

MODELOS CULTURALES Y REFORMAS EN EL CENOBIO DE SANTA CATALINA DE SIENA- AREQUIPA (SIGLOS XVII-XVIII)

CULTURAL MODELS AND REFORMS IN THE CENOBIO OF SANTA CATALINA DE SIENA- AREQUIPA (AGES XVII-XVIII)

Misael Camus* <https://orcid.org/0000-0002-6817-2955>

Raúl Bustos** <https://orcid.org/0000-0002-2363-1919>

Resumen

El estudio aborda, desde la sociología de modelos culturales, una de las fundaciones conventuales femeninas más antiguas del arzobispado de Lima: el Monasterio Sienes de Arequipa. La hipótesis plantea que la estructura social y la vida religiosa-conventual es una reproducción de la sociedad ternaria medieval y de la teología monástica del bajo medievo, mediatizada por las reformas del Concilio de Trento. Las fuentes principales que sustentan el análisis son los informes de la visita canónica del obispo y más de un centenar de *L'Exemplum* pintados en los claustros del monasterio, a inicios del s. XVIII, de los cuales 22 cuadros son una copia de los emblemas impresos en *Pia Desideria*, obra editada en 1628 por un jesuita flamenco, en los cuales se exponen las Tres Vías del camino de perfección monacal.

Palabras Claves: Monasterios femeninos, Espiritualidad monástica, Concilio de Trento, Modelos culturales.

Abstract

The study addresses from the sociology of cultural models one of the oldest female convent foundations of the Lima archbishopric, the Sienes de Arequipa Monastery. The hypothesis proposes that the social structure and the religious-conventual life is a reproduction of the medieval ternary society and of the monastic theology of the late Middle Ages, mediated by the reforms of the Council of Trent. The main sources that support the analysis are the reports of the bishop's canonical visit and more than a hundred L'Exemplum painted in the cloisters of the monastery, at the beginning of the s. XVIII, of which 22 paintings are a copy of the emblems printed in Pia Desideria, a work published in 1628 by a Flemish Jesuit, in which the Three Ways of the path of monastic perfection are exposed.

Key words: Women's monasteries, Monastic spirituality, Council of Trent, Cultural models.

Fecha de recepción: 05-08-2024 Fecha de aceptación: 22-01-2025

Los conventos femeninos latinoamericanos han sido abordados por la historiografía reciente desde diferentes aproximaciones, como el rol en la estructura eclesial, la relación con la sociedad, la puesta en valor del rol de centros educativos, y de manera más incipiente, desde la óptica económica y patrimonial (Málaga 2020;2011; Lavrin 2016; Burns 1999). Estos aportes comparten el deseo genuino de conocer presente en obras ya clásicas como las de Josefina Muriel (1946), incorporando nuevos aportes metodológicos y perspectivas (Salazar 2005; Ramos 1995). De la misma manera Basarte et. al (2001) desarrollan un trabajo de enfoque amplio, abordando desde la estructura económica a la organización de la vida conventual, además de aspectos constructivos y artísticos.

Ángel Martínez Cuesta, desde una óptica de registro histórico expone la expansión fundacional latinoamericana y sitúa los conventos en una función que define de "humanización de la ciudad", dedicando algunas páginas al desarrollo del Convento Corpus Christi, orientado a la acogida de futuras religiosas del mundo indígena, particularmente a las hijas de los jefes

(Martínez 1995). Por otro lado, Loreto (2010:238) resalta el hecho de que el establecimiento de conventos femeninos fue promovido, avalado y auspiciado, en momentos decisivos, por representantes de las órdenes franciscana, dominica, carmelita y agustina, por "la necesidad de albergar y educar a españolas y criollas que por vocación, orfandad o pobreza no podían o no habían contraído matrimonio".

Otra línea de investigación ha sido la de Marie-Cécile Nenassy-Berling (1997), quien aborda la relación de los conventos con la sociedad, en un contexto de las relaciones de poder y elites, particularmente en la provincia de Nueva España. Un aporte más reciente lo entrega Ana María Presta (2021) quien propone que la sociedad colonial, al ser una réplica de la metropolitana, usó la creación de conventos para inhibir la onerosa partición patrimonial generada por matrimoniar a sus descendientes mujeres.

Ramón Serrera (2015) analiza los prototipos de arquitectura conventual, a los que describe como "el macro convento o

* Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Correo electrónico: mcamus@academicos.uta.cl <https://orcid.org/0000-0002-6817-2955>

** Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Correo electrónico: rbgonzalez@academicos.uta.cl <https://orcid.org/0000-0002-2363-1919>

ciudad dentro de la ciudad". Este investigador, desde un análisis comparado con el desarrollo monacal en España en el siglo XVII, sostiene que la réplica en Latinoamérica sólo tiene de innovación el prototipo macro convento. Una referencia central en dicho estudio es el trabajo de Antonio Domínguez Ortiz, quien sistematizó estadísticamente los conventos femeninos y masculinos en los siglos XVII y XVIII, señalando que en 1787 había sobre 25 mil mujeres de clausura.

Finalmente, existen estudios restringidos a comunidades religiosas nacionales: clarisas, mercedarias, capuchinas, carmelitanas¹. En general, las referencias al monacato femenino son muy acotadas, citando las fundaciones, el proceso canónico de aprobación de la obra e información acerca de las fundadoras, siempre en un plano genérico (Borges 1992).

En este contexto, la dimensión eclesial en el conjunto de estas tendencias no ha sido abordada con metodologías que permitan analizar la comunidad conventual en el proceso de formación espiritual y doctrinal; menos aún, investigaciones que individualicen el impacto de esa formación religiosa en la sociedad (Campos 2011).

En este sentido, se hace referencia a la sociología de Bourdieu, en cuanto al uso de una metodología de la sociología en la investigación histórica, a partir de la afirmación:

El principio explicativo del funcionamiento de una organización está muy lejos de que lo suministre la descripción de las actitudes, las opiniones y aspiraciones individuales; en rigor, es la captación de la lógica objetiva de la organización lo que proporciona el principio capaz de explicar, precisamente, aquellas actitudes, opiniones y aspiraciones (Bourdieu et al. 2002:34).

Bourdieu, a través del estudio de la reproducción de las desigualdades sociales y la forma en que las estructuras sociales influyen en el comportamiento y las percepciones de las personas, orientará el análisis de la comunidad monacal, en particular la manera en que ella, como institución socio religiosa, fue un subsistema social que reprodujo las estructuras y jerarquías de la sociedad política y religiosa del periodo tardo medieval.

Desde este horizonte se examinará la manera en que las disposiciones y prácticas internas de la comunidad religiosa reflejan las divisiones de roles y estamentos presentes en la sociedad en el entorno arequipeño. Desde esta perspectiva, la

espiritualidad monacal podrá ser percibida como una forma de capital simbólico. En otros términos, la teología monacal del periodo en estudio, proporciona un conjunto de creencias y prácticas que conferirán estatus y legitimidad a la comunidad religiosa. En síntesis, el aporte del pensamiento de Bourdieu ayudará a analizar la comunidad monacal como un campo social en el que se juegan relaciones de poder.

Por otro lado, se reconoce el aporte teórico de Thomas Piketty quien expone el desarrollo comparado de la sociedad triestamental francesa con otras sociedades europeas, desde un enfoque histórico sociológico, en cuyo análisis demuestra cómo esta sociedad es una reproducción de la medieval.

Es en este contexto del estudio que esta orientación metodológica explorará cómo las reformas del Concilio de Trento influyeron en la dinámica interna de la comunidad monacal. Este trabajo tiene como objeto de estudio el monasterio de Santa Catalina de Siena de Arequipa, que, desde la epistemología antes descrita, propone que este órgano eclesial construyó una espiritualidad monacal de origen tardo-medieval, mediatizada por las líneas pastorales del Concilio de Trento. La interrelación de ambos surcos se reprodujo en la comunidad monacal, cuyas notas socioculturales corresponden a una sociedad ternaria medieval, en este caso, la sociedad política arequipeña de la época.

A partir del análisis de los contenidos sobre el peso laical de la fundación, del carácter multiétnico de la comunidad y la formación espiritual monacal, se describirán las expresiones religiosas monacales desde el doble modelo cultural, esto es, medieval y conciliar.

Las fuentes archivísticas que se usarán en los aspectos generales de monasterios son las "Relaciones de visita *ad limina* del periodo hispánico", conservadas en el Archivo Apostólico Vaticano; para el caso particular de Arequipa, se agregan los Informes de la visita canónica-pastoral realizada por el obispo o su delegado, conservadas en el Archivo Arzobispal de Arequipa; información archivística del Monasterio editada y publicada por Dante Zegarra López (1995)² y la bibliografía especializada del monacato femenino.

Respecto a las visitas del prelado al Monasterio, estas constituyen una fuente importante en materias como caracterizar la dimensión multiétnica de la comunidad e individualizar el perfil del subgrupo religioso y la procedencia social del subgrupo laical, conformado por seglares y sirvientas.

