.¹³⁷

A principios del siglo XVIII ambas órdenes religiosas ya se habían enfrentado en un largo proceso judicial. Las monjas, en un opúsculo dirigido al Rey, señalaron que el título, imagen e insignia de Nuestra Señora del Carmen les pertenecía en exclusiva, así que solicitaron que los betlemitas se abstengan de usar cualquier nombre carmelitano.¹³⁸ Sin embargo, los betlemitas pasaron por alto el altercado y, hacia 1785, tenían mandaderos que recorrían las calles, “a cavallo dentro y fuera de esa ciudad”,¹³⁹ con la finalidad de conseguir limosnas. Para tal fin,

¹³⁴ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 268r.-269v.

¹³⁵ El culto carmelitano también se difundió por la fundación del hospital de convalecencia de indios naturales bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen. En escritura otorgada el 29 de julio de 1656 se refiere que Juan Cordero tenía en su casa, en la puerta del Cercado, una capilla de Nuestra Señora del Carmen. El 30 de junio de 1668 los presbíteros don Antonio Dávila y don Joseph de Carrión obtuvieron licencia arzobispal para la fundación de la Casa de Hospitalidad en el sitio y casa de dicha capilla. El objetivo era atender a los indios que salían del hospital de Santa Ana. La manutención correría a cargo de la hermandad instituida con el fin de pedir limosnas. Al parecer, el 12 de septiembre de 1670, se declaró por patrón, fundador, capellán perpetuo, administrador de todas las rentas y limosnas de dicho hospital a Antonio Dávila. El 2 y el 3 de marzo de 1672 los gobiernos eclesiástico y civil, respectivamente, aprobaron que los hermanos bethlemitas asistieran a los indios convalecientes. De conformidad con el despacho del comisario general de Cruzada del 8 de mayo de 1675, los hermanos obtuvieron del papa Clemente X jubileo por el lapso de quince años para todas las personas que el día 16 de julio (incluso desde sus vísperas), confesados y comulgados, visitaren la Iglesia de Nuestra Señora Santa María Virgen del Carmen y Compañía de Belén. Véase BURILLO, Francisco Xavier. *Por los dos conventos de religiosas descalzas de Nuestra Señora del Monte Carmelo de la ciudad de Lima en el pleito con el convento de Hospitalidad de la religión bethlemitica de dicha ciudad, sobre que se declaren por nulos todos los procedimientos de la Real Audiencia de dicha ciudad, o subsidiariamente las sentencias dadas de vista y revista*. Lima: s/e, s/f, pp. 6-9.

¹³⁶ AMC, *Libro becerro* 2, f. 108v.

¹³⁷ AMC, *Libro becerro* 2, f. 105r.

¹³⁸ BURILLO, Francisco Xavier. Ob. cit., pp. 1-57.

¹³⁹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 97v.

vendían escapularios y sus recorridos los hacían acompañados de una imagen de la Virgen del Carmen.

Sucedió que, a inicios de abril de 1785, en el barrio de San Bartolomé y en respuesta a una agresión, los cuestores de las madres carmelitas tildaron a los limosneros de los padres betlemitas “de ladrones y de excomulgados”.¹⁴⁰ Ante tal incidente, el betlemita fray Juan de la Resurrección dirigió una comunicación a la priora del Carmen Alto para que “se tome el trabajo de facilitar que alguno o algunos de los sujetos que presenciaron el hecho en San Bartolome, vengan a este Convento el domingo a qualquiera hora en que todos estan en casa, que yo haciendolos juntar, podran conocer los testigos a qualquiera que haya cometido el atentado”.¹⁴¹ Al parecer, la reunión no arregló el desacuerdo porque en otra misiva, con fecha 2 de mayo de 1785, fray Juan señaló que tenía derecho a vender escapularios toda vez que los betlemitas “eran pobres de religion mendicantes y vuestras reverendas no, porque entran con sus dotes”.¹⁴² Incluso, encaró supuestas desarmonías y poca urbanidad fraterna de los cuestores carmelitanos.

Como aconteció con Marmolejo, los argumentos de las carmelitas fueron irrefutables. Señalaron que, en este caso, lo más grave era que “la sencilla pleve se ha impresionado de este influxo”.¹⁴³ Muchas personas habían sido estafadas por los betlemitas debido a la “pía credulidad”¹⁴⁴ que profesaban ante el escapulario. En consecuencia, las verdaderas hijas de la Virgen del Carmen sufrían “el notorio y grave perjuicio de apropiarse otra religion su filiacion propia y la de que esta doctada esta de carmelitas por bullas apostolicas, y estar establecido por ellas que por dicha religion de carmelitas se ayan de distribuir los escapularios a los devotos que los quisieren recibir sentandolos en los libros de sus cofradias, pues de otra forma no pueden ganar el gran thesoro a yndulgencias que por los sumos pontifices se an concedido”.¹⁴⁵ Los betlemitas fueron finalmente neutralizados por don Juan Domingo González de la Reguera, arzobispo de Lima entre 1782 y 1805.

Con el antecedente de los edictos publicados por los arzobispos Melchor de Liñán y Cisneros, Diego Morcillo y Pedro Antonio de Barroeta (como también los provisosores y

¹⁴⁰ AMC, *Libro becerro* 2, f. 105r.

¹⁴¹ AMC, *Libro becerro* 2, f. 341r.

¹⁴² AMC, *Libro becerro* 2, f. 108v.

¹⁴³ AMC, *Libro becerro* 2, f. 105r.

¹⁴⁴ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 97r.-97v.

¹⁴⁵ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 96r.-96v.

gobernadores de este Arzobispado Juan de Soto Cornejo y Gregorio de Loaysa), el edicto arzobispal del 24 de enero de 1786 decretó que solo el Carmen Alto y Bajo de Lima podían “bordar, repartir, bendecir, distribuir o en manera alguna negociar con los santos escapularios de la advocacion de Nuestra Madre Señora del Carmen”.¹⁴⁶ Además, privativamente y por concesión apostólica, solo sus capellanes podían bendecirlos. Juan Domingo González de la Reguera concluyó el asunto ordenando colocar el edicto en los lugares convenientes y visibles de Lima colonial.¹⁴⁷

A la luz de los acontecimientos hasta aquí señalados, resulta evidente que la sociedad colonial estuvo vinculada a lo simbólico religioso, lenguaje que encontró particular expresión en los sacramentales. La religión se constituyó en profunda dimensión de la realidad colonial; de allí que sus insignias, como los escapularios, hayan sido vividas y sentidas como portadoras de mensajes de salvación.¹⁴⁸ La adscripción masiva a los sacramentales atestigua la profunda fe de los limeños, aunque habría que investigar si tuvo consecuencias prácticas en el sentido de motivar hacia la conversión.¹⁴⁹ Esto se daría como contrapartida de las actitudes de fray Bartolomé Marmolejo y los padres betlemitas que generaron controversia. El primero constató la importancia de esta prenda a la hora de la muerte y sacó provecho económico de ello. Los betlemitas, por su parte, también identificaron la atracción que ejercía la Virgen del Carmen –y su promesa de apoyo en el purgatorio– cuando se trataba de obtener limosnas.

Al igual que sus rivales, las monjas contaban con las limosnas del Santo Escapulario para el sustento material, aunque solo ellas eran “las partes legítimas que están aplicados los privilegios y gracias que les ha concedido la silla apostólica”,¹⁵⁰ y esto, tanto a principios como fines del siglo XVIII. Por ejemplo, el 2 de noviembre de 1706 el arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros decretó un edicto por el cual concedió licencia a las prioras de los monasterios de carmelitas descalzas de la corte de Lima “echar demanda y que puedan los postulares pedirla con la advocacion de Nuestra Señora del Carmen por ser especializadas hijas de esta soberana

¹⁴⁶ AMC, *Libro becerro 1*, f. 96r.

¹⁴⁷ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 97r-97v. El tenor del edicto mandó bajo “pena de excomunion menor que ninguna persona de qualquiera calidad, sexo, estado o condicion que sea pueda bordar, repartir, bendecir, distribuir o en alguna manera negociar con los escapularios de la advocacion de Nuestra Señora del Carmen” (AMC, *Libro becerro 1*, ff. 97r-97v.).

¹⁴⁸ BOFF, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. 11ª edición. Bilbao: Sal Terrae, 1995, p. 13.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 102.

¹⁵⁰ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 97r-97v.

reyna”.¹⁵¹ Igualmente, en 1783 el arzobispo Juan Domingo González de la Reguera aprobó la solicitud de la priora María Teresa de San Antonio para “pedir y recojer por las provincias de este arzobispado la limosna que voluntariamente le ofrescan los fieles para el sustento de la religiosa comunidad”.¹⁵²

¿Fue el aspecto de la consideración social asociado a la distribución exclusiva de una insigne prenda espiritual, más importante que el provecho económico? Quizá, valió el esfuerzo defender ambos rubros. Es decir, las carmelitas descalzas fueron conscientes del importante rol social que cumplían, pero no dudaron en sacar de ello provecho financiero. Tuvieron, además, éxito en su cometido ante las autoridades arzobispaes. O quizá, debido a que la jerarquía eclesiástica las percibía –y apreciaba– como orden religiosa privilegiada en interceder por los limeños, se protegieron los derechos económicos derivados de su función espiritual.

Casi a fines del siglo XVIII, los comentarios de Manuela Josepha del Corazón de María indicarían el orgullo identitario del estado carmelitano. Ante la sentencia desfavorable del juzgado eclesiástico sobre una hipoteca censal que siguió el Carmen Alto contra don Joseph de Tagle y Bracho, oidor decano de la Real Audiencia de Lima, el 13 de mayo de 1791 la priora juró con solemnidad reservarse a sí, y a sus sucesoras, la facultad de interponer recurso de apelación. No lo hizo en aquella ocasión “por su sexo y falta de instrucción... por el temor a un cavallero de tanta representacion y dependencia”.¹⁵³ Estaba convencida, sin embargo, de que el censo se había declarado redimible por “la falta de proteccion de este monasterio para litigar con un cavallero tan poderoso y dueño de los primeros respetos”.¹⁵⁴ Lo que no parece anecdótico es que haya realizado el juramente “a una señal de cruz y al avito que viste”.¹⁵⁵ El oidor podía tener poder político, pero ella gozaba del privilegio que suponía en la colonia llevar el hábito carmelitano. En verdad, a decir por las predilecciones devocionales de la testamentaria, pareciera que la sociedad entera las percibió como orden religiosa privilegiada de intercesión.

¹⁵¹ AMC, *Libro becerro 2*, ff. 94v.-95r.

¹⁵² AMC, *Libro becerro 7*, f. 471r. La licencia fue concedida por un periodo de seis meses y se amonestó al tal Suarez “en su trato y manexo la modestia y compostura debida al santo avito que biste le protexa y aucilien como les es propio a la tierna devocion que professan a nuestra Señora” (AMC, *Libro becerro 7*, f. 471v.).

¹⁵³ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 484r.-485v.

¹⁵⁴ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 484r.-485v.

¹⁵⁵ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 484r.-485v.

3.3 Bienhechores

La administración de cualquier monasterio colonial tuvo un dinamismo que ha sido estudiado a la luz de las respectivas economías locales y regionales.¹⁵⁶ Sin embargo, como cualquier institución de antiguo régimen, el Carmen Antiguo de Lima puede ser analizado como una unidad económica cuya motivación principal fue cumplir las obligaciones del culto prescritas en la normatividad carmelitana así como en las donaciones, los legados testamentarios y los patronatos.

De hecho, un estudio *ad intra* revela prioritario el deber jurídico de las monjas por consumir las estipulaciones contractuales a favor del culto establecidas, principalmente, en los testamentos de los bienhechores. Sin duda, es importante considerar cómo en los siglos XVII y XVIII las personas adineradas de la sociedad limeña creían poder “comprar el cielo” si, en vísperas de la muerte, mostraban un arrepentimiento postrero y destinaban rentas a la Iglesia para que se abogase por ellos.¹⁵⁷

3.3.1 Donaciones

La donación se configuró como un acto o forma jurídica a través de la cual, por el principio de la autonomía de la voluntad, un individuo entregaba a la institución monástica un objeto o prestaba un servicio. En el caso del Carmen Antiguo fueron comunes las donaciones en limosnas (dinero o especies), servicios no remunerados, personal doméstico y bienes muebles. En una sociedad religiosa como la colonial los motivos de estos actos o servicios desinteresados pudieron ser altruistas, en el sentido de solo esperar recibir oraciones de parte de las monjas.

En primer lugar, las limosnas constituyeron una fuente de ingresos. Las carmelitas descalzas fueron destinatarias de la liberalidad y generosidad de los fieles. En tal sentido, se valora lo expresado en el siglo XVIII: “sin tener esperanza de alibio ni otro recurso que el de la piedad de los fieles que graziosa y voluntariamente quieren hazernos alguna limosna para mantener el culto de nuestra madre y señora Santissima Virgen del Carmen y subsidio a

¹⁵⁶ WOBESER, Gisela von. Ob. cit. y BURNS, Kathryn. *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. 3ª reimpresión. Durham (nc): Duke University Press, 2002 (1999).

