

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO  
DIRECCION GENERAL DE ESTUDIOS DE POSTGRADO  
ÁREA DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
MAESTRÍA EN HISTORIA DE VENEZUELA



**EL CONVENTO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE CARACAS.  
UNA CENTURIA DE SU EVOLUCIÓN DENTRO DE  
SU ÁMBITO URBANO (1690-1790)**

Memoria de Maestría para optar al título de  
Magíster en Historia de Venezuela  
Presentada por: Lic. CASTRO ITRIAGO, Francisco Antonio  
Dirigida por: Prof. MORENO MOLINA, Agustín de Jesús

Caracas, 26 de marzo de 2008

## **AGRADECIMIENTO**

*Al personal de todos los repositorios de nuestro pasado colonial, y a quienes han dedicado tiempo y vida en la compilación y publicación de documentos que, de otra manera no habrían sido de fácil abordaje. A mi tutor, el Profesor Agustín Moreno Molina, por toda la ayuda prestada durante la supervisión de este trabajo.*

**DEDICATORIA**

*A Clara Favarone y a Beatriz de Silva y Meneses, quienes dieron pie  
para que esa inquietud intelectual por la vida de clausura  
cobrase cuerpo y ropaje académico.  
A todas aquellas que – cual pararrayos de Dios – han hecho  
y continúan haciendo trabajo de reparación.*

## ***Resumen***

### ***El convento de la Inmaculada Concepción de Caracas. Una centuria de su evolución dentro de su ámbito urbano (1690-1790).***

Autor: Francisco A. Castro Itriago.

Este trabajo ofrece un segmento de la trayectoria del primer instituto religioso femenino establecido en nuestra ciudad, a partir de un lapso de cien años de su trayectoria vital. Las coordenadas temporales tratan de cubrir un período histórico en el que el régimen colonial manifestó su mayor estabilidad y opulencia, y durante el cual la vida del claustro superó los altibajos iniciales del siglo XVII y aún distaba de afrontar, como el resto de la sociedad, los avatares del turbión decimonónico y las azarosas circunstancias de la exclaustación a comienzos del primer período guzmancista. El telón de fondo es la ciudad, sus habitantes, sus instituciones y la intrincada red de relaciones e interacciones que inevitablemente debió asumir un recinto cuyo leitmotiv fue ofrecer a sus moradoras el retiro del mundo y apartarse del siglo. Son cuatro las facetas que integran esta visión de la vida religiosa femenina materializada en este claustro: la espiritualidad intrínseca a su razón de ser, los vínculos con las instituciones de gobierno locales, el rol social que jugó como alternativa de vida para la mujer de la época, y la interpretación del tiempo, tanto en el transcurso personal de las religiosas, como variable global que permite ensamblar una visión del ciclo de vida de la institución, en función del ciclo vital de sus moradoras.

Descriptores: Iglesia y sociedad, Historia social, vida religiosa femenina, religiosas concepciones, conventos.

## INDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCION	9
PARTE I: EL CONVENTO COMO HERENCIA ESPIRITUAL	20
Capítulo I: Los altibajos de la Orden concepcionista	21
1.- Acerca de sus orígenes	21
2.- El transplante concepcionista a las Indias	24
3.- Las Constituciones concepcionistas en Caracas	45
Capítulo II: La herencia católica hispana	31
1.- Isabel de Castilla como mecenas del monacato femenino	31
2.- La vivencia religiosa en laicas y consagradas	34
Capítulo III: La religiosidad en la provincia de Venezuela	37
1.- Una perspectiva francesa	39
2.- Apoyo a los claustros desde el Ayuntamiento	42
3.- Las iniciativas laicas en la erección de conventos	45
Conclusiones de la primera parte	49
PARTE II: RELACIONES INSTITUCIONALES CON EL ENTORNO URBANO	51
Capítulo I: Relaciones con el poder metropolitano	52
1.- El rey y la fundación de conventos	52
2.- Injerencia real en los ingresos de religiosas	55
Capítulo II: Relaciones con el poder secular local	59
1.- Conflictos de poder entre seculares y religiosos	59
2.- Relaciones entre convento y Ayuntamiento	62
Capítulo III: Relaciones con los niveles eclesiásticos	69

1.- La jerarquía eclesiástica: obispos y Cabildo catedralicio	69
Conclusiones de la segunda parte	75
 PARTE III: EL ROL SOCIAL DEL CONVENTO	 77
 Capítulo I: Convento y matrimonio: algunas implicaciones	 78
1.- Sobre las dispensas	79
2.- El peso de las dotes conventuales en la economía familiar	84
3.- Población conventual y demografía urbana	86
Capítulo II: Laicas en la clausura, o los otros roles del convento	94
1.- Dos mundos y un género en contacto	94
2.- Los problemas de las hermanas Ufano	98
3.- La admisión de Josefa Garmendia	103
4.- Perturbaciones causadas por una depositada	107
5.- Esclavas intramuros	113
Capítulo III: El convento y los estratos sociales	119
1.- las raíces de la prosapia	121
2.- Una aristocracia agraria con ribetes de nobleza	125
Capítulo IV: El perfil social de las religiosas	127
1.- La elite caraqueña en el claustro	128
2.- Criollas anónimas con velo monacal	130
Conclusiones de la tercera parte	135
 PARTE IV: LA DIMENSION TEMPORAL EN LA VIDA DEL CONVENTO	 138
 Capítulo I: conceptualizando el tiempo	 140
1.- Sobre la compartimentación de la temporalidad	140
2.- Ritmo y significado como parámetros temporales	141
Capítulo II: Tiempo cotidiano y tiempo trascendental	145

1.- La jornada diaria y sus pautas	145
2.- La oración como un transcurrir atemporal	149
3.- El Año Litúrgico	151
Capítulo III: vitalidad personal y permanencia grupal	154
1.- La rueda del tiempo monacal y el ciclo de vida individual	154
2.- Renovando la savia	159
3.- Nacimientos y muertes: significación temporal	160
Capítulo IV: El gobierno interno y los oficios como medida del tiempo	168
1.- El trienio y sus connotaciones	168
2.- El tiempo y los oficios profanos	172
Conclusiones de la cuarta parte	176
CONCLUSIONES FINALES	179
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	184

## ÍNDICE DE FIGURAS Y GRÁFICOS

	Pág.
Figura 1.- Tachadura y enmiendas a las súplicas de Beatriz	22
Gráfico 1.- Dispensas eclesiásticas en la Catedral de Caracas	81
Gráfico 2.- Matrimonios celebrados en la Catedral de Caracas (1691-1790)	83
Gráfico 3.- población por sexo y rango etario en Cúa (1753)	89
Gráfico 4.- Matrícula de la parroquia Catedral (1807).	89
Gráfico 5.- Religiosas nuevas y fallecidas	160
Gráfico 6.- Frecuencia de nacimiento de religiosas por décadas (1650-1779)	161
Gráfico 7.- Cantidad de religiosas en plenitud de vida por décadas	162

## INDICE DE CUADROS

Cuadro 1.- Distribución de las Órdenes religiosas femeninas en América	25
Cuadro 2.- Obispos de la Diócesis de Venezuela	70
Cuadro 3.- Proporción de población blanca según estado civil	87
Cuadro 4.- Datos comparativos de población religiosa femenina	88
Cuadro 5.- Distribución por edad de las candidatas a novicias y novias	91
Cuadro 6.- Edad de las novias en matrimonios coloniales	93
Cuadro 7.- Avalúo de esclavos en hacienda del convento	115
Cuadro 8.- Expedicionarios de Diego de Losada en su entrada	122
Cuadro 9.- Religiosas hijas de principales	129
Cuadro 10.- Religiosas hijas de militares	131
Cuadro 11.- Criollas con requisitos básicos para ingresar al convento	133
Cuadro 12.- Postulantes de escasos recursos que logran entrar al convento	134
Cuadro 13.- El Año Litúrgico	151
Cuadro 14.- Movimientos en las nóminas de religiosas del convento 1690-1790	156
Cuadro 15.- Tiempo de vida en una muestra de religiosas	165
Cuadro 16.- Tiempo de vida de religiosas carmelitas nacidas en el siglo XVIII	167
Cuadro 17.- Tiempo de profesión de algunas abadesas, al año de su elección	171
Cuadro 18.- Lista de cargos para el trienio 1760-1762	175

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

AHAC: Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas

AAC: Actas del Cabildo de Caracas

MSC: Museo Sacro de Caracas

IIH-UCAB: Instituto de Investigaciones Históricas de la UCAB

## **INTRODUCCION**

El convento de la Inmaculada Concepción de Santiago de León de Caracas, nos refiere Piriz Pérez (1991), surge como fruto de una iniciativa e inquietud particular de Juana Villela y su hija Mariana, ambas viudas de encomenderos y fundadores de la ciudad, a partir de un acuerdo fundacional establecido con las autoridades locales y la obligada anuencia del rey, que tiene sus raíces en 1591. Se concreta legalmente en 1617 y se materializará veintiún años después en 1638. Junto a la referida matrona integrarán el grupo inicial cuatro de sus hijas (María, Francisca, Luisa y Ana) y dos nietas, "... que por todo somos ocho personas las que avemos de entrar por mongas "... (p.78). A éstas se agregarían las hermanas Rebolledo para un total de diez fundadoras.

Este recinto monacal, si bien es un exponente de la vida religiosa colonial de nuestra ciudad junto con sus homólogos carmelitanos y dominicos, no cuenta a la fecha con un estudio sistemático, tal como lo evidencia una revisión del repertorio de trabajos de grado de nuestros entornos académicos. De las 502 tesis de licenciatura reseñadas por Strauss (2005) en un lapso de treinta años con respecto a la Escuela de Historia de la UCV, se puede ubicar dentro del período colonial venezolano unos treinta y cuatro trabajos, de los cuales tan sólo tres se abocan a la temática religiosa colonial. Notable excepción a nivel de tesis de doctorado de esa misma casa de estudios nos la ofrece el trabajo de Ramírez Méndez (1999) centrado en el convento de religiosas clarisas de Mérida. Sobre ese mismo claustro emeritense y derivados de la producción académica de la ULA, Ramírez Méndez nos refiere dos trabajos <sup>1</sup>. La producción de postgrado de la UCAB contiene tres títulos en torno al tema Iglesia, aunque dentro de las coordenadas cronológicas republicanas <sup>2</sup>. Nuestro claustro caraqueño ha ocupado la

---

<sup>1</sup> Zambrano Mora, N. (1980). *La fundación del convento de San Juan Bautista de la Orden de santa Clara de Mérida y su función financiera a través de los censos durante los años 1651-1670*.

Tesis de maestría, no publicada. ULA, Facultad de Humanidades, Escuela de Historia. Caldera de Osorio, G. (1981). *El convento de Santa Clara de Mérida*. Trabajo de ascenso, Mérida, ULA, Facultad de Humanidades y Educación.

<sup>2</sup> Conde, R. (2005). *El renacer de la Iglesia. Las relaciones Iglesia-Estado en Venezuela durante el gobierno de Cipriano Castro*. Caracas: Equinoccio-UCAB. Virtuoso, F. J. (2001). *La crisis de la catolicidad en los comienzos de la Venezuela republicana (1810-1813)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Peñalver, R. (2000). *La obra de monseñor Pietropaoli en el marco del proceso de*

atención de los autores capitalinos solamente en alusiones en tono de crónica y pertenecientes a vistas de conjunto de la panorámica religiosa colonial venezolana (Rojas 1876), Núñez (1947) y Otaduy (1973); un artículo más detallado, en publicación periódica, (Píriz Pérez, 1991) ofrece los pormenores fundacionales del claustro. Existe una ponencia en España, Universidad de León, dedicada al aporte de este convento al rubro cacaoero de la economía colonial venezolana durante el siglo XVIII (Serrera, 1990), e incluso una tesis doctoral en elaboración para la fecha de este escrito, acerca de la vida musical del convento de la Inmaculada Concepción en el siglo XVII, dentro del marco académico de la Universidad de Valladolid. (Cadenas García, 2006). Otro congreso concepcionista realizado en España recibió ponencia referente al acervo artístico del convento (Becerra, 1993).

Estos vacíos en la producción historiográfica nacional en torno a la temática conventual femenina, que puede ser considerada como una rica y promisoriosa línea de investigación, no son sino un reflejo de lo relegado que ha estado el tema eclesial colonial en general. Tal como nos lo señala Straka (2002), las obras que ven la luz durante la primera mitad del siglo XX tienen como eje dos tópicos: las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y las semblanzas de corte biográfico en torno al tránsito vital de eximios preladados de la institución, generados casi siempre desde las mismas filas episcopales. Esta situación, nos refiere el mencionado autor, experimenta un vuelco a partir de la década de los setenta del pasado siglo cuando comienzan a surgir trabajos del ambiente académico laico, como lo es la prolija obra de Troconis de Veracoechea, y figuras religiosas con preparación universitaria en la disciplina histórica como lo son González Oropeza, Del Rey Fajardo, Porras y Virtuoso.

Aunque la vida contemplativa de las religiosas implica un alejamiento del mundo para vivir lo más humanamente posible al ideal de perfección cristiana para asumir los

---

*restauración de la Iglesia católica venezolana (1913-1917)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. De los niveles de maestría en el postgrado de la UCV figura Acosta Prieto, H. (1999). *Locura, pasión y poder. La lucha por la silla arzobispal de Caracas (1900-1913)*. Caracas: CEP-Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

caminos de la oración de intercesión, el silencio y la penitencia, no es menos cierto que la dinámica conventual hispana en su versión americana implicó más de una vez, y en diversas modalidades, una interacción más o menos acentuada con el mundo extramuros. En efecto, el transplante monacal europeo a los nuevos territorios fue impregnado con el tinte propio de la sociedad colonial, y más precisamente por su estratificación social que logró su lugar dentro de los recintos, al punto que existió todo un escalafón de calidades en el cual no pocas veces hubo incluidas hasta las esclavas de las profesas, traídas del entorno familiar (Soeiro, 1973). De los recintos conventuales americanos nos refiere Martínez Cuesta (1996):

La multiplicidad de sus funciones y la heterogeneidad y abundancia de sus moradoras, la ambigüedad vocacional de no pocas religiosas y el constante contacto con el mundo a través de criadas y servidoras habrían puesto en jaque continuo el silencio, la piedad, el recogimiento y la misma convivencia religiosa. (p. 312)

La sobrepoblación de algunos institutos en los virreinos alcanzaba cifras poco menos que alarmantes, si consideramos las cifras de la demografía colonial. Martínez Cuesta (1996) las define como verdaderas “colmenas humanas de 500, 600 y hasta 1000 mujeres” (p. 313), y señala que de la población de Lima de unos 37.259 habitantes a comienzos del siglo XVIII existían 3.500 personas viviendo dentro de una decena de recintos religiosos (p. 308). Este autor nos refiere – con respecto a la jurisdicción del virreinato de Nueva Granada – la fundación y actividad de unos catorce conventos dispersos entre las calles de las poblaciones de Medellín, Popayán, Potosí, Villa de Leiva, Cartagena, Tunja y Bogotá, de los cuales seis siguen la inspiración devocional carmelitana, y ven abrir sus puertas entre 1595 y 1798 (pp. 333-338).

Sabido es que nuestra realidad colonial estuvo condicionada por la escuálida oferta que a la economía de la Corona el medio pudo ofrecer, estuvo sustentada en los modestos aportes agrícolas y sin poder competir con la opulencia minera que otros dominios ofrecieron basados en la extracción de metales nobles. No experimentaron nuestros centros poblados el fausto y la exuberancia arquitectónica de localidades como

Lima, Puebla o México, ni tampoco los claustros de la provincia de Venezuela alcanzaban las cifras de internas de sus contrapartes en los virreinos. Con respecto al convento de la Inmaculada Concepción, Píriz Pérez (1991) menciona un cupo inicial de 33 religiosas, que tan sólo a los treinta años de la fundación duplicaba dicha cifra, para la consternación de las autoridades religiosas y laicas de la época. Sin embargo queda en incógnita su ulterior evolución poblacional. Otro aspecto desconocido reside en determinar bajo qué permisos de interacción social se desarrolló la vida comunitaria en ese recinto. Y es en este sentido que se plantea este trabajo: ofrecer una panorámica, centenaria en su extensión, de un fragmento del trayecto vital del claustro centrado en su etapa de madurez, extraída de su ciclo vital de 278 años.

Es en este último aspecto en donde pretendemos desarrollar esta investigación, tomando como institución de referencia el citado convento, el cual solamente tuvo como contraparte en sus tiempos coloniales a las religiosas de la orden carmelita, incorporándose en las postrimerías del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX las monjas de la orden dominica. No se pretende establecer generalizaciones válidas y aplicables en su extensión a dichas órdenes, puesto que en sus modalidades de desarrollo mucho debe tener que ver no sólo la regla que las guía en cada caso, sino también el carisma u orientación que como proyecto de vida abrazan sus seguidoras en los respectivos claustros.

La hipótesis central puede ser planteada de esta manera: la evolución institucional del convento de la Inmaculada Concepción de Santiago de León de Caracas tuvo una estrecha correlación con la condición femenina de la época, con los vientos de cambio provenientes de la Metrópoli a lo largo del siglo XVIII y con las particularidades de la provincia de Venezuela con respecto a los otros dominios hispanos en América.

Como objetivos generales, se persigue emprender una investigación enmarcada dentro de las coordenadas de la historia social de nuestro período colonial, buscando en ella las vivencias grupales de un segmento de la población de la época, y el cual

podemos definir como representantes de la categoría conceptual *vida religiosa femenina*. Este término posee dos implicaciones evidentes: la primera es reconocer que existe una modalidad de tránsito vital de los sujetos de una colectividad; la segunda nos dice que dentro de esa alternativa se descubre una distinción de género. Ambas connotaciones abren interesantes sendas de acercamiento al pasado colonial. A esto se debe agregar una segunda categoría: *la vida de claustro* como escenario institucional en donde dichos sujetos se desenvuelven. Por otra parte, se desea superar las visiones tradicionales de la historiografía de la Iglesia, siempre enfocadas hacia la figura prominente, invariablemente masculina, como único exponente protagónico de las vivencias del pasado, y ofrecerle a un substrato subalterno las posibilidades de expresarse.

En cuanto a los objetivos específicos del proyecto, giran en torno a los siguientes cometidos conceptuales:

- Rescatar del olvido y la relegación la faceta monacal femenina, un conspicuo exponente de la religiosidad colonial caraqueña y de su sociedad.
- Poner de manifiesto el juego de interacciones habidas entre los dos espacios existenciales, el claustro y la ciudad que lo cobijaba, resaltando las posibles transformaciones y evolución de dicha institución en un fragmento de su ciclo vital.
- Intentar detectar similitudes o especificidades del claustro objeto de estudio, a la luz de lo conocido con respecto a sus homólogos de otras latitudes.

Nuestra hipótesis es susceptible de ser desglosada en ciertas preguntas de tinte evidentemente más operacional y que en una primera instancia fueron las responsables de inspirarnos este trabajo, extraídas a partir de detalles observados en documentaciones propias del convento, o surgida de la consideración de la historiografía existente. Estas preguntas pueden ser instrumentos conceptuales útiles para abordar los documentos:

- ¿hasta qué punto los recintos conventuales fueron una simbiosis balanceada por una parte de un ansia de abrazar el camino de la entrega a Cristo como modelo de vida inspirado en el cristianismo primigenio por una parte, y por la otra el considerarse como refugios alternativos, no sólo de la virtud de la dama criolla si no de su estatus social? (Soeiro, 1973).

- ¿Cuáles serían los móviles que llevaban a las familias principales y adineradas de la época a introducir a sus miembros jóvenes en el claustro, hasta qué punto existió la decisión personal, y cuan autónoma pudo haber sido la mujer de ese entonces en decidir su destino y su proyecto de vida personal?

- ¿Cómo se compatibilizaba el ideal de vida monacal de vida contemplativa, recogimiento y pobreza implantado por Santa Clara de Asís – inspiradora y alma del inicio de esa orden femenina – con los mores y costumbres seguidos por las religiosas dieciochescas de la colonia española al menos en nuestro ámbito social?

- ¿Sufrió alguna transformación significativa en cuanto a los requisitos cualitativos y cuantitativos el esquema de requisito de ingreso al claustro con el correr de los años?

- ¿Qué normativa estatutaria (reglas, constituciones o bulas entre otras) rigió los destinos del claustro, y cuál sería su dinámica de evolución?

- ¿Eran realmente monjas concepcionistas?, De esta manera es como se hace referencia a ellas en diferentes estudios, aun cuando eran clarisas las religiosas profesas venidas desde Santo Domingo a comienzos de 1638 con el fin de asesorar la formación de las criollas fundadoras, e igualmente en las disposiciones de creación les asignan el seguimiento de la regla de santa Clara (Píriz Pérez, 1991) y por tanto serían con todo derecho clarisas. En todo caso, es conveniente dilucidar esa ambivalencia.

Se pretende abarcar la dinámica del convento entre los siglos XVII y XVIII, en el lapso comprendido entre 1690 y 1790. Estos cien años de existencia representan una fracción con respecto a la existencia del claustro en plena operatividad a partir de 1738, hasta los tiempos republicanos, cuando debe cerrar sus puertas con la llegada al poder de Antonio Guzmán Blanco, quien en 1874 interrumpió (al menos temporalmente) el ejercicio de toda vida monacal en Venezuela.

Se toma este período por diversas razones, en primer lugar considerando al siglo XVIII como el momento de mayor estabilidad y auge en el ciclo vital de la institución, tomando distancia de los duros años del período independentista con su secuela de inestabilidad, violencia y penuria proyectadas sobre la sociedad coetánea, y que no podría menos que alterar el discurrir vital de un recinto tan apacible y vulnerable como lo es un claustro. Por otra parte, la intención es separar el estudio de los años inmediatamente posteriores a su fundación y presencia vital en sus instalaciones de las integrantes de la familia Villela Martínez, sus fundadoras. Finalmente este período está signado por el gobierno episcopal de dos figuras cimeras en la historia eclesial venezolana como lo son Diego de Baños y Sotomayor a finales del siglo XVII y Mariano Martí en el extremo final del siglo XVIII. Siendo agentes de transformación profunda desde sus decisiones de gobierno, probablemente tengan mucho que decirnos con respecto a los posibles altibajos de la dinámica conventual.

Nuestras fuentes de mayor acopio fueron el Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas, en especial sus secciones de Conventos, Matrículas, Reales Cédulas y Matrimoniales, así como también las Actas del Cabildo de Caracas publicadas por el Concejo Municipal del Distrito Federal. Igualmente se contó con una fuente inesperada, el libro de Profesiones de religiosas carmelitas perteneciente a la exhibición del Museo Sacro de Caracas, y que su directora muy gentilmente puso a nuestra disposición. En las etapas finales se contó con la localización de valiosos documentos existentes en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UCAB. En menor medida hubo análisis de documentación existente en el Archivo General de la Nación. En todo caso, a

continuación se ofrece una relación de los archivos sobre los cuales descansó el mayor peso del apoyo documental, y las abreviaturas con las cuales serán referenciados:

- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Caracas (AHAC)
- Actas del Cabildo de Caracas (ACC)
- Museo Sacro de Caracas (MSC)
- Instituto de Investigaciones Históricas de la UCAB (IIH-UCAB)

De igual manera se intentó mantener la referencia protagónica de la mujer como sustento conceptual. Los claustros, además de ser espacios posibles para la mujer colonial fueron en no poca medida el fruto de inquietudes e iniciativas de mujeres que en su momento, y desde diferentes posiciones hicieron posible esta manifestación social, siendo obligante el dar a conocer los aportes que al respecto hicieron. Por otra parte, es la mujer colonial y sus alternativas de vida lo que priva a la hora de historiar el convento como institución.