1 Un aporte importante y completo es aquel de Martínez Cuesta 1995. Las Monjas en las América Colonial 1530-1824, pues ofrece información estadística, locaciones, número de congregaciones. Respecto a estudios particulares es relevante la trilogía sobre la historia del Monasterio de Santa Catalina de Siena 1613-1913, cuyo primer tomo fue publicado por las religiosas del Monasterio con ocasión del tercer centenario; le siguieron los trabajos de José Arancibia y Carlos Oscar Ponce 2015, quienes elaboraron una reedición del primer tomo, con notas y comentarios, acotado al periodo 1701-1800; y, los mismos autores publicaron el tercer tomo titulado: Alabar, Bendecir y Predicar el Amor de Dios. Tabla cronológica de las monjas del Monasterio Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901). Córdoba. Además se debe destacar los aportes de M.C. Toquica acerca del convento de Santa Clara de Santafé (2001).

2 El valor del relato del texto es la articulación de las fuentes archivísticas pesquias en los archivos civiles en Lima, Arequipa y los libros del Monasterio, relacionados con el registro de ingreso y profesión religiosa. La sección Apéndice es valiosísima, pues el autor elaboró una nómina de las Religiosas entre 1658-1899. La estructura de la nómina abarca: data de ingreso, profesión, procedencia geográfica, progenitores, data de bautismo y deceso. El total de religiosas catalogadas es de 395 y para el periodo en estudio se reduce a 297 personas.

Otra fuente es el análisis teológico del patrimonio estético pictórico, que se desarrolló en el Monasterio, referente a los 106 Exemplan pintados en los 3 muros interiores de los claustros. Se trata de una fuente poco trabajada, en el que los aportes de Lina Rodríguez (2015) exponen una vía nueva para el análisis, al relevar la función que cumplen en el orden monacal. Siguiendo la misma lógica, la presentación de estas expresiones de arte religioso, no está orientada a poner en valor la arista estética de la obra, sino a analizar hermenéuticamente la secuencia de los relatos pintados como piezas pedagógicas en la formación espiritual y doctrinal.

Con los antecedentes expuestos, el estudio se estructura con un primer apartado, que describe el desarrollo monacal femenino en Latinoamérica y, en ese escenario, sitúa el monasterio sienés; luego, se aborda la composición social y la administración del Monasterio, para posteriormente exponer el modelo de gestión de la vida religiosa monacal; más adelante se analiza el modelo de desarrollo de la comunidad monacal desde la articulación sociocultural y espiritual, para finalmente proponer las conclusiones articuladas entre teología monástica de tradición medieval y la reforma conciliar.

Antecedentes Generales del Desarrollo Monacal Femenino en Latinoamérica

Este primer apartado describe el desarrollo monacal femenino con el objetivo de precisar el volumen y distribución de esta expresión eclesial, y en ese horizonte situar la obra monacal arequipeña, en el marco de las provincias eclesiásticas de Lima y México.

Provincia eclesiástica limeña

El desarrollo de la vida conventual femenina fue intensa en esta provincia, con un promedio de cinco monasterios en cada jurisdicción. Una aproximación a este desarrollo la ofrecen las Relaciones de visita *ad limina* enviadas por los arzobispos y obispos sufragáneos, las que permiten formarse una descripción pastoral general de las fundaciones³.

Por ejemplo, desde la Relación del arzobispo Mogrovejo en 1599 hasta 1690, con aquella del arzobispo Liñán y Cisneros, se registra información detallada de las fundaciones limeñas. Por otro lado, al cruzar la información sobre el desarrollo monacal femenino sienés desde estas fuentes, en tres jurisdicciones, la metropolitana y las diócesis de Arequipa y Tucumán, se detecta

una constante en la temprana fundación de monasterios sienés desde fines del siglo XVI e inicios del XVII.

Los datos demográficos que se obtienen de los monasterios limeños son relevantes, por lo que se constituyen en un referente, para articular una percepción completa de la comunidad monacal y su impacto eclesial diocesano. La Relación del arzobispo Liñán y Cisneros de 1690, en el capítulo de monjas, ofrece abundantes datos de los monasterios, con los cuales se puede precisar que la población de los ocho monasterios es de 2610 personas⁴. Este total da cuenta de 1.197 religiosas (973 de coro, 57 novicias y 144 hermanas). El resto corresponde a domésticas (1.153), educandas y damas seculares. La tabla 1 muestra la distribución de la población compuesta por religiosas, educandas y de servicios, además de personas seculares de administración.

En Argentina, se encuentra un monasterio sienés en Tucumán, del cual la Relación del obispo Julián de Cortázar -3 de marzo de 1620-, señala⁵: "en 1608 están las Carmelitas y Santa Catalina de Siena en S. Estero". La población del monasterio sienés en el siglo XVII alcanzó las 287 personas entre 1613-1700, estos datos fueron ordenados por José Arancibia y Carlos Ponza, basado en los libros de Profesiones (Arancibia y Ponza 2015).

Con estos antecedentes se pueden inferir el incremento de monasterios en la metropolitana de Lima, que fue sostenido desde el ministerio de arzobispo Mogrovejo hasta fines del siglo XVII (tres monasterios en 1599, seis en el año 1637, siete en 1651 y se culmina con ocho en 1690).

Por otro lado, los prelados en las Relaciones ofrecen juicios cualitativos y críticos tempranamente. Por ejemplo: el Arzobispo Arias de Ugarte, en 1639, solicita facultades para reformar los conventos; en aquella de 1651 el Arzobispo Villagómez señala que progresan en la disciplina e incrementan sus vocaciones; también registra la abundancia de monjas, demasiadas domésticas y fámulas. En este contexto, el arzobispo señala que la espiritualidad es difícil, que hay problemas con el ingreso de personas externas y se aprovechan en las ceremonias solemnes para ingresarlas⁶.

Los detalles de la Relación de 1690, del Arzobispo Liñán y Cisneros permiten establecer ciertos hitos en el desarrollo monacal⁷. Además, esta Relación registra la datación de las

3 "Relaciones de visita ad limina de los obispos de Lima, Arequipa, y Tucumán". Archivo Apostólico Vaticano [AAV]. Fondo Congregación del Concilio. Cajas: Lima 450, Arequipa 45 y Tucumán 823.

4 "Relación de visita ad limina del arzobispo Liñán y Cisneros, de 1690" AAV., caja 450. Los monasterios son: Encarnación del Señor, agustinas; Santísima Trinidad, llamadas de San Bernardo; Purísima Concepción, franciscanas; Sta. M.a de la Peña, clarisas, hábito S. Francisco, fundada por Arz. Torivio de Mogrovejo; Purísima Concepción del Patriarca Sn. José, fundada por Arz. Lobo Guerrero; Santa Catalina de Siena, dominicas; Recoletas de San Agustín, Sta. María del Prado; y, S. Teresa de Jesús, fundada por Pedro de Villagómez.

5 "Relación diocesana de los obispos de Tucumán -1620 y 1750-". AAV. Fondo Congregación del Concilio, caja 823.

6 La "Relación del arzobispo de Lima de 1651" ofrece estadísticas sobre el número de profesas, novicias, domésticas, jóvenes en calidad de educandas. En ella se registra un total 1270 religiosas, 1023 domésticas y educandas 139. Se destaca que la Congregación de las Clarisas fundada por Mogrovejo tiene 292 religiosas y la de Catalina de Siena 88 religiosas.

7 La estadística del año 1651 varió en 40 años, en el grupo de las domésticas y educandas, en la Relación de Liñán y Cisneros de 1690 anota: 1228 religiosas, domésticas 1130 y educandas 260. El incremento es notorio en los dos grupos, los cuales no son precisamente religiosas.

tres primeras fundaciones, que se remontan a los arzobispos Loayza y Mogrovejo en el siglo XVI, y registra información de benefactores para nuevas fundaciones, como la donación de cien mil ducados para el Monasterio El Salvador; o el origen del monasterio de descalzas de la Merced o de la Misericordia, que se remonta a un antiguo beaterio de la Merced. Informa que ha promovido las Hermanas tercera orden penitencial de Sto. Domingo, Hermanas San Rafael de Viterbo de San Francisco y Hermanas de Jesús de Nazaret.

Provincia eclesiástica mexicana

Las fundaciones monacales siguieron los patrones de las limeñas, es decir, eran estructuras vinculadas a una orden religiosa, bajo la dependencia canónica del superior de la orden respectiva, y otras se erigieron bajo la dependencia del obispo. La Relación del arzobispo del año de 1761, registra 23 monasterios, de los cuales 14 bajo la dependencia del obispo⁸.