¹⁵⁷ Agradecemos a la Dra. Margarita Guerra estas reflexiones.

nuestras necesidades”.¹⁵⁸ Y así, en 1718, las limosnas de lo más variados rubros sumaron mil ciento treintaidós pesos en botijas de aguardiente, vales, semillas, sacos de pallar, garbanzos y frijoles.¹⁵⁹

Un caso específico de donación monetaria fue el de Francisco Navarro. En 1738 el virrey promulgó un decreto general en el cual ordenaba a los conventos y monasterios de la ciudad fabricar un surtidor de agua para uso público y comodidad de la vecindad. Mas no pudiendo el Carmen Antiguo “costear dicho pilon por lo atenuado que [e]stan sus rentas y no alcanzar las que al presente tiene para el presiso sustento de las religiosas”,¹⁶⁰ don Francisco Navarro “con el afecto que tiene a dicho monasterio y condolido del trabajo que lo amenasava”,¹⁶¹ donó seiscientos pesos para costear la cañería, pilón y alberca de agua.

La comunidad fue destinataria, en segundo lugar, de servicio personal no remunerado. En correspondencia del 28 de agosto de 1792, Juan de Robles señaló que su principal objetivo consistía en economizar lo máximo posible la poda y cosecha de la huerta monástica. Como recompensa a su buena acción solo esperaba que “esa santa comunidad me tenga presente en sus oraciones rogando a Dios por mi como yo lo hago por la vida de Vuestra Reverenda para que le conceda muchos años en su gracia”.¹⁶²

En tercer lugar, personal doméstico. Don Juan de Canarias y doña Teresa de Morales entregaron, mediante escritura pública con fecha 18 de noviembre de 1713, a Gaspar (infante negro –criollo– de cinco años de edad) con la finalidad de que “sirviese a la sacristía de esta iglesia todos los días de su vida, sin poderlo vender ni enagenar”.¹⁶³ En la década siguiente, en una carta con fecha probable de 1724, doña Luisa de Chavarria, “con amor y puntualidad” al dicho monasterio, manifestó la intención de donar al esclavo mulatillo Augustin que tendría entre veinticuatro y veinticinco años:

quiero de mi agrado libre y espontanea voluntad desde aora darlo y donarlo a la Virxen Santissima Nuestra Señora del Carmen como si ubiera llegado el caso de mi fallecimiento y poniendolo en efecto otorgo que hago grasia y donasion buena, pura, mera, perfecta, acavada e irrevocable de las que el derecho llama intervivos y partes presentes con todas las fuersas, clausulas, firmesas [e] ynsinuaciones, manifestaciones de

¹⁵⁸ AMC, *Libro becerro* 2, ff. 94r.-94v.

¹⁵⁹ AMC, *Libro becerro* 7, f. 445v.

¹⁶⁰ AMC, *Libro becerro* 4, ff. 483r.-483v.

¹⁶¹ AMC, *Libro becerro* 4, ff. 483r.-483v. El provisor concedió licencia a la madre Josefa Thereza de Jesus (AMC, *Libro becerro* 4, f. 485r.).

¹⁶² AMC, *Libro becerro* 7, f. 360v.

¹⁶³ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 65r.

*leyes para su validacion necesarias a la Santissima Virgen Nuestra Señora del Carmen el Antigo del dicho mulato nombrado Augustin para que sea propio de la Santissima Virxen y sirva en su santo monasterio todos los dias de su vida en todo aquello que las madres prioras del le ocuparen y mandaren...*¹⁶⁴

En cuarto lugar, la donación de bienes muebles fue la más común. Esculturas, mesas y alhajas donadas fueron especialmente útiles para el adorno del coro bajo, la iglesia y la Virgen, respectivamente. Entre los objetos obsequiados destacó, en la segunda mitad del siglo XVII, Francisco de Zurita como “bienhechor desta cassa y monasterio de Nuestra Señora del Carmen, adbocacion de Nuestra Señora madre Teresa de Jesus que de mucho tiempo a esta parte he tenido y tengo debocion de dar a esta santa casa y sus religiosas una ymaxen de bulto adbocacion de Nuestra Señora del Rosario con el Niño en los braços con sus coronas de plata y su tabernáculo”.¹⁶⁵ Especificó que la imagen debía colocarse en el coro bajo, en dirección a la reja que colindaba con el altar mayor del templo, “sin mas gravamen de que las religiosas deste Santo Monasterio me encomienden a Dios lo cual ago con afecto de la voluntad que les tengo”.¹⁶⁶

Al igual que Zurita, don Francisco Santisteban donó a la comunidad “doce mesitas que hizo travaxar en la ciudad de Guayaquil de donde las remitió pagando sus fletes con la condición presisa que solo sirviesen en la yglesia de dicho monasterio”.¹⁶⁷ Agregó que “si todas o qualesquiera de las dichas mesitas las dieren o prestaren para que sirvan en otra yglesia parte o lugar pierda el dicho monasterio el derecho que tiene a las expresadas mesitas...”.¹⁶⁸ Asimismo, urgió a las monjas “no gravar sus conciencias y privar a la yglesia de dicho monasterio de Nuestra Señora del Carmen el que se adorne con dichas mesitas”.¹⁶⁹ Para el culto en la iglesia, un feligrés expresó, el 7 de agosto de 1787, que por la devota inclinación que tenía al Carmen Alto de Lima “he destinado dos preciosos simulacros del Niño Jesus y San

¹⁶⁴ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 319r.-319v. Doña Luisa permitió a la madre priora venderlo “en el mayor presio en que se consertare y conprar otro en su lugar para el servsio de dicho monasterio y de la Santissima Virgen Nuestra Señora del Carmen” (AMC, *Libro becerro* 7, ff. 319r.-319v.).

¹⁶⁵ AMC, *Libro becerro* 7, f. 476r. Además Francisco de Zurita donó un Santo Cristo, de bulto, crucificado en otro tabernáculo. El Santo Cristo debía ser colocado en el coro alto pegado a la reja, mirando a la iglesia.

¹⁶⁶ AMC, *Libro becerro* 7, f. 476v. También especificó que “siempre y mientras el dicho conbento durare en la parte donde esta fundada [h]an de estar las dichas ymajenes en las partes que aqui señalo sin que se puedan mudar a otra y no lo hasetando la dicha señora priora y sus relijiosas con esta condicion an de pasar las dichas dos ymajenes al monasterio de Nuestra Señora del Prado” (AMC, *Libro becerro* 7, ff. 476r.-476v.).

¹⁶⁷ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 82r.-82v.

¹⁶⁸ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 82r.-82v.

¹⁶⁹ AMC, *Libro becerro* 1, ff. 82r.-82v.

Juan Baptista en sus urnas, que estan colocadas en mesas de piedra para que sirvan de adorno en la yglesia, con la precisa condicion de que con ningun motivo han de salir de ella”.¹⁷⁰

Por último, habría que resaltar las alhajas destinadas al arreglo de la Virgen del Carmen. Entre las joyas donadas por doña Antonia de Yllescas, mediante testamento del 12 de noviembre de 1743, destaca una cruz de oro con veinte diamantes, unas manillas de coral con cincuenta y seis granos, dos botones de perlas y dos aguacates cada uno; dos cruces de diamantes pequeñas con un hilo de perlas aceradas; y, un par de zarcillos de diamantes almendras de tres pendientes.¹⁷¹ Otra señora donó a la Virgen varias alhajas más: brazaletes de perlas, calabazas con tres pendientes, rosario y dos sortijas (una de diamantes y otra de esmeraldas). Las obsequió con la sola finalidad de que “sirbiesen de adorno y culto a la Virgen Sanctisima del Carmen Alto en sus festividades... con la calidad de que no se pudiesen enaxenar dichas preseas sino que presisamente abian de servir para el culto y adorno de dicha sancta ymagen en sus festibidades”.¹⁷²

3.3.2 Legados

Los legados testamentarios pudieron consistir en sumas de dinero, bienes muebles o inmuebles e incluso todo el patrimonio personal. A diferencia de las donaciones, se especificó con mayor detalle la expectativa que los testadores tenían frente a las legatarias pero, al igual que los donativos, estuvieron destinados principalmente al acrecimiento del culto carmelitano. La creencia de que solo los santos accedían directamente al cielo, pero la mayoría de las personas pasaban una temporada en el purgatorio, constituyó una actitud religiosa arraigada que encauzó la riqueza acumulada en vida para beneficiar el culto de preferencia.¹⁷³ A decir por las opciones devocionales de la testamentaría, fue especialmente valorada la solidaridad de las carmelitas descalzas, como orden privilegiada de intercesión, para abreviar la estadía en el purgatorio de los testadores y sus allegados.

En la década de 1720 doña Ana Josefa de la Cueva y Torres dejó en poder de sus hermanas Lugarda y Andrea de la Cueva un escaparate grande de cedro, el mismo que ordenó

¹⁷⁰ AMC, *Libro becerro 1*, f. 539r.

¹⁷¹ AMC, *Libro becerro 2*, ff. 309r.-310r. y AMC, *Libro becerro 7*, f. 92r.

¹⁷² AMC, *Libro becerro 4*, ff. 159r.-160r.

¹⁷³ WOBESER, Gisela von. Ob. cit., p. 30 y LE GOFF, Jacques. *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*. 2ª reimpresión. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 110.

la comunidad del Carmen Antiguo lo destine a la sacristía.¹⁷⁴ Asimismo, doña Ana Josefa dejó por vía de legado un esclavo, con precisas especificaciones: todas las mañanas debía asistir a la iglesia y servir “durante el tiempo y oras del santo sacrificio de las misas que en su yglesia se celebraren”.¹⁷⁵ Sin embargo, dicho esclavo debía acudir el día entero “expesialmente en todo el octavario del Señor por ser fiesta que dexo dotada la dicha señora doña Ana Josefa”.¹⁷⁶ La priora gestionó la entrega del esclavo y el despacho del título de propiedad,¹⁷⁷ aunque fue consciente de que doña Ana Josefa había dispuesto que el esclavo podía comprar su libertad con trescientos pesos. De ocurrir este supuesto el monasterio “persiva los dichos tresientos pesos para el adorno de la sacristia”.¹⁷⁸

A mediados de siglo, en testamento del año de 1747, doña Paula Valdes y Somonte estipuló –por vía de legado– trescientos veinticinco pesos al monasterio de Nuestra Señora del Carmen “para que por su parte los recivan y cobren de el dicho lisenciado don Juan de Valdes, mi hermano, y los lleve para sí dicho monasterio con el cargo de una misa cada mes por mi alma y la de mis padres la que se ha de celebrar en el altar de Nuestra Señora de el [sic] Carmen”.¹⁷⁹

Unos años más tarde, en 1769, don Francisco Reinoso otorgó testamento, a través del cual legó la propiedad y posesión de un rancho a su mujer doña Paula de Arroyo. Fallecida la esposa entraría en posesión de dicho rancho su hija Josefa de Albis; pero muerta la hija, la propiedad pasaría al Carmen Alto, con la condición de que las prioras organizaran cuatro misas anuales “por mi alma y la de dicha doña Juana Paula, mi mujer”.¹⁸⁰ El rancho pasó a ser propiedad del monasterio recién en 1795.

Por su parte, en agosto de 1776, doña Manuela de Estrada donó por cláusula testamentaria a las niñas “zambas” Paula y Petronila “para que se mantengan en clausura y con el santo fin de la vida honesta y virtuosa que trahe este recoximiento pero con la calidad de que el uzo y servicio de ambas lo disfrute inmediatamente la enunciada madre Maria Manuela Benavente y

¹⁷⁴ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 185v.-186r. Fue por carta, del 24 de enero de 1722, que el señor marqués de la Pica comunicó a la priora Juana Josefa del Salvador la última voluntad de doña Ana Josefa de la Cueva (AMC, *Libro becerro 4*, ff. 283v.-284r.).

¹⁷⁵ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 186r.-187v.

¹⁷⁶ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 186r.-187v.

¹⁷⁷ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 175r.-175v.

¹⁷⁸ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 186r.-187v.

¹⁷⁹ AMC, *Libro becerro 4*, f. 531v.