El trabajo está conformado por cuatro secciones o partes: los aspectos espirituales, las relaciones institucionales, las implicaciones sociales generadas por la presencia del convento en la ciudad y la dimensión temporal o histórica de dicho establecimiento. A lo largo de ellas se tenderá un hilo rector que busque y consiga explicaciones a las interrogantes que motivan este estudio, y dentro de cada una de ellas con estructura de capítulos, se desplegarán tópicos que dentro de la unicidad temática en donde están ubicados, ofrezcan diversidad de detalles, variables, categorías o circunstancias que enriquezcan la visión de conjunto y permitan ensamblar un todo armónico. Cada una de estas grandes unidades o partes es cerrada con una conclusión que aportará los elementos de base para el planteamiento de las conclusiones finales.

Lo espiritual (Primera Parte) busca ofrecer un marco referencial en donde ubicar los antecedentes de vida monástica femenina colonial, que tienen su ubicación en España, así como las particularidades de la Orden concepcionista desde su aparición. Será

conveniente asomarse al espíritu devocional del poblador de este valle que, trasplantado a estas tierras debió enfrentar, armado de sus capacidades personales y del infaltable apoyo en la espiritualidad los innumerables desafíos que la naturaleza les ponía por delante, llámense sismos, sequías, plagas o pestes.

Lo institucional (Segunda Parte) apunta a sacar a flote la necesaria interacción que debió tener el convento con las instancias de poder que hacían vida común dentro de los espacios de la ciudad como centro rector que era del gobierno de la provincia, puesto que es de esperar que gran parte del buen o mal desenvolvimiento del recinto femenino debió haber tenido sus antecedentes o causales en la tónica de las relaciones habidas entre los centros ejecutivos locales. Si el claustro es una institución insertada dentro de un contexto sociopolítico definido por los centros de mando secular y religioso como lo fueron el Ayuntamiento capitalino, el Cabildo catedralicio y el episcopado, será conveniente para la cabal comprensión de su realidad histórica, las modalidades de subalternidad y colaboración que las religiosas debieron haber sostenido con dichas instituciones, a la luz de las particularidades personales de sus representantes.

Lo social (Tercera Parte) intenta dilucidar el desenvolvimiento de las relaciones entre el claustro y su medio externo, más precisamente, la ciudad en donde estaba insertado, y en especial las vinculaciones funcionales con la población femenina de la misma. De suma importancia es el estudio del rol social que el convento indefectiblemente tendría, de cara a la situación de la mujer de esa época, tanto en lo concerniente a la oferta de un espacio donde desarrollar sus destinos personales, sea a título de laica o de religiosa los posibles vínculos con la población local, las ofertas de actividades remuneradas a la mano de obra local, entre otras relaciones posibles.

Lo temporal (Cuarta Parte) se aboca a dilucidar la significación del tiempo como dimensión que afecta a la religiosa en lo personal e igualmente, al ser enfocadas en conjunto, la forma como el claustro se proyecta a lo largo de su historia. El tiempo que se vivía dentro del convento se manifestaba desde la cotidianidad del día a día, pasando

por los ritmos litúrgicos de gran escala, el Oficio Divino, los oficios profanos, hasta abarcar la existencia vital de la monja como unidad de última instancia. Serán estudiados aquí los ciclos o ritmos existenciales que servían de armazón temporal a la vida conventual, y la forma como nos sirven de instrumento metodológico y conceptual para mejorar el planteamiento global de la investigación.

## **PARTE I**

### **EL CONVENTO COMO HERENCIA ESPIRITUAL**

*Tu Orden ha de ser como esto que has visto, que toda ha de ser desecha por tu muerte, mas como la Iglesia de Dios fue perseguida al principio, pero después floreció y fue muy ensalzada, así ella florecerá y será multiplicada por todas las partes del mundo, tanto que en su tiempo no se edificará casa alguna de otra Orden*

*Revelación a santa Beatriz de Silva*

## CAPITULO I

### LOS ALTIBAJOS DE LA ORDEN CONCEPCIONISTA

#### 1.- Acerca de sus orígenes.

La Orden de la Inmaculada Concepción, de donde derivará el conocido apelativo de concepcionistas con el que van a ser referidas las religiosas de esta familia, es el marco de referencia del convento homónimo de Caracas. Por tal razón es conveniente hacer un recorrido por sus inicios. Tiene su punto de arranque en el carisma fundacional que inspiró a una dama de origen portugués, y que se desarrolló en el ambiente cortesano de los reyes de España: Beatriz de Silva y Meneses (1424 – 1491), dama de real alcurnia que en su juventud – a los 23 años – se encontraba formando parte del ambiente cortesano de Isabel de Portugal, consorte de Juan II (1458-1479). En ese entorno su singular belleza, que incluso la llevó a ser tomada como modelo por un pintor italiano para realizar un cuadro de la Virgen y el Niño (García Alonso, 1959), fue causa de un grave incidente que desencadenará y reforzará su inclinación a la devoción mariana.

Su vida estuvo signada por prodigios hasta el mismo día de su muerte. La reina - por razones de celos - la hace encerrar por tres días en un cofre, pero la providencial intercesión de la Virgen hace que sobreviva indemne a este atentado. Abandona la corte de Tordesillas y se dirige a Toledo, en donde pide admisión - sin profesar, sólo en calidad de *señora de piso*, al decir de García Alonso (1959) - en un monasterio cisterciense, donde transcurrirán treinta años de su vida, para salir – esta vez con el patrocinio y amistad de la otra Isabel (la Católica) a fundar un claustro en 1484. La intercesión de la reina ante el Papa Inocencio VIII, hace que en 30 de abril de 1489 le sea expedida una bula (*Inter Universa*) de reconocimiento de su *Orden de la Concepción de la Bienaventurada Virgen María* – La bula logra vigencia a partir de agosto de 1491, mismo año en que fallece la fundadora (García Alonso, 1959). De

manera que las concepcionistas conocieron, aunque por corto tiempo, las singularidades propias de una Orden con detalles como éstos:

túnica blanca con escapulario también blanco y encima una capa de color celeste (azul), y en esta capa y en el escapulario deben grabar la imagen de la Virgen María y se ceñirán con un cingulo [un cordón] de lana blanca. [el subrayado es nuestro]. (Ejido, 1989, *Nacimiento de la Orden*).

Contaban asimismo con devociones y rezos centrados en torno al misterio de la Concepción de la Santísima Virgen, contando con una práctica litúrgica acorde con el carisma fundacional, tal como lo prescribe en un aparte:

... recen en todos los demás días del año las Horas Canónicas mayores y el Oficio Divino de la Concepción; y en los predichos días exceptuados [los domingos y días con festividades solemnes], en los que deben decirse las Horas mayores de domingo o de feria o de fiesta, digan las Horas menores y el Oficio Parvo de la Virgen Santa Maria con las Antífonas, versículos, capítulos y oraciones de la Concepción. (Inocencio VIII, Bula *Inter Universa*, Carisma Concepcionista)

La Regla por la cual se regían era la del Cister. Sus orígenes nada tuvieron que ver con la familia franciscana. El detalle en referencia al cordón de lana blanca (ver subrayado nuestro en cita anterior) evidenció una

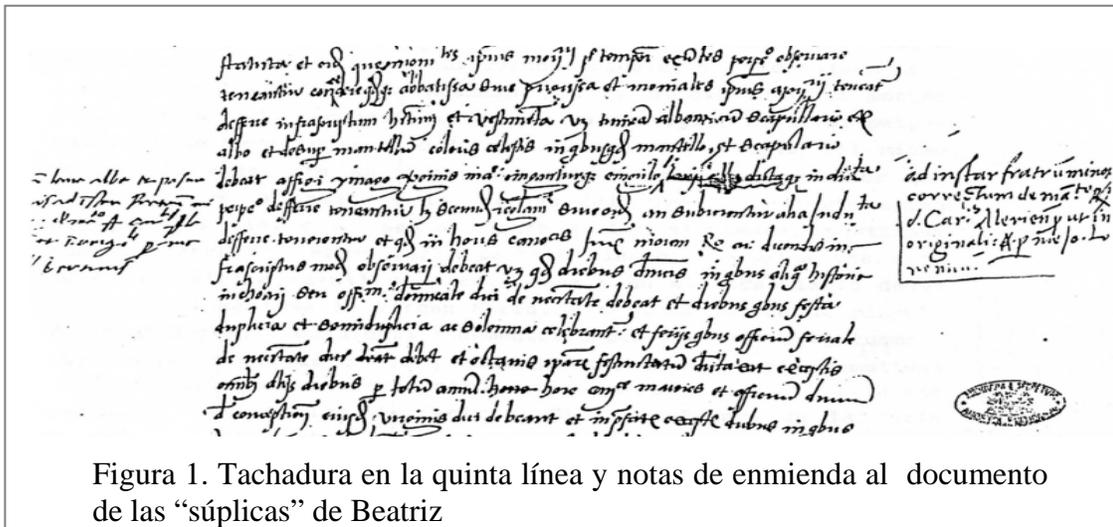


Figura 1. Tachadura en la quinta línea y notas de enmienda al documento de las “súplicas” de Beatriz

Fuente: <http://www.santabeatriz.vidaconsagrada.net/documentos/explicacion>.

alteración del documento original, presuntamente a manos de un fraile que tachó el original y agregó una nota marginal en donde se ordenaba asumir el cordón franciscano, siguiendo lineamientos de un cardenal <sup>3</sup>. No se trata, pues, de una forja subrepticia, pues se hace explícito el origen de tal cambio, aunque se soslaya la voluntad de la que lo redactó. Este documento – o súplica dirigida por Beatriz al Papa – ha sido descubierto en 1981 en los archivos del Vaticano, y ha dado un nuevo aire a la controversia acerca de la legitimidad presuntamente arrebatada a la Orden de la Inmaculada Concepción, que ha hecho continuar hasta nuestros días lo que se inició hace más de quinientos años. Las concepcionistas de ahora dan la batalla, buscando recuperar lo que los avatares reformistas y una época de debilidad institucional interna les hizo claudicar: su carisma, su autonomía y su especificidad como Orden (Egido, 1989). En los modernos congresos las religiosas concepciones vuelven a sentir las diferencias de peso específico. Será menester dar una relación de los cambios acaecidos.

La desaparición física de la fundadora, aunada a la coyuntura por la que atravesaba la vida religiosa peninsular hacia finales del siglo XV, hizo que pronto la efímera autonomía concepcionista instaurada en 1489 zozobraría. Los vientos de reforma de la Iglesia hispana, en especial los promovidos por el Cardenal Cisneros, perteneciente a la Orden franciscana, habían comenzado a afectar el panorama de los claustros y las órdenes, y no tardarían en dar fuertes aldabonazos a las puertas de más de un claustro las disposiciones de las jerarquías y las individualidades que tenían la predominancia y el poder de decisión. La aparición del recio franciscano Francisco Jiménez de Cisneros en el panorama político y religioso de España coincide, o sería mejor decir, se relaciona con los cambios de fortuna de las religiosas concepcionistas de santa Beatriz de Silva. Es que el personaje no podía ser más emblemático: de bachiller en derecho pasa a las soledades de monje de claustro de donde sale para ser

---

<sup>3</sup> “*cassatum lanis albe et positum canapis, ad instar fratrum minorum, de mandato A. cardinalis Aleriensis, ut in originali per me L. De Bertinis*”.

(tachado en lana blanca y escrito: de cáñamo, a la usanza de los hermanos menores, por mandato de A. Cardenal Aleriense, como en el original por mí, L. de Bertinis)

encumbrado al cargo de confesor de Isabel la Católica. A partir de allí su meteórica carrera conocerá todas las glorias que podría ansiar un clérigo de sus tiempos. Será mecenas (funda la universidad de Alcalá de Henares), guerrero en Granada, reformador de su Orden e incluso regente de Castilla y León por la muerte de Fernando el Católico. Su epitafio es muy expresivo en su parquedad:

Yo Francisco que fundé el gran liceo de las Musas yazco ahora en un pequeño sarcófago. Uní púrpura y sayal, casco y bonete. Fui hermano, general, gobernador y padre y no por mi ánimo se juntaron corona y capucha cuando España me obedeció como regente. (Ruiz Cortés, 2006, El cardenal Cisneros y Torrelaguna, III. Biografía).

Sus iniciativas de reformador apuntan a recomponer la perdida sencillez de los primeros tiempos; le hace la guerra a los monjes conventuales, en beneficio de los observantes, e incluso los llega a expulsar de España. Con respecto a las concepcionistas, las une junto a las anunciadas en 1514, y se les prepara una Regla a través de León X.

## **2.- El trasplante concepcionista a las Indias**

A partir de la valiosa recopilación que del establecimiento de claustros femeninos nos ofrece Martínez Cuesta (1996, pp. 333-338), podemos extraer interesantes inferencias en lo tocante a la distribución en el tiempo de las principales Órdenes que representaron esta modalidad de vida en religión, a fin de continuar el seguimiento de la pista evolutiva a la Orden concepcionista, y la figuración que en términos de todo el continente colonizado por España tuvo la comunidad religiosa a la que pertenece nuestro claustro caraqueño.

Cuadro N° 1 . Distribución de la Ordenes religiosas femeninas en América.		
Fuente: Martínez Cuesta, (1996 : 333-338)		
Ordenes	conventos	%
carmelitas	35	39
concepcionistas	34	21
clarisas	30	18
dominicas	24	15
capuchinas	12	7
agustinas	9	5
compañía de María	7	4
ursulinas	5	3
jerónimas	3	2
trinitarias	2	1
cistercienses	1	1
mercedarias	1	1
brígidas	1	1
Total:	164	118

La Orden concepcionista representa junto con las carmelitas, clarisas y dominicas, el 78% del auge fundacional conventual hispano en los nuevos reinos de la Corona española. Tiene el mérito de haber iniciado el transplante de la institución monacal femenina desde la Península, en México (con el convento de la Concepción, 1540). Una década más tarde hacen su

entrada las clarisas (con el monasterio de santa Clara en Santo Domingo, 1551).

Las concepcionistas se nos muestran como una Orden de los dos siglos iniciales de presencia hispana, y decaen bruscamente a partir del siglo XVIII, con tan sólo cinco conventos creados en ese siglo. Su predominio se manifestó principalmente en México, con 15 claustros de los 34 que tuvieron América. El otro grupo en importancia numérica lo constituyen las carmelitas descalzas, con un 21% del total fundacional religioso, aunque son tardías en su implante americano ya que comienzan exactamente con la segunda mitad del siglo XVII, (en Puerto Rico, 1651).

El auge en tierra de Indias de estas dos Órdenes probablemente obedezca a la predominancia que las provincias franciscanas tenían en los Virreinos; conviene no perder de vista que las clarisas son la Segunda Orden franciscana, y la concepcionistas también pasaron a formar parte (Fratefrancesco.org, 2002) – aunque a su pesar – y asimiladas a la familia franciscana a raíz de la reforma que de la Orden hizo a comienzos del siglo XVI el ya referido Cardenal toledano Francisco Jiménez de Cisneros. Igualmente, la fuerza de las circunstancias y no una intención propia de

la institución concepcionista hizo que el claustro caraqueño estuviese bajo la denominación que le correspondió.

### **3.- Las Constituciones concepcionistas en Caracas**

Siendo como lo fueron los actos fundacionales de claustros femeninos en nuestro territorio iniciativas predominantemente laicas, estaban expuestas a omisiones y otras dilaciones procedimentales de variado tipo, como lo fue el no disponer de un cuerpo de prescripciones formales por las cuales regirse, pues a pesar de haber sido asesoradas en sus inicios por religiosas clarisas venidas expresamente de Santo Domingo, no contaron las religiosas concepciones venezolanas con unas Constituciones que a manera de manual de procedimientos, estatutos y normativas de índole deontológica, sirviesen para regularizar su vida en comunidad. La misma carencia enfrentaron las religiosas del *Regina Angelorum* de Trujillo, quienes en 1682 recurren a adoptar los estatutos del convento caraqueño. (Villalba de Pinto, 1973, p. 23).

No fue sino hasta el 19 de enero de 1676 cuando decide la autoridad episcopal representada por el entonces obispo fray Antonio González de Acuña (1672-1682), la formalización de un cuerpo de estatutos para las religiosas caraqueñas:

... que el conuento [sic] de Religiosas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora que ai [sic] en esta ciudad de Santiago de León de Caracas se halla sin Constituciones [sic] y que toca a nos por nuestra dignidad exponerles no solo por la obligación (...) sino especial rasón de su erección a muchos días [sic]... (IIH-UCAB, Sección II Sto. Domingo, Legajo 218, Folio 1).

En efecto, no sólo días sino treinta y ocho años transcurridos desde su puesta en marcha en 1638. Aplica el prelado de Venezuela los estatutos establecidos para las concepcionistas de Toledo, y para todos los claustros que en lo sucesivo se creasen de la Inmaculada Concepción, siendo como lo fueron asimiladas éstas últimas a la familia franciscana a raíz de las reformas efectuadas en España por el Cardenal

Cisneros durante las primeras décadas del siglo XVI. Para regir su vida comunitaria se les asignó Regla y Constituciones basadas en los estatutos de santa Clara, bajo el papado de Julio II en 1511, a través de la Bula *Ad Statum Prosperum*.

Pretende el obispo González de Acuña instituir un pliego de estatutos que sirva de guía “para lo espiritual como para lo temporal” y que oriente a las profesas hacia un camino común de santificación, habida cuenta de las diferencias que en devoción y empeño manifiesta una comunidad de mujeres sujeto a toda índole de las debilidades de la naturaleza humana: “Aunque el estado de la católica Iglesia es llamado santo no son santos todos los católicos, y de la misma manera, aunque todo el estado regular, y la vida monástica sea llamada perfecta no son todas las personas, que la profesan igualmente perfectas sus defectos ai [sic]”... Agrega el prelado... ”que todas conoscan la verdad, y entiendan su obligación, las perfectas para mayor seguridad y las tivas [sic] para su Enmienda”... (IIH-UCAB, Sección Santo Domingo, Legajo 218, Folios 1 y 1 v°).

Las Constituciones se extienden originalmente a lo largo de doce capítulos, en los cuales se definen detalles como los concernientes a los votos que deben asumir las llamadas a este lugar de religión y los procedimientos de ingreso (capítulo I), la indumentaria de la Orden: saya y escapularios blancos, manto azul celeste, cordón de fibra vegetal al cinto, toca “que cubra las mejillas y la garganta honestamente”, alpargatas por calzado, y un velo negro para completar el atuendo. Las relaciones de sujeción y supervisión a la jerarquía franciscana del lugar, reuniones trimestrales internas capitulares para ventilar culpas, la organización del cuerpo directivo de religiosas (capítulo IV). Se explica los procedimientos y el ceremonial para elegir abadesa, y las responsabilidades y tareas u *Oficios* que deberán ser cubiertos por las mismas profesas; además se deja bien claro el espíritu de obediencia que debe predominar “como el primero y más sustancial voto de la relijión [sic]” (capítulo V).

A lo largo del capítulo VI se exponen los lineamientos y razones por los cuales adoptar la observancia de la pobreza y el desapego por todo afán de propiedades materiales, sean pecuniarias o personales. Se instituye un arca común para depositar lo que cada una poseyere. En los capítulos VII, VIII y IX se especifica el principio de clausura (encierro) que implica el evitar o reducir a lo mínimo indispensable los contactos con las personas del exterior; regulación de las necesarias relaciones por razones de servicio. Se incluye de igual forma la conducta a seguir en las áreas de posible interacción con la ciudad: la puerta, el torno, el locutorio y la capilla. La clausura es uno de los puntos fundamentales de la vida conventual, e implica algo más que el estar confinadas dentro de los muros del recinto. Envuelve todo un código de conducta que se traduce en los principios de silencio, recogimiento, compostura, parquedad y mesura en el habla y gestualidad ante propios y extraños. Se busca preservar en la cotidianidad el clima logrado en las tareas espirituales, y mantener una coherencia conductual en ambas facetas del vivir lo sacro y lo profano. Al respecto acotan las Constituciones: ... “la religiosa que consagró con la clausura del cuerpo la pureza [sic] del alma también no solo debe guardar los pies del umbral de la puerta sino los pensamientos debe guardar también del siglo”... (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, Legajo 218, Folio 22 vuelto).

En el capítulo X se detallan prescripciones sobre el seguimiento de las rutinas de oración y las exhortaciones en lo tocante a la mortificación de la carne, el ayuno como los actos de disciplina corporal: ....” con la disciplina cobra fuerzas [sic] el espíritu contra lo concupisible e se sujeta la potencia inferior del alma a la superior”... Se debía seguir con especial fervor los viernes, en la cuaresma y adviento:

... y a de durar todo el tiempo que dijeren un Miserere resado [sic] (...) en la Semana Santa a de ser la disciplina en el coro alto o en un dormitorio (...) añadiendo [como medida del tiempo] el de profundis, y de la mortificación ninguna esté dispensada. (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, legajo 218, Folio 28).

En el capítulo XII, según el original de Julio II se reglamenta el trabajo manual como altamente recomendable para atenuar las desviaciones que la ociosidad pueda fomentar, considerada como “puerta y camino por donde entran todos los vicios”. La Bula papal concluye en el Folio 29 del capítulo XII, y a partir de aquí el obispo de Venezuela añade unos trece folios adicionales de prescripciones, en las cuales el prelado hace especial énfasis en el ambiente de austeridad, recogimiento y pobreza que debe reinar, refiriéndose a la no conveniencia de celebraciones festivas específicamente bailes y cantos del personal de servicio, así como también la costumbre de poseer criadas personales.

Ya estaría degenerando la primigenia observancia en este particular, lo que llevaría al prelado a exhortar: “las religiosas deben entender que entraron a la clausura a imitar a Christo Nuestro Señor [no] a ser servido sino a servir”... Recuerda las disposiciones reales: “que con color ni pretesto [sic] alguno permitamos que las monjas particulares tengan dentro de la clausura criadas”, puesto que debe haber criadas comunes para todo el recinto, complementadas con la oferta de mano de obra de las donadas, agregando a esto la disponibilidad que para los trabajos más humildes se espera de las religiosas de velo blanco, de quienes decía el prelado ... “ que a esto vinieron al conuento [sic] a servir y ser humildes y pequeñuelas para ser grandes en el cielo.” (IIH-UCAB, II Sección santo Domingo, Legajo 218, Folio 36 vº). De paso diremos de ellas que no gozaban de voto activo ni pasivo en las deliberaciones comunitarias del instituto.

El resto de los añadidos del obispo González de Acuña se refiere a la enumeración de los cargos u *Oficios* que debe haber en el recinto, para ser desempeñados por las profesas de velo negro, y que podemos agrupar en cinco áreas: directivas, educativas, operativas, contactos externos y litúrgicas. Con respecto a la observancia de los estatutos, cabe agregar que en más de un punto

no fueron seguidos al pie de la letra, además de en lo concerniente a la posesión de criadas; en ellos estaba proscrita la permanencia de “niños ni niñas de cualquier estado calidad y condición que sean”, (IIH-UCAB, Sección Santo Domingo, legajo 218, Folio 20 vº) cosa que fue desvirtuada con el correr de los años.