Las Relaciones de esta provincia ofrecen información general sobre los monasterios. A modo de evidencia, la diócesis metropolitana registra 14 conventos en 1615 y 23 al año 1761; y 12 en las sufragáneas, esto es, uno en Yucatán; uno en Chiapas; cuatro en Guadalajara; cuatro en Mechoacán; dos en Puebla. En total, 35 claustros en la provincia mexicana, de los cuales sólo el 26 por ciento de ellos están fuera de la metropolitana⁹.

Las comunidades religiosas transversales más frecuentes son: carmelitas en México y Guadalajara; dominicas en México, Puebla, Guadalajara, Mechoacán, Chiapas, Oaxaca y, clarisas en México y Mechoacán. Respecto a las primeras expresiones monásticas sienes, se conservan en los registros de las Relaciones de las diócesis de Puebla y de Oaxaca, del año 1594.

Observaciones generales de la expresión monástica femenina

De interés para este estudio es el desarrollo continuo y creciente que se aprecia en ambas provincias. Por otro lado, es menester subrayar que las fundaciones fueron obras propiamente laicas. La población de los monasterios está constituida por religiosas profesas, novicias, donatas, educandas, domésticas, además del personal de servicio.

Respecto al desarrollo del monasterio sienes, las fuentes señalan que, en la provincia eclesiástica limeña, se fundaron los monasterios de Arequipa (1579), Quito (1593), Cusco (1601) y Lima (1624).

En el contexto de la provincia de Sucre se debe hacer referencia al monasterio de Santa Catalina de Córdoba, en la diócesis de Tucumán, fundado en 1613.

En la provincia eclesiástica de México, las primeras expresiones monásticas femeninas sienes fueron bajo la tutela de los dominicos. Las Relaciones las registran en Puebla y Oaxaca¹⁰: Puebla (1594), Oaxaca (1594) y Guadalajara (1588).

La Composición Social y la Administración del Monasterio Sienes de Arequipa.

En los casi dos siglos de historia del convento en estudio, se distinguen dos periodos. El primero corresponde al predominio de administración del Cabildo de la ciudad, el cual en el acto fundacional del Monasterio le otorgó el privilegio de patrono, el que expiró a fines del siglo XVII, cuando el obispo exigió que su rol de guardián del cenobio fuera ejercido en plenitud; el segundo se caracteriza por las reformas eclesiales, que se inició con la disolución del privilegio patronal del Cabildo.

Este Monasterio tiene importancia histórica, pues se trata de una de las redes monacales femeninas que cubre desde México hasta Tucumán, en Argentina. Por otro lado, es relevante señalar que las fundaciones en el virreinato peruano nacieron por inspiración de laicas y benefactoras al mismo tiempo. Por otro lado, los superiores y directores espirituales no necesariamente fueron frailes dominicos, aunque santa Catalina es parte del patrimonio dominico. Las fundaciones laicales en los casos de los monasterios de Arequipa y Tucumán estuvieron vinculados canónicamente al cuidado del obispo y no a la orden dominica.

La comunidad humana del monasterio: componentes sociales y étnicos.

El estudio de las fuentes establece que al interior del claustro coexistían mujeres hispanas, criollas, autóctonas, mestizas y esclavas. Esta población conventual estaba organizada en subconjuntos: el primero, son las religiosas que se distribuyen según la categoría estatutaria de la orden, esto es, profesas, novicias y conversas, además de las donatas; el segundo, es el personal de servicios para actividades generales y el grupo de domésticas privadas de las monjas.

Finalmente, en el subconjunto de religiosas se individualizan las monjas profesas o de velo negro, quienes emiten votos perpetuos y las de velo blanco, con votos temporales y las donatas que hacen votos reservados¹¹. A continuación, se

8 "Relación del arzobispo de México de 1761" AAV., caja 520. En ella se registran los monasterios bajo la dependencia del obispo: "BMV, de la Concepción; BMV, Reina del Cielo; BMV, Balbarrera; de Jesús y María; S. Jerónimo; San Lorenzo; Santa Inés; San José de Gracia; San Bernardo; Santa Teresa antigua; Santa Teresa nueva; Capuchinas; Santa Brígida; BMV de la Columna."

9 Las Relaciones mexicanas de excepción son: la metropolitana de México, en 1694 la Relación registra 16 monasterios, entre ellas las monjas capuchinas y de santa Teresa de Jesús; en 1703 el arzobispo precisa que el número es excesivo; en 1720 se señala que hay 17 casas religiosas, nombra las anteriores y agrega "13 de jurisdicciones de los regulares." Y, la diócesis de Guadalajara, en 1734 tienen casa las dominicas, dos de Teresa de Jesús, otra de Santa Mónica o Recoleta agustina; en 1757 se señala otras villas donde hay monasterios: una capuchina en la villa Santa María, otra en Zacatecas y en Aguas Calientes hay tres cenobios.

10 "Relaciones de los obispos de Puebla y Oaxaca", AAV., cajas 804 y 55.

11 En todos los conventos o monasterios femeninos, las monjas de velo negro corresponden a las profesas y las de velo blanco a las novicias. Las monjas donatas se nombran derivadas del latín antiguo Donato (regalo), del cual se derivan: don, donación. Esta monja asumió responsabilidades en el servicio doméstico.

presenta una tabla sobre las personas que ingresaron y profesaron entre 1658-1800 (Tabla 1).

Tabla N° 1.

Estadística de profesiones religiosas en el periodo: 1658-1800

Periodo/Categorías Religiosas	Periodo 1658-1700	Periodo 1701-1750	Periodo 1751-1800	Total
Velo Negro	62	81	63	206
Velo Blanco	21	20	25	65
Donadas	--	11	12	23
Total	83	112	100	295

Fuente: Elaboración propia a partir de Zegarra, 1985.

Otros antecedentes directamente relacionados con la caracterización social y étnica de la población monacal, se registran en informes enviados por la superiora al obispo, datados desde el año 1794 y sucesivos¹². En éstos se indica que al mes de marzo de 1794, hay 15 personas procedentes de pueblos originarios: algunos apellidos son Mamani, Cutina, Illatarco, Orcotambo. La distribución de estas personas es cinco para toda la comunidad (enfermería, portería, cocina) y las restantes para destinaciones personales a religiosas. Un año más tarde, en enero del año 1795 se registran 17 personas, de las cuales una es huérfana y se distinguen apellidos originarios, como Guanica, Coariti, Quispi, Cartelu; y, apellidos españoles como Ampuero, Neira, Romero, Ximenez, Arango, Campos, Escobar. El resto son destinaciones personales a religiosas. En enero de 1796 hay 10 personas, de las cuales tres son destinadas a cocina y asistencia personal, y los nuevos apellidos originarios son Tumba y Condorpura.

Del informe citado de febrero de 1795 se obtienen otros antecedentes sobre la composición de la comunidad; por ejemplo, se deduce la existencia de 53 religiosas y 65 domésticas¹³ y las seglares y criadas que habitan el monasterio:

Madre Priora tiene tres: Melchora esclava imposibilitada, Teresa Pacheco y María Pacheco.

Madre Superiora tiene dos: Gregoria y Jacinta.

Madre Paula San Francisco de Paula y Barreda tiene dos: Flora y Rosa.

una con tres: Narcisa, Petronila imposibilitada, y María Manuela.

11 con dos = 22; y sor Margarita una es esclava.

Petronila Moscoso tiene tres: María, Magdalena y María.

16 no tienen.

A sor Josefa se le murió la criada.

31 con una

Sor María Antonia Benavides tiene tres.

En este Informe se encuentra otra nómina de hermanas legas y sus criadas: "Las Hermanas son 27, de las cuales sólo una no tiene criada. Apellidos de las Hermanas: Loaysa, Pérez, Hermosilla, Dávila, Figueroa, Almagro, Pitay, Lizárraga, Rospilloso, Silba, Sorarde, Buidron, Chuquiguanca, Sambrano, Arquedas, Peralta. No hay esclavas. Todas son criadas".

Finalmente, se registran diez personas que pagan alquiler, cuatro que no pagan y otras que sirven en la oficina, distribuido de la siguiente forma: para el trabajo administrativo y cuidado de las siembras se expone una nómina de seglares y oficios menores: servicio a la sacristía ocho, todas de apellidos españoles; criadas de la oficina diez, entre ellas una esclava; campaneras seis, una de apellido Quispi; las cantoras tres; salteristas dos; enfermería tres; sirvientes de la enfermería siete; ortelanas dos; las que están impedidas nueve; la que romanea o pesa una; cuida las gallinas una. La población es de 81 personas religiosas; asistentes directas 65. En total, la población es de 156 personas.

El modelo de administración y sustentabilidad económica del monasterio

Desde la fundación del Monasterio, la sustentabilidad económica se estructuró con los aportes de los ingresos de las novicias (dotes avaladas en moneda de la época y herencias) y de los benefactores (los que se traducían en capellanías y obras pías, entre ellas, las Misas de Ánimas que se han de rezar especialmente en el día de San Nicolás). Los benefactores eran, mayoritariamente, los progenitores de las futuras religiosas.