¹⁸⁰ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 64r.-70r.

el legitimo dominio de ambas la comunidad del monasterio”.¹⁸¹ Sin embargo, María Manuela de la Santísima Trinidad señaló que “este es un embarazo para una religiosa que aunque del todo no la distrahe de sus obligaciones religiosas; pero embaraza mucho, y para quitarme de estos cuidados y escrúpulos tengo pensado otorgarle carta de libertad para poder morir en sosiego y tranquilidad”.¹⁸² De tal manera que, en junio de 1789, la madre María Manuela pidió licencia arzobispal con el fin de otorgar la carta de libertad “para sosiego y tranquilidad de mi espíritu”.¹⁸³

Por último, en 1807, don Pedro Flores dejó por bienes testamentarios la casa de su morada ubicada en la calle de la Huaquilla. Fue voluntad legarla a su mujer doña Anzelma, y tras el deceso de esta, a su sobrina doña Juana de Arias. Al fallecer doña Juana la propiedad recaería en don José Guillermo Peñaloza y Toledo. Empero, por muerte de los tres anteriores, la propiedad pasó a manos del Carmen Alto con el único encargo de que la “madre priora de él me entierre y del mismo modo a mi legitima muger y encomienden nuestras almas a Dios en cuantos sufragios sean posibles; y así mismo a mi primera muger doña Manuela Grillo”.¹⁸⁴

3.3.3 Patronatos

El liderazgo más significativo en asuntos relativos al culto fue el nombramiento de las monjas como patronas de una fundación pía, ya fuesen capellanías de misas o buenas memorias. Para tal efecto fue más común la designación del priorato que una monja en particular, porque los donantes, en busca de obtener beneficios por tiempo indefinido, necesitaban una institución estable y duradera como un cuerpo de capellanes o el priorato en un monasterio.

Las fundaciones u obras pías fueron figuras o contratos de naturaleza jurídica a través de los cuales una persona que podía disponer de sus bienes los destinaba para una obra de piedad.¹⁸⁵ En el caso de una buena memoria o aniversario de sufragios, fueron partes integrantes el fundador y el patrón o patrona. El fundador establecía la obra de caridad mediante la imposición a censo de una unidad económica. Al priorato, como institución titular

¹⁸¹ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 73r.-74r. Además, doña Manuela indicó que, de vender a Paula, solo se reciba por ella cien pesos.

¹⁸² AMC, *Libro becerro* 7, ff. 73r.-74r.

¹⁸³ AMC, *Libro becerro* 7, ff. 73r.-74r.

¹⁸⁴ AMC, *Libro becerro* 8, ff. 482r.-485r.

¹⁸⁵ Véase Fray Luciano Rubio en SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1986, pp. 17-20.

patronal, correspondía la administración de los bienes y cumplir las cargas de la fundación: organizar el culto sobre la base de los réditos anuales sin consumir el capital, cumpliendo siempre con las estipulaciones del fundador. Las rentas de las obras pías, a diferencia de los donativos y los legados testamentarios, no conformaron el patrimonio directo del Carmen Antiguo de Lima, aunque los bienes, una vez erigidos en fundación, pasaban a ser propiedad de la misma en cuanto ente jurídico.

En el caso de una capellanía, a las dos partes anteriores se debe agregar al capellán como el destinatario a recibir una pensión anual por la obligación de officiar las misas estipuladas en el contrato de fundación. El 6 de septiembre de 1792 Francisco Domingo González de la Reguera mandó a los capellanes “cuidar el interior y exterior de sus respectivas yglesias sin permitir desorden alguno, ni que se introduzcan abusos que alteren su buen gobierno”.¹⁸⁶ Para el cumplimiento de este auto se comunicó a las preladas “que no les es facultativo a ninguna de las preladas mandar cantar misas, ni practicar otra solemnidad en sus yglesias por ser actos propios y privativos de la jurisdicción eclesiástica, y de los capellanes que la ejercen en nombre del prelado”.¹⁸⁷ Es más, el 1 de octubre de 1792, se le pidió a la madre priora del Carmen Antiguo una razón puntual de las capellanías y los aniversarios de legos de los que ejercía el patronato, “con especificación de la cantidad que producen anualmente de sus fundadores y finalmente de las personas que en el día las gozan”.¹⁸⁸ Se conoce solo la *Razón* del 24 de octubre de 1792, sobre las rentas de la iglesia del Carmen Alto de Lima a beneficio de sus dos capellanes, la cual arrojó la cantidad de novecientos seis pesos.¹⁸⁹ Esta suma obedecía principalmente a los réditos de veintidós mil pesos impuestos por las monjas, al tres por ciento, en la Caja Real.¹⁹⁰ Los doscientos cuarenta y seis pesos restantes correspondían a las misas por

¹⁸⁶ AMC, *Libro becerro 1*, f. 425v.

¹⁸⁷ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 426r.-426v.

¹⁸⁸ AMC, *Libro becerro 7*, f. 322r.

¹⁸⁹ Esta cantidad podía variar de acuerdo a las limosnas. Lo cierto es que el capellán más antiguo percibía una renta de ciento sesenta y cinco pesos cuatro reales, los que unidos a los cuatrocientos veintinueve pesos cuatro reales de su parte en los proventos, obtenía una renta fija anual de quinientos noventa y cinco pesos. El capellán menos antiguo tenía de renta por proventos cuatrocientos veintisiete pesos cuatro reales. La rebaja en la Real Caja de Lima al tres por ciento del principal impuesto, para la dotación de las dos capellanías, supuso la merma de quinientos cincuenta pesos para cada uno, a trescientos treinta pesos. Véase AMC, *Libro becerro 1*, ff. 425r.-428r.

¹⁹⁰ Para el año de 1751 eran dos los capellanes del monasterio. A cada uno le correspondían quinientos cincuenta pesos anuales del total de mil cien pesos, por el principal de veintidós mil pesos impuestos en las Cajas Reales de Lima. Los capellanes tenían la obligación de cobrar su renta, por encontrarse este ramo segregado de las rentas monásticas. El nombramiento de estos capellanes lo realizaba el arzobispo con

novenas y festividades dedicadas a la Virgen del Carmen, santa Teresa, san José, san Agustín, santa Catalina, san Miguel, Santiago y Corpus Christi. Es decir, a fines del siglo XVIII, las monjas fueron las principales pagadoras de sus capellanes.¹⁹¹

Los documentos que designan como patronas a las prioras carmelitas (y que incluyen, por cierto, testamentos) son los más numerosos del archivo monástico. La mayoría eran patronatos exentos de la jurisdicción canónica y eclesiástica, es decir, para su fundación no necesitaron la autorización del pontífice, obispo u ordinario de la diócesis.¹⁹² El compromiso religioso se mantuvo mientras perduró la base económica que sostuvo dicha fundación o la coyuntura histórica lo permitió. Es ilustrativa una petición de 1757: “en atencion a la decadencia de las rentas de dicho monasterio y urxencias que padece”,¹⁹³ la priora María Josepha del Rosario solicitó la rebaja de las misas por el fundador Agustín de Ugarte y Saravia, pues era “doctrina comun entre los autores; y se practica corrientemente en casos de esta especie” y porque “se halla reducido el monasterio a una pobreza grande”.¹⁹⁴ Incluso “en sus respectibos tiempos, han cumplido con su obligacion, baliendose de algunos eclesiasticos devotos que han dicho algunas de las misas graciosamente, dejando su estipendio para las urgencias del monasterio”.¹⁹⁵ Según el cómputo que hizo el fiscal eclesiástico, permanecerían “la rezada de todos los domingos, y las quatro cantadas en los días de los gloriosos apóstoles Santiago, y San Bartholome, San Agustín y commemoracion de los difuntos”.¹⁹⁶

En el *Libro del Patronato y Censos que tiene este monasterio del Carmen Alto, que se hizo siendo priora la madre Mariana de San Joseph, año de 1716*, hay una lista alfabética y descripción del vínculo que obligaba a las prioras como patronas de una obra pía. En este libro se asentaron los censos correspondientes y, de esta manera, las prioras y mayordomos pudieron organizarse mejor en asuntos del culto. Es preciso resaltar que todas las noventa y una personas anotadas –desde

informe de la comunidad (AMC, *Libro becerro 2*, f. 225v.). Existe una *Relación* de 1754 referida a los capellanes (AMC, *Libro becerro 2*, ff. 226r.-226v.).

¹⁹¹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 427r.

¹⁹² En el caso de capellanías, a este tipo se les llamó mercenarias, para diferenciarlas de las colativas y las gentilicias. Las capellanías colativas solo se podían instituir con la autorización de un prelado eclesiástico, mientras que en las gentilicias el patrón siempre era lego. Véase WOBESER, Gisela von. Ob. cit., p. 41.

¹⁹³ AMC, *Libro becerro 7*, f. 458r.

¹⁹⁴ AMC, *Libro becerro 1*, f. 447v.

¹⁹⁵ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 447r.-447v. En la década de 1680 Melchor Liñán de Cisneros sentó el precedente cuando reconoció que “no tenia el combento con que mantenerse... rebocar enteramente esta disposicion o conmutarla en otros ejercicios de piedad, que apliquen las religiosas por el fundador sin el grabamen de pagar el estipendio de las dichas misas, segun le pareciere mas combeniente al alibio y consuelo de esta comunidad” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 448v.).

¹⁹⁶ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 449v.-450r.

1643 hasta 1800— figuran como bienhechores que contribuyeron a que la comunidad perciba réditos anuales con el fin de realizar el culto estipulado. Por ejemplo, Francisco de Estrada y el “censo para el Corpus”,¹⁹⁷ o Teresa Pastor y la “buena memoria a beneficio de la comunidad”.¹⁹⁸ Aparece también Catalina María Doria, quien destinó cincuenta patacones para que se ofrezcan a favor de su alma y la de sus parientes cincuenta misas todos los sábados del año, aunque una de las cuales debía celebrarse “el día de la Purificación de Nuestra Señora y la otra el día de su Santísimo Tránsito”.¹⁹⁹ Pero Catalina María es un caso especial porque, hasta la fecha, la comunidad continúa celebrando misas en su nombre. A continuación se mencionan los casos más significativos en orden cronológico.

Por cláusula testamentaria, del 12 de septiembre de 1720, el presbítero don Balthasar de Quesada dispuso que sobre la casa en la calle del colegio Seminario se impusiese a censo mil pesos de a ocho reales a favor del Carmen Antiguo. Con los réditos anuales ascendentes a cincuenta pesos “se dieren veinte y cinco pesos a la madre priora que fuese de este monasterio para que con ellos se comprase aseite para la lampara que arde continuamente delante de el altar de Nuestro Amo y Señor Cruzificado que esta en su ygleçia. Y los otros veinte y cinco pesos para que don Pedro de Quesada, escrivano de camara que fue de esta real audiençia, por su mano los combirtiese en çera para distintos dias de festividad de nuestro Amo y Señor Sacramentado...”.²⁰⁰ Por último, solicitó ser amortajado con las vestiduras sacerdotales y enterrado en el templo carmelitano, precisamente al pie del altar de Jesucristo Crucificado.²⁰¹

El censo impuesto por Ana Josefa de la Cueva y Torres fue de alto valor pecuniario. Los réditos anuales de diez mil pesos impuestos sobre fincas seguras se debían aplicar “para

¹⁹⁷ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 6r.

¹⁹⁸ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 15r.

¹⁹⁹ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 22r.

²⁰⁰ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 204v.-205r. También véase AMC, *Libro becerro 4*, f. 203r.

²⁰¹ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 209r.-209v. Balthasar de Quesada ordenó se comprase diariamente medio real de aceite para que “se eche en la lampara y tenga lux mi Señor Jesucristo Cruzificado” (AMC, *Libro becerro 4*, ff. 211v.-213v.). La distribución de los réditos en cera fue la siguiente: “Una libra el día de el naçimiento de mi señor poniendo cuatro velas a los pies de mi Señor Cristo Cruzificado y las otras dos a su Madre Santissima Otra libra de zera el día de la Santissima Trinidad. Otra el dia de la Santa Cruz Otra libra de zera el dia de Corpus Cristi = Otra libra de zera el dia de la Purissima Otra libra de zera el dia de la Purificacion de Nuestra Señora = otra el dia de mi padre San Joseph. Otra el dia de Nuestra Señora de la [A]nnsiacion y cada dia de los referidos se distribuiran las dichas ocho libras de zera como tengo declarado” (AMC, *Libro becerro 4*, ff. 211v.-213v.).

aumento del culto en la celebracion del dicho octavario...”.²⁰² Como patrona *yn solidun*, junto al padre rector del colegio de San Pablo, la priora carmelita debía organizar la buena memoria “en la yglesia de este monasterio de los ocho días del Corpus del Santísimo Sacramento que para este fin dejo doña Ana de la Cueva”.²⁰³ En 1763 la hermana sacristana recibió dieciséis pesos pertenecientes a dicho culto para el costo de las flores, cazoletas y demás aseos del altar “donde se descubre todos los días por mañana y tarde al Santísimo Sacramento”.²⁰⁴ Estas fueron las especificaciones de doña Ana Josefa casi medio siglo antes:

*ensendiendose veinticuatro velas de sera de a libra desde que se descubriere el señor hasta que se enserrare y assi mesmo seis bujias y se gasten por mano de la dicha madre priora todos los días del dicho octavario en cada uno cuatro pesos para olores para la yglesia al arbitrio de la madre priora, y assi mesmo en cada dia de los dichos se de al capellan que dijere la missa conventual para la limosna de la que dixere en cada un dia del dicho octavario un peso por cada una. Y assimesmo se ensienda un sirio de sera en dicha yglesia todo el año en la missa conventual que se selebrare todos los días desde la ora de Santus hasta consumir.*²⁰⁵

Doña Constantina González de Cabezas fundó un aniversario laical de seis mil pesos de principal, por instrumento otorgado el 14 de julio de 1733.²⁰⁶ Mediante este documento adjudicaba por poseedor perpetuo, en defecto de su hijo Juan Antonio Rivera y del doctor Juan Josef Barrenechea, a la madre priora del Carmen Alto. Esto con la finalidad de que conviertan sus frutos para la mayor “honra y gloria de Dios Nuestro Señor y de Su Santísima Madre la Virgen Santa Maria y para que Su Santo Nombre sea mas ensalsado y su culto reverenciado”.²⁰⁷ Además de mandar celebrar cincuenta misas, la priora debía organizar cinco misas adicionales con la limosna ordinaria por el alma de la otorgante y la de su marido. Y ello en los siguientes días: el día del *Corpus*, la fecha en que se celebra la Encarnación del Verbo Divino en el Vientre de Maria Santísima, el día de la Asunción de Nuestra Señora, otra misa el día de su Concepción y, la última, el día de Natividad. El resto de dicha renta la convertiría la

²⁰² AMC, *Libro becerro 4*, ff. 190r.-190v.