## **CAPÍTULO II**

### **LA HERENCIA CATÓLICA HISPANA**

La implantación de la vida monacal femenina de la provincia de Venezuela requiere que sus raíces sean rastreadas en la Península, pues de allá procede el trasplante de las diferentes modalidades que en cuanto a exteriorización y práctica de la fe cristiana manifiesta el criollo local. La práctica religiosa, sea en la devoción cotidiana del laico, o en el decidido seguimiento evangélico de la profesora no deja de ser una pauta cultural cuya comprensión cabal requiere asomarse a esas dos realidades. El hispano evidencia una forma de vivir la religión muy *sui generis*, y la herencia cultural no se hace esperar a la hora de enraizarse en estas tierras. Será oportuna una mirada a la religiosidad hispana a partir del siglo XV en sus postrimerías.

#### **1.- Isabel de Castilla como mecenas del monacato femenino**

El siglo del encuentro con el Nuevo Mundo sorprende a España en uno de sus momentos cíclicos de decadencia en la espiritualidad, en especial aquella que reflejan los institutos religiosos y el clero en general. Si bien la Península siempre ha exteriorizado sus vivencias religiosas de manera ciertamente acentuada, en comparación con otras nacionalidades europeas, el movimiento en sentido decadente se manifiesta en el siglo XV (finales), época en la cual si bien las filas de los religiosos estaban lejos de sufrir mengua en sus numerarios, manifestaba un relajamiento de las costumbres en sus diversos componentes, que muy bien podrían haber servido de base para algunos de los argumentos reformistas que saldrían de los púlpitos en la Alemania de Martín Lutero en el siglo siguiente.

El entibiamiento de la fe recorría toda la gama de manifestaciones, desde las relativas a los recursos financieros o a la falta de los mismos, hasta la injerencia en asuntos que hoy nos parecerían extra eclesiales, como los manejos políticos y las peleas intestinas dentro de la Península. De ellos nos dice Ruiz (2002) que "... hasta el reinado de los Reyes Católicos, las iglesias españolas estuvieron inmersas en la corrupción y enredadas en guerras fratricidas del siglo XV." (p.95). Un ambiente muy alejado ciertamente del esplendor del florecimiento de la mística, que junto a las figuras cimeras de las letras engalanaron al siglo de oro español a partir de la siguiente centuria. De los religiosos hispanos del siglo XV nos relata Ruiz (2002, p. 96):

Estos eclesiásticos, ya fueran hombres o mujeres, no sobresalieron por su piedad ni su conducta virtuosa; podría decirse que no había santos en la España de la primera mitad del siglo XV, y no es hasta el final de esta centuria cuando encontramos modelos de vida cristiana, como el de san Ignacio de Loyola [1491-1556].

Una notable excepción a este aserto lo constituye la trayectoria de Beatriz de Silva (1424-1491) canonizada 485 años después de su muerte por el papa Pablo VI y de quien hemos relatado en páginas anteriores su aporte a la consolidación de la praxis cristiana en la vida monacal femenina.

Con la llegada de los Reyes Católicos al trono español (Isabel I gobierna a Castilla de 1474 a 1504 y Fernando II rige a Aragón de 1479 a 1516) la vida religiosa da un giro de conversión. Isabel no vacila en rodearse de consejeros religiosos con la ayuda de los cuales emprender la enmienda de los entuertos de la vida eclesial hispana, a tal punto que su gestión es considerada como una anticipación a los cambios que la curia latina hubo de poner en práctica para afrontar el arrastre que la Reforma protestante del centro norte de Europa precipitó, y que se materializaría varias décadas más tarde con las reformas de Trento. Es muy significativa la acotación siguiente:

En realidad las mismas quejas que los religiosos disidentes lanzaron contra Roma entre 1510 y 1520, habían sido ya denunciadas y solventadas en España un cuarto de siglo antes de que, el 31 de diciembre de 1517, en Wittenberg, Lutero lanzara su capacidad oratoria para llamar a la renovación de la Iglesia. (Ruiz, 2002, p. 96)

El sello personal del monarca no deja de tener marcada influencia en el desenvolvimiento de la vida religiosa de España, mucho más en el caso de Isabel la Católica, apelativo con el que pasará a la posteridad, no tanto como expresión de un lugar común perfectamente atribuible a los reyes hispanos desde los de Castilla y Aragón, Fernando e Isabel hasta los Habsburgo, sino por las particularidades de personalidad y devocionalidad de esta mujer que rige los destinos de Castilla entre 1474 y 1504 (Ruiz, 2002, pp. 35-39). Miguel Ángel Ladero Quesada (2006) nos la presenta como una personalidad acendradamente religiosa, con marcada inclinación hacia la contemplación e incluso a la observancia diaria del Oficio Divino, cual si se tratase de una religiosa de convento. De ella dice Sículo, citado por Ladero Quesada (2006, p. 249):

Era tanto el ardor y la diligencia que tenía cerca [sic] del culto divino que aunque de día y de noche estaba muy ocupada en grandes y arduos negocios (...) parecía que su vida era más contemplativa que activa porque siempre se hallaba presente a los oficios divinos y la palabra de Dios (...) acostumbraba cada día decir todas las horas canónicas demás de otras muchas votivas y extraordinarias devociones que tenía.

Reina estricta y ascética, "cristiana devota – fanática, incluso" (Ruiz, 2002, p. 96) de generosas limosnas y amiga y protectora de comunidades religiosas que incluso se manifestó a la hora de su muerte con exequias y lozas de sencillez franciscana (hábito éste que vistió como mortaja) enemiga de las corridas de toros y los juegos de azar, impulsó con su exacerbado celo religioso un temprano movimiento de reforma de la vida monacal hispana, dándole todo su apoyo al rescate de la observancia, esto es el retorno con la mayor fidelidad posible a los austeros preceptos originales de las Órdenes religiosas, a través de la "vuelta al espíritu primitivo de cada regla" (Ladero

Quesada, 2006, p.254). Un comentario de Bernáldez, citado por este autor es muy elocuente al respecto:

Hizo corregir y castigar la gran disolución y deshonestidad que había en sus reinos cuando comenzó a reinar entre los frailes y monjas de todo el reino, de todas las órdenes [sic], e hizo encerrar las monjas de muchos monasterios que vivían muy deshonestas así en Castilla como en los reinos de Aragón y Cataluña.. (Ladero Quesada, 2006, p. 254).

Otra de las más relevantes repercusiones de la influencia de Isabel en los destinos de la vida religiosa española se manifestó en su relación con dos figuras que tendrán un relevante, si bien opuesto rol, en el establecimiento y desarrollo de la Orden de las concepcionistas: santa Beatriz de Silva y el Cardenal de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros, quienes están referidos en un apartado anterior (Los altibajos de la Orden concepcionista).

## **2.- La vivencia religiosa en laicas y consagradas**

La espiritualidad laica no dejaba de presentar matices de gran intensidad. El fervor religioso impregnaba la vida seglar, desde su participación activa en la ganancia de indulgencias entre los más favorecidos económicamente, hasta la práctica devocional colectiva manifestada en la romería, la procesión, la promesa, el culto a la reliquia anatómica del santo, la penitencia pública o privada en retribución y el agradecimiento colectivo a los favores del patrón local o el que había propiciado sus intercesiones a favor de las causas y necesidades agrícolas o medicinales. La península hispana vivió, nos dice Escribano Hernández (2006) un poderoso auge a partir de las décadas posteriores a Trento en hagiografías con propiciación oficial que de una veintena en las primeras décadas del siglo XVI salta a más de cuatrocientas en los años posteriores al Concilio tridentino. El arte pictórico se nutre de nuevas perspectivas y expresividades de sus figuras, reveladoras todas de un fuerte ascetismo, que reemplaza las rubicundeces de sus motivos religiosos humanos por

expresiones imbuidas de un fuerte sabor penitencial, en el mejor estilo de los personajes del Greco.

Es una exteriorización religiosa que se nos presenta como una constante de la vida de la sociedad española del siglo XVI, en la cual el androcentrismo renacentista, antes que menguar el sentimiento religioso, lo exacerbaba y será responsable de no pocas figuraciones de individualidades que por su causa pasan a la historia. Escribano Hernández (2006) señala que el hombre del siglo buscaba en el trascender religioso un asidero a sus interrogantes metafísicas; el temor a la muerte, la salvación del alma, la razón de ser de la existencia, ocuparon los esfuerzos de no pocas personas dando a demostrar que "... la mística y las preocupaciones espirituales no fueron ocupación exclusiva del clero antes bien, la vocación a la vida interior se extendió a grupos sociales laicos." (p. 84).

La mujer hispana dio abundantes testimonios de su consagración, tanto dentro como fuera de los claustros convencionales, en una entrega total a Dios que obviaba las limitaciones de las exigencias de dote para profesar en una Orden. Es notable el caso de las emparedadas, mujeres que aun dentro del ámbito de la ciudad se lanzaban a vivir su desierto particular, confinándose a vivir dentro de un pequeño recinto o celda que se construía adosada a los muros de la población o de una iglesia, con tan sólo dos ventanillas por donde recibir ventilación y alimento. Dentro de su soledad voluntaria no dejaban de llamar la atención y solicitud de los habitantes quienes veían en ellas a formidables intercesoras ante la Providencia. Fueron manifestaciones del recogimiento y encerramiento como formas expeditivas de vivir la experiencia cristiana. Francisco de Osuna (citado por Escribano Hernández, 2006) nos transmite unas líneas enaltecidas de tal forma de vida: "Cárcel de amor a la cual te condenaste por amor del Señor... Créeme, hermano, que la costumbre te hará amar tan suavemente, que te sea cosa muy dura después apartarte de ella"... (pp. 88-89).

Una iniciativa individual femenina del siglo XVI en la Península tuvo importantes repercusiones en la proliferación de los conventos femeninos de América. Nos referimos a la obra de una profesa carmelita, santa Teresa de Jesús<sup>4</sup> (1515–1582), quien en los años de su dilatada existencia legó importantes aportes a la Orden dentro de la cual desarrolló su vida de religiosa. Fundó – previa inspiración espiritual, autorización de sus superiores y la oportuna ayuda de laicos – diecisiete monasterios femeninos y doce masculinos de su *Orden Carmelita Reformada*, a partir de la Regla mitigada existente en el monasterio de la Encarnación, en donde estuvo veintisiete años sin estar totalmente de acuerdo con las libertades de que gozaban las profesas en ese recinto (santa Teresa, 2006, p. 330), y salió para establecer claustros acordes con el seguimiento de los rigores primigenios de la Regla establecida por san Alberto en el siglo XIII. Redacta las Constituciones que seguirían en lo sucesivo todos los claustros carmelitanos reformados en España y América. En este continente comienzan a surgir claustros de esta rama a partir de 1604, en Veracruz, y logran el mayor número de establecimientos religiosos femeninos de la época colonial, con treinta y cinco conventos, uno de ellos establecido en Caracas en 1735 (Martínez Cuesta, 1996, p. 296).

---

<sup>4</sup> Doctora de la Iglesia, es una representante de los escritores místicos del siglo de oro español, dejó obras de contenido biográfico, doctrinal, y espiritual: *Las Moradas del Castillo Interior*, *Su Vida*, *Camino de Perfección*, *Las Fundaciones*, y *Las Relaciones Espirituales* entre otros.

### **CAPÍTULO III**

#### **LA RELIGIOSIDAD EN LA PROVINCIA DE VENEZUELA**

La devoción popular colonial caraqueña no difería en mucho de sus contrapartes en otros centros urbanos de los otros virreinos, como no lo fuera en superioridad numérica de los fieles y de las iglesias con que contaban, y la fastuosidad inherente a la riqueza que éstos últimos detentaron. Lima, Puebla, México o Bogotá desplegaron las mismas prácticas espirituales colectivas. Cárdenas (1992) precisa al menos cuatro ejes temáticos en torno a los cuales gravitaba gran parte de la espiritualidad colectiva: la celebración eucarística, el santoral, la adoración del Santísimo y las advocaciones marianas.

De la asistencia cotidiana de los fieles al templo se disponía de cuatro días relevantes en la semana, a saber el lunes misa de ánimas, el jueves dedicado al Santísimo, sábado en torno a la Virgen y el domingo consagrado a la Resurrección del Señor. El santoral era prolífico en fechas, a tal punto que...” Urbano VIII en 1642, los redujo a 33, y Benedicto XIV en 1750 suprimió otros. Aún así quedaron 70 días de fiesta”... (Cárdenas, 1992, p. 362). La intercesión de los santos era práctica generalizada, a la que se recurría, como lo expusimos en páginas anteriores, en busca de un auxilio que los adelantos médicos, agronómicos y sanitarios de la época no permitían enfrentar con eficacia. Muy justamente nos refiere el citado autor cuando afirma que “Lo que hoy se toma superficialmente como folclor tenía significado para los cristianos coloniales.” (p. 370), y la injerencia del alto clero, vecinos y autoridades ciudadanas en la selección – muchas veces por suerte – del adecuado patrono para enfrentar calamidades específicas hacía ...“que se encontrase a san Agustín como abogado contra la langosta en un lugar [en Caracas este menester lo ejercería san Mauricio] o san Marcelo en otro. O San Jerónimo contra los temblores y san Valerio contra los ratones” (p. 370).

La profunda imbricación de las comunidades religiosas masculinas con sus contrapartes laicas se manifestaba en la cofradías, ramificaciones seculares en torno a una devoción particular del santoral católico, pero también fomentadas por las Órdenes religiosas como la de los dominicos y sus agrupaciones afiliadas: Cofradía del Rosario, del Dulce Nombre de Jesús y agrupaciones de mayor compromiso gremial y en cuanto a la observancia, como lo fueron los adscritos a la Orden Tercera de la Penitencia de santo Domingo. En ambos casos las nóminas de los integrantes de estas manifestaciones de proactividad religiosa incluía los nombres de mayor resonancia en la vida capitalina (Bueno Espinar, 1994), aunque las cofradías se manifestaban en homólogas contrapartes ubicadas en los estratos marginales de la sociedad, como pardos, indios y negros.

La devoción mariana no tuvo en Indias menos relevancia que las anteriores manifestaciones. Tres son las vinculaciones a través de las cuales la Virgen se relacionará con los pobladores coloniales, nos refiere el citado autor: apariciones, patrocinios y toponimia. Los primeros momentos del proceso colonizador fueron acompañados de varias manifestaciones que han quedado plasmadas como parte de la historia local de las comunidades, teniendo como rasgo constante el ser los pobladores autóctonos los testigos preferidos. De igual manera la intervención de la Virgen como patrocinadora de las empresas militares de los dos bandos enfrentados no dejó de tener sus adeptos; un sitio de los españoles por los hombres de Manco Capac en Cuzco contó – refieren las crónicas – con la protección providencial de la Virgen. Las derivaciones del nombre de María acompañó los actos fundacionales de los centros poblados de manera recurrente; al respecto nos refiere Cárdenas (1992, p. 367):

... en 1921 el Congreso de Geografía de México enumera 1756 lugares embellecidos en ese país con el nombre de la Virgen: Santa María 221 lugares, la Soledad, 154; Concepción y la Purísima, 229; Dolores 109, Jesús María, 7; Natividad, 54; Candelaria, 46; hay 526 Guadalupe, 136 Refugios; 155 del Carmen, 120 del rosario.

## 1.- Una perspectiva francesa

El ambiente de religiosidad que exteriorizaba la sociedad colonial provinciana del siglo XVIII queda muy bien retratada por los testimonios de ojos foráneos escritos en los diarios personales que Carlos Duarte (1998) logra recopilar con gran olfato historiográfico; son los franceses de la escuadra de Louis-Philippe de Rigaud, marqués de Vaudreil, comandante de una flota que como parte de una estrategia naval franco-española destinada a atacar Jamaica, hubo de recalar provisionalmente en algún puerto ignoto del Caribe, desconocido hasta el último momento incluso por los marinos galos, quienes en febrero de 1782 anclan aproximadamente veintisiete navíos en las tranquilas aguas de la rada de Puerto Cabello, a la espera de reunirse con el resto de una flota hispana comandada por Don José Solano y Bote y otra francesa comandada por el conde D'Estaing. Unos diez mil hombres – cifra superior a la población de Puerto Cabello de entonces – de unas seis mil almas – aunque no todos desembarcaron; solamente la oficialidad puso pie en tierra de forma permanente, y en el ínterin de recibir nuevas órdenes se dedicaron a conocer el país, llegando hasta Caracas.

Estos hombres, que aunque europeos estaban provistos con otro sentido de la religiosidad, seguramente proveniente de la herencia cartesiana y racionalista de la Ilustración, veían con ojos escépticos y sumamente críticos, casi rayanos en una mentalidad de librepensador las manifestaciones del católico criollo, con quienes tuvieron ocasión de compartir durante algo más de dos meses. Clima, trajes, fauna, tipos raciales, la gracia femenina, la grave hospitalidad del varón español, la peculiar manera de entenderse por estos predios la fidelidad conyugal, nada escapó a sus incisivas plumas. Nos brindarán un testimonio muy vívido de la cotidianidad caraqueña, en especial la faceta religiosa y recatada de una Caracas que aunque sobria y recoleta, con sus calles empedradas y su silencio roto apenas por el tañir de los campanarios, también evidenciaba un *savoir faire* en cuestión de diversiones

mundanas. El recato ambivalente de la sociedad colonial se deja ver a través de los comentarios que en su diario nos deja el barón von Closen:

No debo olvidarme del talento de la gente por la música y el baile de los cuales las bellezas de este país son tan aficionadas (...) Se vuelven locas por el fandango, una especie de baile popular, que cuando se ejecuta bien es bastante bonito, pero ellas le quieren agregar demasiadas monerías que lo vuelven completamente ridículo (hasta indecente) [paréntesis en el texto original] (p. 79). A propósito de esta modalidad de baile, nos dice el conde de Clermont-Crevecoeur: “Esta última danza haría sonrojar a la mujer más disoluta”. (Duarte, 1998, p. 96).

No les faltarían ocasiones a los visitantes galos de observar muy de cerca las manifestaciones religiosas criollas de Caracas intercaladas con la chispa local, siempre inclinada a las facetas hedonistas de la existencia <sup>5</sup>, bien sea a través de la visita a la catedral en miércoles de Ceniza ...” cuando las criollas desdeñaban sus breviarios para mirarnos, y como es de suponer, nos halagó mucho este pequeño engaño hecho al Señor en honor nuestro”. (p. 170). Era la sociedad caraqueña una que requería de medidas que refrenasen los desafueros y transgresiones, como nos la constata Ocando Yamarte (1997) al referir una temprana providencia del gobernador José Solano y Bote durante su mandato en la sexta década del siglo XVIII:

Por bandos publicó las normas para la decencia y la conveniencia pública en varios niveles: A las diez de la noche todos los ciudadanos debían estar en sus casas; después de esa hora, si se presentaba alguna urgencia, no debía enviarse ninguna criada a la calle y, en caso imprescindible, debía ser la más vieja, acompañada e iluminada por un farol (p. 42).

Igual mezcla de sentimientos captan en una de las procesiones propias de cuaresma, la procesión de las lámparas, que consistía en una larga hilera de personas

---

<sup>5</sup> La llegada a Caracas de estos nobles franceses fue aderezada con una sorpresiva guerra de granos de anís lanzados al rostro de todos los presentes “Mientras hacíamos las primeras reverencias de respeto todas estas muy bonitas señoritas nos lanzaron puñados de anises a la cara. Esto nos desconcertó y turbó nuestra compostura” refiere Berthier. No era para menos: arribaron en semana de Carnaval y fueron convenientemente iniciados en nuestras prácticas por las integrantes de la familia Xerez de Aristiguieta. (Duarte, 1992, p. 151).

con lámparas colgadas de largas pértigas, integrando al final por la incorporación de unas tras otras que formaban una columna:

... de mil a mil quinientas lámparas (...) los curas cantan, las bellas abren sus celosías, los maridos están pendientes. Los amantes, disimulados bajo enormes capas se dedican a la vigilancia. Las citas se dan y se realizan ordinariamente a esa hora y por esta razón, creo yo, la costumbre del rosario se mantendrá para siempre.” (Duarte, 1992, p. 171).

De las residencias criollas nos informa Clermont-Crevecoeur: “Las casas recuerdan más bien unos conventos de capuchinos. El mobiliario está formado por una cruz y algunas imágenes o reliquias tales como se suelen hallar en nuestros monasterios,” (p. 96). El príncipe Charles-Louis-Victor de Broglie refiere igualmente en sus anotaciones sobre la iglesia de La Guaira el uso de escapularios y gruesos rosarios al cuello; de las mujeres dice:

todas trajeadas con una especie de vestido negro y con un velo del mismo color, están sentadas o arrodilladas en el suelo [no se ven bancos ni sillas, nos refiere]. Están cubiertas por varios escapularios, gruesos rosarios y reliquias, también llamados rosarios que llevan colgados al cuello. Los hombres igualmente llevan escapularios y tienen en la mano unos rosarios muy ostensibles que manipulan incesantemente mientras musitan sin parar. (...) [se dan] golpes con el puño en el hueco del estómago los que hacen resonar la bóveda. (p. 139)

La devoción de la población caraqueña nos la refiere otro oficial francés, el caballero de Coriolis:

Cuando toca el Angelus todo el mundo se para en las calles, se quita el sombrero y simula rezarle a Dios (...) la asidua asistencia a la misa a primera hora de la mañana (...) con un velo sobre la cabeza y acompañados por una negra que le lleva una alfombra sobre la cual se arrodillarán. (Duarte, 1992, p.146).

...las mujeres tienen un uniforme para ir a la iglesia, el cual consiste en una falda y corpiño negro y un gran velo negro. Se cubren con medallas religiosas y todos llevan rosarios en la mano al salir de la iglesia, donde

pasan dos horas todas las mañanas. (Duarte, 1992, p.157). Comentario de Caracas, por el capitán Berthier.

Por su parte el subteniente de Verger llama la atención de los símbolos exteriores de religiosidad: “La creencia de la gente en los santos raya en la idolatría. Todos los habitantes llevan rosarios alrededor del cuello.” (Duarte, 1992, p.74). De las criollas caraqueñas dirá Berthier: “Ayunan todos los días indicados, confesándose sin cesar. Le rezan a Dios postradas en el suelo o sobre una alfombra traída [a la iglesia] por una de sus negras.” (p.158). Estas descripciones de testigos foráneos nos dan una somera idea del clima social y religioso en donde se desenvolvían las vocaciones que encaminarían a no pocas de las mujeres de la sociedad caraqueña hacia los recintos conventuales. *Apartarse del siglo* es una frase comúnmente expresada como argumento para solicitar admisión en el convento para las potenciales monjas. ¿De qué siglo se están apartando? Toda una enumeración de inconsistencias – algunas de ellas asomadas en estos párrafos - que incluían los matrimonios arreglados, la fuerte sujeción a la autoridad paterna, la infidelidad en ambos sexos como moneda de curso legal, probablemente no serían los mejores alicientes para asumir la vida seglar. Indudablemente que el recato con que se nos presenta a la sociedad colonial de esa época no era el mejor logrado, y quizá inclinaría a muchas de sus forzosas coetáneas a buscar una alternativa diferente a las posibilidades que le eran ofrecidas.