En relación a los ingresos de benefactores, se ha pesquisado un informe de julio de 1761, que registra tanto el monto como el origen de esas contribuciones. El documento es introducido con el siguiente título:

27 aportes de personas o familias -fallecidas en general- que por Escritura Pública dan donaciones a la Obra de San Nicolás por las Ánimas, consistentes en Misas por varios años. La tasa del impuesto se hace sobre los bienes que ellas poseen -haciendas, chacras, casas- en distintos lugares de la diócesis¹⁴.

Esta fuente tardía, a casi 200 años desde la fundación, da una perspectiva del modelo de sustentabilidad económica del monasterio. De acuerdo al documento, se infiere el origen de los ingresos, basado en tasas sobre inmuebles, la procedencia de las familias y el destino de los aportes: Impuestos sobre inmuebles: cuatro chacras; tres viñas; un testamento, cuatro haciendas, tres casas particulares.

Las tasas varían entre haciendas, chacras, casas, testamento: 1.200 pesos las chacras; haciendas 3.200 pesos; casas 20 pesos;

¹² "Lista de las seculares y criadas que existen en este monasterio", 11 febrero 1795, Archivo Arzobispado Arequipa (AAA). Legajo n° 8, doc. 1

¹³ "Lista de seculares..." AAA. Legajo n° 8, doc. 1

¹⁴ "Razón de las Obras Pías situadas en el Monasterio de Santa Catalina, pertenecientes, a las Misas de Ánimas que se han de decir en el día de San Nicolás y siguientes", 30 julio 1761, AAA. Asuntos censos, deudas y cobranzas. Legajo 3, doc. 3.

testamento diez pesos; viñas diez pesos. Los benefactores son de Arequipa, Moquegua, Víctor, Sabandía y Paucarpata, es decir de la diócesis. De los valores de las tasas se separan para misas de las Ánimas, para una obra pía; capellanías (misas después del deceso). Las familias que son benefactoras poseen bienes importantes, tanto las radicadas en Arequipa como en los alrededores y ciudades cercanas.

El Modelo de Gestión y la Vida Religiosa Conventual

Este apartado se basa en el análisis de las fuentes sobre la caracterización social y étnica y la sustentabilidad económica antes expuestas, las que al articularlas con nuevas fuentes, muestra la vida interna de la comunidad y permite una primera aproximación a las notas socioculturales y eclesiales conventuales, en el marco de reproducción de una sociedad ternaria y de la eclesiología del Concilio.

Para estudiar las aristas de la vida cotidiana conventual y aspectos de la vida religiosa, se usarán dos tipos de fuentes, por una parte, informes que describen tanto las distintas funciones operativas como la dinámica de la vida religiosa del convento; y documentos de la visita del obispo, analizada como mecanismo de control de la reproducción social del modelo.

La vida interna de la comunidad

En el informe de la superiora del año 1796, como respuesta al requerimiento del obispo, se desprenden aspectos sobre la dinámica interna de la comunidad monasterial. El informe expone contenidos domésticos como la distribución de comidas, cantidades y porciones. Al analizar el relato del menú se observa la relación de este con el año litúrgico y las fiestas solemnes del orden monástico. Esta afirmación se sostiene al descubrir cómo los alimentos y cantidades sufren restricciones en el consumo, en los rituales solemnes. Por ejemplo, se evidencian los cambios de los productos alimentarios que se consumen en cuaresma o adviento. A modo de evidencia una cita del documento¹⁵:

En la Comida que se daba en el Refectorio, que siempre lo ha habido era un locro, y un puchero, para este se daba cada semana a cada monja un cuarto de carne de carnero en crudo, y cinco pedazos de vaca en crudo, cada semana entraba en esto 33 carneros, 25, cinco arrobas de vaca, poco más o menos, y de esto salía un plato para la cena. En los ayunos, vigiliass, Cuaresma y adviento se daban dos platos, uno de papas y otro de semillas, o pescado.

En este texto se infiere que el año litúrgico tiene actividades ordinarias y extraordinarias, constituyéndose en eje de la vida conventual. Los días ordinarios están constituidos por los días de la semana y los domingos, que no están sujetos a fiestas asociadas. Por su parte, los días extraordinarios son: Natividad

(Día de los Buñuelos), Las vigiliass, en Adviento y Cuaresma y con sus respectivos días, Cuaresma, desde miércoles de cenizas hasta domingo de Ramos, Semana Santa, Domingo de la Infraoctava de Corpus a dos platos, Día del Patriarca Sto. Domingo y Fiesta de todos los Santos o Día de las Comadres, Primero de noviembre (también conocido como día de los bautizados, de allí el nombre).

Paralela a la vida litúrgica se observa la vida operativa del monasterio. En el dossier de la visita del obispo, se individualizan los oficios que hacen funcionar el convento; estos son:

- a. Dirección: Superiora, Maestra de Novicias, Maestra de Profesas,
- b. Porteras: de la Puerta principal, puerta falsa,
- c. Acolitado: sacristana mayor, vicaria de coro
- d. Administrativos: Provisora. Secretaria
- e. Maestra de Legas y Donatas
- f. Celadoras: son siete personas. Celadoras de la Reja de Coro, dos personas.
- g. Acompañante de Médico y sangradores dos personas, enfermera mayor una persona y enfermeras menores seis personas.
- h. Depositarias: la madre Superiora, y tres religiosas. Palacio de San Juan Nepomuceno.

En esta nómina, el rol de la superiora destaca por sus funciones de gestión de los asuntos más delicados, como llevar los registros y el archivo del Monasterio. En general, ella atendía todas las dimensiones de la vida monacal, esto es, desde asuntos domésticos hasta los litúrgicos, y responder ante el obispo sobre la marcha del convento.

La vivencia religiosa monacal en clave de reforma disciplinar

En el caso de un monasterio que depende del obispo, una fuente para conocer la vida interna de la comunidad monacal son los documentos de la visita pastoral, que él realiza cada tres años. El modelo de actuación del prelado es en persona o por procurador, se rige por las normas conciliares y su objetivo es evaluar si se cumple la disciplina monacal y aplicar reformas, si fuere necesario¹⁶.

De la visita episcopal al Monasterio, se tiene registro desde el año 1642, cuando fue realizada por el bachiller Juan Delgado Orellano¹⁷. El procedimiento de la visita tiene su propia normativa, instrumentos a aplicar y el decreto de reforma cuando fuera pertinente. El instrumento fundamental es el Cuestionario que usa el visitador. En este caso se conserva el cuestionario aplicado

¹⁵ "Respuesta de la Superiora al obispo sobre las Donatas", 1 marzo 1796, AAA. Legajo n° 8, doc. 3.

¹⁶ "Concilio de Trento" (1848), París, 3-4 diciembre 1563, Sesión XXV, 367-391. En 22 capítulos prescribió las normas para los regulares -hombres o mujeres- en materia de clausura, elección de superiores, bienes, gobierno, visita del obispo o del abad a los monasterios.

¹⁷ Juan Delgado Orellano "Monasterio de Santa Catalina", 30 septiembre de 1642, AAA. Legajo n° 1, doc. 2 y 3.

en 1642 y las respuestas de varias religiosas, entre ellas, aquella de la Beata Ana de los Ángeles de Monteagudo. La serie de 11 preguntas está orientada a la vigilancia de si las personas en sus oficios han cumplido con las normas sobre la clausura y el rompimiento de ella - “si han quebrantado las paredes dando escándalo”-, o, la entrada de personas externas como frailes o seglares sin licencia del prelado, y si se administran adecuadamente los bienes materiales¹⁸.

Ahora bien, la visita se tornó más frecuente desde que el cabildo dejó de ejercer como patrono del monasterio, esto es, a fines del s. XVII. Con el obispo Antonio de León –1679-1708- se inició un camino persistente de reformas disciplinares, pastorales y espirituales de la comunidad monacal. El obispo, a través de la visita, elaboró el diagnóstico del estado religioso del cenobio; luego decretó las normas e implementó las acciones sobre la administración y gestión del monasterio, las que cubrieron las distintas áreas de la vida conventual. Aspecto común también en conventos ubicados en otras latitudes de Hispanoamérica colonial, durante la segunda mitad del siglo XVIII (Fraschina 2008).

De las visitas canónicas de 1684, 1687 y 1699 el obispo promulgó normas en materias litúrgicas, en disciplina interior. Respecto a las jóvenes en condición de educandas ordenó que sólo serán

admitidas con la licencia del obispo y las seglares de servicios debían “vestir sin las profanidades de afuera”. En 1708 ordenó que la nueva superiora reciba los mandatos que él ha dado en las visitas (Zegarra 1985).