²⁰³ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 283v.-284r.

²⁰⁴ AMC, *Libro del patronato y censos*, f. 51r.

²⁰⁵ Original subrayado en AMC, *Libro becerro 4*, ff. 192r.-193r. En 1735 el padre Joaquín de Villarreal, en nombre del marqués de la Pica, vendió una casa a don Diego Hurtado de Mendoza, sobre la que se impuso un censo anual de mil noventa y tres pesos a favor del cenobio (AMC, *Libro becerro 4*, f. 432v.). La venta de la casa se hizo a favor de la buena memoria que mandó fundar Ana de la Cueva para la fiesta del *Corpus* en la iglesia del Carmen Antiguo, la cual quedó a cargo del marqués, como albacea (AMC, *Libro becerro 4*, ff. 428v.-429r.).

²⁰⁶ AMC, *Libro becerro 8*, f. 72r.

²⁰⁷ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 74v.-75r.

priora en el beneficio y sustento del monasterio. Por último, “ruega y pide la otorgante a dicha madre priora y sus religiosas que en sus oraciones la encomienden a Dios Nuestro Señor”.²⁰⁸

El 23 de diciembre de 1738 Miguel de Gomendio, alcalde del crimen de la Real Audiencia, en nombre de su hermana difunta doña Juana Ygnacia de Gomendio, obligó por censo a las madres prioras del Carmen Alto a organizar ochenta misas rezadas y tres cantadas todos los años “por el alma de la dicha fundadora, las cantadas en los días beinte de noviembre, cuatro de octubre, y día en que fallecio la dicha doña Juana Ygnacia, oficiadas por las relijiosas de este dicho monasterio”.²⁰⁹

En 1750 doña Gregoria de Berastegui dejó mil pesos “para que se ympusiesen a censo y sus reditos se conbirtiesen y sirviesen para la festividad que se celebra en dicho monasterio de Nuestra Señora del Carmen en su día”.²¹⁰ Por cláusula testamentaria del 4 de noviembre de 1750, don Agustín de Torres y Portugal mandó imponer los réditos de un censo de quinientos pesos al tres por ciento, es decir, quince pesos anuales para “el aseite de la lampara del Señor Sacramentado colocado en la yglesia de dicho monasterio”.²¹¹

El presbítero Juan José de la Peña instituyó un aniversario laical el 20 de junio de 1772, por el cual ordenó que, después del fallecimiento de doña Josefa Luján, pasase el patronato a las prioras del Carmen Antiguo.²¹² Fue su “voluntad que las misas se hayan de desir presisamente a las seis o seis y media de la mañana para que puedan oirla todas aquellas religiosas o seglares de cargo y que puedan comulgar y que tengan tiempo de dar gracias”. También ordenó “dar dies pesos a la que tuviere el cargo de sacristana para ayuda de ostias y bino y lo demas que sobrare se ha de ir depositando para ayuda de la refaccion que nesesitare dicha casa”.²¹³

Por cláusula testamentaria de 1773 Thomas de la Bodega y Cuadra y Francisca de Mollinedo fundaron un aniversario con diez mil pesos de principal, al tres por ciento anual, sobre la casa principal de su morada, en la que designaron por patrones y capellanes a todos sus hijos, nietos y descendientes legítimos; y, a falta de estos, a los hijos, nietos y descendientes legítimos de Dorotea de Mollinedo, hermana de Francisca. Pero en ausencia de los nombrados

²⁰⁸ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 77v.-78v.

²⁰⁹ AMC, *Libro becerro 4*, f. 506v.

²¹⁰ amc, *Libro becerro 4*, f. 553v.

²¹¹ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 642r.-642v. Véase también AMC, *Libro becerro 2*, f. 581r.

²¹² AMC, *Libro becerro 8*, f. 81r.

²¹³ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 88v.-90v.

se debía proceder a la partición del monto principal en dos mitades (cinco mil cada uno), para que del primero sea patrona la priora del monasterio del Carmen Alto, con la obligación de mandar decir cincuenta misas y los cien pesos restantes los aplicara a la ropería de dicho monasterio.²¹⁴

Por escritura de fecha 9 de agosto de 1777 doña Juana de Mollinedo estipuló que sus sobrinas serían las patronas encargadas de mandar costear “en la yglesia del referido monasterio de Nuestra Señora del Carmen Antiguo... una misa mensual [sic] a Nuestro Amo y Señor Sacramentado”.²¹⁵ De fallecer sus sobrinas (María Josefa de los Dolores, María Antonia del Corazón de Jesús y Juana María de San José), “es mi voluntad recayga el superavit de dichos reditos en el expressado monasterio para que su reverenda madre priora lo convierta en aquello que tenga por conveniente”.²¹⁶

En 1785, Teresa Pastor estipuló donar la mitad del valor de una hacienda de olivares y tierras blancas de pan llevar (ubicadas en la provincia de Camaná), a la imagen de la Santísima Virgen del Carmen “que se venera en el monasterio de este nombre distinguido por el Carmen Alto”.²¹⁷ Con la otra mitad se fundaría un aniversario de misas, patronato de legos libre y exento de la jurisdicción eclesiástica, el cual tendría por patrona a la priora del citado monasterio. Ella nombraría a los capellanes y, de sobrar alguna cantidad, lo aplicaría a beneficio del monasterio y su comunidad.²¹⁸ Las monjas expresaron “las devidas gracias a la referida doña Teresa por el veneficio que hace a este dicho monasterio y a Nuestra Madre y Señora del Carmen”.²¹⁹

En testamento del 31 de marzo de 1786 Mariana Muñoz y Oyague mandó otorgar anualmente cincuenta pesos, de los cuales veinticinco pesos cuatro reales se destinarían a la madre priora del Carmen Alto de Lima para que mande decir en la iglesia veintitres misas rezadas en el día de San José (o el día de sus vísperas); y los veinticuatro pesos cuatro reales restantes se entregarían a la misma madre priora para que en la víspera o día de santa Ana

²¹⁴ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 129v.-130r. Del otro monto principal sería patrona la abadesa del monasterio de Descalzas del Señor San Joseph, con la obligación de mandar celebrar otras cincuenta misas y los cien pesos del superávit los aplicara a la enfermería de dicho monasterio.

²¹⁵ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 549r.-549v.

²¹⁶ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 549r.-549v. Véase también AMC, *Libro becerro 1*, f. 538r.

²¹⁷ AMC, *Libro becerro 1*, f. 529r.

²¹⁸ AMC, *Libro becerro 1*, f. 529r.

²¹⁹ AMC, *Libro becerro 1*, f. 530r.

mande decir veintidós misas “resadas por mi anima, y demas parientes”.²²⁰ Mariana Muñoz y Oyague dispuso de cinco pesos, los restantes al cumplimiento de los cincuenta, “para ayuda del costo de pan, sera y vino de dicha iglesia”.²²¹

Por último, el padre don Manuel de la Fuente, prepósito de la Real congregación del oratorio de San Felipe Neri de Lima, albacea de los bienes del presbítero Tadeo de Mirones y Obregón señaló que, en la sexta cláusula del testamento otorgado por el finado el 20 de octubre de 1792, expresó el deseo de fundar dos buenas memorias para el bien de su alma.²²² Con los réditos anuales de un monto principal de dos mil pesos, a razón del tres por ciento, se debían realizar la quincena de Nuestra Señora del Tránsito y la novena de Nuestra Señora del Carmen en la iglesia de dicho monasterio y bajo responsabilidad de la madre priora, a quien se nombraba patrona perpetua.²²³ Además, don Tadeo Mirones señaló que lo “que quedare de dichos reditos costeadas ambas funciones lo aplicará la patrona que en tiempo fuere a su beneficio por el cuidado que ha de tener en que se cumpla esta obra pia en la forma que va expresada por la mucha debocion que tengo al culto de estas soberanas ymagenes”.²²⁴ En carta con fecha 8 de noviembre de 1794, la priora María de los Dolores dio “las mas expresivas gracias”,²²⁵ e informó que las imágenes ya se habían colocado en el coro bajo.

En fin, no pocos sintieron la necesidad de “hacer que se cante el novenario de misas de Nuestra Señora del Carmen... y las misas con diaconos que asi lo espero de la cordial debosion que mantienen como hijas amadas de tal Reina”.²²⁶ Tal como reconoció (el 22 de julio de 1749) el presbítero Francisco Errasquin Ylisarbe: “de fundarse capellanias y buenas memorias se aumenta el culto divino, y que las almas por quienes se aplica el sufragio de las misas gosan del summo bien que les comunica tan alto sacrificio”.²²⁷ Y, aunque hacia fines de la centuria la

²²⁰ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 433v.-434r.

²²¹ AMC, *Libro becerro 1*, ff. 433v.-434r.

²²² “Reconocimiento y fundazion de dos buenas memorias que dejó a este monasterio el doctor don Tadeo Mirones principal dos mil pesos al tres por ciento para el costo de la quincena de Nuestra Señora del Trancito y de la novena de Nuestra Señora del Carmen patronato perpetuo las reverendas madres prioras a cuyo favor queda el sobrante” (AMC, *Libro becerro 8*, f. 110v.).

²²³ AMC, *Libro becerro 8*, ff. 103r.-104v.

²²⁴ AMC, *Libro becerro 8*, f. 104v.

²²⁵ AMC, *Libro becerro 8*, f. 109v. Concluyó diciendo que como priora y “por esta razon patrona perpetua de la buena memoria fundada otorgo que la acepto a favor de la yglecia de mi monasterio segun se contiene y como tal priora me obligo y a todas las madres que me subdieren en el cargo de darle puntual y efectivo cumplimiento en todas las partes que abraza y de encomendar al señor en mis cortas oraciones y de esta santa comunidad el alma del fundador doctor don Tadeo Mirones” (AMC, *Libro becerro 8*, f. 109r.).

²²⁶ AMC, *Libro becerro 4*, f. 550v.

²²⁷ AMC, *Libro becerro 4*, ff. 549r.

jerarquía intentó minar el liderazgo administrativo de las carmelitas descalzas, seguían siendo patronas de las fundaciones pías del licenciado Francisco Ylizarbe,²²⁸ Ana de la Cueva, Antonio Romero y Juana de Mollinedo, a favor de la Virgen del Carmen y el santoral católico.

Cabe añadir, finalmente, que fue del gusto de la sociedad limeña instituir patronatos exentos de la jurisdicción eclesiástica y confiarlos a la gestión eficaz y ordenada de las carmelitas descalzas. Para exaltar el culto y aumentar el número de misas pudo haberse optado por los capellanes del monasterio, en tanto institución eclesiástica y duradera, pero las prioras fueron preferidas en temas de gerencia cultural. Lo cierto es que la liquidez conferida por las fundaciones pías, meramente rentista, no persiguió considerables incrementos económicos, pues estaba destinada a los cultos divinos mariano y eucarístico, especificado en los contratos correspondientes. Ya se trate de escapularios o patronatos, pareciera que fue una actitud religiosa de la sociedad limeña confiar en el liderazgo femenino carmelitano. Todavía podemos sentirlo a ratos,²²⁹ al interior de las cercas monásticas que protegen a pocas monjas, de estricta clausura, austeras en lo material y dedicadas a la práctica de la oración contemplativa.