## **2.- Apoyo a los claustros desde el Ayuntamiento**

La vida espiritual de la capital estaba muy imbricada, no sólo con la autoridad clerical, sino de particular manera con la autoridad secular por excelencia en esos tiempos: el Cabildo capitalino. Es muy fuerte la presencia y el poder de decisión de los ediles en los asuntos de Dios, al menos en lo tocante a su exteriorización urbana, al punto que cuando leemos las actas del Ayuntamiento pareciéramos estar en presencia de documentos propios de una institución eclesial, especialmente durante los dos primeros siglos de su preponderancia en la vida pública colonial. Son numerosas las disposiciones que en materia de culto público se ventilan en sus

reuniones. Imponen limosnas y colaboraciones, promueven procesiones y nominación de santos patronos, defienden y exaltan el culto mariano y no dejan de interesarse en el desarrollo de instituciones monacales femeninas. A continuación unas muestras del militante espíritu cristiano de los miembros del Ayuntamiento caraqueño.

El quince de mayo de 1594 el Cabildo acuerda tomar a san Jorge por santo abogado contra “el gusano que destruye las sementeras” (ACC, 1943, p. 376) a fin de que se sirva de intercesor contra el mencionado flagelo. El acuerdo igualmente conminaba a los agricultores a ofrendar en limosna una anega de trigo, maíz y cebada para costear gastos de construcción de la capilla para el santo. No son pocas las disposiciones que el Cabildo acordaba en lo referente a fiestas públicas para conmemorar santorales, en especial los patronos y abogados en las calamidades ciudadinas, o en alguna otra solemnidad del Año Litúrgico. Así, en sesión del quince de mayo 1595 “Mandase al Mayordomo de esta ciudad tenga en cuenta que se haga algún regocijo de alguna danza [sic] y comedia para este año el día de Corpus Cristo y gaste lo que fuere necesario.” (ACC, Tomo I, 1943, p. 414).

La búsqueda del favor celestial cuando las calamidades naturales azotan incesantemente a los pobladores es canalizada por la vía de las sesiones del ayuntamiento. A causa de la plaga de la alhorra “que destruye los trigos” (ACC, Tomo V, 1956, p.151) y por haber en anteriores ocasiones concurrido al socorro de Nuestra Señora de Copacabana, el Cabildo del siete de enero de 1623 ordena se haga un novenario de misas cantadas ... “y la limosna de estas misas se pida entre los labradores procurando que sea moderada”...(ACC, Tomo IV, 1951, p.151). En sesión de quince de febrero de 1625 se ordena demoler y remover obstáculos que perturbaban el libre flujo de las procesiones de las estaciones del Vía Crucis (ACC, Tomo VI, 1957, pp. 35 – 36).

No faltaron los compromisos que podían ser considerados como predominantemente espirituales, sin aparente conexión con la gestión edilicia. Se decreta en sesión del cabildo de 23 de agosto de 1658 la imposición a la ciudadanía de defender "... la limpia y pura consezión [sic] de la birgen María, concebida sin mancha de pecado original mientras la santa sede apostólica no determinase otra cosa..." (ACC, Tomo VI, 1957, p. 106). Exige el Ayuntamiento que los fieles y autoridades acudan en ayunas, a la víspera de la conmemoración del 8 de diciembre, a la iglesia del convento, en donde se ha de celebrar "...misa cantada con diácono y subdiácono y sermón y toda la solemnidad posible..." (p.106). El voto caraqueño hace reminiscencia de aquel observado en Madrid en 1338 y en Huesca, 1450, además por la milagrosa recuperación experimentada en Santiago de León, la cual ha sido reiteradamente azotada por "estragos de pestes y mortandades las cuales cesaron milagrosamente luego que en rreverencia [sic] de la siempre birgen María se hicieron a Dios estos votos..." (ACC, Tomo IX, 1967, pp. 110-111).

Bien por ser asunto concerniente a la gestión de los espacios urbanos, o por una tendencia a manifestar una religiosidad muy acendrada en sus espíritus, los ediles nunca dejaron de tomar parte activa en el desarrollo de la vida monacal femenina en la ciudad. Además de su intercesión ante el rey en todo lo tocante a la creación del convento de la Inmaculada Concepción, a lo largo del siglo XVIII manifestaron no poco interés en el patrocinio de nuevas casas de reclusión femenina. La circunstancia para ellos favorable de haber sido nombrados como vice-patronos del claustro de la Inmaculada Concepción, los hizo ser proclives al fomento de nuevos claustros en los espacios de la ciudad, como se verá durante la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>6</sup>

Los trámites relativos a la construcción del futuro convento de religiosas concepciones fue materia tratada recurrentemente en las sesiones edilicias. En enero de 1612 convocan a un cabildo abierto en la iglesia para ventilar los detalles de la

---

<sup>6</sup> A este respecto ver en el capítulo II de la sección siguiente otras facetas de los vínculos entre el Cabildo capitalino y los conventos.

construcción de dicho recinto... “atento al pro y utilidad que a esta República se seguirá”... (ACC, Tomo IV, 1951, p. 9). Que la erección de conventos femeninos no corría por cuenta de las arcas reales lo evidencia la Real Cédula citada en Cabildo del once de febrero de 1617 en la que el rey demuestra interés en saber si el proyecto de convento de monjas para Caracas tenía suficientes avales financieros que respaldasen su construcción:

Por lo cual en donde de febrero de 1596, despachó la Real Cédula de que hago presentación , por la cual hordena [sic] y manda se le informe de quién, cómo y con qué se quiere fundar el dicho monasterio, y si con ello después de fundado se podrá conservar y sustentar, y que en caso que se oviese de hazer alguna merced para este efecto de donde se podría proveer que no fuese de su real hazienda. (ACC, Tomo IV, 1951, p. 161).

### **3.- Las iniciativas laicas en la erección de conventos**

La injerencia laica en la fundación de conventos femeninos aunque puede ser – y no está muy lejos de serlo – una iniciativa surgida de las inquietudes devocionales y existenciales muy propias del espíritu ibérico, parece tener un respaldo institucional muy bien estructurado y regulado por el Derecho Canónico, según nos refiere Gimeno (2001) con respecto a la fundación de un convento concepcionista en Calamocha, España, a comienzos del siglo XVIII. Las disposiciones regularizan la fundación religiosa por parte de particulares, con “fines caritativos, piadosos o apostólicos” (p. 60) sustentada en una dotación que se realiza a través de bienes inmuebles o dinero, y que le reporta al benefactor a manera de contraprestaciones una serie de beneficios que se traducen en mercedes para sí y su familia.

El hispano de estos siglos post tridentinos exterioriza unos esquemas existenciales en los que la llegada de la muerte jugaba un rol determinante en su tiempo de vida. Al ver acercarse la conclusión de sus días o quizá antes, no era nada fuera de lo común que legase a alguna institución religiosa parte o la totalidad de sus bienes, en

un afán de asegurar a su alma alguna garantía de la misericordia Divina. No faltaban, sin embargo privilegios menos trascendentales, como lo fue en el caso de Miguel Jerónimo López de Ontanar, rico heredero de la fortuna de su padre, y que en vida testa sus bienes a favor de la construcción del convento concepcionista anteriormente citado. A cambio se beneficiará con los privilegios de poder residir en el recinto por el resto de sus días, ser enterrado en él y tener derecho a ...” tres plazas vacantes entre las monjas fundadoras para cubrirlas con parientes cercanas.” (Gimeno, 2001, p. 63), teniendo de igual manera derecho a fundar una capellanía.

Privilegios similares detentarán las fundadoras del Convento de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, en Caracas, las integrantes de la familia Villela. Entre los beneficios que a manera de prebendas se harían acreedoras las fundadoras estaba el reservarse el derecho a reemplazar la vacante que por muerte de alguna de las fundadoras originales acaeciera en caso de no haber profesado, y la exoneración del pago de dote. Igualmente se aseguran dichas fundadoras, de contar con cuatro misas cantadas al año por el sufragio de sus almas a perpetuidad. Las distinciones son extensivas inclusive a sus familiares; los que fallecieren tendrían derecho a sepultura en la capilla mayor de la iglesia , y las damas descendientes tendrán reservado sitial central anexo a la reja del coro bajo. (Píriz Pérez, 1991, pp. 78-79).

En todas estas disposiciones se percibe esa vieja dualidad castellana de piedad y distinción social. Los espacios conventuales se hacen eco de las muy bien definidas distancias sociales que rige la configuración estratificada de la vida exterior, sin dejar de constituirse en puentes de acceso para una eventual salvación del alma. El correr de los tiempos logrará que se atemperen las expectativas tan altisonantes de las fundadoras, y que un siglo después evidenciarán otro tenor cuando otra tendencia monacal, la representada en la Orden del Carmelo Reformado tenga un brote en Caracas. A manera de digresión referiremos que este último claustro, si bien alojó en

mayor medida a la elite femenina caraqueña <sup>7</sup> en comparación con el concepcionista, surge con argumentos más piadosos por parte de sus promotoras. (MSC, Libro de profesiones y muertes de Monjas Carmelitas, 1736-1783).

No bien comenzaba el último cuarto del siglo XVIII cuando el Ayuntamiento capitalino recibe una petición de crear otro convento. En septiembre de 1675 Doña Mencia de Landaeta e Ynés de Arévalo, viudas acaudaladas deciden colocar sus fortunas al servicio de Cristo, mediante la fundación de

...un monasterio de religiosas descalcas [sic] que militen devaxo del Ynstituto y primera regla de Santa Clara (...) treze [sic] religiosas [para fundar] ynstituto que pretendemos por más austero y mortificado y más pobre y más del agrado de los divinos ojos (...) tendrán lugar en él no sólo las señoras ricas y acaudaladas que tienen posible para dotte, así también las obres cuya calidad no sobresale... (ACC, Tomo XIV, 1989, pp. 272 – 283)

La gestión pareció no prosperar, pues a pesar del muy consistente respaldo financiero de las promotoras y de las once páginas que en texto actual abarca la exposición de motivos con que acompañan su solicitud, la aparente buena voluntad del Ayuntamiento “este cavildo ayudará en lo que estubiere de su partte”, el visto bueno del rey no debió haber llegado en retorno.

Los monasterios femeninos venezolanos surgen generalmente bajo el tenaz impulso de sus promotores laicos, la más de las veces mujeres, quienes deben capear los obstáculos y formalidades que una sociedad rígidamente estructurada desde la metrópoli, no les permite tener vida propia, como no sea bajo la aquiescencia de la Real Cédula que dictada desde Burgos, Valladolid, Tordesillas o cualquier otro centro en donde estuviese residiendo el poder central, le suministrase el visto bueno a proyectos que a fin de cuentas estaban totalmente financiados por sus creadoras.

---

<sup>7</sup> Es impresionante la cantidad de apellidos de renombre en una muestra de treinta y tres religiosas ingresadas a este convento durante el siglo XVIII. Ver página 167.

No sólo nacían bajo el impulso vernáculo, sin ningún contacto digamos epistolar con alguna casa matriz o la subordinación con alguna superiora ubicada en España, sino que también se veían en la posición de tener que crecer y formarse bajo las iniciativas y el buen saber y entender de sus promotoras. El empeño de Doña Josefa de Ponte y Aguirre y Doña Josefa Mejía en fundar un monasterio comenzó en 1723 haciendo solicitud formal (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 2Co Exp. s/n), y no es sino hasta 1731 cuando llegan las cuatro religiosas carmelitas procedentes de México desde los inicios de los papeleos preliminares para asesorar a las locales, traídas por el Obispo José Félix Valverde (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 2Co, Exp. s/n); este esfuerzo fue prematuramente acortado gracias a la supuesta intervención de las fuerzas del mal, que manifestándose reiteradamente en el primigenio local de Santa Rosalía, llenaron de tal terror a las carmelitas aztecas que, pidieron desesperadamente ser regresadas a su lugar de origen. A la final, debieron ser alojadas apresuradamente en una casa del centro de la ciudad<sup>8</sup>. Sólo una de ellas permaneció en Caracas. Más desamparado fue el inicio del claustro de Trujillo<sup>9</sup>, el *Regina Angelorum*, que, según nos cuenta María Luisa Villalba de Pinto (1973), no contó con asesoramiento alguno de religiosas profesas. Así nos lo refiere:

Los intentos de traer institutrices de fuera que tomaran las riendas mientras se capacitaban las nativas, resultaron del todo infructuosos. Fue, por tanto, necesario remediar la carencia en casa y con los propios medios; es decir, disciplinar y hacer idóneas a todas las aspirantes, motivo por el cual puede afirmarse que el *Regina Angelorum* fue una escuela en cuyo seno se formó un convento (...) Probablemente en el orden administrativo no se siguió una línea trazada de antemano; [regirse por una Regla] un reglamento propiamente dicho no lo hubo hasta el año 1682 cuando fue adoptado el del “convento de la Concepción de Caracas” [comillas en el original]... (Villalba de Pinto, 1973, pp . 22-23).

---

<sup>8</sup> La actual esquina de carmelitas en su acera norte, actual ubicación del Ministerio de Hacienda.

<sup>9</sup> Se inició su construcción bajo la administración del Gobernador Gonzalo de Piña y Ludueña, en 1599 y es inaugurado cuarenta años después en junio de 1639 con Ruy Fernández de Fuenmayor (Villalba de Pinto, 1973).

## **CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE**

El convento estudiado constituye la prolongación en el Nuevo Mundo de lo que en un comienzo constituyó la línea concepcionista iniciada en España a partir de las postrimerías del siglo XV por santa Beatriz de Silva, quien se rigió por la Regla del Cister en cuanto al necesario soporte estatutario para su funcionamiento. Aunque surge como institución religiosa femenina primigenia, las circunstancias de su asentamiento como Orden experimentaron su anexión a la familia franciscana y por consiguiente el tener que regirse por los estatutos derivados de la Regla de santa Clara. La erección de conventos femeninos españoles tuvo como uno de sus principales resortes el fervor religioso de la mujer peninsular el cual es heredado por las criollas de este lado del Atlántico, y favorecido por el patrocinio que las provincias franciscanas coprotagonistas del proceso colonizador, ofrecieron en cuanto a la fundación de estos establecimientos. Este espíritu de iniciativa encontrará aquí continuadoras, que bien sea a título de simples profesas como de seglares emprendedoras y fundadoras, viudas con bienes de fortuna que requieren darle otra dimensión a sus forzosamente solitarias existencias, siguen sin percatarse plenamente de ello, una tradición que se inicia en tierra ibérica.

Encuentran en su entorno social la necesaria atmósfera, perciben eco de sus inquietudes existenciales en las autoridades locales, se mueven en un ámbito en el cual la preocupación por la salvación del alma corre pareja con las prebendas y privilegios de status que la religión ofrece a sus miembros. Cuentan no sólo con la institucionalidad que la religión católica como brazo aliado del poder seglar posee. Cuentan también con la catolicidad de un pueblo que a pesar del discurrir de los siglos desde el inicial momento poblador, todavía torna sus ojos hacia arriba en busca

de un adecuado soporte, de cara a las incesantes angustias tanto existenciales como de mera supervivencia que de tanto en tanto les sobrevenían por las inclemencias naturales.

De España se hereda ese sentido de una sociedad recoleta y devota, que coexiste con la dimensión lúdica, hedonista y transgresora que con no menos fuerza se transmite a través de los oscuros canales de lo que podríamos denominar la genética social. Es esa nación de la que nos canta el poeta sevillano Antonio Machado, “la España de charanga y pandereta, cerrado y sacristía, devota de Frascuelo y de María, de espíritu burlón y de alma inquieta”... (Sánchez Barbudo, 1976, p. 301) la que se viene a la América.

El afán fundacionista de conventos es una de las manifestaciones más indicativas de la continuidad social hispana, reforzada tanto por los estatutos como por las costumbres. Otra constante que se vino en los galeones lo fue la estrecha simbiosis de lo político con lo religioso; la España de los Reyes Católicos y sus sucesores del siglo XVI la puso en marcha, y logró sus resonancias en la provincia de Venezuela, reforzado por la inevitable expansión que las instituciones religiosas en sus ramales femeninos van a buscar en las nuevas tierras, bajo el perfil de sus carismas particulares de los cuales los mayores exponentes fueron los claustros de las familias carmelitana, clarisa y concepcionista.

## **PARTE II**

### **RELACIONES INSTITUCIONALES CON EL ENTORNO URBANO**

*Y por cuanto los monasterios de monjas, fundados fuera de poblados, están expuestos muchas veces por carecer de toda custodia a robos y otros insultos de hombres facinerosos; cuiden los Obispos y otros superiores, si les pareciere conveniente, de que se trasladen las monjas desde ellos a otros monasterios nuevos o antiguos, que estén dentro de las ciudades, o lugares bien poblados.  
Sacro Concilio de Trento (4 diciembre 1563)*

## **CAPÍTULO I**

### **RELACIONES CON EL PODER METROPOLITANO**

#### **1.- El rey y la fundación de conventos**

Una de las facetas que es conveniente conocer en cuanto al transcurrir de la historia del convento la constituye sus relaciones con las diversas jerarquías de poder en torno a las cuales necesariamente gravitaba su existencia, como comunidad urbana que era, y dada la inevitable integración, a pesar de ser un instituto de retiro del mundo para sus moradoras, con respecto al desenvolvimiento de la vida de esa colectividad caraqueña. Sitio de encierro y renuncia del mundo, paradójicamente estaba muy estrechamente ligado al exterior urbano; a sus celdas estaban destinadas no pocas de sus más preclaras doncellas, y el volumen financiero que implicaba la colocación a censo de las dotes, así como la administración de las haciendas de las cuales usufructuaba bienes y ganancias, generaba un nada despreciable sustento económico para numerosas personas.

La condición de separadas del siglo hacía menester la actuación de representantes laicos, administradores proveedores de los insumos profanos y sagrados necesarios para la vida intramuros. Ya desde sus inicios la escritura de fundación nos habla de patronos, y vice-patronos, necesarios para velar por la salud económica del recinto. Por otra parte tienen necesidad de servicios y bienes relacionados con la liturgia, que requieren de toda una logística para ser cabalmente atendidos. Son variadas las instancias de poder que inciden en la vida del convento, desde el centro metropolitano en la Península, pasando por el obispo como cabeza de la iglesia en la Provincia, el omnipresente Ayuntamiento capitalino, y por último pero no menos importante, el Cabildo Eclesiástico de la Iglesia Catedral. Ante tanta diversidad de mentores, es

conveniente dar un vistazo a las maneras como se desenvolvía cada uno de ellos desde su primacía y su grado de interacción con el claustro, así como las inevitables fricciones y desencuentros que de una manera u otra tenían algún eco en el recinto de religiosas, como punto focal o bien sea afectándolo de manera tangencial.

El nivel más alto en cuanto a jerarquía eclesiástica por sobre el obispo de la Diócesis se ubicaba en el rey, en cuanto a su prerrogativa de reservarse el derecho a darle la buena pro en todo lo referente a nominación de cargos en la Iglesia y erección de templos y demás edificaciones vinculadas al ejercicio de la religión católica en las Indias. Las disposiciones del documento de Patronato Real, establecidas en junio de 1574, son el heraldo de la voluntad real:

Queremos y mandamos que no se elixa ynstituya ffunde ni constituya iglesia Cathedral ni parrochial [sic] monasterio hospital iglesia botiba ni otro lugar pio ni religioso sin consentimiento expreso nuestro O de la persona que tubiere nuestra autoridad y bezes para ello y otro. (Navarro, 1926, p. 27)

Además del clero diocesano, la supeditación también alcanzaba al clero regular; se exhortaba a los provinciales de las órdenes a elaborar lista ...“de todos los monasterios e lugares Principales dellos y sus sujetos que caen en su provincia y de todos los Religiosos que en ella tiene nombrado”... (Navarro, 1926, p. 32). Los conventos, si bien por sus Constituciones mantenían una relación de dependencia con respecto al *Ordinario del lugar* (el obispo), por transitividad pasaban a la supeditación con respecto al rey, en especial lo tocante a la erección de nuevos claustros y el velar por su funcionamiento en cuanto que llegasen a las instancias reales quejas, peticiones o cualquier otra comunicación en torno a ellos.

El transplante a las Indias de la institución conventual siguió en líneas generales los patrones ya observados en la Península. Se trataba de iniciativas piadosas de personas con los suficientes bienes de fortuna y motivaciones espirituales y existenciales como para financiar la erección de los establecimientos femeninos, e

incluso prestarse para ser sus primeras moradoras, aunado a la innegable existencia de un caudal femenino presto a trocar la vida en el siglo por el encierro conventual, y en último término por la disposición de alguna rama religiosa en cooperar en el acto fundacional.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, no era una iniciativa corporativa de las Órdenes femeninas en lograr su expansión,<sup>10</sup> como el celo de algún obispo local mancomunado con el interés de los laicos involucrados. A pesar del conocido hecho que constituye el considerar la conquista y colonización del Nuevo Mundo como una empresa conjunta de la Corona y la Iglesia, los reyes hispanos se cuidaron mucho de preservar su real hacienda de las erogaciones que tales empresas fundacionales implicarían, aunque no dejaban pasar ocasión de hacer sentir el privilegio de ejercer el Patronato sobre la Iglesia en las nuevas tierras. Una clara muestra de esta subalternidad episcopal hacia la Corona se testimonia Real Cédula del 18 de octubre de 1711 en la cual el monarca ratifica tal supeditación, al ordenarle al Gobernador de Venezuela que “antes de entrar el arzobispo de Santo Domingo [se refiere a fray Francisco del Rincón] a ejercer el gov(no) del obispado de Caracas, a de hazer [sic] el juramento de guardar el Patronato” (AHAC, Sección Libros, Carpeta 67L, folio 210).

No solamente se cuidaba el real erario de posibles erogaciones relacionadas con la fundación de conventos, sino que recurría a los fondos generados en Indias para financiar carencias de conventos situados en la Península. No fueron pocas las ocasiones en que se prescribió la colecta de limosnas para tales fines, como lo fue el ordenar el 15 de enero de 1667 ...”que en todas las Indias se pueda pedir limosnas por Cuatro años más, para el convento de carmelitas descalzas de la ciudad de

---

<sup>10</sup> Un ejemplo excepcional de lo cual sería la ingente labor fundacional que en la España del siglo XVI realizara santa Teresa de Jesús al reformar el Carmelo y dar lugar, en vida, al surgimiento de diecisiete institutos entre 1567 y 1582 (santa Teresa, 2006, pp. 863-1128), o el impulso que dio santa Clara de Asís, evidenciado en cerca de setenta y siete conventos diseminados por Francia, Italia, Alemania y España. En este último país crea veintitrés claustros de clarisas (Mucientes, Treviño y Pandelet, 1993, p. XXII).

Córdoba”... (García Chuecos, 1952, p.98). Muy incisivo se mostraba el monarca en lo tocante a la solvencia económica de las potenciales fundadoras de establecimientos piadosos, las cuales hacían prolijas enumeraciones de sus bienes materiales para acompañar la oferta que en numerario ponían a disposición; En octubre de 1770 existe comunicación al obispo Martí , interesado el monarca en conocer acerca “del valor líquido” de los bienes que doña Josefa de Ponte posee, y con los cuales pretende avalar la eventual fundación de un convento de religiosas de la enseñanza [monjas dominicas] (Hno. Nectario María, 1975, p. 248).