La preocupación del obispo Antonio, antes de la primera visita, ya había llegado a Roma, pues en la Relación de 1681 informó sobre el estado del monasterio, señalando la necesidad de reformas. En dicho informe señala: “en el Monasterio de Santa Catalina sujeta a la jurisdicción del ordinario, tiene 75 profesas de Velo Negro y cuatro Neófitas, 17 Velo Blanco y una Neófita. Donatas 14 y siete fámulas para el servicio de la comunidad. 75 jóvenes para educación. En total 13 ancillas para toda la comunidad.” Luego, indica la necesidad de reformas, porque hay monjas que salen de la clausura, que se debe perseverar en la oración y penitencia, “porque ellas deben ser espejo de la religión¹⁹”.

Los sucesores del obispo Antonio continuaron con las visitas durante el s. XVIII, con el preciso objetivo de confirmar y hacer sostenibles las reformas. En un informe del año 1792, que la superiora envió al obispo como respuesta a requerimientos de información, se deducen idénticas preocupaciones de hace 100 años²⁰. A continuación, una síntesis del Informe en materia de reformas disciplinares (Tabla 2):

Tabla N° 2.

Aspectos de reformas del año 1792

Reformas religiosas	Reformas gestión de la casa	Reformas administrativas
Oración mental	Prohibición de ingresos de varones	Proporcionar servicios en las oficinas y comunidad
Regular las horas de oración con las devociones	Ingreso de médico regulará tiempo	Regular los testamentos
Restituir el silencio en coro, refectorio, dormitorio	Establecer solo dos porteras	Regular los depósitos
Regular el ingreso en viernes y sábado santo para preparar el Calvario	Sacerdotes que atienden enfermas no permanecer dentro	

Fuente: Elaboración propia partir de “Mandato del obispo Pedro sobre Aspectos de reforma (23 noviembre de 1792)”. AAA. Legajo n° 8, Cuaderno 3.

En marzo de 1796, la priora en el contexto de los requerimientos solicitados por el obispo, informa sobre la población del monasterio: “Lo que resulta haber 53 religiosas de Velo negro y 28 de Velo Blanco, 12 donatas, 61 Criadas de Comunidad por haber salido una de las de esta clase. Arequipa, marzo 8 de 1796²¹”.

Siguiendo esta fuente, se observa que la vigilancia sobre el monasterio es continua, el obispo Pedro envía a la Priora una carta, del 6 de febrero de 1796, en la que acusa la recepción de la información antes descrita y aprovecha de solicitar información

sobre las donatas, sobre raciones de comidas y otros asuntos, cuestión que ya había sido instruida por Fr. Miguel de Pamplona en 1784.

El obispo comenta a la superiora, que

En la razón que V. R. me remitió en 17 de febrero recién pp. De las sirvientas de religiosas de velo negro y velo blanco, y oficinas de Comunidad, no hay expresión de las Donatas, o que visten hábito de devoción, y si tienen o no sirvientas, por lo que V. R. me informará a continuación de este número que hubiese de dichas Donatas, con expresión de sus nombres,

18 Juan Delgado Orellano, “Monasterio...” Legajo n° 1, doc. 3.

19 “Relación diocesana de visita ad limina del obispo Antonio de León del año 1681”. AAV, Caja 75

20 “Sobre seglares de Santa Catalina y alimentos de Religiosas, Refectorio”. Visita Canónica al Monasterio 1792, AAA., Legajo n° 8, doc. 2.

21 “Carta del Obispo a la Superiora solicitando información acerca de las Donatas” (6 febrero 1796) y “Respuesta de la Superiora (8 de marzo 1796)”. AAA. Legajo n° 8, doc. 3.

y el de sus sirvientes, si las tuviesen, pues es necesaria esta constancia por el Informe que voy a hacer a S. M.

La superiora respondió:

Cumpliendo con lo mandado por V. S. I. a continuación del oficio, que he recibido con fecha 6 de febrero del presente año, que el número de Donatas que hoy existe es el de doce, que son Sor Antonia Ampuero, Gregoria Chacón, Gertrudis Valencia, Bernardita Abril, Antonia Rivera, Manuela Pérez, María Billegas, Rufina Olazabal, María Pérez, Francisca Chaves, Tadea Arana, Manuela Abatia. Estas son de baja extracción, no entran en religión con voto, no profesan, solamente hacen votos secretos en manos de la Prelada, sirven como las Hermanas Legas.

En síntesis, la composición étnica y religiosa del monasterio a fines del s. XVIII es: monjas de velo negro -hispanicas, criollas, algunas mestizas- que hacen votos perpetuos; monjas de velo blanco -criollas pobres, mestizas-, realizan votos temporales; las donatas o hermanas legas -mestizas- votos privados; y, las sirvientas -mestizas, esclavas, al servicio de las personas y operaciones. La distribución de la población es: mayor número de religiosas velo negro y blanco, menor las hermanas legas, donatas muy reducido.

El Modelo de Desarrollo de la Comunidad Monacal desde la Articulación Sociocultural y Espiritual.

En este apartado se articularán tres aspectos: el primero es aquel sobre la evolución de la población monacal, a fin de evidenciar el concepto de macro convento y las implicancias de sustentabilidad económica; el segundo se refiere al estudio de la distribución de la población por estamentos sociales de la época y, el tercero, sobre la formación y la práctica religiosa al interior del monasterio. La interrelación e interdependencia de los tres aspectos verificará aspectos de la hipótesis.

La evolución de la población del monasterio: 1658-1790

Zegarra ofrece en los Anexos a su obra, una nómina de cerca de 400 personas que profesaron como religiosas, de las cuales 291 (82 en el s. XVII y 209 del s. XVIII) corresponden al periodo en estudio. La información sobre las religiosas en el Anexo, está acotada a: referencia a progenitores, nombre religioso, fecha de toma de hábito y de profesión y condición jurídica de la filiación familiar -hija legítima o natural-, y procedencia geográfica.

En esta sección los datos de las religiosas fueron comprimidos a dos periodos, los que arrojan los siguientes resultados:

En el s. XVII -1658-1699-, en cuatro décadas ingresaron 82 personas, con un promedio de 20 por década, siendo el más alto aquel de la primera con 27 personas y el más bajo en la tercera, con 14 personas.

En el s. XVIII -1700-1789- en nueve décadas el total de ingresos fue de 209 personas, con un promedio de 23 personas por década. Sin embargo, el más bajo ingreso fue en la década 1700-1709 con 10 personas, y el más alto aquel de las décadas de 1720-1739 con 36 personas. En la última década se aprecia una caída brusca.

Respecto a la evolución de la población monacal, se observan en el tránsito de los siglos caídas significativas en algunas décadas, por ejemplo, entre 1690-1699 cayó a 14 personas y en la siguiente a diez personas; segundo, entre las décadas de 1720-1779, el promedio fue de 27 por década. Por último, en la primera década de 1700 se registra la primera religiosa definida de donada.

Los estamentos sociales al interior del Monasterio

La sociedad estamental tiene su origen en la sociedad feudal, el cual comprende la sociedad política y religiosa unitariamente, esto es, cubre la dimensión social, económica, política y religiosa. La estructura de esta sociedad está compuesta por estamentos o estratos "superpuestos", como son la nobleza/militar y el clero mayor; un sector intermedio como los letrados menores, comerciantes y el clero menor; y los hombres libres como los campesinos e inquilinos de las ciudades.

Esta categorización en estamentos se fundó en privilegios y prebendas, a los que se tiene acceso por razones de origen familiar -dinastía, títulos honoríficos, reconocimientos por servicios prestados-, que se expresan en títulos de prestigio. El clero por las funciones de sus propias subcategorías -presbíteros, obispos, abades, cardenales- y los hombres libres que habitan en la ciudad y en los campos, se sostienen por medio de un trabajo que está regulado por tributos. En la literatura especializada se ha definido esta sociedad como triestamental por las categorías y trifuncional, por las funciones que cada estamento realiza.

En este modelo de sociedad política, la iglesia ocupó un rol de *dominium* -señorío-, en el marco de la definición de Jaques Le Goff, esto es, "el dominio estrictamente religioso se extiende a todo el campo de la ideología y de la cultura, al sistema socio-económico, a las instituciones políticas, a los valores (2003:121)".

Al hacer el ejercicio verificador de este modelo sociocultural en el Monasterio, se observan los tres estamentos al interior de la comunidad conventual:

1. Primero, las religiosas que ingresan proceden de familias que corresponden al primer estamento, que están representadas por el Maestre de Campo, Capitán, Alférez Real, Tesorero Real, Alcalde, el obispo, un prebendado, además hay que subrayar al Coronel Diego de Chuquihuanca, cacique Gobernador de Azángaro.
2. El estamento intermedio como los letrados, licenciado, contador, párroco, sargento.

3. Al final el estamento definido como “vecinos de [...]”, entre los cuales se deben incluir cinco procedentes de familias de pueblos originarios, las hermanas Chalcotupa Mamani (Rimachi), familia Pitay Hernani, familia Chuquiguanca y familia Leiba Chuquiguanca.
4. Un estamento especial, que son las hijas “naturales, de padre desconocido o madre desconocida y huérfanas”.