En síntesis, las carmelitas descalzas conciliaron su estatus de mujeres procedentes de la elite colonial con una labor evangelizadora, orientada hacia los distintos grupos sociales que participaban en las procesiones, se acercaban al torno a comprar escapularios o las visitaban en el locutorio para concertar la designación de la priora como administradora de una fundación pía. Acaso la pertenencia a la elite y a la vida contemplativa pudo haberlas hecho tomar distancia de la sociedad; sin embargo, acontecieron situaciones distintas cuando su liderazgo espiritual las involucró con el espacio urbano fundado como pueblo de indios del Cercado de Lima. Es en este sentido que las monjas carmelitas constituyen todavía una relevante referencia para el estudio de las más arraigadas actitudes religiosas en la historia peruana. Y esto resulta ser algo que todavía se constata, pues, aunque no con el fervor de los días coloniales, el culto a la Virgen del Carmen –en cuanto a misas, novenarios, procesiones y escapularios– sigue vigente en la actualidad.²³⁰

²²⁸ El licenciado Ylizarbe fue capellán del monasterio y “digno de la mas piadosa memoria por su exemplo” (AMC, *Libro becerro 1*, f. 427r.).

²²⁹ RIVA-AGÜERO Y OSMA, José de la. “Los conventos limeños”. En Raúl Porras Barrenechea. *Antología de Lima. El Río, el Puente y la Alameda*. 3ª Edición ampliada por Jorge Puccinelli. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, 2002, p. 101.

²³⁰ Véase anexo 37.

Conclusiones

1. El archivo del monasterio de El Carmen Alto constituye un valioso e importante conjunto de referencias históricas. Se le valora no solo como útil instrumento para la profundización en los destinos individuales de las monjas, sino como herramienta eficaz para un conocimiento mejor de aquellos hombres y mujeres que formaron parte de ese significativo entorno religioso, indesligable de la historia social y cultural de Lima colonial.
2. Las fuentes monásticas aludidas presentan el cuadro vívido de una comunidad femenina concreta. El fondo documental que contiene correspondencias personales, testamentos, libros de profesiones, defunciones y elecciones prelaicales, textos referidos a la administración de los bienes, rentas y censos, así como los legajos con el registro de miles de personas que adquirieron escapularios –todo ello en el ámbito colonial del monasterio del Carmen Alto de Lima–, revela las particularidades de la vida de las religiosas allí congregadas, así como la fuerte conexión con los deberes que su condición monacal les exigía.
3. Las fuentes primarias evidencian también las opciones devocionales preferidas por los limeños y la designación del priorato carmelitano en asuntos relativos a la administración de fundaciones pías, ya fuesen capellanías o aniversarios de sufragios. Mas si esta investigación observa especial fidelidad a las fuentes documentarias (sobrias en su redacción, y por lo general, referidas a temas de carácter administrativo), considera que el acervo de la tradición oral ostenta también un importante grado de relevancia.
4. La comprensión del clima de religiosidad que gobernaba al entorno carmelitano solo es posible atendiendo las particularidades de aquella institución monacal. Es determinante entonces una aproximación a la educación y a la cultura religiosa que regían las vidas de las monjas. Por consiguiente, se ha valorado la importancia de las lecturas a las que tuvieron acceso las religiosas, en aras de su adecuada formación. Los textos autorizados al interior del claustro no solo profundizaron en una formación devota sino que nutrieron el bagaje de las monjas, constituyéndose además, y en buena medida, en la base de su espiritualidad. En la biblioteca del recinto monástico se han constatado aquellas lecturas permitidas.
5. La *Regla* y *constituciones* teresianas reglamentaron la vida cotidiana en el Carmen Antiguo de Lima con la flexibilidad estratégica necesaria para el bienestar de la institución. Como parte del

contexto histórico en el que vivieron estas monjas, por lo que las fuentes indicarían, comprometidas con sus votos, la *austeridad* material fue aceptada voluntariamente por *pocas monjas* dispuestas a dedicarse de por vida a la *oración contemplativa*, pero la *clausura* mitigada –por la presencia de personal doméstico al servicio de la comunidad– flexibilizó la rígida aplicación de la normatividad. Esta permeabilidad repercutió, además, en una suerte de nivelación social entre las monjas de velo negro y aquellas de velo blanco.

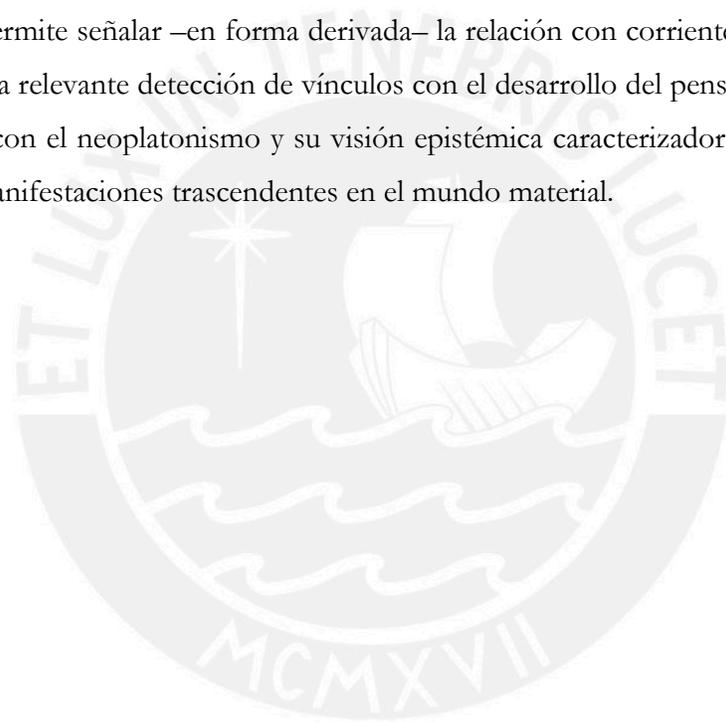
6. El Carmen Alto detentó el apego a la *Regla y constituciones*, así como al seguimiento de una disciplina rigurosa. En tal sentido se constata que la vida cotidiana carmelitana –a diferencia de alguna u otra institución claustral– no fue susceptible a conductas inadecuadas, ni registró escándalos. Tampoco fueron frecuentes los reclamos de la autoridad clerical. En tanto recinto monacal, evidenció más bien su contraste con el tenor prevaleciente de los grandes monasterios limeños (impersonales e incluso carentes del sustantivo ambiente oracional). Asimismo, la institución supo integrar la convivencia de un grupo diversificado de mujeres, que en lo esencial se componía por monjas de velo negro y velo blanco, junto a un personal doméstico –en su mayoría femenino–, en un ambiente reducido y acogedor.

7. El cenobio se caracterizó por su buena marcha económica. Esta dependió, sobre todo, de los intereses que redituaban los censos impuestos en la Real Hacienda y el ingreso de nuevas integrantes que contribuyeran con sus dotes a la manutención de la comunidad, el cuidado del culto y las reparaciones de las edificaciones. No obstante, y al margen de que las prioras fueran cuidadosas en el manejo de las actividades económicas, se registraron graves reveses. Así aconteció cuando la comunidad atravesó coyunturas económicas muy difíciles, particularmente aquellas que siguieron a los terremotos de 1687 y 1746.

8. En la amplia esfera de aportes institucionales brindados por las carmelitas descalzas coloniales –el atesoramiento y resguardo del culto, el ejercicio de la oración contemplativa, la organización de acciones de caridad en el entorno comunitario, etc.–, destaca como la contribución más significativa la confección y distribución del escapulario. Como hábito carmelita simplificado –del cual deriva su nombre–, constituyó una prenda con implicancias teológicas y rituales que alimentó la esperanza de la vida eterna bajo la protección e intercesión mariana (promesa manifestada por la Virgen a Simón Stock, según una avalada tradición del siglo XIII, que perduraría en el periodo colonial). Por ello es que el escapulario, en su calidad de sacramental, se considera el mayor aporte de las carmelitas descalzas a la sociedad colonial. En

tal sentido, con la reproducción y administración de la insignia –mantenida con carácter exclusivo–, las carmelitas descalzas lograron consolidar una presencia positiva tanto en el ambiente eclesial como en la sociedad colonial.

9. Por lo referido es que al Carmelo Descalzo se le reconoce como una orden religiosa de carácter fundamentalmente intercesor. Un reconocimiento que iría a ser reforzado, de modo sustantivo, con la puesta en circulación del escapulario devocional. Ello conllevó a incrementar el aura de sacralidad mística que la orden carmelita detentó –ante la mentalidad colonial en general y ante la devoción de la feligresía en particular. Es en atención a esto último como nuestro estudio debiera entenderse: como parte de las ‘actitudes religiosas’ de la Edad Moderna. Ello permite señalar –en forma derivada– la relación con corrientes de pensamiento, como ocurre en la relevante detección de vínculos con el desarrollo del pensamiento filosófico, específicamente con el neoplatonismo y su visión epistémica caracterizadora, que postulaba la presunción de manifestaciones trascendentes en el mundo material.



Anexos

- Anexo 1. Patrocinio de la Virgen del Carmen. Anónimo, siglo XVII.
- Anexo 2. Detalle. Patrocinio de la Virgen del Carmen. Anónimo, siglo XVII.
- Anexo 3. Detalle. Patrocinio de la Virgen del Carmen. Anónimo, siglo XVII.
- Anexo 4. Elevación claustro, siglo XVII.
- Anexo 5. Claustro alto y bajo, siglo XVII.
- Anexo 6. Iglesia y monasterio, siglo XVII.
- Anexo 7. Incensarios con sus cadenas, siglo XVIII.
- Anexo 8. Naveta, siglo XVIII.
- Anexo 9. Cáliz, siglo XVIII.
- Anexo 10. Pluma de santa Teresa, siglo XVIII.
- Anexo 11. Libro de santa Teresa, siglo XVIII.
- Anexo 12. Virgen del Carmen, siglo XVIII.
- Anexo 13. Virgen María con san José y san Agustín, siglo XVIII.
- Anexo 14. Santa Teresa de Jesús en éxtasis con dos ángeles, siglo XVIII.
- Anexo 15. El Buen Pastor con sus ovejas, siglo XVIII.
- Anexo 16. Magdalena de Pazi, siglo XVIII.
- Anexo 17. Retablo dorado (siglo XX) con imagen de la Virgen del Carmen, siglos XVII-XVIII.
- Anexo 18. Acercamiento. Retablo dorado (siglo XX) con imagen de la Virgen, siglos XVII-XVIII.
- Anexo 19. San Miguel y su peana, siglo XVIII.
- Anexo 20. Acercamiento. San Miguel, siglo XVIII.
- Anexo 21. *Ecce homo*, siglo XVIII.
- Anexo 22. *La Visitación*. Serie *Vida de la Virgen*, atribuida a Cristóbal de Lozano, siglo XVIII.
- Anexo 23. Santa Teresa de Jesús, siglo XVII.

- Anexo 24. Santa María Magdalena, ¿siglo XVIII?
- Anexo 25. Escalera hacia el coro alto, siglo XVII.
- Anexo 26. Escalera hacia el coro alto, siglo XVII.
- Anexo 27. María García Ciudad, María de la Asunción en religión, siglo XVII.
- Anexo 28. Abadesa de la Concepción, ¿siglo XVII?
- Anexo 29. Dulces carmelitanos, siglo XXI.
- Anexo 30. Carmelitas desde el coro alto despidiendo a la Virgen en procesión, siglo XXI.
- Anexo 31. Acercamiento. Carmelitas despidiendo a la Virgen en procesión, siglo XXI.
- Anexo 32. Virgen del Carmen, siglos XVII-XVIII.
- Anexo 33. Virgen del Carmen, siglos XVII-XVIII.
- Anexo 34. Virgen del Carmen, siglos XVII-XVIII.
- Anexo 35. Santuario Mariano Arquidiocesano, siglo XXI.
- Anexo 36. Santuario Mariano Arquidiocesano, siglo XXI.
- Anexo 37. Fieles con escapulario ante la Virgen del Carmen, siglo XXI.
- Anexo 38. Glosario.

Archivos consultados

- AAL Archivo Arzobispal de Lima.
AMC Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Carmen, Lima.
APNV Archivo de la Provincia de San Joaquín de Navarra, Vitoria.
AGI Archivo General de Indias, Sevilla.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2013.

ÁLVAREZ, Tomás. *Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas" de Santa Teresa. Para la reflexión y oración personal y de grupo*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.

ÁLVAREZ VÁSQUEZ, José Antonio. *Trabajos, dineros y negocios. Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*. Madrid: Trotta, 2000.

ANDERSON, Bonnie S. y Judith P. ZINSSER. *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica, 2007.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades. "Erasmismo y tradición en las *Cuentas de Conciencia*". En Teófanos Egido *et. al. Perfil histórico de santa Teresa*. 3ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

ARMACANQUI-TIPACTI, Elia J. *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresina peruana*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999.

ARANGO, Joaquín. "La teoría de la transición demográfica y la experiencia histórica". *Revista española de investigaciones sociológicas* 10, 1980, pp. 169-198.

ARENAL, Electa y Stacey SCHLAU. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

ARENAS FRUTOS, Isabel. *Dos arzobispos de México –Lorenzana y Núñez de Haro– ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004.

ARMAS ASÍN, Fernando. *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú / Instituto Riva-Agüero / Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 2010.

ARMINJON, Charles. *El fin del mundo y los misterios de la vida futura*. Navarra: Gaudete, 2010.