Las religiosas del convento de la Inmaculada Concepción intentan, en 1747, incrementar la oferta de alojamiento para las mujeres de esta ciudad, mediante el establecimiento de una *Caja de Recolección*; es ésta una modalidad de ingreso a un instituto religioso en calidad de seglar. Para lo cual se dirigen al Ayuntamiento, quienes a su vez interceden por esta merced ante el rey. Los argumentos esgrimidos son, por una parte el bien social y espiritual que para la ciudad significaría la obra, y su financiamiento por cuenta total del convento:

Y que no se sigue perjuicio alguno a las demás Religiones [se refiere a otros institutos afines] que ai en esta Ciudad, siendo como es dicha fundación a expensas de las rentas del propio Convento como lo justifican los Autos (...) en los que más extensamente consta la utilidad de su fundación y verosimilitud de las rentas que para este fin se destinan ... (Mago de Chópite, Hernández Palomo 2002, p. 49)

## **2.- Injerencia real en los movimientos de ingreso de religiosas**

El mecanismo regular por el cual se canalizaba el ingreso de candidatas a la vida religiosa en el convento de la Inmaculada Concepción era potestad en primera instancia de la receptividad que la solicitud de la interesada diera el Provisor y Vicario General en calidad de segunda autoridad que era después del obispo de la Diócesis. La dama interesada en ingresar dirigía a la instancia episcopal sus aspiraciones. De aquí la solicitud era cursada a la abadesa del claustro, quien la

sometía a consideración del directorio interno constituido por dicha priora y su Discretorio, una especie de consejo consultivo integrado por ex abadesas y monjas de dilatada trayectoria, que por la sabiduría de los años y haber ejercido la gerencia del instituto en conjunto conformaban esa especie de comité asesor. Revisados los recaudos de rigor, como partidas de bautismo, confirmación, fe de limpieza de sangre y de vida de cristiana virtuosa, amén de recibir las propinas de piso y cera como recaudo financiero menor, la postulante ingresaba en calidad de novicia por un año antes de tomar la decisión de profesar votos a perpetuidad, lo cual debía ser antes avalado por votación directa y secreta de toda la comunidad de religiosas, quienes habrían tenido durante el año de noviciado, ocasión de observar y posteriormente aprobar, la admisión definitiva de la novicia. Como trámites administrativos finales figuraba la anticipada renuncia notariada de sus *légimas* (derechos de herencia por la vía familiar) a favor del convento y el respectivo pago de la dote de los dos mil pesos.

Sin embargo no siempre los trámites seguían esta fluidez. Candidatas hubo que por diversos motivos no lograron su entrada inmediata en el claustro, y esto por razones diversas que afectaban por igual a niñas sin el suficiente respaldo familiar o financiero, o a damas de definida alcurnia, posiblemente rechazadas por razones de cupo. En todo caso, más de una persistente caraqueña no se conformaba con la objeción inicial y recurría a otras instancias para lograr sus ansias de seguir el estado de religión. Esa instancia era el rey. Aunque no se logró localizar un documento de petición, sí son comunes en los archivos las respuestas reales a las requisiciones venidas de la provincia, en las que se percibe que es una intercesión del monarca a favor de la solicitante, como el caso de la solicitante Bárbara Galindo (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. s/n).

De la relación de Reales Cédulas relativas a asuntos episcopales de la Diócesis de Caracas realizada por el Hno. Nectario María (1975) en los archivos de Sevilla, son numerosas las solicitudes atendidas por el monarca, y de las cuales extraemos la

siguiente muestra. El ingreso por la vía de la excepción, de mujeres a seguir vida de religión en el convento de la Inmaculada Concepción lo decidía el rey. En junio de 1769 pide el monarca informaciones referentes a la solicitud de Bárbara Galindo de entrar de religiosa en el Convento. Posteriormente, en marzo de 1771, le autoriza licencia al obispo Mariano Martí para que la interesada ingrese al claustro. En 20 de octubre 1778 gira instrucciones al obispo para que gestione entrada de doña Antonia de Sucre, e iguales instrucciones en 22 de junio 1772 con respecto a doña María Luisa de la Torre. En 12 de diciembre 1777 ordena al obispo la entrada al claustro de las religiosas concepciones a favor de doña María Antonia Mijares de Solórzano <sup>11</sup>. En 31 de marzo 1772 gira instrucciones para que sea admitida en la clausura a doña María Josefa Tobar. El 22 de febrero de 1792 llega a su culminación un accidentado caso de ingreso de dos jóvenes huérfanas al convento mediante Cédula Real, pese a la enconada resistencia de la abadesa por admitirlas <sup>12</sup> En marzo de 1772 le participa al obispo su permiso para que ingrese al convento de las concepciones la hija de don Mateo Gual. Evidentemente, en estos casos puntuales el nivel de autoridad real no daba lugar a réplicas y eventualmente era obedecido (Hno. Nectario María, 1975, pp. 248-277).

Igual interés se demostraba en la corte hispana por la situación global de ingresos y condiciones de vida de las moradoras del convento, incluso desde sus décadas iniciales de fundación. En fecha 6 de julio de 1674 la población total del claustro era motivo de preocupación, pues a cuatro décadas de iniciar su vida ya duplicaba el cupo inicial establecido de 33 profesas, agravado esto por la costumbre adoptada de aceptar una criada por cada religiosa regular; se le gira Cédula al obispo de Venezuela para que “ponga remedio conveniente en el número de religiosas y criadas que hay en el convento de la ciudad de Caracas.” (Hno. Nectario María, 1975, pp. 74-75). Mientras que ya avanzado el siglo XVIII un edicto real de 1 de octubre de

---

<sup>11</sup> Hija de Francisco Antonio Xavier Mijares de Solórzano y Ascanio, electo Alcalde Ordinario, desempeñó también el cargo de Tesorero de la Santa Cruzada de Caracas en 1750. (Ayala, 2006).

<sup>12</sup> Ver el caso de las hermanas Ufano en la página 122.

1757 tiene que ver nuevamente con la potestad del rey referente a los asuntos del convento. En esa fecha se insta al obispo a que siga lo prescrito en relación a no aceptar más mujeres (en calidad de depósito] en el recinto) debido a la perturbación que al ritmo de vida recogido de las religiosas ejercían tales inquilinas. (Hno. Nectario María, 1975, p. 243).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Una relación detallada de tales problemas se ofrece en El rol social del convento, p. 77 y ss.

## **CAPÍTULO II**

### **RELACIONES CON EL PODER SECULAR LOCAL**

Los obligados vínculos que por decisiones ya contenidas desde las disposiciones fundacionales ataban al convento con el sistema edilicio capitalino, ofrecen la mayor riqueza de interacciones, en no pocas ocasiones generadoras de situaciones desfavorables para la subsistencia económica del recinto. Las religiosas estaban, por principio, desvinculadas de todo lo concerniente a tareas administrativas contables, las cuales eran resueltas por los hombres del Ayuntamiento en la figura del Mayordomo, y de los Regidores que a manera de comisarios fiscalizaban las cuentas de dicho funcionario. Las épocas de bonanza y buenas cuentas, de las cuales no tenemos testimonios documentales, fueron interrumpidas por desajustes que en no pocas ocasiones corrían el riesgo de hacerse situaciones crónicas, aunadas a los desencuentros entre autoridades de los bandos secular y eclesiástico y de los cuales se intenta hacer referencias en los apartados siguientes.

#### **1.- Conflictos de poder entre autoridades civiles y religiosas**

El convento de religiosas de la Inmaculada Concepción estaba bajo régimen de patronato, supeditado al Ayuntamiento de Caracas, tal como consta en sus documentos fundacionales. (Píriz Pérez, 1991, p. 77). La potestad edilicia se hacía sentir en el aspecto administrativo; era el Cabildo el encargado de supervisar las cuentas que el mayordomo del recinto debía presentar regularmente, lo cual se efectuaba mediante la figura de dos *comisarios para el convento*, roles éstos desempeñados por diferentes funcionarios a lo largo del tiempo de vida del claustro. El Cabildo Eclesiástico, por su parte, ejercía el derecho de nombrar al provisor y vicario para el convento. El hecho de ser zona de encuentro de las dos instancias de

poder – municipal y episcopal – derivó en la aparición de no pocos puntos de fricción entre los dos ámbitos, y que debieron haber afectado la vida institucional del recinto religioso, al menos en su faceta administrativa. En fecha tan temprana como octubre de 1696 el obispo Diego de Baños y Sotomayor notifica al rey las – según su parecer – ineficientes gestiones que el patronato ejercido por el Ayuntamiento ha realizado en el convento pidiendo pareceres al respecto (Hno. Nectario María, 1975, p. 84).

Uno de los patrones de interacción social de nuestro período colonial lo fue el honor, y la manifestación material de ese valor: los símbolos y signos de poder y status. Las prebendas y privilegios, la utilización, autorizada o cuestionada, de signos de status fueron desencadenantes de rencillas y cuestionamientos entre los representantes de los dos cabildos, en ocasiones produciendo desenlaces no poco desagradables para sus protagonistas. Es el honor una fuerza vital que movió, y mueve aún nuestra sociedad, aunque disfrazada bajo otras coberturas. Es el honor, y su presunta mancha a la que se refiere Pellicer (1996, p. 18) cuando nos dice que:

Todos los seres humanos que conforman una sociedad construyen el devenir colectivo y no siempre están movidos por campañas electorales, batallas, alzas de precios o mayores impuestos. Muchas veces reaccionan impulsados por sentimientos, creencias y valores, fuerzas motoras éstas del comportamiento humano, menos tangibles, que se observan privilegiadamente en el escenario de la rutina diaria.

La relación entre los cabildos seglar y eclesiástico, tal como se desenvolvía en la ciudad de Caracas, parece haber tomado un cariz diferente a partir de los comienzos de la primera década del siglo XVII. Tal parece – como se infiere de las relaciones que nos dejara un coetáneo de estos ámbitos en el siglo XVIII, el entonces presbítero y capellán de la iglesia de santa Rosalía, Blas José Terrero – que las dignidades eclesiásticas comienzan a perder preponderancia y ejecutivismo a medida que el discurrir de las décadas iniciales de ese siglo comienzan a ser testigos de las más ásperas desavenencias entre las dos instancias. Un episodio temprano, sucedido como consecuencia de la remoción de los puestos (asientos y escaños) que tenía reservado

el Ayuntamiento en la iglesia fue motivo de querrela entre el poder local y el recién elegido obispo fray Gonzalo de Angulo (1619-1633). El pleito llega a las instancias reales, que se pronuncian a favor de la restitución de los asientos, y la consiguiente reivindicación de la dignidad edilicia. El auge ganado por los laicos parece ganar a partir de aquí, terreno, en una espiral ascendente: “Con estos gloriosos triunfos iban ya los gobernadores y cabildo perdiendo poco a poco aquel respeto, veneración y santo terror con que miraban a los prelados sustituyendo a él la audacia y la insolencia” (Terrero, 1967, p. 35).

Otro problema de puestos y asientos surge en 1637 entre el obispo Juan López Agurto de la Mata (1635-1637) y el gobernador Juan de Meneses, cuando éste le ofrece asiento en la iglesia a un juez de la Real Audiencia de Santa Fe (Terrero, 1967, p. 36). Luego de Meneses le sucede Francisco Nuñez Meleán, quien procede con actitudes destempladas en los oficios de la iglesia manifestándose en ...” altanerías de los entusiasmos del orgullo a exigir de las iglesias de Dios y sus ministros, hasta para su mujer, unas ritualidades tan indebidas como extravagantes”... (Terrero, 1967, p. 36).

El sucesor de Meleán, Ruiz Fernández de Fuenmayor, prosigue los desencuentros con el poder episcopal con detalles tan nimios como el de pretender recibir el agua bendita en la iglesia, de manos de dignidades eclesiásticas y no de un cura subalterno. El auto real de respuesta a la queja no pudo ser más humillante para el prepotente gobernador: “que se le suministre el agua bendita de manos de un diácono o subdiácono, y que no por los curas se diese”... fue la respuesta del rey (Terrero, 1967, p. 39).

Estas fricciones entre jerarquías generaban distanciamientos que no hacían sino afectar la concordancia mínima necesaria entre autoridades seculares y religiosas que detentaban cuotas de poder sobre el convento, el cual en más de una ocasión vio afectada la normal administración de sus asuntos por causa de estas desavenencias.

## **2.- Relaciones entre el convento y el Ayuntamiento**

La supeditación del convento con respecto a los ámbitos civiles fue origen de no pocas calamidades financieras para esa institución. La interpretación y subsecuente seguimiento de las especificaciones asentadas en los documentos de fundación en lo tocante al ejercicio del patronato y las implicaciones contables y administrativas que de ello se derivarían, causó serios desbarajustes en su salud financiera. Es indudable que la recepción de bienes y numerario como consecuencia de la entrada en el claustro de mujeres que en la mayoría de los casos poseían por la vía de la herencia bienes de fortuna, aunado a la dote de dos mil pesos para ingresar, generarían eventualmente una bonanza económica que movería no pocas atenciones. Sin embargo, el convento pasó, sobre todo en las postreras décadas del siglo XVII penurias económicas nada cónsonas con el bienestar financiero que teóricamente cabría esperar por la entrada de religiosas, y de la administración de las haciendas que poseía. El Regidor Pedro Blanco Ynfante refiere en una sesión de 1677 que desde 1673 “an entrado muchas religiosas y del paradero que han tomado sus dottes ni demás renttas no se ha dado nottica al dicho Cavildo; siendo en cotrabención de lo dispuesto...” Tal irregularidad haría que el convento no pueda movilizar fondos, ni siquiera admitir más novicias hasta tanto no haya rendido cuentas al gobierno capitalino. Dice Ynfante que las cuentas no han sido presentadas (en un lapso de cuatro años) desde que salió el Capitán Agustín Pereyra de la mayordomía del convento (ACC, Tomo XV 1677, p. 254). A lo largo de su trayectoria durante el correr del siglo XVIII el rey se vio en la circunstancia de tomar cartas en cuanto a llamar a la corrección y acatamiento de las disposiciones referentes a la administración del claustro concepcionista. Una Real Cédula de 13 de junio de 1739 es muy ilustrativa al respecto, y de la cual se hará detallada referencia en el párrafo siguiente.

Un punto álgido en la problemática administrativa del convento giraba en torno a la figura del Mayordomo, y las rendiciones de cuentas. Era éste un seglar a cuyo cargo corría la gerencia administrativa del recinto, y su nombramiento fue motivo de no pocas discusiones, generadas por las fluctuaciones que dicho acto generaba. De dicho cargo manifestaba el rey: ...” unas veces se han hecho por los obispos de aquella cathedral, otras por mis Governadores conforme a reglas de mi Patronato y otras por el enunciado Cavildo Secular”( AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 1RC, 1759, folio 664). El no seguir una línea consecuente en estos procedimientos daba lugar no sólo a conflictos de competencia, sino a una gestión que en los peores momentos dejó mucho que desear. Las pérdidas ocasionadas por las gestiones incompetentes llevó al claustro a condiciones realmente deplorables, tal como se desprende de estas observaciones realizadas por el rey: ... “las grandes pérdidas que han experimentado en sus caudales faltándoles en muchas ocasiones hasta el preciso diario alimento y haverse [sic] hallado el convento casi arruinado y sin medios para edificación”... (Folios 658-673).

Las religiosas se vieron forzadas en más de una ocasión a hacer manifiestas sus dificultades de manutención. En sesión del Cabildo de 19 de enero de 1656 se quejan de desidia por parte de los que deberían ser sus eficientes administradores y principales celadores del bienestar financiero del instituto, al punto que para su sustento vital deben confiar en el socorro de sus familiares (ACC, Tomo VIII, p.107), aunque no escatimaban sus agradecimientos cuando presenciaban una administración eficiente y desinteresada: en sesión de Ayuntamiento de 31 de agosto de 1677 las monjas declaran que “...se hallavan [sic] muy gustosas con el Capitán Diego de Miquilena, su mayordomo, por el cuidado que tiene en socorrerles ...” siendo éste un administrador que incluso les facilita ayuda de sus propios fondos en los momentos más difíciles (ACC, Tomo XV, p. 266). Este comentario de las religiosas revelaría no tanto intenciones dolosas como causa de los avatares financieros del convento, por parte de la gestión de los responsables como la ausencia de un manejo sistemático y ordenado de las acreencias del instituto; el caso del administrador Miquilena

evidencia solícitas atenciones aunque quizá no muy acertados procedimientos contables, en la medida que la ayuda personal de éste trata de paliar las anomalías financieras del convento.

En octubre de 1696 dan cuenta de una crisis administrativa que será recibida y canalizada hacia una solución en Consejo de Indias dos años después. Protesta la abadesa Sor Francisca de la Cruz de los descalabros que para la subsistencia del claustro implica la tardanza en el nombramiento de Mayordomo por la ausencia del titular de turno, para cuyo reemplazo tardaron en el Ayuntamiento: ... “tres meses de suspensión, quedando el conuento [sic] en suma necesidad y sin socorro para nuestro sustento y de tantas necesidades como padecemos”... Para completar las penurias declaran que la solvencia de las cuentas del claustro nunca terminan de estar balanceadas, ya que los llamados a pagar los compromisos que tienen por ser detentadores de censos son los mismos altos funcionarios del Ayuntamiento (los regidores y alcaldes) que de paso son los supervisores de las actuaciones de los Mayordomos. Protestan que:

“ponen y quitan, en una hazienda que tenemos, mayordomos; sin dar parte al conuento ni de los que se coje de ella, enseñándose como si fueran legitimos dueños, y la Abadesa como si no lo fuera: sin darle la menor quenta de esto”... (IIH-UCAB, II Sección Sto. Domingo, Legajo 221, Documento 173, 3 Folios).

El monarca recurre a citar las escrituras originarias de la fundación del claustro, en donde se expresa que las fundadoras lo nombran por patrono ... “y por su vize Patrono al referido Cavildo Secular”; a cargo de éste último solamente se especifica que tomase las cuentas que el Mayordomo presentase de su gestión, y tomara providencias para lo tocante a derechos y regalías que generaran los balances financieros de la institución (AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 1RC, 1759, Folio 664). La intervención del Ayuntamiento se haría solamente a través de dos Regidores nombrados como comisarios u observadores del referido proceso. En dicha Real Cédula, y por manera de dejar dilucidada definitivamente la ambigüedad

eleccionaria, en 1739 el monarca, otorgándole poder de decisión a las principales interesadas, ordena que:

la nominación de mayordomo que en adelante se hiciere toca y pertenece a la Abadesa y Religiosas del mencionado convento quienes siempre que lo tengan por conveniente puedan pedir cuentas al mayordomo que nombraren hasiendolo saber al Cavildo Secular para que conforme a la fundación nombre dos Rexidores que asistan a tomarlas. (AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 1RC, 1759, Folios 665 v° y 666).

No obstante haberse establecido estas reales disposiciones en 1739, y a los esfuerzos al año siguiente de uno de los administradores más consecuentes del claustro, don Joseph de la Sierra, por darlas a conocer en todas las instancias que la Real Cédula implicaba, daban la impresión de ser letra muerta; una verificación del conocido adagio de la vida colonial americana *se acata pero no se cumple*, puesto que en 1759 todavía se recurría a este documento real para aclarar dudas, y responder litis iniciadas por las mismas monjas en defensa de sus derechos. Mucho antes de estas fechas ya se notaban las actitudes que al respecto exhibía el Cabildo civil; en sesión de 17 de noviembre de 1670 las religiosas hacen llegar una solicitud, pidiendo por mayordomo a Juan Díaz Velasco ...“vesino [sic] de esta ciudad, hombre de cuenta, razón y cuidado, y a propósito para dicho cargo”... Sin embargo, el Cabildo las descalifica cuando aduce que es oficio que lo han usado personas principales, y “...que pueda ser que [entre los cabildantes] aiga [sic] alguno que lo quiera ser sin salario” (ACC, Tomo XIII, p. 161).

Era el Cabildo secular la instancia desde donde surgían generalmente los mayordomos del convento, prácticamente con carácter vitalicio, removidos de sus cargos tan sólo en razón del deceso o por la indisposición derivada de la edad avanzada. En sesión del 21 de febrero de 1673 el fiel ejecutor, capitán Juan Rodríguez, comisario del convento, debido a los achaques de su edad renuncia al cargo. El Cabildo hace los siguientes cambios: don Gabriel de Ibarra pasa a ser comisario, Juan Sánchez Borrego mayordomo (ACC, Tomo XIII, p.19). En sesión del

1º de diciembre de 1670 Agustín Pereira a la sazón mayordomo del convento, luego de haber ejercido por doce años ese oficio, y de dar muy prolija relación de los logros de su gestión, somete a consideración del Cabildo su renuncia al cargo, en razón de su avanzada edad. El cuerpo edilicio designa a don Diego de Miquilena para reemplazar a Pereira. (ACC, Tomo XIII, p. 162).

El Ayuntamiento se arrogaba - merced a lo que establece la fuerza de la costumbre y el haber dispuesto reiteradamente de los destinos del convento en lo administrativo - facultades que en ocasiones rayaban en la injerencia arbitraria. Tal es el caso de una correspondencia dirigida al rey en fecha 28 de junio de 1776 (Mago de Chópite, Fernández Palomo, 2002, pp. 293-297), en la cual descalifican la información que en cuanto a número de religiosas existentes en el claustro y el estado de sus rentas, el monarca obtuvo de las fuentes episcopales, la cuales establecían en setenta el número máximo de religiosas que el convento ha alojado o estaba en capacidad de recibir: ...” y unánimemente somos de sentir que la regulación del Reverendo Obispo no se puede seguir ni en el número de Religiosas ni en muchas partidas de los gastos que señala”...(p. 294) El Cabildo establece entonces en ochenta el número máximo de religiosas que puede contener el recinto, para lo cual ofrecen una muy detallada relación de lo que podría hacerse con las rentas y bienes que las profesas poseen; aconsejan al monarca lo siguiente: ...” a estas Religiosas no les consiente por ningún caso tener haciendas, que ni por sí ni por el único Mayordomo que maneja su caudal las ven ni gobiernan”...(p. 294). Consideran que el volumen de fondos que el convento genera - y que ellos a lo largo de toda la vida del claustro han estimado en más de medio millón cuarenta mil pesos - “es un fondo muerto para el Estado y para el Erario de V.M”... (p. 294) a lo cual no le ven mejor solución el que sean vendidas todas sus propiedades y colocado a censo todo el dinero obtenido. Proceden a dar una prolija explicación de cómo podrían ser cubiertas todas las necesidades materiales de la planta de religiosas, desde la comida a los vestidos sin omitir los gastos de culto:

“para la manutención de 80 Religiosas a razón de 125 pesos que consideramos preciso a cada una anualmente se destinan 10.000 pesos. Para su vestuario anual a 40 pesos cada una 3.200 pesos. Para gastos de enfermería a 20 pesos anuales cada una 12.600 pesos. Para la manutención, vestuario y salario de 50 criadas comunes (...) a 70 pesos cada una al año, 3.500 pesos. Para gastos de Sacristía, en atención al mucho concurso de sacerdotes, a la decencia y esmero con que han procurado estas Madres atender el culto Divino, limpieza y adorno de su Iglesia, 800 pesos anuales”... (Mago de Chópite, Fernández Palomo, 2002, p. 295).

Para alojar las diez religiosas adicionales no vacilan en recomendar modificaciones estructurales: “se divida [las celdas existentes] en dos o más habitaciones, según su capacidad, para que sin tanta anchura y con la comodidad correspondiente se repartan entre las ochenta Religiosas”; en cuanto a la no necesidad de ampliar las áreas comunes (refectorio, coros, sala capitular, entre otros) aconsejan:

“se ahorraría este gasto poniendo en medio de estas piezas, que son bastante [sic] anchas, otro orden de asientos como se acostumbra en las Catedrales y en las Comunidades de Religiosos, colocándose en los preeminentes las Monjas que por su ancianidad o graduación les corresponda, y en el centro las coristas, jóvenes y novicias para lo que no hallamos dificultad ni aun en el refectorio.” (Mago de Chópite, Fernández Palomo, 2002, p. 297).