Finalmente, Serrera (2015:46) describe que

Santa Catalina de Arequipa es una auténtica mole de piedra sillar que ocupa una extensión aproximada de 20.426 metros cuadrados [...], en el interior se distribuyen tres claustros, huertas, jardines, plazas, lavaderos, almacenes y, en lo que fue su primitiva “ciudadela”, muchas calles, callejuelas y callejones con paredes pintadas con vivos colores [...] (sierra natural y tostado, almagra, sangre de toro, añil, etc.) que se asemejan a los angostos recodos y adarves de las juderías peninsulares.

Una arista nueva surge al revisar la nómina de apellidos desde la genealogía. Es probable que muchos apellidos de profesas sean de familias de origen sefardí que migraron a Latinoamérica. Esta afirmación se sostiene con estudios que se han realizado en el archivo del tribunal de la Inquisición española. Entre los apellidos probados están: Díaz, Pérez, Pacheco, Núñez, González, Salas, Bernal, Talavera, De la Torre, Toledo, Zuñiga (Fariás 2010).

La formación espiritual religiosa

Para este contenido se recurre a dos ‘referencias curriculares’, a través de las cuales se formaban las religiosas: hermanas legas -donatas-, novicias y profesas. Estos recursos están constituidos por dos dispositivos didácticos, esto es, los segundos nombres religiosos usados por las conventuales y, por los contenidos de 106 *Exemplum*, pintados en los arcos de medio punto, distribuidos en los tres claustros. Con estos recursos se describirá aspectos del perfil espiritual y teológico de la religiosa. A fin de ordenar los contenidos de estas fuentes, hay que considerar dos variables: la devocional y la teológica.

Los segundos nombres.

Un primer grupo de religiosas hacen referencia a aspectos relacionados con la Trinidad y Jesús, la Virgen, los Sacramentos, devociones marianas.

Un segundo grupo hace referencia a los contenidos mariológicos, esto es, Madre de Dios, Santa María, Concepción, Purificación, Visitación, Asunción; y, los devocionales marianos son del Carmen, las Nieves, los Remedios, Rosario, de la Soledad, del Socorro, del Corazón de María. En la segunda mitad del s. XVIII, desde 1774 aparece la devoción al Corazón de Jesús y Corazón. Estas expresiones evidencian la penetración de las tendencias pastorales del concilio.

Otro grupo asume nombres de santas y santos, en éste la figura de José, Catalina de Siena, Felipe Neri, Francisco de Sales, Vicente Ferrer, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Gertrudis, Rita, Joaquín y Ana, Nicolás son los más frecuentes.

Los Exemplum

Respecto a los contenidos teológicos de los 106 *Exemplum* pintados en los tres claustros, estos se distribuyen en: 74 dedicados a la Virgen -distribuidos en 43 a las Letanías lauretanas, 8 a aspectos devocionales y 23 dedicados a la biografía de la Virgen-; luego, diez dedicados a la Pasión y muerte de Jesucristo y 22 explican el camino de perfección de la vida monacal.

El conjunto de la obra pictórica tiene data de fábrica, lo más probable, en la tercera década del setecientos. En el *Exemplum* dedicado a las Bodas de Caná, el autor registró “Año del Señor de 1722”.

Desde un ángulo doctrinal, se observan tres líneas teológicas: primeramente, el aspecto mariológico, para lo cual se integran las Letanías, las devocionales y los contenidos dedicados a la vida de la Virgen, los que cubren desde el llamado a Joaquín y Ana -explicita la Concepción Inmaculada de la Madre de Dios- hasta la coronación en el cielo -explicita la Asunción-.

En segundo lugar, está la arista cristológica que se concentra en la Pasión y Muerte, compuesta de diez emblemas, que tienen como límites la entrada a Jerusalén hasta la sepultación. Sin embargo, la cristología está concatenada con la mariología, porque en la vida de María el artista subraya la procedencia de Cristo, a través de las pinturas sobre la Encarnación-Circuncisión-Jesús en el Templo- en la familia de Nazaret.

La tercera serie es el camino de perfección monacal, definidos en tres procesos, esto es, la vía purgativa, la iluminativa y la unitiva, con 22 piezas.

Entre las piezas extraordinarias se subrayan aquella que diseña la súplica “Señor, Óyenos”, con cuatro personas: Rey y un obispo y la Reina y un indígena; la segunda es la dormición de la Virgen seguida de su sepultación, en la cual se reconoce en primer plano a San Pedro y la coronación de la Virgen, por la Trinidad.

Discusión y Conclusiones

El presente estudio ha sostenido la hipótesis que la comunidad monacal sienesa fue la reproducción de la estructura de la sociedad ternaria medieval y que el modelo de espiritualidad religiosa se fundó en la teología monacal de la Baja Edad Media, mediatizada por las reformas del Concilio de Trento.

En este horizonte el análisis conclusivo gira alrededor de tres líneas: reproducción de la sociedad; formación espiritual monacal y valoración teológica estética de los *Exemplum*.

Un primer contexto es retrotraer la influencia del cabildo civil en la administración del Monasterio, la que fue permanente y jurídicamente estable hasta fines del s. XVII. Esta política de administración terminó con la intervención del obispo ante el Virrey en Lima, quien favoreció al prelado. El último esfuerzo del cabildo por mantener sus privilegios lo intentó ante el sínodo convocado por el obispo Antonio de León en 1684, solicitando que se reconociera el patronato sobre el monasterio, asunto que no fue acogido.

Un segundo contexto son los guarismos sobre la población monacal de los cuales se deducen otras notas, como la trazabilidad étnica y tasas demográficas. El problema mayor es la situación que se incubó en los primeros 100 años, con la norma que autorizó que cada religiosa de Velo negro y Velo blanco pudieran tener domésticas para ayudarlas en los menesteres. Este requerimiento está lejano a la tradición monacal y contrario a la vida comunitaria. Este modelo generó la necesidad de que cada religiosa construyera su propia celda, que incluyera cocina y una pieza para la doméstica. Este modelo duplicó la población, y con la agregación de las donatas y educandas se incrementó aún más.

Este desarrollo derivó en lo que Serrera ha definido como los macro conventos femeninos peruanos en el Barroco, afirmando que ese desarrollo se dio por influencia del sector eclesiástico en la construcción de la ciudad. Ahora bien, esta afirmación es parcialmente verificable, pues en el caso del Monasterio sienes de Arequipa, éste tuvo un origen netamente laico, tanto por el origen fundacional como por el régimen patronal que ejerció el cabildo civil por más de un siglo. Este fenómeno fundacional se dio también en los monasterios sienes de Tucumán y Lima²².

Al analizar la comunidad monasterial, se reconoce la reproducción de la sociedad estudiada por Thomas Piketty (2019:72) quien describe que: “las sociedades ternarias están compuestas por tres grupos sociales distintos, cada uno de los cuales cumple funciones esenciales al servicio de la comunidad, que son indispensables para su perpetuación: el clero, la nobleza y el pueblo llano”. Es en esta perspectiva que se propone que la comunidad monacal sienes refleja esta estructura triestamental, al observar la manera cómo se distribuían las funciones y roles en la comunidad, y cómo esto se relacionaba con la sociedad más amplia.

La relación con la teología monacal del tardo medioevo sugiere que la espiritualidad de esta comunidad monacal estaba arraigada en las vivencias y prácticas religiosas de esa época.

En este sentido, fue necesario explorar cómo estas creencias influían en la vida diaria del claustro, sus roles en la sociedad y su relación con la autoridad religiosa.

Finalmente, las reformas del Concilio de Trento (1545-1563) tuvieron un impacto significativo en todas las instituciones eclesiales, asunto que se refleja tanto en la preocupación del obispo por la disciplina monacal como en la práctica religiosa del monasterio.

Por otra parte, en esta discusión final del estudio, está subyacente de manera complementaria, el pensamiento del historiador Luis Ribot, que afirma: “Toda Europa -cuando aún no se utilizaba dicho término sino el de < cristiandad >- vivía inmersa en una cultura fuertemente sacralizada. La propia referencia cronológica -y esto ha llegado hasta nosotros- estaba vinculada a las creencias” (2019:101).

Las citas expuestas ofrecen el marco orientador para analizar los datos biográficos de las religiosas ingresadas en el periodo. La información que se ha generado es una aproximación, a modo de radiografía, de la composición social, étnica-cultural y económica de las religiosas ingresadas al Monasterio.