ARÓSTEGUI, Julio. *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica, 2001.

AZAÑA, Juana María. “Coloquio a la Natividad del Señor” (peruana). En Asunción Lavrín y Rosalva Loreto López (eds.). *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

AZNAR GIL, Federico Rafael. *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados casados de nuevo: doctrina y pastoral de la Iglesia*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca / Caja Salamanca, 1989.

BANDRÉS OTO, Maribel. *La moda en la pintura: Velásquez. Usos y costumbres del siglo XVII*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

BARRIOS ALTOS. *Tradiciones orales*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1998.

BAUER, Arnold. “La Iglesia en la economía hispanoamericana: los censos y depósitos en los siglos XVIII y XIX”. *Cuadernos de Humanidades* 4, Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, serie 2, julio 1989, pp. 1-39.

BENEDICTO XVI. *Meditar con mujeres santas*. Barcelona: Chronica, 2011.

BENITO RODRÍGUEZ, José Antonio. “Fundación del monasterio de las carmelitas nazarenas de Lima (Perú)”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.) *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular*. Tomo II. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2011.

BERNANOS, Georges. *Diálogos de carmelitas*. 1ª reimposición. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

BÉRULLE, Pierre de. *Discursos y elevaciones. Discursos sobre el estado y las grandezas de Jesús, Elevación sobre la gracia de Dios en Magdalena, Escritos breves*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

BIENKO DE PERALTA, Doris. “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

BILINKOFF, Jodi. “Touched by Teresa: Readers and Their Responses, 1588-1750”. En Christopher C. Wilson (ed.). *The Heirs of St. Teresa of Avila: Defenders And Disseminators of the Founding Mother's Legacy*. Washington D.C.: Institute of Carmelite Studies Publications, 2006.

—. *Ávila de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.

BLANCO, Lourdes. “Las monjas del convento de Santa Clara: el erotismo de la fe y la subversión de la autoridad sacerdotal”. En Luis Millones y Moisés Lemlij (coords.). *En el nombre del Señor*. Lima: SIDEA, 1993, pp. 184-198.

BLEICHMAR, Daniela. *Visible Empire. Botanical Expeditions & Visual Culture in the Hispanic Enlightenment*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

- BOBES, Carmen *et. al.* *Historia de la teoría literaria*. 2 volúmenes. Madrid: Gredos, 1995 y 1998.
- BOCK, Gisela. “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”. *Historia social* 9, 1991, Universidad de Valencia, pp. 55-77. Edición electrónica. Disponible en <www.carlosmanzano.net/articulos/Bock.pdf>
- BOFF, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. 11ª edición. Bilbao: Sal Terrae, 1995.
- BONET CORREA, Antonio. *Monasterios iberoamericanos*. Madrid: Ediciones El Viso, 2001.
- BORGES, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: MAPFRÉ, 1992.
- BOROBIO, Dionisio. *Celebrar para vivir: liturgia y sacramentos de la Iglesia. Compendio para el estudio de la liturgia y los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- BRACCIO, Gabriela. “Un inaudito atrevimiento”. *Revista Andina*, año 16, n.º 2, 1998, pp. 267-304.
- BRADING, David. “La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico”. En Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios de Historia de México / Universidad Iberoamericana, 1997.
- BROWN, Judith C. *Immodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*. Nueva York: Oxford University Press, 1986.
- BROWN, Peter Robert Lamont. “La Antigüedad tardía”. En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada*. Tomo I: *Del Imperio romano al año mil*. Madrid: Taurus, 2001.
- _____. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik Editores, 1993.
- _____. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1993.
- BRUNDAGE, James A. «Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law». En Vern L. Bullough y James Brundage. *Sexual Practices and the Medieval Church*. Buffalo (Nueva York): Prometheus Books, 1982, pp. 118-128.
- BURILLO, Francisco Xavier. *Por los dos conventos de religiosas descalzas de Nuestra Señora del Monte Carmelo de la ciudad de Lima en el pleito con el convento de Hospitalidad de la religión bethlemitica de dicha ciudad, sobre que se declaren por nulos todos los procedimientos de la Real Audiencia de dicha ciudad, o subsidiariamente las sentencias dadas de vista y revista*. Lima: s/e, s/f.
- BURNS, Kathryn. “Desestabilizando la raza”. En Marisol de la Cadena (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: ENVIÓN, 2007.
- _____. “Monjas, *kurakas* y créditos: economía espiritual de Cuzco, en el siglo XVII”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002.

_____. *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. 3ª reimpresión. Durham (NC): Duke University Press, 2002 (1999).

_____. “Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru”. *Hispanic American Historical Review*, n.º 78, febrero 1998, pp. 5-44.

_____. “Nuns, *Kurakas*, and Credit: The Spiritual Economy of Seventeenth-Century Cuzco”. *Colonial Latin America Review*, vol. 6, n.º 2, 1997, pp. 185-203.

BURROWS, Ruth OCD. *Essence of prayer*. Nueva Jersey: Hidden Spring, 2006.

BUSH, William. *To Quell the Terror. The True Story of the Carmelite Martyrs of Compiègne*. Washington D.C.: Institute of Carmelite Studies Publications, 1999.

BUSTAMANTE DE LA FUENTE, Manuel J. *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*. 2ª edición. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, 2005.

BUSTO, José Antonio del. *Santa Rosa de Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. 5ª reimpresión. Nueva York: Zone Books, 2002 (1992).

_____. “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media”. En Jill Raitt (dir.). *Espiritualidad cristiana II: Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires: Lumen, 2002.

CANGAS, Gregorio de. *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón, 1770*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1997.

CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Volumen I. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1995.

_____. “Religión, visiones del mundo, clases sociales y honor durante los siglos XVI y XVII en España”. En Julian Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

CARRASCO LIGARDA, Rosa. “Una aproximación a Santa Rosa de Lima”. *Educación*. Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Femenina del Sagrado Corazón, año VIII, julio 2001, pp. 13-15.

CARRERA VERGARA, Eudocio. *La Lima criolla de 1900*. 2ª edición. Lima: Sanmartí, 1954.

_____. *El gran doctor Copaiba. Protomédico de la Lima jaranera*. Lima: Sanmartí, 1943.

CASTILLO FLORES, José Gabino. “‘En el nombre de Dios...’ Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII”. En Gisela von

Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

CASTILLO MARTÍNEZ, Paloma. *El camino espiritual de Tomás Moro*. Madrid: San Pablo, 2009.

CASTELLANO, Jesús. "Christian, Human and Cultural Values in St. Teresa of Jesus". En John Sullivan (ed.). *Carmelite Culture and St. Teresa of Avila*. Wellesley: Christus Publishing, 2012.

CERTEAU, Michel de. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela, 2006.

CHOUDHURY, Mita. *Convents and Nuns in Eighteenth-Century French Politics and Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

CHOWNING, Margaret. "Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery". *Hispanic American Historical Review*, vol. 85, n.º 1, 2005, pp. 1-37.

CHRISTIAN JR., William. "Catholicisms". En Martin Austin Nesvig (ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

COAKLEY, John W. *Women, Men & Spiritual Power. Female Saints & Their Male Collaborators*. Nueva York: Columbia University Press, 2006.

COBO, Bernabé. *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2006.

COSAMALÓN AGUILAR, Jesús. "Plebeyas limeñas: una mirada al trabajo femenino (Lima, siglo XIX)". En Scarlett O'Phelan Godoy y Margarita Zegarra (eds.). *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina*. Lima: Cendoc-Mujer / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

_____. *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana, 1795-1820*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

COURCELLES, Dominique de. "Arrobamientos de los escritores y contemporaneidad mística". Victoria Cirlot y Amador Vega (eds.). *Mística y creación en el siglo XX*. Barcelona: Herder, 2006.

CRAWFORD, Patricia. "Anglicanismo, catolicismo e inconformismo en Inglaterra después de la Restauración (1660-1720)". En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002.

CRUZ CRUZ, Juan. *Neoplatonismo y mística. La contemplación en la obra de Tomás de Jesús (siglo XVI)*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2013.

CURTIS, Sarah Ann. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

DAVIS, Natalie Zemon. *Pasión por la historia*. Entrevista con Denis Crouzet. Valencia: Publicacions de la Universitat de València / Editorial Universidad de Granada, 2006.

_____. *Mujeres de los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1999.

DESCOLA, Jean. *La vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles, 1710-1820*. Buenos Aires: Hachette, 1962.

DEUSEN, Nancy E. van. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

_____. “Las mercedes recibidas de Dios: la autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643), mística limeña”. En Asunción Lavrín y Rosalva Loreto López (eds.). *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

_____. *The Souls Of Purgatory: The Spiritual Diary Of A Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula De Jesús*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

_____. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”. *Historica*, vol. XXIII, n.º 1, julio de 1999, pp. 47-78.

DIDEROT, Denis. *La religiosa*. Barcelona: Verticales de bolsillo, 2008.

DINAN, Susan. “Ámbitos religiosos femeninos en Francia”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002.

DINAN, Susan y Debra MEYERS (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002.

DOYLE, William. *Jansenism. Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*. Nueva York: St. Martin’s Press, 2000.

D’SOUZA, Senan. “Gardening as a Source of Spiritual Capital”. En Michael O’Sullivan y Bernadette Flanagan (ed.). *Spiritual Capital. Spirituality in Practice in Christian Perspective*. Surrey: Ashgate, 2012.

DUVIGNAUD, Jean. *Sociología del arte*. Barcelona: Ediciones Península, 1988.

ECO, Umberto. *El vértigo de las listas*. Barcelona: Lumen, 2009.

ECHEVERRÍA Y MORALES, Francisco Xavier. “Memorias de la santa Iglesia de Arequipa”. En Víctor Barriga. *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo IV. Arequipa: La Colmena, 1952.

_____. “Memorias de las religiosas del monasterio de carmelitas descalzas del señor san José de Arequipa”. En Víctor Barriga. *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo IV. Arequipa: La Colmena, 1952.

EGAN, Keith J. “Carmel: A School of Prayer”. En Keith J. Egan (ed.). *Carmelite Prayer. A Tradition for the 21st Century*. Nueva Jersey: Paulist Press, 2003.

_____. “La espiritualidad de los carmelitas”. En Jill Raitt (dir.). *Espiritualidad cristiana II: Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires: Lumen, 2002.

EGAÑA, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, hemisferio sur*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

EGIDO, Teófanos. “La necesaria revisión histórica de santa Teresa”. En Teófanos Egido *et. al.* *Perfil histórico de santa Teresa*. 3ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

EIRE, Carlos M. N. “The Concept of Popular Religion”. En Martin Austin Nesvig (ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

“El origen del culto a la Virgen del Carmen”. *Revista de la familia carmelita Nuestra Señora del Carmen*. Año 2, n.º 1, abril de 2004, p. 7.

ERAUSO, Catalina de. *Historia de la monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. 4ª edición. Madrid: Cátedra, 2011.

ESCAMILLA, Iván. “Devociones marianas e identidad hispánica en la oratoria sagrada novohispana, siglo XVIII”. Ponencia presentada en el Seminario *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima, 8 y 9 de abril de 2013.

ESTABRIDIS CÁRDENAS, Ricardo. “Cristóbal Lozano, paradigma de la pintura limeña del siglo XVIII”. *Patio de Letras*, año I, n.º 1, 2003, pp. 99-120.

ESTENSSORO, Juan Carlos. “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y de sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548”. *Colonial Latin American Review*, vol. 19, n.º 1, abril 2010, pp. 151-205.

_____. “El simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, tomo 30, número 3, 2001, pp. 455-474.

_____. “Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850”. En Henrique Urbano (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1997.

ESTERAS MARTÍN, Cristina. “Acculturation and Innovation in Peruvian Viceregal Silverwork”. En Elena Phipps, Johanna Hecht y Cristina Esteras Martín (eds.). *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork, 1530-1830*. Singapore: The Metropolitan Museum of Art / Yale University Press, 2004.

EVANGELISTI, Silvia. *Nuns. A History of Convent Life, 1450-1700*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.

FELDMANN, Christian. *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe*. Barcelona: Herder, 2009.

FIOCCO BLOISA, Luisa. “El grabado, medio peregrino entre Europa y América virreinal”. En Cécile Michaud y José Torres Della Pina (eds.). *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / BBVA Banco Continental / AFP Horizonte / Colección Barbosa-Stern, 2009.

FLINDERS, Carol Lee. *Enduring Grace. Living Portraits of Seven Women Mystics*. Nueva York: HarperOne, 1993.

FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. 2ª edición. Lima: Horizonte, 1991.

FRASCHINA, Alicia. “Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades”. *Hispania Sacra*, LX, 122, julio-diciembre 2008, pp. 445-466.

FUENTES, Manuel Atanasio. *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, 1985 (1867).

GÁLVEZ, José. *Calles de Lima y meses del año*. Lima: International Petroleum Company, 1943.