El convento – más precisamente un área específica del mismo, la capilla – fue escenario de desencuentros entre los poderes seculares y eclesiales. Motivo de amargas quejas por parte de los ediles lo constituyó la presunta amenaza que a las prerrogativas derivadas legítimamente de gozar de las regalías, encontraban en la no disponibilidad de sillas, tapete y cojín al asistir a servicios litúrgicos en misa de rogaciones en mayo de 1759. Al reclamarle a la Abadesa y al Capellán Mayor, éste da explicaciones que no convencen a los miembros del Ayuntamiento; aducía que las misas no eran patrocinadas por el convento, exonerando así al instituto de la responsabilidad de tales trámites logísticos (Mago de Chópite, Fernández Palomo, 2002, p. 54).

La brecha entre las dos instancias aumenta al trasladarse al obispo los motivos de queja por ser privados de las regalías de comodidades dentro de los recintos en donde se celebraban servicios religiosos. Otra jerarquía eclesiástica, el Provisor y Vicario del convento para 1759, también dio motivos de reconvención a los ediles, por razones de disfrutar, en viernes Santo de el privilegio antes mencionado, y que se les negaba a los miembros del Ayuntamiento (Mago de Chópite, Fernández Palomo, 2002, pp. 51, 52). Los impasses en los espacios del convento no fueron sino el inicio de una prolongada discordia, que invariablemente recurría al arbitraje real para buscar algún equilibrio. No menos de seis intercesiones por ante la Corona se generan en el corto intervalo que va de 1758 a 1761, girando todas en torno a faltas al protocolo por no gozar los miembros del Cabildo secular de sus prebendas para asistir a los actos litúrgicos. Las acciones pasan a mayores en 1760, cuando uno de los Alcaldes Ordinarios del Ayuntamiento, don Juan José Suárez de Urbina recibe excomunión por parte del Provisor y Vicario General, don Lorenzo José Fernández de León:

... se oyeron doblar las campanas de la Cathedral en sonido de excomunión, y habiendo acudido con esta novedad mucha gente a aberiguar quién fue el excomulgado se leyó la Tablilla que se fixó, que tuvierna por excomulgado a el Alcade Don Juan Joseph de Urbina por perturbador de la Jurisdicción Eclesiástica del Señor Provisor y Vicario General y hecho contra la libertad eclesiástica impidiendo su libre usso y exercicio, arressando y deteniendo y amenazando a uno de sus Notarios en el acto de excercer su Oficio y cumplir los mandatos de su Señoría (Mago de Chópite, Fernández Palomo, 2002, pp. 66).

### **CAPÍTULO III**

#### **RELACIONES CON LOS NIVELES ECLESIASTICOS**

Las interacciones entre los niveles de mayor jerarquía de la autoridad eclesiástica y el convento de la Inmaculada Concepción de Caracas no experimentaron – a diferencia de los vínculos con el poder secular - mayores conflictividades. Esto se explica por la relativa escasa injerencia que el poder episcopal evidenciaba con respecto a la vida cotidiana de este recinto de reclusión femenina, salvo las visitas que reglamentariamente se debían efectuar como a los restantes establecimientos religiosos de la Diócesis. Los obispos dejaron una impronta que evidenció activa promoción en los respectivos momentos de fundación de conventos, sin embargo no dejaron de presentarse situaciones incómodas, aunque cabe señalar que muy puntuales en el tiempo, y relacionadas con el vicariato, como se verá más adelante.

#### **1.- La jerarquía de la Iglesia: Obispos y Cabildos Eclesiásticos**

La primigenia Diócesis de nuestro país tiene su génesis en el Obispado de Venezuela, creado por Bula de Clemente VII en 4 de junio de 1532 para tener como asiento la ciudad de Coro, a la cual se le confiere para su iglesia catedral la advocación de santa Ana, siendo su primera autoridad Rodrigo de Bastidas (Navarro, 1926, pp. 85-114). Las gestiones episcopales de relevancia en nuestro período de referencia nos las detalla el citado autor, y nos permite entresacar aquellas con mayor impacto en las manifestaciones de vida de las institutos eclesiásticos y de las manifestaciones conventuales femeninas. A partir de su cronología episcopal se puede mencionar la de Diego de Baños y Sotomayor (1683–1706), el artífice del Tercer Sínodo Diocesano de Caracas, un cónclave provincial a partir del cual se derivarán las Constituciones Sinodales. Este instrumento legal no es objeto de mayor

mención en la documentación eclesiástica a lo largo del siglo XVIII, e irá cayendo en desuso con

Cuadro N° 2 . Obispos de la Diócesis de Venezuela 1690-1790. Fuente: Iglesia Catedral de Caracas.	Período	Duración En años
Diego de Baños y Sotomayor	1683 –1706	23
Francisco del Rincón	1711 –1717	6
Juan José Escalona y Calatayud	1717 –1729	12
José Félix Valverde	1728 –1741	13
Juan García Abadiano	1742 –1747	5
Manuel Jiménez Bretón	1749 -	--
Manuel Machado y Luna	1749 –1752	3
Francisco Julián de Antolino	1752 –1755	3
Diego Antonio Diez Madroñero	1756 –1769	13
Mariano Martí	1770 - 1792	22

el decurso de los años, hasta 1904, cuando es sustituido por la Instrucción Pastoral (Navarro, 1926, p. 86). Sin embargo, sentó un precedente lo suficientemente sólido y consistente en cuanto a servir de referencia documental para llevar registros civiles en Venezuela hasta las reformas introducidas en 1873 por Antonio Guzmán Blanco; prácticamente toda la información existente sobre bautizos, matrimonio y defunciones de gran parte de nuestra historia colonial e incluso republicana, es accesible gracias a los asientos parroquiales seguidos por las prescripciones del referido Sínodo. De ellas dice Tomás Polanco Alcántara que fueron...” la única regulación que, durante dos siglos aproximadamente existió en Venezuela para el hoy llamado Registro Civil”... (Polanco Alcántara, 1990, p. 49).

Juan José Escalona y Calatayud (1717-1729) fue el obispo bajo cuya gestión se prestó apoyo a la fundación del convento de las Carmelitas Descalzas, cuya materialización llevó a cabo con gran celo su sucesor, José Félix Valverde (1730-

1741). Posteriormente, será Diego Antonio Diez Madroñero (1756-1769) quien dejará marcada impronta en la vida religiosa de la ciudad, legando de paso, un aporte en cuanto al registro de datos demográficos: a él se debe la nomenclatura con fines de censo para las calles y las casas para la optimización del registro de los habitantes, lo que en los archivos actuales de la Arquidiócesis se conoce como Matrículas Parroquiales. Además de estas iniciativas emprendió una reafirmación de las costumbres cristianas en la Diócesis instituyendo la realización entre su grey religiosa de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, y entre los laicos la promoción de la creación de cofradías. Cierra nuestro período el obispo Mariano Martí (1770-1792), a quien corresponde una marcada labor renovadora y de revisión de los seguimientos de los cánones litúrgicos y preceptivas morales entre laicos y religiosos. Se empeñó en una cruzada de regeneración de las costumbres en los sectores seculares y clericales, en una visita pastoral que le llevó doce años de su gestión, ocupándose con gran minuciosidad de lo referente entre otros puntos, al ortodoxo seguimiento de dotación y ornamento de los establecimientos religiosos, y a la obediencia fiel a las prescripciones en cuanto a lazos matrimoniales. El Cabildo de la iglesia catedral constituía un pequeño gobierno que funcionaba como el cuerpo operativo de las actividades del templo. Dada su jerarquía, éste último presentaba una complejidad que superaba cualquier iglesia coetánea. En el documento o Letra de Fundación se establece la estructura del gobierno eclesiástico que, después del obispo está configurado por las siguientes dignidades y cargos (Navarro, 1926, pp. 7-25):

Un Deán como primera dignidad de esta iglesia

Un Arcediano para realizar el examen de los candidatos a clérigos

Un Chantre encargado de organizar el canto de la liturgia

Un Organista para el ejercicio de ese instrumento

Un Sacristán para ayudar con las tareas cotidianas al Tesorero

Seis Canónigos para decir las misas todos los días

Un Prior para presidir el coro y suplantar al Deán en los oficios

Un Pertiguero, para organizar y presidir las procesiones

Un Maestrescuela para enseñar gramática a los clérigos y demás ministros  
Un Tesorero para guardar rentas y frutos, cerrar puertas y tañer campanas  
Un Mayordomo de Fábrica para todo lo referente a supervisar construcciones  
Un Notario que lleve la documentación y las escrituras de la iglesia  
Dos curas para el cuidado la feligresía  
Seis Acólitos para apoyo de los oficiantes  
Seis Capellanes para asistir permanentemente al coro y decir misaas  
Ocho Racioneros, cargo ocupado por diáconos  
Un Perrero para desalojar los perros los sábados y días de viglias

Las dignidades de la iglesia catedral debían tener cabildo (o reuniones de Capítulo) dos veces a la semana, los martes para tratar lo terrenal y los viernes la “corrección y enmienda de la vida y las cosas que pertenecieren al divino culto” (Navarro, 1926, p. 21). El Cabildo de la iglesia Catedral de Caracas deviene en un cuerpo con visos de unidad e identidad corporativa, a tal punto que no pocas veces tuvieron roces con las otras instancias de poder. Cualquier falta de concordancia con el status de los notables de la ciudad, vistos los últimos en la circunstancia de apersonarse en la catedral con motivo de algún acto litúrgico, podía dar lugar a observaciones, reclamos o comunicaciones por parte de las jerarquías del Cabildo Eclesiástico. Asuntos de índole protocolar, como lo fue la alteración en la ubicación de las sillas correspondientes a la Real Audiencia “colocándose la del señor presidente de espalda al coro y frente hacia el altar para su asistencia a las reales exequias (en nombre del fallecido Carlos III)” dio lugar a un cruce de misivas entre las dos instancias de poder a fin de que se atuviesen al orden preestablecido (Navarro, 1929, 172). En Real Cédula de 9 de septiembre de 1777 se señala “el ultraje y vilipendio “en que incurre el Provisor, don Miguel Muñoz, al abstenerse de darle el título de Señor al Deán del Cabildo Eclesiástico, al dirigirse a éste. Tal exabrupto trasciende a manera de queja formal hasta las instancias reales y refleja la ausencia de un verdadero espíritu de cuerpo entre el episcopado y el gobierno interno de la

catedral (AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 3RC, Expediente 7, Folios 43-47).

El Cabildo Eclesiástico ejerció la atribución de nombrar cargos para el servicio tanto clerical como laico para el convento de la Inmaculada Concepción a lo largo del transcurso del siglo XVIII. A continuación unas muestras de tales injerencias - improcedentes por demás, si se considera que en las escrituras de fundación este cuerpo no figuraba con atribuciones algunas - según nos lo relatan las Actas del Cabildo catedralicio; en sesión de 28-5-1706 el Cabildo Eclesiástico elige como Vicario del convento de las religiosas concepciones al licenciado Juan Fernández de Algorín y se reservan el derecho a nombrar capellanes, confesores y médicos, así como las entradas de religiosas, profesiones, cuentas y confirmación de la elección de la abadesa”. (ANH, 1963, p. 216). En acta del Cabildo Eclesiástico del 4 agosto 1729 son confirmados los “vicarios de los conventos de monjas de esta ciudad y la de Trujillo”. (ANH, 1963, p. 286). En acta del 22 dic 1730 por fallecimiento de don Gabriel de Ibarra, provisor y vicario del convento, se elige a don Joseph Mijares de Solórzano quien “por haber renunciado [al nombramiento] a [sic] insistido constantemente en ello hubo el cabildo de admitirle la renuncia” (ANH, 1963, p. 290). Cuatro días después es electo don Alonso de Escobar quien de igual manera “se esforzó en suplicaciones para no aceptar” pero finalmente debió hacerlo. El 23 junio 1741 se nombra vicario del convento a don Bernardo Da Costa Romero (ANH, 1963. p. 324).

No dejaron de tener las religiosas momentos discordantes con los superiores de los niveles eclesiásticos, en los momentos en que rigieron sus destinos; aunque no implique la relación siguiente una situación consuetudinaria, es oportuno referirla para ilustrar el hecho de la vulnerabilidad que su condición de “mujeres encerradas” les hacía tener eventualmente frente a cualquier desatino administrativo por parte de sus representantes. Es el caso de sus relaciones con el Provisor y Vicario en la década de los años ochenta del siglo XVII, Agustín de Palma. Ante el obispo se quejan de ...

“asperezas, maltratos amenazas y malas palabras con que el señor provisor [sic] le trata desde que tiene a su cargo el cuydado [sic] temporal de las ventajas hacienda y demás bienes del monasterio.” A una requisitoria de velas por parte de la abadesa para oficios de jueves Santo ...“respondió con palabras descomedidas, y entre ellas que apretasemos las varrigas, que no cobraba, y no era esto, pues es siertissimo que actualmente avia cobrado dos mil pesos”... Incluso llega a negarles la asignación de personal para los oficios litúrgicos de la Semana Mayor en ese año de 1680, como lo fue el no asignarles predicadores, confesores, diáconos ni voces masculinas necesarias para cantar la Pasión, para todo lo cual se vieron en la necesidad de recurrir a la ayuda de los padres del vecino convento de san Francisco. Las actitudes destempladas del Provisor llegan incluso a amenazar con la alteración de las prescripciones canónicas, al negarle velas para ciertos oficios que debían realizarse en horas de la noche (los Maitines) aduciendo a la solicitud de las religiosas: ...” que se resasen de día (...) que que necesidad avia de resar de noche con gasto del convento”... (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, Legajo 221, Documento 115, 10 folios).

## **CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE**

Tenía el claustro una doble dependencia, por cuanto que para los asuntos profanos relativos a la faceta financiera y administrativa de sus ingresos y egresos estaban supeditadas de manera indirecta, al Ayuntamiento capitalino, en donde se elegía a los mayordomos y de donde se nombraba a los comisarios ante quienes éstos últimos rendían cuentas. Para la atención de las actividades propias de su quehacer espiritual dependían del Provisor y Vicario General, cargo perteneciente al Cabildo religioso, quien dotaba al convento del personal necesario para realizar celebraciones eucarísticas en la capilla. En los asuntos de mayor relevancia, que escapaban de los canales regulares y los estatutos ordinarios, como los ingresos de novicias por la vía de excepción, las abadesas debían recurrir a la intermediación del obispo para entenderse con los niveles ejecutivos que representaba el rey y su Consejo de Indias.

El cruce de poderes, la desidia de cara al manejo metódico y consecuente de los fondos del convento, la falta de unos lineamientos o la tergiversación de los ya existentes, la condición de “mujeres encerradas” fueron factores que en más de una ocasión se dieron cita para hacer ya más difícil el tránsito por este mundo de las que se retiraban de él. A sus mortificaciones voluntariamente asumidas en su ascesis espiritual debían agregar reiteradamente los aprietos financieros que llegaron a afectar incluso la provisión de lo necesario para la cotidiana subsistencia de una comunidad sin mayor capacidad o autonomía interna de sustento, dejando de lado la infaltable huerta con que debían haber contado según la costumbre heredada de los claustros hispanos.

El convento, a pesar de su riqueza nominal, tuvo fuertes tropiezos, en especial hacia las décadas finales del siglo XVII, cuando la administración corría por cuenta del Cabildo secular, aunque sus momentos de dependencia del ámbito eclesiástico tampoco se caracterizaron por una bonanza estable. Sin embargo el discurrir del siglo XVIII pareció normalizar sus relaciones funcionales con el exterior urbano, sin que por ello se presentasen episodios que atentaban contra la paz tan duramente adquirida. Por otra parte, no fueron pocos los desencuentros entre los poderes que durante la colonia venezolana rivalizaban en primacía, competían en prebendas y distinciones y herían susceptibilidades mutuas de honor y distinción, lo cual pareció ser para esos hombres tan vital como la subsistencia, y tuvieron no pocas veces como escenario y testigos involuntarios los espacios del recinto monacal y las autoridades del claustro.

### **PARTE III**

#### **EL ROL SOCIAL DEL CONVENTO**

*Que muchas abrá (...) que por la summa necesidad en que están y la pobreza que les ymposibilita el dotte de dos mil y quinientos pesos, no están recoxidas en un convento y se están expuestas en el siglo a los tropeles que ordinariamente en él se padecen...*

*Alegatos de Mencia de Landaeta e Inés de Arévalo para fundar un convento en Caracas, 1675.*

## **CAPÍTULO I**

### **CONVENTO Y MATRIMONIO: ALGUNAS IMPLICACIONES.**

Una de las implicaciones que a menudo se establece en lo referente a la vida religiosa femenina lo constituye el establecimiento de relaciones causa efecto de las que abrazan ese estado, con motivaciones derivadas de su gestión de vida en el ámbito civil, vale decir, de la culminación exitosa o no de su inserción en el tejido social a través de la vida de pareja. Es un lugar común en las referencias escritas acerca de la vida de la mujer de la Colonia, la existencia de dos únicas alternativas de estado: o madre de familia o religiosa de convento. Una perspectiva de este tipo es la que ofrece Ponce (1999) cuando nos dice que:

... El orden jurídico familiar absorbía de manera absoluta la personalidad de la mujer. Las regulaciones que establece el Código (refiriéndose a las siete Partidas de Alfonso X El Sabio, de 1265) indican que fue la familia conyugal, constituida sobre la base del matrimonio, la experiencia fundamental de la vida femenina. Otra práctica muy común fue la de optar por la vida religiosa a través del matrimonio con Cristo. (p. 23)

Contraponiendo razones de tipo diferente a las de la presunción de un decidido empuje vocacional por parte de las mujeres que abrazaban el camino de esponsales con Cristo en tiempo de la Colonia, autores como Martínez Cuesta (1996) escriben sobre las alternativas de motivación que inclinaban a las damas hacia las puertas de los claustros:

No siempre se trataba de una necesidad de orden espiritual. Junto a jóvenes con auténtica vocación religiosa abundaban en los monasterios hijas de conquistadores y criollos sin haberes suficientes para encontrar esposos de la misma condición. Para estas últimas el monasterio era un refugio socialmente estimado y un amparo para su honestidad. (p. 293)

Estas dos referencias reflejan las dos polaridades que se les concede a los estados de matrimonio y vida de religión: la primera nos los presentan como las alternativas ineludibles de la mujer, la segunda percibe el claustro como la salida decorosa por excelencia para las doncellas que por pertenecer a un estamento de cierto privilegio, no podían quedarse a la deriva de cara a una vida de madre de familia no lograda.

A pesar de lo razonable de ese de este último argumento, su validez muy bien pudo haberse puesto a prueba en los siglos iniciales de la ocupación española en América, mas no sería tan justificado como argumento a lo largo de las décadas del siglo XVIII cuando la economía colonial aseguró el apuntalamiento de las fortunas y las posiciones económicas de los descendientes de conquistadores y primeros pobladores. A estos últimos les tocó la parte más ardua de la empresa colonizadora, y se vieron en circunstancias de vida de pareja un tanto diferentes de las que les correspondería vivir a sus descendientes. En los párrafos siguientes se expondrá algunas de las numerosas vinculaciones que puede extraerse de la institución conventual con respecto a la sociedad en la cual estaba insertada, derivadas del matrimonio sin que necesariamente debamos plantear relaciones dialécticas o causales entre ambas instituciones.

### **1.- Sobre las dispensas**

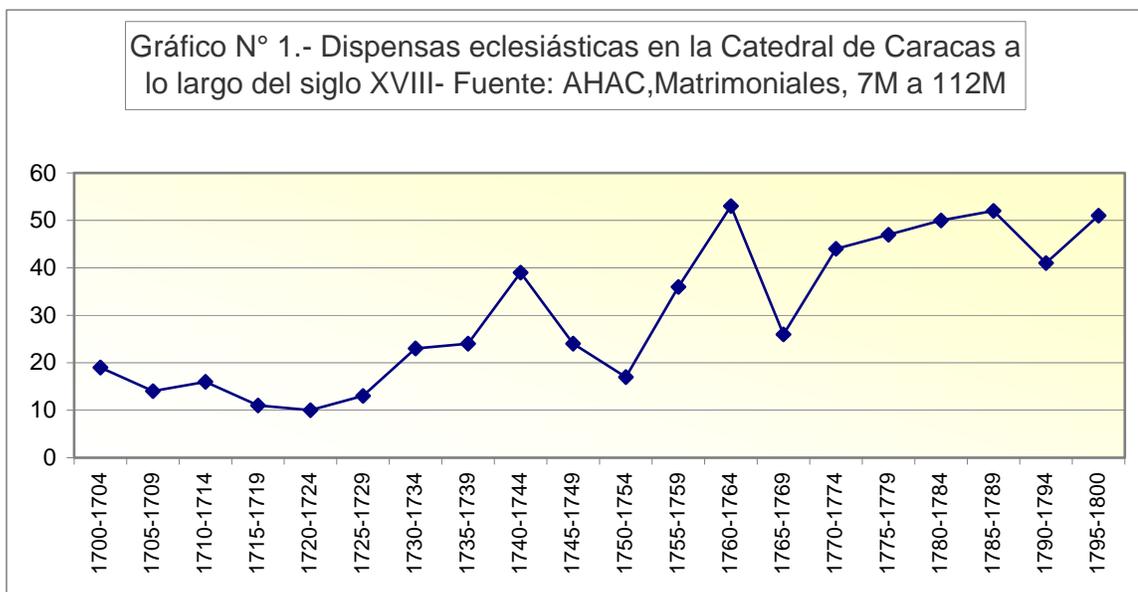
La primacía del ámbito eclesial sobre los asuntos relativos al himeneo se dejó sentir a lo largo de los siglos intermedios de la época colonial. Incluso en asuntos tan delicados como las dispensas: autorizaciones para permitir casamiento entre contrayentes con proximidades de nexos de afinidad o consanguinidad poco convenientes. Era el Obispo quien debía dar el visto bueno para que parientes cercanos consumaran el vínculo. En los estantes del Archivo Histórico Arquidiocesano, de Caracas, Sección Matrimoniales, reposan sobre un centenar de carpetas con expedientes relativos a dispensas eclesiásticas que cubren el período

colonial a partir de 1617. Una observación detenida de las dispensas eclesiásticas pone en evidencia interesantes implicaciones: por una parte sus contenidos son un testimonial revelador de las motivaciones que las parejas exponían a la hora de solicitar fuesen dejados de lado las barreras que en virtud de las cercanías que establecían los nexos de filiación. Es lo que nos dice Pellicer (2004) cuando relata que "... una mirada atenta permite apreciar entre las fórmulas que usan los solicitantes, entre las razones que exponen para la dispensa, algunas palabras que pueden expresar sus motivaciones y los sentimientos que los mueven"... (p. 129).

Argumentaciones como conservar *armonía y sociedad entre familias, evadir los peligros a que están expuestas las jóvenes*, ofrecimientos de sacar adelante *la responsabilidad de los negocios* de la huérfana novia, *salvaguarda del honor femenino*, o el hecho muy significativo para nuestro estudio: *porque hay pocos hombres de la misma calidad en el pueblo o ciudad*, son entre otras, las exposiciones de motivos que el citado investigador nos refiere. De esta forma, las dispensas son un verdadero termómetro de las pulsiones emotivas, y también las utilitarias que esconden las palabras empleadas para argumentar. Al respecto conviene llamar la atención sobre un aspecto que, a fuerza de no ser mencionado, pareciera no tener existencia en todo este asunto de los deseos de unión: el amor como resorte subyacente.