Se puede concluir que la gran mayoría de las religiosas de Velo negro proceden de familias de la posición superior en la sociedad, se registran hijas de generales, capitanes, regidor, Caballeros de la Orden de Santiago, Maestro de Campo, Alcalde de Arequipa, Sargento mayor, Alférez y Tesorero Real. Algunas religiosas de Velo negro pertenecen a familias que son propietarios de chacras, haciendas, otras de empleados de la corona en encargos inferiores. Por otro lado, un número importante de religiosas de Velo blanco proceden de familias que trabajan la tierra o son comerciantes. Además, se contabilizan más de una decena de hermanas que ingresaron al Monasterio. Este proceso se registró desde el año 1660, 1673, 1675, 1678, 1696, 1720, 1743 (Zegarra 1985).

Las religiosas donatas aparecen a inicios del año 1701, y como se ha explicado, son religiosas que hacen promesas privadas ante la superiora, cumplen roles operativos en el monasterio y llevan hábito religioso. También se registran dos religiosas de procedencia de pueblo originario y cuyos padres son dos Caciques, uno de ellos es Gobernador del pueblo de Azángaro²³.

Finalmente, un conjunto de religiosas son definidas de “hija natural”, reconocidas por el padre y se señala “madre desconocida”. Varias de estas personas son admitidas a profesar

22 Religiosas del Monasterio. 2014. Tercer Centenario de Santa Catalina de Siena 1613-1913. Tomo primero 1613-1700. (Córdoba-Argentina, 2014), 33-63. Desde el capítulo 4º al 8º las editoras transcriben manuscritos sobre el origen de la fundación, las dificultades sobre las Reglas, el rol del jesuita Diego de Torres, y las soluciones canónicas para resolverlas. En el caso de este monasterio sienes tiene su origen en la devoción de Leonor Mejía Mirabal, hija del fundador de Córdoba, quien desde etapas tempranas de su vida mantuvo la inquietud de fundar un monasterio con el nombre de la santa. Una vez que envió a acelerar la fundación del convento.

23 Las religiosas indígenas son: Teresa Chalcutura Mamani, profesó en 1754, Velo Blanco; María Pitay y Hernani, profesó en 1755, Velo Negro; Paula Pitay Bolaños, tomó hábito en 1770, Velo Blanco; Dionicia Chuquiguanca, ingresó en 1775, Velo Blanco, hija del Cacique Gobernador del pueblo de Azángaro Diego de Chuquiguanca y sobrina del presbítero Dr. José de Chuquiguanca, Vicario del mismo partido, hermano del Cacique; y, Marcelina Leiba y Chuquiguanca, profesó en 1784, Velo Blanco, es sobrina del Dr. Gregorio de Chuquiguanca, prebendado de la iglesia de Chuiquisaca (Sucre).

votos perpetuos, es decir, religiosas de Velo negro, categoría que les daba acceso en el proceso de elección de la superiora. Otro grupo de religiosas que se registran de Velo negro o blanco son declaradas en su procedencia familiar “de padre desconocido”.

Por último, en la nómina aparecen cuatro monjas catalinas que tuvieron la responsabilidad de fundar un nuevo monasterio (santa Rosa, el 13 de junio de 1747), ellas son: María Ignacia de Barreda y Obando, Juana Pacheco de Torreblanca, Bernarda Moscoso y Zegarra y María Ignacia de Barreda y Obando (Zegarra 1985).

Estas observaciones al cruzarlas con la metodología de Piketty y la visión clericalizada de la sociedad moderna de Ribot, sostienen la propuesta del sentido de la reproducción social y étnica del monasterio; y por otro lado, se prueba que en esta reproducción, al dar acceso a la vida religiosa, las hijas de matrimonios de pueblos originarios son asimilados al estamento superior de la sociedad ternaria medieval.

En relación a la formación espiritual y religiosa, se han señalado dos instrumentos didácticos, el primero corresponde al nombre adoptado de uso como religiosa; el otro, es el camino espiritual monacal de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva, que se desarrolla en la serie de 22 *Exemplum pintados en uno de los claustros del Monasterio, que son una réplica de 40 emblemas de la obra Pía Desideria (Hugonne 1679)*.

El estudio de los usos de nombres religiosos permite discriminar cinco tipos de expresiones religiosas en la comunidad monacal: primero, una variedad de referencias a santos y santas, entre los cuales se distinguen san José en el primer lugar, le sigue santa Catalina, las otras referencias, si bien menores, son santos pos conciliares como Ignacio y F. Xavier, jesuitas; Francisco de Sales y Felipe Neri; segundo, la mariología con expresiones dogmáticas como Madre de Dios, Inmaculada y Asunción; tercero, tendencias devocionales tradicionales a la Virgen como son de los Remedios, Purísima, Rosario; cuarto, las cristológicas como Encarnación, Navidad, Resurrección y Trinidad; quinto, especialmente conciliar se expresa “del Santísimo Sacramento”, con frecuencia entre los dos siglos.

Es en este punto donde se observa parte del modelo religioso, en el cual las monjas construyen la experiencia religiosa, pues se cruza la raíz devocional mariológica y la pastoral conciliar, por ejemplo: la convivencia al unísono entre la corriente inmaculista y asuncionista en la mariología con la cristológica acentuada en la Encarnación, Navidad, Resurrección, y aquellas dedicadas al Santísimo Sacramento, expresan el ambiente conciliar que es reforzado con los segundos nombres dedicados a Francisco de Sales y Felipe Neri, por sobre la influencia jesuita de Ignacio y Francisco Xavier. Los clérigos Francisco de Sales y Felipe Neri son la manifestación directa y representativa del espíritu y doctrina

conciliar. Hay que subrayar que los Oratorianos, fundados por Felipe Neri, arribaron a Lima a finales del s. XVII, procedente de México a donde habían arribado en 1659. Lo extraordinario está en la presencia de Francisco de Sales y Felipe Neri u oratorianos por sobre la jesuita (Reed 2018).

Las elecciones que hacen las religiosas se mueven en el arco pre conciliar y post conciliar, tendencia que revela la mixtura de la predicación evangelizadora, esto es, una pastoral típica del bajo medievo y aquel conciliar. Por otro lado, la expansión de la mariología inmaculista y asuncionista echó raíces profundas.

El segundo mecanismo como material didáctico en la formación espiritual son las pinturas *Exemplum*, que se analizaron desde la teología monástica medieval y de este análisis surgirá el perfil de la espiritualidad monacal sienes. El análisis se enmarca desde dos aportes a la historiografía acerca del sentido de este género artístico-literario, por una parte, la que ofrece Le Goff, al definir que el *exemplum* medieval no es una simple ejemplificación, al contrario, él mismo es un acto que, aunque esté incrustado en un texto que lo desborda, “no es un mero adorno de este texto, es un elemento del mismo” (Le Goff 1982:164).

Danièle Dehouve, quien ha estudiado los *exemplum* mexicanos desde un análisis comparado con los medievales y modernos, ha logrado describir la estructura del relato. Dehouve afirma que un *exemplum* es una sucesión de secuencias, que juntas a otros signos de identificación, como nombres de personajes, lugares y acontecimientos representan los contenidos estables del relato. Señala que la estructura del relato del *exemplum* desde la perspectiva religiosa, ofrece un contenido moral que se desarrolla en una secuencia, la cual sigue un patrón preciso, a saber: pecado-visión-castigo; o, la prueba (pecado) -arrepentimiento-liberación (Dehouve 2004). Otros describen un pecado (terquedad, envidia) cuyo desenlace es la muerte o al menos, la anuncia. Finalmente, respecto al camino de las tres vías, éste había sido desarrollado por el franciscano San Buenaventura, en la *Opuscula Triplici via* (1947).

La serie de 22 *Exemplum* que exponen la Triple Vía espiritual, tiene una referencia fundamental a considerar, esta es que el pintor en Arequipa copió los emblemas de la obra de Herman Hugone s. j. *Pía Desideria* (1679), pero en la versión en español, del jesuita Pedro de Salas, bajo el título *Effectos divinos por emblemas sagrados*²⁴. El pintor sigue estrictamente esos emblemas, no omite ninguno de ellos y, desde el texto traducido al castellano, extrae y aplica los conceptos de la triple Vía: Purgativa, Iluminativa y Unitiva, los que en la obra original se definen de *Gemitus animae poenitentis*, *Votum animae sanctae* y *Suspiria animae amantis* (Gemidos del alma penitente, Deseos del alma santa y Ansias del alma amante).

24 La obra está dividida en tres partes: Gemidos del Alma, Votos del Alma Sagrada y Suspiros del alma amante; en la traducción de Pedro de Salas (Valladolid:1654), introduce la variante para los Gemidos, Votos y Suspiros del alma, los títulos Purgativa, Iluminativa y Unitiva.