_____. *Una Lima que se va (crónicas evocativas)*. Lima: EVFORION, 1921.

GARCÍA HERNÁNDEZ, Marcela Rocío. “Los carmelitas y el purgatorio, 1600-1750”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

GARCÍA HINAREJOS, Dolores. “Las ideas arquitectónicas de santa Teresa de Jesús”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo II. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993.

GARCÍA IRIGOYEN, Carlos. *Santo Toribio: obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*. Tomo II: *Nuevos estudios sobre la vida y gobierno de Santo Toribio*. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1906.

GARCÍA ORO, José. “Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento”. En Teófanos Egido *et. al.* *Perfil histórico de santa Teresa*. 3ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

GARCÍA Y SANZ, Pedro. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú: segunda parte que comprende la historia del arzobispado de Lima, desde el VIII hasta el XVII arzobispo inclusive*. Lima: Tipografía de “La Sociedad”, 1876.

GIBBS, Donald. "The Economic Activities of Nuns, Friars, and their Conventos in Mid-Colonial Cuzco". *The Americas*, vol. XLV, n.º 3, 1989, pp. 343-362.

GIESECKE, Alberto Antonio y Enrique SILGADO. *Terremotos en el Perú*. Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1981.

GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

GODWIN, Joscelyn (ed.). *Armonía de las esferas. Un libro de consulta sobre la tradición pitagórica en la música*. Girona: Atalanta, 2009.

GRAZIANO, Frank. *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Nueva York: Oxford University Press, 2004.

GRIGNANI, Mario. *La regla consuetada de santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

GUERRA, Margarita, Amaya FERNÁNDEZ, Lourdes LEIVA y Lidia MARTÍNEZ. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550-1650)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Femenina del Sagrado, 1997.

GUEVARA GIL, Armando. "Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 28, 2001, pp. 391-412.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. "Hagiografía y política: las crónicas conventuales en el virreinato peruano". En Bernard Lavallé (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

HAMMARSKJÖLD, Dag. *Marcas en el camino*. Madrid: Trotta, 2009.

HARLINE, Craig E. *The Burdens of Sister Margaret: Inside a Seventeenth-Century Convent*. New Haven: Yale University Press, 2000.

HARTH-TERRÉ, Emilio. "La ermita de la Asunción en el Monasterio de Nuestra Señora del Carmen". *El Arquitecto Peruano*, julio de 1940.

HENNEAU, Marie-Élisabeth. "Mística del corazón, el fuego y la montaña". En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008.

HENRY, Louis. "La demografía histórica". En David Victor Glass y Roger Revelle (dirs.). *Población y cambio social. Estudios de demografía histórica*. Madrid: Tecnos, 1978.

HOLLINGSWORTH, Thomas Henry. "La importancia de la calidad de los datos en la demografía histórica". En David Victor Glass y Roger Revelle (dirs.). *Población y cambio social. Estudios de demografía histórica*. Madrid: Tecnos, 1978.

- HSIA, R. Po-Chia. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal, 2010.
- HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Alianza, 2001.
- HÜNEFELDT, Christine. “Mujeres y sociedad en el Perú”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. III: *Del siglo XIX a los umbrales del XX*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2008.
- IBSEN, Kristine. “The High Places of my Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America”. *Colonial Latin American Review*, volumen 7, n.º 21, diciembre 1998, pp. 251-270.
- ITURBURU, Fernando. *(Auto)biografía y misticismo femeninos en la colonia. La relación escrita por Madre Josefa de la Providencia sobre Madre Antonia Lucía Maldonado*. Nueva Orleans: University Press of the South, 2000.
- IVORRA, Adolfo. *Los sacramentales. Sacramenta minora*. Valencia: EDICEP, 2010.
- IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *Hispanic American Historical Review*, n.º 73, 1993, pp. 581-613.
- JARAMILLO DE ZULETA, Pilar. “Conventos de monjas en el Nuevo Reino de Granada, 1574-1791”. En *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Singapur: LANDUCCI / CONACULTA - INAH, 2003.
- _____. “La vida cotidiana en los conventos de mujeres”. En Beatriz Castro Carvajal (ed.). *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1996.
- KAGAN, Richard. *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*. Madrid: El Viso, 1998.
- KAUFMANN, Cristina. *La fascinación de una presencia. Hacia una experiencia sana de Dios*. 2ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.
- KAZANTZAKI, Nikos. *El pobre de Asís*. Buenos Aires: Sur, 1959.
- KEATING, Thomas. *Mente abierta, corazón abierto. La dimensión contemplativa del Evangelio*. Nueva York: Continuum, 2007.
- KELLY, Niamh. “Pilgrimage and Spiritual Capital”. En Michael O’Sullivan y Bernadette Flanagan (ed.). *Spiritual Capital. Spirituality in Practice in Christian Perspective*. Surrey: Ashgate, 2012.
- KIECHLE, Stefan. *Ignacio de Loyola. Mística y acción*. Barcelona: Herder, 2006.
- KILROY, Phil. *Magdalena Sofía Barat. Una vida*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.
- KLAIBER, Jeffrey, S.J. “Las premisas ideológicas de algunos estudios recientes sobre la Iglesia en América Latina”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, n.º 22, 1995, pp. 125-126.

KREIDLER-KOS, Martina, Ancilla RÖTTGER y Niklaus KUSTER. *Clara de Asís. Amiga de la soledad, hermana de la ciudad*. Barcelona: Herder, 2008.

KRÜGER, Kristina. *Órdenes religiosas y monasterios. 2.000 años de arte y cultura cristianos*. Barcelona: H.F. ULLMANN, 2008.

LABARGA GARCÍA, Fermín. “Las cofradías en España e Iberoamérica”. En Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

LARKIN, Brian. “Confraternities and Community. The Decline of the Communal Quest for Salvation in Eighteenth-Century Mexico City”. En Martin Austin Nesvig (ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

LASERNA GAITÁN, Antonio Ignacio. “El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775”. *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LII, número II, 1995, pp. 263-287.

LAVRÍN, Asunción. “Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII”. En María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2007.

_____. “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: *El mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2006.

_____. “Los conventos de monjas en la Nueva España”. En Arnold J. Bauer (comp.). *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.

LAVRÍN, Asunción y Rosalva LORETO LÓPEZ (eds.). *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. Puebla: Universidad de las Américas-Puebla / Archivo General de la Nación, 2002.

LECLERC, Éloi. *Francisco de Asís. Un hombre nuevo para una sociedad nueva o El retorno al Evangelio*. Salamanca: Sígueme, 2006.

LÉCRIVAIN, Philippe. “Ignacio de Loyola y la aventura jesuita”. En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008.

LE GOFF, Jacques. *El Dios de la Edad Media. Conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid: Trotta, 2004.

_____. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. 2ª edición, 2ª reimpresión. Barcelona: Gedisa, 2002.

_____. *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*. 2ª reimpresión. Barcelona: Gedisa, 1999.

LEMAITRE, Nicole. “Texto introductorio. La época moderna: el aprendizaje del pluralismo (siglos XVI-XVIII).” En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008.

_____. “¿Nuevas liturgias o las liturgias de siempre?”. En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008.

LEMLIJ, Moisés. “A propósito de las monjas del convento de Santa Clara: una mirada psicoanalítica”. En Luis Millones y Moisés Lemlij (coords.). *En el nombre del Señor*. Lima: SIDEA, 1993.

LINAGE CONDE, Antonio. “La mujer y el monacato”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo II. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993.

_____. *El monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1977.

LLAMAS, Enrique. “Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular”. En Teófanos Egido *et. al.* *Perfil histórico de santa Teresa*. 3ª edición. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

LÓPEZ BARALT, Luce. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*. Madrid: Trotta, 2012.

LÓPEZ, Clara. “La buena vecindad: las mujeres de élite en la sociedad colonial del siglo XVII”. *Colonial Latin America Review*, vol. 5, n.º 2, 1996, pp. 219-236.

LORENZ, Erika. *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer*. Barcelona: Herder, 2005.

LORETO LÓPEZ, Rosalva. “The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents”. *The Americas*, vol. 59, n.º 2, octubre 2002, pp. 181-199.

_____. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. Méjico: El Colegio de México, 2000.

LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia*. Tomos I y II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003 y 2008.

LOZANO, Pedro SJ. “Relación del terremoto que arruinó a Lima e inundó al Callao el 28 de octubre de 1746”. En Manuel de Odriozola (comp.). *Terremotos: colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863.

LUQUE ALCAIDE, Elisa. *Iglesia en América Latina (siglo XIX). Renovación y continuidad en tiempos de cambio*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2012.

_____. *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

LYNCH, John. *New Worlds: A Religious History of Latin America*. Londres: Yale University Press, 2012.

MAIA BORGES, Célia. “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la península ibérica y del Brasil colonial”. En María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2007.

MÂLE, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.

MANNARELLI, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. 2ª reimpresión. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1998 (2000).

MANSO DE VELASCO, José Antonio. *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761)*. Introducción, edición, notas e índices de Alfredo Moreno Cebrián. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

Manual o procesionario de las religiosas carmelitas descalzas, en el qual se trata de las procesiones: bendiciones: de el dar el hábito a las novicias: de su profesión y velo: de la administración de los sacramentos a las enfermas: y de las exequias, o entierro de los difuntos, y otras cosas. Corregido nuevamente y enmendado según el Ritual y Misal Romano reformado, y nuevo Ceremonial de la Orden. Madrid: Imprenta de Joseph Doblado, 1775 (facsimil, 2010).

MARTIN, Luis. *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del virreinato del Perú*. Barcelona: Casiopea, 2000.

MARTÍNEZ CARRETERO, Ismael. “Origen de las carmelitas de clausura en España”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.) *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular*. Tomo I. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2011.

MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

MARZO, Jorge Luis. *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*. Madrid: Katz, 2010.

MAYER, Alicia. “La religiosidad en el México colonial”. Ponencia presentada en el Seminario *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima, 8 y 9 de abril de 2013.

_____. “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

_____. *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

MCCUE, James F. "Liturgia y Eucaristía. II. Occidente". En *Espiritualidad cristiana II: Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires: Lumen, 2002.

MCGINN, Bernard. *The doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*. 2ª edición. Nueva York: The Crossroad Publishing Company, 2010.

_____. *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona: Paidós, 1997.

MCNAMARA, Jo Ann Kay. *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

MELÉNDEZ, Mariselle. *Deviant and Useful Citizens. The Cultural Production of the Female Body in Eighteenth-Century Peru*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.

MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomos II, III, IV, VI, VIII, IX y XI. 2ª edición. Lima: Imprenta Enrique Palacios y Librería e Imprenta Gil, 1932, 1933 y 1934.

MERINO, Luis. *Estudio crítico sobre las "Noticias secretas de América" y el clero colonial (1720-1765)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1956.

MERTON, Thomas. *La vida silenciosa*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.

MILLONES, Luis. *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*. Sevilla: Fundación El Monte, 1998.

MIRÓ QUESADA, Aurelio. "Una descripción inédita de Lima en el siglo XVIII". *Revista Histórica*, tomo XXVI, 1962-1963, pp. 175-185.

MÓ ROMERO, Esperanza y Margarita Eva RODRÍGUEZ GARCÍA. "Educar: ¿a quién y para qué?". En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: *El mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2006.

MONTOYA ESTRADA, Kelly. "Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII". En Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

MORENO CEBRIÁN, Alfredo. "El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII". *Revista de Indias*, vol. LXIII, n.º 227, 2003, pp. 223-274.

_____. *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736: el primer intento borbónico por reformar el Perú*. Madrid: Catriel, 2000.

MORENO, Gabriel. "Elogio del doctor don Cosme Bueno". En Manuel de Odrizola (ed.). *Colección de documentos literarios del Perú*. Tomo III. Lima: Imprenta del Estado, 1872 (facsimil).

- MUGABURU, Josephe de y Francisco DE MUGABURU. *Diario de Lima (1640-1694)*. Lima: Impr. C. Vásquez L., 1935.
- MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- MUJICA PINILLA, Ramón. “Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano”. En Ramón Mujica Pinilla *et. al. El barroco peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002.
- _____. “El arte y los sermones”. En *El Barroco Peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002.
- _____. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. 2ª edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. “Los conventos de carmelitas descalzas en el Barroco sudamericano (Estudio arquitectónico)”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo I. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993.
- MUÑOZ MARTÍNEZ, Donatila. “Iglesia de Santa Teresa”. En *Lima precolombina y virreinal*. Lima: Artes Gráficas – Tipografía Peruana, 1938.
- NAVARRO, José Francisco. *La mística de cada día. Poesía de Adélia Prado*. Lima: Embajada de Brasil en el Perú / Fondo Editorial de la Universidad Ruiz de Montoya, 2009.
- NURSIA, Benito de. *La Santa Regla*. 2ª reimpresión. Buenos Aires: San Pablo, 2006.
- ODRIOZOLA, Manuel de (comp.). *Terremotos: colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863.
- OLIVAS WESTON, Rosario. *La cocina cotidiana y festiva de los limeños en el siglo XIX*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 1999.
- ORBIGNY, Alcide Dessalines d’. *Viaje a la América meridional*. Tomo IV. 2ª edición. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural Editores, 2002.
- Ordinario o Ceremonial de las Carmelitas Descalzas de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo*. Burgos: Tipografía El Monte Carmelo, 1939.
- OSORIO, Alejandra B. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru’s South Sea Metropolis*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- O’SULLIVAN, Michael. “Spiritual Capital and the Turn to Spirituality”. En Michael O’Sullivan y Bernadette Flanagan (ed.). *Spiritual Capital. Spirituality in Practice in Christian Perspective*. Surrey: Ashgate, 2012.
- PANFICHI, Aldo. “Urbanización temprana de Lima, 1535-1900”. En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 2004.