En las dispensas matrimoniales, la vehemencia demostrada por las partes, bien sea en casos propiciatorios como en los condenatorios, en ocasiones cubre con una multitud de razones a favor, en otras, procede a desvirtuar implacablemente, tal como lo hace Doña María Josefa Mijares de Solórzano cuando para impedir la unión de su hija con Juan Evangelista Caballero, vaticina lúgubres presagios del amor que atrae a los jóvenes al decir que: "... saciada aquella pasión irracional que produce la celebración de estas nupcias, siga el fastidio, a éste el aborrecimiento mutuo, las riñas y desavenencias domésticas; y finalmente una pública y escandalosa separación." (Pellicer, 2004, p.150).

El comportamiento numérico de las dispensas eclesiásticas (Gráfico N° 1) experimenta unas variaciones interesantes, si nos detenemos a observarlas a lo largo del lapso comprendido entre 1679 y 1800. Lo primero que nos llama la atención es que la curva mantiene una tendencia creciente casi uniforme, salvo unas fluctuaciones atípicas a mediados de siglo. En la primera treintena del siglo no se sobrepasan las quince solicitudes anuales, número que se duplica hacia los segmentos centrales del lapso, para terminar con unos valores anuales que hacia el último cuarto del siglo XVIII se mantienen por sobre los cuarenta casos anuales.



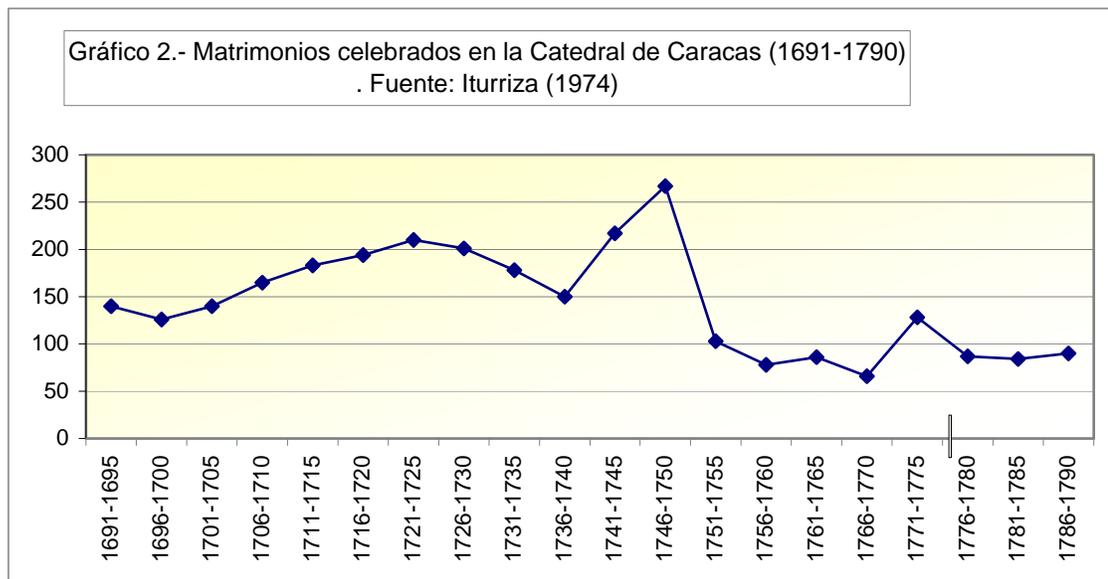
Las explicaciones que podría dársele a este comportamiento se localizarán en la evolución de los vínculos de afinidad entre los criollos, que verán experimentar un acentuado incremento a medida que transcurren las décadas centrales del siglo, y han venido ya al mundo los integrantes de la octava generación de pobladores de este valle. Los constantes matrimonios entre parientes que ponen en práctica las familias mantuanas en aras de mantener o incrementar los señoríos, linaje y preponderancias, generan un perfil que podríamos catalogar como endogámico en la sociedad colonial. Ese constante cruce de los mismos apellidos emblemáticos: Aristigueta, Bolívar,

Xedler, Solórzano, Ponte, Mijares, Madrid o Palacios, entre otros en interminables combinaciones, acabaría por saturar la oferta genética socialmente admisible.

A esto se uniría otro fenómeno social típico de las décadas postreras del siglo, como lo es el incremento de uniones entre personas de diferente calidad, lo cual es el polo opuesto de la condición endogámica antes citada, y por razones esta vez de una genuina atracción entre los contrayentes. Son los llamados disensos, objeciones de toda laya que en uno u otro sentido son esgrimidas para evitar las uniones, y que tienen tanta vehemencia de argumentación como la que podrían haber demostrado los que buscaban la unión a contracorriente de los impedimentos de parentesco. Si los demasiado iguales se preocupaban, no menos lo tendrían que hacer a finales de siglo los demasiado desiguales. De cara a tantas discrepancias nos llegará de la corte la *Real Pragmática sobre los Matrimonios de los Hijos de Familia* de 1776 (Ladera de Díez, 1999, pp. 231-250), que persigue controlar, sometiendo a la voluntad paterna la decisión de dar curso a los matrimonios entre hijos de familia que no llegasen a lo que para ese entonces se consideraba como la mayoría de edad definitiva: los veinticinco años para el hombre y veintitrés para la mujer. Este instrumento legal, y sus ediciones posteriores, impuso un corset legal que era necesario aflojar por alguna vía, y por esto florecieron los recursos de dispensa. La sociedad en Indias se tornaba cada vez más díscola, y el matrimonio entre desiguales fue tan sólo una faceta más del signo de los tiempos.

Las dispensas parecieran tener una correlación inversa con la dinámica matrimonial a lo largo del siglo XVIII caraqueño. Si aquellas aumentan – quizá como consecuencia de la llegada y puesta en vigencia de la Real Pragmática sobre Matrimonios entre Hijos de Familia de 1766 – las uniones que se dan en la iglesia Catedral acusan un signo inverso: presentan una tendencia a la disminución si comparamos las primeras décadas del siglo con sus finales (ver gráfico 2, pág. siguiente). El promedio de bodas para comienzos de siglo es de treinta y dos al año, mientras que para los últimos treinta años de la serie, el promedio es de dieciocho uniones al año. Es inevitable pensar en una pérdida finisecular de vigencia de la

institución matrimonial, que no podemos dejar de equiparar con el movimiento de ingresos de novicias al convento, que por su parte experimenta igualmente una disminución para esos mismos tiempos. Hay un desgano generalizado hacia las dos instituciones por parte de las doncellas de la Ilustración.



Las dispensas pueden ser abordadas como un indicador expresivo de la dinámica del matrimonio en nuestro período. La curva de su comportamiento comienza con unos mínimos que van en variación creciente a medida que se avanza hacia el final del siglo. Esta última tendencia nos permitiría afirmar que las opciones de formalizar vínculos de pareja cónsona y adecuada que se buscaba con tal instrumento legal fueron más perentorias a medida que transcurría el tiempo, sin implicar por eso el incremento de los matrimonios que se celebraron, tal como nos lo indica la curva de variación de esponsales acaecidos en la Catedral de Caracas (Gráfico 2) que por el contrario revela un decremento. Si las vocaciones religiosas experimentan una sensible disminución en las décadas finales de nuestro período, igual tendencia es mostrada por los matrimonios, por lo cual el decremento sufrido por la última mencionada a lo largo del transcurso del tiempo no implica necesariamente una inclinación favorable al claustro. Sin que los argumentos expuestos constituyan la

prueba concluyente de la ausencia de correlación entre las dos instituciones referidas, consideramos que aportan elementos de juicio para plantear un deslinde entre ellas.

## **2.- El peso de las dotes conventuales en la economía familiar**

El nivel de bienestar y solvencia económica de las familias podría haber sido invocado como una condicionante de los altibajos y fluctuaciones en las entradas a conventos por parte de las doncellas de la época, por cuanto que, aunque no equiparable a una dote matrimonial, la que se exigía para ingresar en la clausura podía ser eventualmente onerosa para el padre de familia o los hermanos a cargo de la joven, añadiendo a esto el hecho siguiente: la dote en casamiento siempre era percibida como una inversión, algo que retornaría a futuro algún beneficio pecuniario, o al menos de prestigio al grupo familiar de la novia, mientras que la que se ofrece al convento puede considerarse un capital perdido, desde el punto de vista material.

Las dotes del monasterio caraqueño siempre tuvieron un monto fijo de 2000 pesos para las profesas de velo negro y la mitad de esa suma para las de velo blanco. Para el caso mexicano, Sarabia y Arenas (2006) refieren fluctuaciones entre los 1000 y 2000 pesos, aunque hubo conventos en Nueva España, como los de carmelitas que llegaron a pedir 4000 pesos para dotes, no sin dejar abierta la posibilidad de entrada a las doncellas justificadamente desafortunadas pero con inmejorables inclinaciones para la vida religiosa (Martínez Cuesta, 1996). En este virreinato novohispano las fluctuaciones de la dote experimentaban altibajos muy semejantes a las que en la moderna economía de mercado se producen en virtud de las relaciones entre la oferta y la demanda de los bienes y servicios. Cuando el furor por ingresar a los conventos llegaba sus niveles más exacerbados las dotes remontaban las cifra de 3000 y 4000 pesos (Sarabia y Arenas, 2006).

La dote era el recurso pecuniario por excelencia, pues garantizaba hasta ciertos límites el normal desenvolvimiento de la institución conventual. Las autoras referidas

nos informan de cómo el convento concepcionista de Santa Inés en México cubría con 5.705 pesos los gastos que se requerían para los gastos esenciales de treinta y tres reclusas durante un año, siendo dicha cantidad poco más o menos el monto que cubriría las dotes de tres profesas en el convento caraqueño. Otra relación de gastos que nos ilustra la preponderancia económica de la dote es aquella encontrada en el convento de la Purísima concepción de Calamocha, en Teruel (España) en el período comprendido entre 1796 y 1806, durante el cual los gastos extraordinarios del recinto, en cuanto a costos de operatividad de las propiedades rurales del claustro y gastos imprevistos de la comunidad fueron cubiertos con las 3236 libras aportadas por las dotes de ocho religiosas (Gimeno, 2001).

A pesar de ser considerada a nuestros modernos ojos como una erogación no siempre fue tal su efecto para las arcas de los padres. A menudo se dice que colocar una hija de religiosa se debía a la imposibilidad de contar con dote para bien casarla. Puede ser esta una verdad a medias, pues el desembolso de los 2.000 pesos que era menester honrar ante la administración del convento no era una suma tan modesta como puede parecer; por una parte, hay testimonios de dotes matrimoniales del mismo nivel que éstas conventuales. Es el caso de un reclamo de dote por ser adjudicada a Rosalía Rodríguez de la Madriz por ser descendiente de Santiago Liendo e Isabel Gedler. A la dicha Rodríguez le tocarían 2.000 pesos, que fue la dote entregada por su madre en su matrimonio. (Ponce, 1999, p. 71).

La dote conventual no era del todo dinero gastado. Muchos padres apenas ingresada a la administración del monasterio, o aun antes de entregarla por ser la hija todavía novicia y no profesas, lograban que se les reconociese esos 2.000 pesos a censo, haciéndose así acreedores a la suma de 100 pesos anuales, esto es el 5% de interés de la mencionada dote. Fue esto lo que logró en 1730 Angela Teresa Ferrer de Guerra, madre de Sor Margarita de la Soledad, o Doña Petronila de Ponte Jaspe de Montevega con respecto a la dote de su hija Paula Bolívar de Ponte en 1734, mientras su esposo, don Juan de Bolívar lograba lo mismo en 1718 con respecto a la dote de

Sor María Catharina de San José. De igual manera don Nicolás de Ponte sacará provecho a la dote de su hija profesora Sor Jerónima de la Asunción en 1772 (Troconis de Veracochea, 1982). De esta forma la economía de la familia podía usufructuar un vínculo con los destinos de la hija que seguía el camino del servicio de Cristo.

### **3.- Población conventual y demografía urbana.**

Uno de los instrumentos de análisis para sincerar el conocimiento de las relaciones entre matrimonio y vida de religión en la mujer de la Colonia nos lleva a analizar el perfil demográfico femenino de la sociedad de su tiempo. Las cifras nos pueden permitir una afinación de la comprensión de las relaciones mencionadas a comienzos de este párrafo. Partimos del principio siguiente: si la opción de la mujer criolla era matrimonio o convento, éstos deberían haber estado saturados desde el comienzo, dada la desproporción evidente que hay entre las dos poblaciones. Si la población femenina en edad casadera alcanzaba niveles preocupantes, la presión social se debería haber hecho sentir, como en otras ocasiones, a través de la demanda de servicios religiosos, al pedir más claustros para la ciudad. A fin de cuentas sería una relación oferta/demanda no satisfecha que, de haber sido perentoria debió haberse hecho sentir, siendo como lo era la sociedad civil de esa época definitivamente proactiva en estas iniciativas.

En lo tocante a la demografía, es necesario apoyarse en las únicas estadísticas disponibles de la época: las matrículas parroquiales que los presbíteros levantaban de su feligresía para conocer la observancia de los preceptos fundamentales de confesión y comunión. Desafortunadamente no todas las parroquias llevaban sus estadísticas con el mismo grado de detalle y resumen, ni en todos los años elaboraban los compendios. Llevaban una información digna de encomio, es cierto, si consideramos que levantaban calle a calle, casa por casa, la composición social básica del núcleo familiar. Sin embargo, estas estadísticas no se resumían de una manera sistemática. Las categorías básicas eran las siguientes: eclesiásticos, blancos, indios, mulatos y

negros. Luego se disgregaban, de acuerdo con la precisión del párroco, en hombres, mujeres, casados, solteros, párvulos, viudos y locos, eclesiásticos por tomar hábito talar o presbíteros.

Cuadro 3.- Proporción de población blanca según estado civil. Fuente. AHAC, Sección Matrículas Parroquiales, Carpetas: 45MP (San Pablo), 15MP (Catedral)2MP (Altagracia), 9MP (Candelaria)						
Parroquia	Poblac. total	Blancos <sup>14</sup>	Solteros		Casados	
Catedral 1788	5.433	1.705	837		326	
Catedral 1791	4.164	1.386	742		307	
Candelaria 1802	3.538	1802	270	439	181	168
San Pablo 1802	6.287	1905	354	705	218	227
			Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres

En vista de las deficiencias mencionadas, seremos muy flexibles a la hora de hacer generalizaciones válidas para el total de la ciudad de Caracas. Sin embargo, nos apoyaremos en el criterio de proporcionalidad población blanca/población total y mujeres solteras/hombres solteros. La población blanca evidenciaba una proporción relativamente constante de un 30% del total de la población parroquial en las pocas matrículas que obtuvimos. Aclaramos que seleccionamos la población blanca pues es de este segmento de donde salían las candidatas a seguir el estado religioso. La proporción de mujeres solteras con respecto a hombres solteros mostraba siempre un predominio de las féminas, que se expresaba en un promedio de 68% del contingente de población blanca soltera; un franco predominio sobre su homóloga masculina (ver Cuadro N° 3).

<sup>14</sup> Nota. No se cuenta en estos totales otros grupos de población blanca que no son atingentes al estado matrimonial.

De las cifras anteriores podemos establecer inferencias aplicables a la población de Caracas, y que aparecen cotejadas en el Cuadro N° 4. De acuerdo con los datos recabados por el Obispo Mariano Martí en su visita a la Diócesis, Caracas contaba con 18.699 habitantes en 1772; inferimos que la ciudad debió haber contenido una población blanca de 5.609 almas, y asumiendo un 68% de mujeres solteras obtendríamos 3.814 habitantes en esta categoría contra 1.795 hombres blancos

Cuadro 4. Datos comparativos de la población religiosa femenina			
	España <sup>15</sup> (1786)	Lima <sup>16</sup> (1700)	Caracas <sup>17</sup> (1772)
(a) Población civil total	10.268.110	37.259	18.669
(b) Población religiosa	25.368	1.128	92
conventos femeninos	1.122	10	2
Relación (b): (a)	1: 404	1:33	1:202

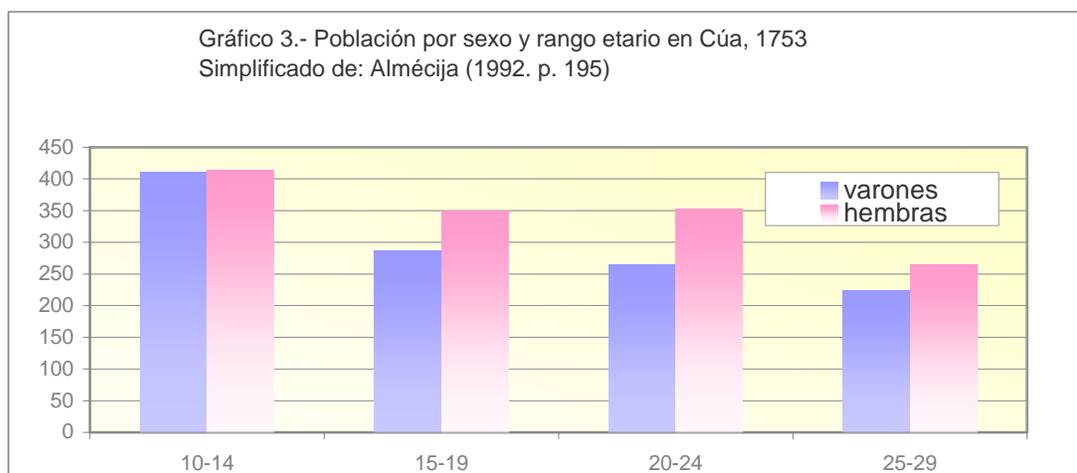
solteros. La proporción de población femenina con respecto a los varones es de 2,12:1 que de entrada nos revela una desventaja demográfica en cuanto a sus perspectivas de matrimonio. Una apreciación parecida, y muy elocuente esgrimían como argumento en 1675 las promotoras de fundación de un convento carmelita en Caracas: "... con experiencia mathemática se podrá ber que para cada hombre corresponden en esta tierra arriva de tres mugeres"... (ACC, Vol XIV, p. 277).

Un dato de estadísticas poblacionales extraído y simplificado de Almécija (1992) nos ilustra en otro ámbito de la provincia la correlación entre población masculina y femenina. En efecto, para Cúa en 1753 se nota cómo en los segmentos de edad más proclives al matrimonio (entre los 14 y 29 años), la predominancia femenina es marcada (ver Gráfico N° 3). Esta tendencia está confirmada en análisis que de la

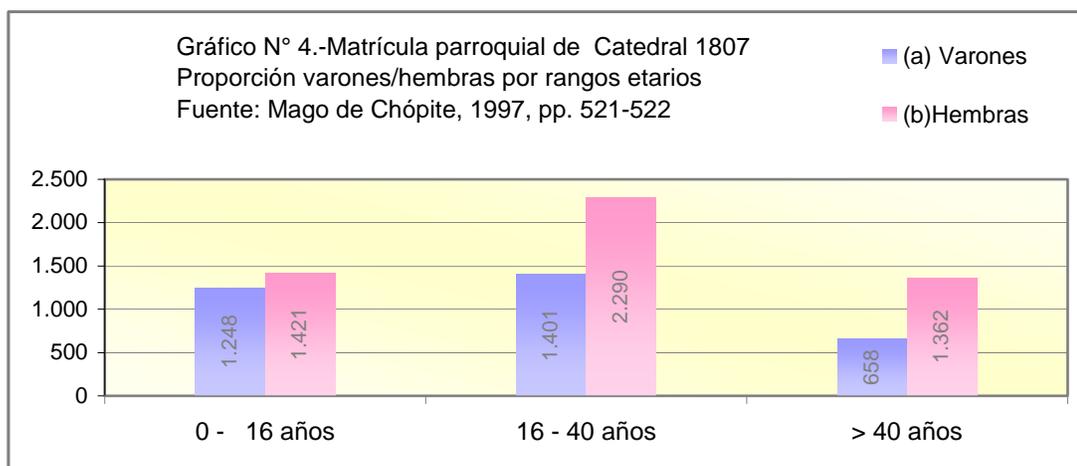
<sup>15</sup> Revuelta Gonzalez (1976). pp. 14-17

<sup>16</sup> Martínez Cuesta (1996). p- 308

<sup>17</sup> Gómez Canedo (1969) vol 3. pp. 352-355. La población de todo el Vicariato de Caracas alcanzaba a 37.469 habitantes, e incluía a las poblaciones de Chacao, Petare, Baruta, Valle de la Pascua, San Diego, Macario, Antemano, Pueblo de la Vega, Pueblo de la Guaira de Paracotos,, Pueblo de Charallave, Pueblo de Guatire y Pueblo de Guarenas.



población urbana caraqueña de la parroquia Catedral hace Mago de Chópite (1997) para el año de 1807, como se visualiza en el Gráfico N° 4.



Si agregamos a esta limitante la selectividad basada en el prestigio, abolengo y fortuna, el panorama matrimonial para las doncellas se hacia más sombrío aun. Otras cifras que viene al caso mencionar son aquellas que nos permiten establecer comparaciones demográficas con respecto a otras latitudes, para tratar de hacernos una idea sobre qué tan altos podrían haber sido los índices de vocaciones religiosas realizadas, en nuestra ciudad. Aunque se cuenta – y sin haber certeza de que exista – un índice digamos ideal, en cuanto a la cantidad de religiosas que debe haber en una colectividad, el cual sí posible calcular con respecto a los párrocos - es ilustrativo establecer parangones con dos entornos emblemáticos de la época: la ciudad de Lima

en el virreinato del Perú para 1700 y la población religiosa de los reinos de España en el año de 1787. Asumiendo las proporciones entre población religiosa femenina y población total. Caracas presentaba una proporción población religiosa femenina/población civil total muy afín a la de España: para nuestra ciudad 1:202 mientras que en España era de 1:404 y la ciudad de Lima 1:83.

Nuestro índice pareciera ser elevado al ser más próximo al de la cuna de la catolicidad americana, aunque no resistiría muchas comparaciones si se equiparase con otras urbes de los virreinos, si tenemos en cuenta que solamente en la ciudad de Puebla para 1781 había 244 monjas calzadas, que en territorio colombiano existían 15 conventos que alojaban a 500 monjas, y 5 conventos en Guatemala con 194 monjas (Martínez Cuesta, 1996, pp. 312 y 325). Comenzamos a notar que nuestros niveles de vocación religiosa no eran de los más elevados en la América colonial. El grado superlativo en que se desarrolló el monacato femenino en otros confines de la América hispana no fue alcanzado por la sociedad colonial en la provincia de Venezuela, a pesar de la predominancia demográfica de que daba muestras la población femenina con respecto a su contraparte masculina.

Cuadro 5.- Distribución por edad de candidatas a novicias <sup>18</sup> (1690-1790) y de novias <sup>19</sup> (1690-1800). Fuente: (4) AHAC, Secc. Conventos, 8Co a 13Co (5) Bodu Ayala (2006)		
Rango etario	Novicias	Novias
15 – 19	20	15
20 – 24	13	22
25 – 29	13	8
30 – 34	5	7

35 – 39	5	2
40 - 45	2	3
Total:	58	58

De lo anterior inferimos que la necesidad del convento como válvula de escape a un desbalance

demográfico no parece tener mayor asidero en el caso de Caracas. El convento de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa de Jesús, el más próximo desde el punto de vista cronológico y espacial al claustro de la Inmaculada Concepción, surge entre 1675 y 1725, fechas en las que éste último aún no alcanzaba sus poblacionales más elevados.