Si bien este trabajo no tiene como objetivo analizar la teología espiritual y las prácticas de piedad, menos aún la arista estética, sí busca probar la reproducción de modelos culturales religiosos medievales. En esta perspectiva André Vauchez, en una obra dedicada a la espiritualidad medieval, en dos apartados titulados “Una conquista: de la vida interior” y “En los orígenes de la mística occidental”, sostiene que desde el siglo XII la vida religiosa se individualiza, la vida interior deja de ser un privilegio de los monjes. Vauchez propone que con san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry -cistercienses- se encuentran los primeros fundamentos del proceso “interior”, y describe: “El punto de partida para ambos fue el Cantar de los Cantares [...] que fue interpretado como un diálogo entre Dios, identificado con el amante, y el alma, presentada como la amada del Todopoderoso”. San Bernardo con esta intuición desarrolla una teología que fundamenta las relaciones entre el Creador y sus criaturas (2001:132). Este desarrollo de la espiritualidad occidental continuará en todo el periodo, cuyo objetivo último es la unión del alma con Dios. Después de san Bernardo viene san Buenaventura, quien sistematizó en las Tres Vías el camino de perfección.

Por otra parte, hay que considerar que desde el s. XIII hasta el s. XV surgieron nuevas expresiones religiosas como modelos socioculturales. Derville (2006) sostiene respecto a la vida religiosa en Francia, que entre el 1200 al 1500 se generaron importantes cambios en el comportamiento religioso: se desarrolla la edad de los laicos, en todos los planos del vivir en cristiano; se sistematiza una teología de las virtudes y los vicios y manuales morales y se desarrolla la confesión individual, entre otros. Hacia fines del periodo, implantaron nuevas expresiones religiosas como son la buena muerte y las postrimerías.

Estos modelos culturales religiosos son los que convergen en la obra *Pía Desideria*, editada en 1628, que luego pasó a Latinoamérica.

A modo de recapitulación, se subraya que las pinturas fueron pintadas en las primeras décadas del s. XVIII, como lo sugiere

el cuadro de las Bodas de Caná, donde el artista anotó: año del Señor de 1722 y la obra *Pía Desideria* editada en 1628 por un jesuita flamenco, pero se usó como referencia el texto traducido al español en 1638, por otro jesuita. La influencia flamenca en materia religiosa en el Virreinato del Perú está presente aún a inicios del XVIII, como afirma Stastny (2013).

La serie de 106 *Exemplum* son una expresión, por una parte, de las tendencias religiosas de la época, esto es, aquellas que se desarrollaban desde el bajo medievo, como las Letanías a la Virgen, la vida de la Virgen y la nueva síntesis de la vida espiritual monacal, y por otra, el desarrollo de los grabados en la zona del Flandes con especial relevancia la escuela de Rubens (Stastny 2013).

El valor patrimonial de estos *Exemplum* se sostiene en contenidos mariológicos, los que representan las tendencias epocales, como la fundamentación de la Virgen inmaculada, que se observa en la secuencia sobre la vida de la Virgen, es decir pintura dedicada a Joaquín y Ana como progenitores de María; unidad entre la vida de la Virgen y el de Jesús; y, la secuencia dormición, enterramiento, ascunción y coronación de la Virgen. Finalmente, las vestimentas de la Virgen varían desde un ornato clásico español con influencia de Rubens, a través de Velásquez, Murillo y Zurbarán hasta alcanzar las expresiones de mestizaje, como son los vestidos bordados de María con hibiscos y los entornos con azucenas.

En síntesis, y de acuerdo a lo expuesto, la comunidad monacal sienes se presenta como la reproducción de la estructura de la sociedad ternaria medieval, cuyo modelo de espiritualidad religiosa se fundó en la teología monacal de la Baja Edad Media, mediatizada por las reformas del Concilio de Trento. Lo señalado se expresa finalmente en el hecho de que la gran mayoría de las religiosas de Velo negro proceden de familias de la posición superior en la sociedad y un número importante de religiosas de Velo blanco proceden de familias que trabajan la tierra o son comerciantes, incorporando a las mujeres de pueblos originarios a este esquema, dependiendo de su origen.

Referencias Bibliográficas

Fuentes Primarias

Hugone, H.

1679, *Pía Desideria*. Lyon.

De Salas, P.

1654. *Efectos Divinos por Emblemas Sagrados*. Valladolid.

San Buenaventura.

1963. *Las Tres Vías o Incendio de amor*. Vol. IV. Edición Bilingüe.

BAC, Madrid.

Ciento seis *Exemplum* pintados en los Claustros del Monasterio sienes de Arequipa.

Fuentes Secundarias

Arancibia, J. M. y Ponza, C.

2015. *Alabar, bendecir y predicar el amor de Dios. Tabla cronológica de las monjas del Monasterio Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901)*. Industria Gráfica Cervantes, Córdoba.

Bazarte, A., Tovar, E. y Tronco, M.

2001. *El Convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*. Patrimonio Cultural del Instituto Politécnico Nacional, México D.F.

Benassy-Berling, M.C.

1997. Elites, poder e identidad en América Latina. 49 Congreso Internacional de Americanistas. Secretaría General 49° ICA. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Borges, P.

1992. Las órdenes y congregaciones femeninas. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Parte II, cap. 12, IV. pp.230-233. Ediciones BAC, Madrid.

Bourdieu P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C.

2002. *El Oficio del Sociólogo. Presupuestos Epistemológicos*. Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires.

Burns, K.

1999. *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Perú*. Duke University, Durham y Londres.

Campos, F.

2011. *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Madrid.

Dehouve, D.

2004. *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur Universal*. Editions Maisonneuve & Larose, París.

Derville, A.

2006. *Quarante Générations de Francias face au sacré. Essai d'Histoire Religieuse de la France (500-1500)*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion. Presses Universitaires.

Farías, D.

2010. *Visión de Mundo Contenida en los Apellidos Sefardíes Registrados en Chile durante el Periodo Colonial*. Tesis Magíster en Lingüística. Universidad de Chile, Santiago.

Fraschina, A.

2008. Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades. *Hispania Sacra* 60:445-466

Lavrín, A.

2016. *Las Esposas de Cristo. La vida Conventual en la Nueva España*. FCE, México.

Le Goff, J., Bremond, C. y Schmitt, J.C.

1982. *L'Exemplum*. Typologie des Sources du Moyen Âge. Fasc. 40. Brepols, París.

Le Goff, J.

2003. *I riti, il tempo, il riso*. Editori Laterza, Roma.

Loreto, R.

2010. La función social y urbana del monacato femenino novohispano. En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y Perspectivas de Investigación*, coordinado por M. Martínez López-Cano México, pp. 237-265. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México. D.F.

Málaga, A.

2020. Salubridad y emergencia social en Arequipa colonial. *Historia* 46:27-37.

Málaga, A.

2011. Una arequipeña camino a los altares. Sor Ana de los Ángeles (1602-1686). *Diálogo Andino* 37:61-65.

Martínez, A.

1995. *Las monjas en la América colonial 1530-1824*. Centro Virtual Cervantes, Madrid.

Muriel, J.

1946. *Conventos de monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago, México D.F.

Piketty, T.

2019. *Capital e Ideología*. Ediciones Deusto, Buenos Aires.

Presta, A.

2021. Gobierno colonial y gobierno conventual, jerarquías y redes sociales. Una mirada a la sociedad charqueña y al monasterio de nuestra señora de los remedios de santa Mónica de la ciudad de La Plata, 1574-1600. *Diálogo Andino* 65:13-22.

Ramos, M. (coord.)

1995. *El Monacato Femenino en el Imperio Español*. CONDUMEX, México.

Reed, B.

2018. Cultura de los oratorianos en la ciudad de México 1659-1821: identidad corporativa, entre estructura y acción. *Historia y Geografía* 51:15-52.

Religiosas del Monasterio.

2014. *Tercer Centenario de Santa Catalina de Siena 1613-1913*. Tomo primero 1613-1700. Establecimiento Tipográfico de F. Domenici, Córdoba-Argentina.

Ribot, L.

2019. *La Edad Moderna (siglos XV-XVIII)*. Marcial Pons Historia, Madrid.

Rodríguez, L.

2016. *Del libro de emblemas al espacio monacal - funciones de la serie de emblemas de amor divino del Monasterio de Santa Catalina de Siena (Arequipa, Perú)*. Monografía de Grado Uniandes, Bogotá.

Salazar, N.

2005. Los monasterios femeninos. En *Historia de la vida Cotidiana en México, II. La ciudad Barroca*, coordinado por A. Rubial García, pp. 221-259. El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Serrera, R.

2015. *Mujeres en Clausura: macro Conventos Peruanos en el Barroco*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.

Stastny, M.

2013. *Estudios de arte Colonial*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

Toquica, M. C.

2001. Religiosidad femenina y la vida cotidiana del convento de Santa Clara de Santafé, siglos XVII y XVIII. Una mirada detrás del velo de Johanna de San Esteban. *Revista Colombiana de Antropología* 37:152-186.

Vauchez, A.

2001. *La Espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII)*. Editorial Cátedra, Madrid.

Zegarra, D.

1985. *Monasterio de Santa Catalina de Sena de Arequipa y Da. Ana de Monteagudo Priora*. Editorial DESA S.A, Arequipa.