PANIAGUA PÉREZ, Jesús. “Utopías y mesianismo en los monasterios femeninos de América”. En Juan B. Amores Carredano (ed.). *Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2008.

PAYNE, Steven. *The Carmelite Tradition*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011.

PAULA DE JESÚS NAZARENO. “Poemas de Sor Paula de Jesús Nazareno (peruana)”. En Asunción Lavrín y Rosalva Loreto López (eds.). *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

PAZ SOLDÁN BOZA, Mariano Felipe. “Panorama de la pintura virreinal peruana: escuela limeña”. En *Barroco Andino. Memoria del I Encuentro Internacional*. La Paz: Viceministerio de Cultura/Unión Latina/Embajada Real de los Países Bajos, 2003.

PLAZAOLA, Juan. *Arte e Iglesia. Veinte siglos de arquitectura y pintura cristiana*. Guipúzcoa: Nerea, 2001.

PERALTA Y BARNUEVO, Pedro de. “Lima fundada o conquista del Perú”. En Manuel de Odriozola (ed.). *Colección de documentos literarios del Perú*. Tomo I. Lima: Establecimiento de tipografía y encuadernación de Aurelio Alfaro, 1863.

PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. “América Latina en la transición demográfica”. *Población y salud en Mesoamérica*. Revista electrónica semestral, vol. 7, n.º 2, archivo 1, enero-junio 2010, pp. 1-29.

PÉREZ CANTÓ, María Pilar y Esperanza MÓ ROMERO. “Ilustración, ciudadanía y género: el siglo XVIII español”. En María Pilar Pérez Cantó (ed.). *También somos ciudadanas*. 2ª edición. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 2004.

PÉREZ CANTÓ, María Pilar y Rocío de la NOGAL. “Las mujeres en la arena pública”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: *El mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2006.

PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

PÉREZ-MALLAINA BUENO, Pablo Emilio. *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Riva-Agüero, 2001.

PERNOUD, Régine. *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona: Paidós, 1998.

PERROT, Michelle. *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

PITT-RIVERS, Julian. “Epílogo: el lugar de la gracia en la antropología”. En Julian Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

PRADO, Adélia. *Bagaje*. Traducción de José Francisco Navarro. Lima: Embajada de Brasil en el Perú / Fondo Editorial de la Universidad Ruiz de Montoya, 2009.

POMIAN, Krzysztof. “Las ideologías: un legado ambivalente de la Ilustración”. En Roger Chartier y Antonio Feros (dirs.). *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*. Madrid: Fundación Rafael del Pino / Fundación Carolina / Colegio Libre de Eméritos / Marcial Pons, 2006.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Antología de Lima. El Río, el Puente y la Alameda*. 3ª edición ampliada por Jorge Puccinelli. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, 2002.

_____. *Fuentes Históricas Peruanas*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

PORTAL, Ismael. *Del pasado limeño*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1932.

_____. *Lima religiosa*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1924.

POSKA, Allyson M. y Elizabeth A. LEHFELDT. “Las mujeres y la Iglesia en la España de la Edad Moderna”. En Susan Dinan y Debra Meyers (eds.). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea, 2002.

PROU, Jean *et. al.* *La clausura: fundamentos, historia, espiritualidad*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas*. 2ª impresión. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

RAMÓN, Gabriel. “Urbe y orden. Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño”. En Scarlett O’Phelan Godoy (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1999.

RAMOS MEDINA, Manuel. *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997.

_____. “Esplendor del culto carmelita”. En Manuel Ramos Medina (coord.). *Memoria del II Congreso Internacional “El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios”*. México D.F.: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.

RAPLEY, Elizabeth. *The Lord as their Portion. The Story of the Religious Orders and How they Shaped our World*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

_____. *A Social History of the Cloister. Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2001.

RATZINGER, Joseph. *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico*. Barcelona: Herder, 2008.

RICCOBONI, Bartolomea. *Life and Death in a Venetian Convent. The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*. Editado y traducido por Daniel Bornstein. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

RIVA-AGÜERO Y OSMA, José de la. “Los conventos limeños”. En Raúl Porras Barrenechea. *Antología de Lima. El Río, el Puente y la Alameda*. 3ª edición ampliada por Jorge Puccinelli. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, 2002.

_____. *Añoranzas*. Lima: s/e, 1932.

RIZO-PATRÓN BOYLAN, Paúl. *Linaje, Dote y Poder: la nobleza de Lima de 1700 a 1850*. 1ª reimposición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”. En *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.

ROJAS INGUNZA, Ernesto. *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la “Iniciación de la República”, Perú 1825-1841*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2006.

ROMERO, José Luis. *La cultura occidental*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2004.

ROUILLON ALMEIDA, Denisse. *El Carmen Alto de Lima, 1643-1686*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

_____. “El Recogimiento de Nuestra Señora del Carmen en Lima, 1619-1643”. En prensa.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2006.

RUBIO CORREA, Marcial. *El Derecho civil*. Biblioteca «Lo que debo saber», volumen II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

RUIZ, Federico. “St. John of the Cross: Cultural, Human and Christian Values”. En John Sullivan (ed.). *Carmelite Culture and St. Teresa of Avila*. Wellesley: Christus Publishing, 2012.

RYBCZYNSKI, Witold. *La casa. Historia de una idea*. 7ª reimposición. San Sebastián: Nerea, 2003.

SALAZAR SIMARRO, Nuria. “El lenguaje de las flores en la clausura femenina”. En *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Singapur: LANDUCCI, CONACULTA - INAH, 2003.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae / Centro de Estudios Patrimonio Cultural, 2011.

_____. *Arquitectura de Lima en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres, 2010.

_____. *Fray Diego Maroto. Alarife de Lima, 1617-1696*. Lima: Epígrafe Editores, 1996.

_____. *Lima: estudios de la arquitectura virreinal*. Lima: Epígrafe Editores – Patronato de Lima, 1992.

_____. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Librería Studium, 1988.

_____. “La ermita de la Asunción”. *El Comercio*, 4 de septiembre de 1983, p. A-2.

SAN CRISTÓBAL, Evaristo. *Apéndice al Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1936.

SÁNCHEZ DÍAZ, María Milagros. “El Carmen Descalzo en ultramar: el convento de Nazarenas de Lima”. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo I. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997.

_____. *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1986.

SÁNCHEZ LORA, José Luis. “Mujeres en religión”. En Isabel Morant (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol II: *El mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 2006.

SANTA CATALINA DE SIENA. *Obras de santa Catalina de Siena. El Diálogo, Oraciones y Soliloquios*. Introducciones y traducción por José Salvador y Conde. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

SANTA HILDEGARDA DE BINGEN. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. A cargo de Maximiliano Herráiz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

SANTA TERESA DE LISIEUX. *Historia de un alma. Manuscritos autobiográficos*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

SARANYANA, Josep-Ignasi. “El más allá en los concilios limenses del ciclo colonial, 1551-1772”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

SCHENONE, Héctor. *Santa María: iconografía del arte colonial*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press, 2008.

SCHEINES, Graciela. *Juegos inocentes, juegos terribles*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.

SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza, 1989.

SILGADO, Enrique. *Investigaciones de sismicidad histórica en la América del Sur en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Perú / Centro regional de Sismología para América del Sur, 1992.

SOCOLOW, Susan Migden. *The Women of Colonial Latin America*. Nueva York: Cambridge University Press, 2000.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ. *Obras completas*. 15ª edición. México: Porrúa, 2007.

STASTNY, Francisco. “Ulises y los mercaderes. Trasmisión y comercio artístico en el Nuevo Mundo”. En Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva Agüero, 2005.

STRASSER, Ulrike. *State of Virginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

STAPLES, Anne. “Mayordomos, monjas y fondos conventuales”. *Historia Mexicana*, 1986, pp. 131-167.

SUARDO, Juan Antonio. *Diario de Lima (1629-1639)*. 2 vols. Lima: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica del Perú, 1936.

SUÁREZ, Margarita. *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos / Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. “Crédito eclesiástico y crédito mercantil: apuntes para un debate sobre los mecanismos financieros en el Perú colonial”. *Historia y Cultura*, n.º 22, 1993, pp. 257-263.

_____. “El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima, siglo XVII”. En Patricia Portocarrero Suárez (editora y compiladora). *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida*. Lima: Flora Tristán, 1993. pp. 165-174.

TRAVADA, Ventura. “El suelo de Arequipa convertido en cielo” (1752). En Manuel de Odrizola (ed.). *Documentos literarios del Perú*. Tomo X. Lima: Imprenta del Estado, 1877.

TRESMONTANT, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Barcelona: Herder, 1980.

TOQUICA, María Constanza. “Linaje, crédito y salvación. Los movimientos de la economía espiritual del convento de Santa Clara en Santafé de Bogotá”. En *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Singapur: LANDUCCI / CONACULTA - INAH, 2003.

TOSCANO, María y Germán ANCOCHEA. *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*. Barcelona: Herder, 2009.

TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. 6ª edición. Madrid: Tecnos, 2006.

TOVAR, Manuel. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú: hasta el gobierno del VII arzobispo*. Lima: Tipografía de “La Sociedad”, 1873.

TWINAM, Ann. *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2009.

TRISTÁN, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. 1ª reimpresión. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2006.

ULLOA, Antonio de. *Viaje a la América meridional*. Edición de Andrés Saumell, tomo B. Madrid: Historia 16, 1990.

UNDSET, Sigrid. *Santa Catalina de Siena*. Madrid: Encuentro, 2009.

UNZUETA ECHEVARRÍA, Antonio OCD. *La Orden del Carmen en la evangelización del Perú*. Tomos X y XI. Vitoria: Ediciones El Carmen, 1994.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile”. En Bernard Lavallé (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

VANDENBROECK, Paul. “Novias coronadas”. En *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Singapur: LANDUCCI / CONACULTA - INAH, 2003.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. 4ª edición. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1984.

_____. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo III (1640-1699). Burgos: Aldecoa, 1959.

_____. *Manual de Estudios Peruanistas*. 4ª edición. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1959.

VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi. The life and afterlife of a medieval saint*. New Haven & Londres: Yale University Press, 2012.

VÁZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio OC. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 231. Madrid: Ediciones Atlas, 1969.

VELARDE, Ernesto. “Los Barrios Altos de Lima”. En Carlos Enrique Paz Soldán (ed.). *Lima y sus suburbios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957.

VIERGE, Victor de la. *The Spiritual Realism of St. Therese of Lisieux*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1961.

VILA DA VILA, Margarita. “Reflexiones en torno al ‘Barroco’ y sus orígenes”. En *Barroco y fuentes de la diversidad cultural. Memoria del II Encuentro Internacional*. La Paz: Viceministerio de Cultura / Unión Latina / UNESCO, 2004.

VINATEA RECOBA, Martina. “Catalina María Doria, fundadora del convento de las carmelitas descalzas de Lima, Perú”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.) *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular*. Tomo II. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2011.

VENARD, Marc. “La imagen tridentina. Orden y belleza”. En Alain Corbin (dir.). *Historia del cristianismo, para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel, 2008.

WADE LABARGE, Margaret. *La mujer en la Edad Media*. San Sebastián: Nerea, 2003.

WALKER, Charles. *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

WEIL, Simone. *Carta a un religioso*. 2ª edición. Madrid: Trotta, 2011.

WOBESER, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España (siglo XVIII)*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

WOBESER, Gisela von y Enriqueta VILA VILAR. “Introducción”. En Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

WUFFARDEN, Luis Eduardo. “Imágenes en defensa del dogma: el grabado religioso, entre la contrarreforma y la ilustración”. En Cécile Michaud y José Torres Della Pina (eds.). *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / BBVA Banco Continental / AFP Horizonte / Colección Barbosa-Stern, 2009.

_____. “Las escuelas pictóricas virreinales”. En *Perú indígena y virreinal. Museu Nacional D’art de Catalunya*. Madrid y Barcelona: Sociedad Estatal para la Acción Cultural en el Exterior, 2004.

ZAYAS, Concepción. “La recepción del neoplatonismo en la obra de la heterodoxa alumbrada Ana de Zayas”. En María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2007.

ZOLLA, Elémire. *Los místicos de Occidente*. 4 vols. Barcelona: Paidós, 2000.