Es pertinente considerar en este punto las razones que podrían ser aducidas en cuanto a la toma de estado religioso como alternativa al matrimonio seglar, en especial las que pueden derivarse de la edad o de la alteración del vínculo matrimonial: el hecho de haber franqueado la barrera de la edad propicia para el matrimonio, o de haber llegado a un cese de la vida matrimonial por razones de viudez, puede señalarse como vectores que canalicen a la mujer hacia una vida de encierro monacal. La viuda colonial no siempre percibió el claustro como su reducto invernal, al menos no en el siglo XVIII. Aunque el convento de la Inmaculada Concepción surge como iniciativa y plan de vida personal de un grupo de mujeres – dos de ellas viudas – la gran mayoría de las postulantes del siguiente siglo son doncellas en sus veinte, y son excepcionales los casos de mujeres que en el recodo de su trayecto vital se acercan a buscar entrada, ciertamente a título de refugio contra las inclemencias sociales.

Con respecto a las consideraciones de edad, podemos observar que de una muestra de matrimonios acaecidos entre 1690 y 1800 (Cuadro N° 5, página anterior) la edad promedio de la novia era de 24 años, siendo 15 años la moda, desde el punto de vista estadístico, mientras que para una muestra de sobre 58 postulantes con datos completos que a lo largo del período estudiado se acercan a las puertas del convento, el promedio de edad es, igualmente de 24 años, y la moda (o dato que más se repite)

16 años. Si observamos las frecuencias de casos del cuadro N° 5, se percibe la concentración del 80% de la edad de las novicias dentro de los tres primeros sextiles, esto es, por debajo de los treinta años. Un 63% de mujeres no mayores de 24 años acude a la iglesia a casarse, mientras que un 57% en el mismo rango etario ingresa al claustro. No se intenta dilucidar las motivaciones de las mujeres que dirigen sus pasos hacia el convento, lo cual requeriría de una documentación más íntima y personal que los formales documentos de solicitudes de ingreso, como tratar de establecer una demarcación lo más nítida posible entre la opción de casarse o profesar votos religiosos.

Esta similitud numérica en ambas instancias nos induce a descartar la idea de enfocar al convento como una solución alternativa a un matrimonio que no se logró. Las dos opciones recibieron candidatas coetáneas y en la flor de sus vidas, en términos generales. Ambos destinos les parecían atractivos, o al menos podría pensarse que ninguno de los dos fue sobrepasado significativamente por el otro.

Cuadro N°6.- Edad de las novias en matrimonios coloniales

Fuente: Bodu Ayala (2006)

Novio	Novia	año-boda	edad
Luis Piñango y Lovera Otañez (20)	Francisca A. de Palacios y Lovera Otañez	1725	14
Pedro Francisco Gedler y Ponte (18)	María Jacinta Bolívar y Ponte	1737	15
Pablo de Clemente y Palacios (19)	María Antonia de Bolívar y Palacios	1792	15
Mateo Blanco y Fernandez (36)	Isabel Clara de Herrera y Liendo	1725	15
Juan Xerez de Aristiguieta (52)	Ana Francisca de Lovera Otañez	1703	15
Alonso de Ostos y Rangel de Rebolledo (21)	Francisca Rendón Sarmiento y Bolívar	1701	16
Pedro Miguel de Herrera y Mesones (20)	Ana María Catalina de Rada y Arias	1720	17
Sebastián Cuchilla de Peña (23)	María Magdalena de los Reyes Liendo	1739	17
Pedro Ignacio Aguerrevere y Zanceberro(24)	Juana Catalina Echenique y Blandín	1795	17
Luis José Rivas y Tovar (36)	María de Jesús Pacheco y Tovar	1776	17
Alejandro de Francia y Urquiola (44)	Josefa María Palacios y Xerez de A.	1770	17
Juan Blanco y Ochoa (26)	Isabel Engracia de Ponte y Aguirre	1703	18
Andrés Alonso Gil y Lovera Otañez (26)	María Magdalena Alonso Gil y Hernández	1736	19
Pedro Hidalgo Lozano y Reyes de Antequera (39)	María Jacinta Landaeta y Sepúlveda	1700	19
Lorenzo Ostos y Vega (24)	María Mejía de Escobedo	1697	19
José Antonio Veróis y Mejía (21)	María Josefa de Rada y Arias Altamirano	1725	20
Alonso Gomez del Toro (26)	Beatriz Ramírez de Galeas y Mendoza	1691	20
Ignacio de Bolívar y Pérez de Valenzuela (30)	María antonia Paula Pérez de Ávila	1700	20
Domingo Marrón (24)	Ana Sabino del Castillo	1730	20
Martín Pablo Ascanio (24)	Isabel María de los Reyes Liendo	1744	20
José A. Pacheco y Rodríguez del Toro (31)	Catalina Ruiz	1775	20
Manuel Silva del Castillo (24)	Francisca angela Ramírez y Galeas	1693	20
Domingo Muñoz Gallardo (26)	Juana María Ramírez y Galeas	1693	20
José Ignacio Ustáriz y Tovar (25)	María Josefa Mijares de Solórzano y Palacios	1763	21
Francisco Antonio Rodríguez de la Madriz (28)	María Teresa de Gedler y Gedler	1762	21
Francisco Antonio Rodríguez García (28)	María Micaela Sanz Fernández	1808	21
José Manuel Tovar y Galindo (28)	Catalina Blanco y Blanco y Marfínez de V.	1721	21
José María Urbina Urbina (22)	María Isabel de Istúriz y Ruiz de Arguinzones	1690	22
Diego Moreno Ortiz (26)	Josefa Piñango y Lovera Otañez	1724	22
Andrés Fernandez de Fuenmayor (25)	Sancha Josefa Alvarez Pagola	1693	23
Lorenzo Hermoso de Mendoza y Ascanio (25)	María Josefa Ascanio y Rada	1792	23
Juan Ignacio Lecumberri (26)	María Petronila Gedler y Bolívar	1766	23
Luis Félix Blanco de Uribe y Blanco (34)	María de Jesús Blanco y Ponte	1769	23
Alejandro Antonio de Blanco y Uribe (26)	María Petronila de Galarza y Piñango	1723	23
Alonso García de Guevara (34)	Isabel A. Suárez de la Riva y Aguado	1725	23
Juan Bautista Paz del Castillo y Díaz Padrón (28)	Josefa de Alcover y Sandoval	1800	24
Joseph Duarte (29)	Catalina Gil	1709	24
Luis de Urriera del Prado (29)	Ana Josefa de Istúriz y Castro	1777	25
Diego Martín de Maldonado y Gutiérrez (45)	Ursula Teresa Fernandez de Fuenmayor	1695	25
Agustín Cristóbal Rada y Arias (40)	Juana M. Galvez de Ulloa y Mejía	1723	25
Martín José Tovar y Ramírez (24)	María de las Mercedes de Liendo y de la Plaza	1774	26
Juan Jacinto Pacheco y Mijares (35)	Melchora Ana de Tovar y Blanco	1755	26
Sebastián Velis Mier y Terán (35)	Micaela Matos Monserrate	1795	27
Cipriano Luis Rengifo de Pimentel (30)	Ana Tomasa Obelmejía y Ávila	1709	29
Juan Cristóbal Acosta y Martínez (36)	Juana Bárbara Cedillo y Llerena	1779	29
Juan Bautista Benítez y Lugo (32)	Rosalía María Veróis	1760	30
Gabriel de Ponte y Mijares de Solórzano (47)	María de las Mercedes Vega y Ascanio	1809	30
José Vega y Flores (35)	Ana Ascanio de los Reyes	1778	31
Manuel Francisco Gedler y Aguirre (25)	Feliciana Gil de Arratia	1724	32
Antonio de Liendo y Blanco (34)	María Juliana Madera de los Ríos y Blanco	1738	32
Antonio Arraiz de Mendoza y Bolívar (38)	Juana María de Guzmán de la Torre	1692	32
Fernando Nicolás Alvarenga Rodríguez (59)	María Petronila Zurita Rodríguez	1725	33
Bernardo Muros y Monasterios (41)	María Dolores de Francia y Palacios	1809	37
Francisco J. de Ascanio de Herrera y H. (25)	María I. Hermoso de Mendoza y Arrechadera	1752	37
Félix Villamediana y Pérez de Saavedra (50)	Rosalía de Ochoa de Aguirre	1722	40
José Antonio de Oraá y Goya (46)	María Magdalena Gedler y Arrratia	1766	40
Francisco de Palacios y Blanco (24)	María del Carmen Frías y Obel-Mejía	1796	41

## **CAPÍTULO II**

### **LAICAS EN LA CLAUSURA, O LOS OTROS ROLES DEL CONVENTO**

Los conventos en América no fueron recintos de la exclusiva ocupación de las religiosas. El hecho de ser un microcosmos femenino que debía tener un elevado grado de autosuficiencia, el obligado encierro que las eximía del contacto con el mundo exterior unido al elevado grado de estructurada disciplina, organización y recato, los hacía ser espacios hacia los cuales gravitaba un variado muestrario de la mujer laica de las ciudades en donde se instalaban, bien sea considerándolos como una fuente de trabajo, como potenciales institutos de enseñanza juvenil e incluso como apropiados recintos de reclusión forzosa por razones de procesamiento judicial. En este capítulo se expondrá la variada gama de interacciones sociales que la mujer de la Santiago de León dieciochesca sostuvo con el establecimiento ubicado en lo que ahora es la denominada *esquina de las monjas*.

#### **1.- Dos mundos y un género en contacto**

El claustro de la Inmaculada Concepción vio diversificada su población femenina laica, aunque nunca pareció llegar a los niveles tan extremos que, en otras regiones fueron causa de serios desajustes internos. Su dinámica existencial no pudo, sin embargo sustraerse a tales influjos.

La intención primigenia de un monasterio es la reclusión comunitaria, que facilita el ejercicio y perfeccionamiento espiritual de la profesas, bajo un clima de silencio, paz, apartamiento del mundo; convivencia con hermanas en la fe, regidas por un acuerdo de coexistencia y obediencia a una autoridad y a unos estatutos. Para apreciar el valor de la soledad bajo encierro, dejemos que sea una concepcionista actual<sup>20</sup> la que nos lo

---

<sup>20</sup> Fallecida el 3 de agosto de 2004.

comunique, la Madre Mercedes Egido del convento de la Purísima Concepción, de Alcázar de San Juan, España:

.... Porque la clausura es el vínculo viviente, el recinto concreto, el ámbito propio de una realidad que no se ve pero se vive... ¡Dios, lo eterno... donde se realiza la consagración a lo definitivo, al Amor eterno de Dios! Porque la clausura facilita el ámbito propio para el encuentro con ese Dios amado, deseado y buscado. Por ello, entre las exigencias que gozosamente hace abrazar a la Monja su *Deseo de Dios* está, el libre encerramiento dentro de los muros Monasterio (...) Por ello también no sólo en la paz y el silencio de los claustros y Monasterio busca la Concepcionista su encuentro con Dios, sino en la soledad de las ermitas del mismo Monasterio donde puede aun más cerrar el cerco que la integra en Dios. (Egido, 2003, p.2)

El recinto monacal lo es todo, o casi todo, para la monja. Su significado nos lo dejan traslucir muy sobriamente tres clarisas españolas contemporáneas, refiriéndose al encierro:

Su dedicación total a Dios, con exclusión del apostolado activo, en soledad y silencio, no significa para ella un apartamiento egoísta y cómodo, sino el medio para crear un clima que proteja su vida de oración y contemplación. Un medio válido, ahora y siempre, para la escucha de la Palabra y el encuentro con Dios. (Mucientes, Treviño, Pandelet, 1993, p. XXIX).

Pero el clima interno monacal irá variando con el paso de los siglos, y bajo el influjo de las sociedades dentro de las cuales surgen. De esta forma, no podemos conceder igualdad de configuración a las damianitas italianas<sup>21</sup> agrupadas en torno a Clara Favarone en el Asís de 1250, con sus pies descalzos y sus vestiduras que "... por amor del santísimo y amadísimo Niño envuelto en pobrísimos pañales (...) amonesto, ruego y exhorto a mis hermanas a que revistan siempre de vestiduras viles" (Omaechevarría, 2004, p. 276) con el monasterio concepcionista, que bajo el mecenazgo de Isabel la Católica, Doña Beatriz de Silva implantaría en la Toledo de 1491, o con el claustro de

---

<sup>21</sup> Denominadas de esta forma santa Clara y sus compañeras enclaustradas en una edificación adyacente a la iglesia de San Damián en Asís.

jerónimas mexicanas que acompañaron a Sor Juana Inés de la Cruz en el México de 1690.

Todos estos factores se conjugan para permear los muros conventuales y establecer una especie de competencia, a veces antitética, con los principios, los parámetros contenidos en las reglas generales y constituciones específicas de las diferentes Órdenes aquí instaladas. El clima social diferente, la interacción con las nuevas categorías o calidades sociales con las que hubieron de convivir, el correr de las décadas, todo esto hizo que el perfil del universo monacal iberoamericano – incluso de la América portuguesa – presentase unas particularidades que terminó por diferenciarlo muy marcadamente de sus casas matrices hispanas.

De resultas se crea una realidad conventual que solo sería morigerada por los grupos que mantuvieron la observancia lo más apegada posible a sus orígenes, como lo fue el caso de las carmelitas descalzas, capuchinas, agustinas recoletas o las brígidas, pues en una gran cantidad de recintos la convivencia con mujeres seglares desvirtuó el esquema primigenio. Un ejemplo nos lo comenta Martínez Cuesta, (1996):

La multitud de criadas, esclavas, educandas y “niñas”, término elástico que, al menos en México comprendía desde criaturas de pocos años hasta mujeres octogenarias, la libertad con que se movían por las dependencias del monasterio y la residencia continua de algunas de ellas en las habitaciones de las monjas daban al traste con el clima de oración, recogimiento y austeridad propio de todo convento de clausura. (p. 303).

La composición de este grupo heterogéneo abarcaba una gama que incluía, por categorías de origen o función a las siguientes:

Mujeres en depósito, o féminas que por razones de litigio conyugal eran colocadas, a manera de lo que hoy catalogaríamos como una detención preventiva, en instituciones religiosas o en casas de familias de reconocida solvencia y estatus, aunque no eran, propiamente hablando delincuentes o culpables de algún delito, sino que por esta vía se

buscaba desligarlas físicamente de los maridos con miras a no agravar más la situación. Era en suma, una separación de cuerpos adelantada que buscaba evitar "... que el marido la perturbase..." o inclusive desanimar "...posibles devaneos femeninos..." (De Rogatis, 2004, pp. 65-66). Tal es el caso con Doña Josefa Lovera Otáñez y Bolívar en la causa sostenida con su marido, Don Martín Xerez de Aristiguieta y Bolívar. Como resultado de las sentencias, nos relata Dávila (1994):

Por el comportamiento evidentemente desarreglado de Josefa Lovera, había determinado don Martín confinamiento en el Hospicio de Nuestra Señora de la Caridad de Caracas, único lugar donde podían evitarse las reincidencias de una vida pecaminosa cortando de raíz el nacimiento del mal llevado camino de su mujer. No habían sido suficientes los intentos para hacer efectivo el destierro al Pueblo de Santa Lucía. Su interés era a toda costa el encierro y por ello insistía en su reclusión. (pp. 86-87)

Otra figura típica lo constituyó la educanda, fémina de corta edad, aunque no debiendo sobrepasar – según las normas – los veinticinco años<sup>22</sup>. Ingresaba al recinto con el objetivo definido de ser instruida no sólo en las primeras letras y el cálculo elemental pero incluyendo la adquisición de destrezas necesarias para llevar adelante la vida doméstica. Con las niñas sucedía algo semejante que con las depositadas: los conventos, con su atmósfera de institución exclusivamente femenina, su ambiente de rectitud, corrección y decoro, atrajeron la atención de la sociedad coetánea, viendo en ellos una alternativa que venía a llenar un vacío, una función aun no claramente institucionalizada en el cuerpo social colonial: la necesidad de la instrucción femenina. En algunas agrupaciones, como las ursulinas, o las dominicas llegadas a fines del siglo XVIII a Venezuela, el carisma educacional sí era una misión expresa de sus integrantes. En otras Órdenes, la figura de la educanda fue penetrando de manera imperceptible pero continua hacia el interior de los claustros.

---

<sup>22</sup> Esta era la edad a la cual la mujer colonial era considerada como apta para desligarse de la tutela familiar, siendo en el hombre los veintitrés años. Esto no implicaba reglamentaciones para casarse, pues muchas novias no llegaban a los 15 años al momento de formalizar vínculos.

El tercer segmento laico de relevancia para el estudio del monacato femenino en América lo constituye el personal que hoy podríamos catalogar como de apoyo logístico: las criadas y esclavas, grupo social que estaría a cargo de las faenas domésticas más ingratas, amén de servir de damas de compañía a unas jóvenes que provenían de familias en donde tales soportes personales eran algo imprescindible. Estas categorías sociales fueron causa de no pocos impasses y desencuentros entre las religiosas y la autoridad civil y episcopal. La permanencia de criadas en los conventos alcanzó proporciones de verdadero escándalo, al punto que en no pocos claustros su número superaba con creces el de las profesas <sup>23</sup>. En las páginas que siguen se plantea una panorámica de la presencia laica dentro del convento de las religiosas concepciones por la vía de la casuística, que busca, no tanto establecer generalizaciones como demostrar por sus singularidades la indiscutible diversificación de su población, además de las maneras como era abordada por sus moradoras.

## **2.- Los problemas de las hermanas Ufano**

El capitán Don Diego Ufano bien pudo alegrarse de la posición que le tocaría vivir, cuando al pasar a las Indias hubo de insertarse en la provincia de Venezuela. Dentro de la jerarquía militar era Ayudante Mayor en la Plaza militar que la futura Capitanía General de Venezuela tenía en La Guaira. Aunque no podamos inferir acerca de sus niveles de fortuna, sí es dable afirmar que su cargo debió haberlo colocado dentro de las familias que ostentaban un perfil destacado en su medio social inmediato. No obstante, la llegada de la muerte trunca el discurrir de su existencia en las Indias, y deja a su viuda, Doña María Vicenta Andaluz de Baldeperilla, con la enorme responsabilidad de llevar adelante una prole al parecer numerosa y sobrellevar lo más decorosamente posible el crecimiento de dos de sus hijos: Josefa Gabriela y María

---

<sup>23</sup> Martínez Cuesta (1996) nos da una profusión de datos, de entre los cuales extraemos lo siguientes: “en 1631 los conventos calzados de Lima albergaban a más de 1000 criadas. En la concepción de Guatemala vivían por esa época más de 300 seglares (...) en todos los conventos de Quito, a excepción de las carmelitas, contaban con cerca de 500 personal seglares (...) En 1778 la concepción de Lapa (Bahía) tenía a su servicio más de 400 esclavas.” p. 304.

Candelaria, ambas habiendo superado los primeros años de la pubertad. (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. 26).

La viuda, presintiendo un desamparo indeseable para estas niñas toma una previsión: testar a favor de que sean depositadas en una institución religiosa femenina, siendo su mira *el convento de las Reverendas Madres Concepciones de Caracas*, y buscando con esto neutralizar las posibilidades de que sus niñas “...quedaran en tierna edad sin educación y expuestas a una total mendicidad y otros insultos tan frecuentes [sic] como dolorosos en su sexo, por no tener en este país algún pariente que las recogiese”...

De estas previsiones maternas se infieren al menos dos comentarios: los esposos Ufano-Andaluz eran ambos “naturales de los Reynos de Castilla” (AHAC, 14Co, Exp. 19, Folio 15) sin familiares en suelo americano, y la posición económica de la viuda era precaria al punto de encomendar sus hijas – para los efectos de su ingreso al monasterio – a los buenos oficios del Obispo, nombrando como testaferro encargado de las niñas a un compañero de armas del difunto esposo, el capitán Don Francisco González.

Toda la ayuda pecuniaria de que gozaron las huérfanas estaba contenida en ...” una limosna de 8 pesos que en cada mes libraba a su madre la autoridad eclesiástica”, y que de paso les fue suspendida a raíz de la muerte de ésta, cuando más la necesitarían. El capitán González fue colocado en una situación nada cómoda, al recibir bajo su tutela a dos señoritas a las cuales le era sumamente embarazoso sostener en su casa, pues ...” así por ser yo soltero y por que por razón de mi empleo no puedo [ilegible] en mi casa la permanencia conveniente y seguridad de estas desgraciadas niñas”... Hizo entonces lo que estuvo a su alcance para encaminarlas a un destino seguro. Su circunstancia personal hizo que recurriese a un compañero de armas, un capitán casado, quien accedió a alojar a las huérfanas, pero tan sólo hasta el mes de julio de 1789, cuando se vio precisado a hacerse cargo de otros huérfanos, éstos sí familia suya. Retornan así los malos ratos para el infortunado González, quien vehementemente gestiona ante la

abadesa, el vicario del convento e incluso el confesor de aquella el ingreso de las niñas, pues como él mismo expresa: ...” pero mis súplicas ni diligencias han bastado para adelantar un paso, en cerca de tres meses [de julio a septiembre] que estoi trabajando sobre este asunto, lleno de desconsuelo y sobresaltos”. Finalmente recurre al Capitán General para que éste haga valer las reales órdenes que dictadas desde la Península, para enero de 1790 llegaban a tres en número, todas reiterando la admisión de las Ufano en la clausura.

A todas estas cabe preguntarse por las razones de la inamovible reluctancia de la abadesa a darle curso a la real orden. ¿Por qué, si en otros momentos de la historia del convento lograron entrar mujeres en condición de infortunio parecidas a las de este caso se les hace tan complicado a las Ufano? A primera vista sólo se nota el seguimiento escrupuloso de los estatutos del convento, e incluso ser consecuentes con las directrices que la misma Corona había dictado para el claustro unos doce años antes:

No permitais que se haga novedad alguna en el referido número a las setenta religiosas que debe haber en el mencionado Convento de la Ynmaculada Concepción ni en su asistencia y gobierno interior poniendo particular cuidado en que las rentas y efectos se administren con el mayor esmero y se recobren los atrasos que se estuvieren debiendo, por ser así mi voluntad Fecha en Aranjuez a doce de Diciembre de mil setecientos setenta y siete = Yo El Rey”... (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 12Co, Exp s/n).

Con fecha 18 de marzo de 1790 el Obispo Martí cursa órdenes a la abadesa para que ofrezca ingreso a las niñas, siguiendo nueva real orden despachada desde Madrid en enero de ese año, a la cual replica la religiosa, en fecha 29 del mismo mes, con una escueta réplica el argumento siguiente: ...” la admisión de estas niñas en el Monasterio se opone a las reglas y Método de el (...) sin q se entienda q la abadesa se opone a lo q S. M. tenga dispuesto”...

En fecha 29 de octubre de 1791 la abadesa vuelve a sus negativas, en vista de que persistía el tono conminatorio por parte del Obispo, esta vez haciendo alarde de una

extensa gama de argumentos sobre los cuales basar su negativa. Se apoya en razones de ordenamientos Reales y estatutos internos del claustro, que en un principio aparentan un seguimiento objetivo e imparcial de los procedimientos, comenzando por descartar la posibilidad de su entrada como educandas:

... procediendo a [su eventual] entrada las diligencias acostumbradas y dispuestas por nuestra regla, Estatutos y Zedulas de S. M acerca de la edad, virtud, habilidad y Dote como se executa con las demás Novicias nuestras, pero si las enunciadas Da. María de la Candelaria y Da. Josepha Gabriela de Ufano pretenden ser admitidas en calidad de seglares, que llaman educandas, debemos exponer a V. S. Ittma que no siendo nuestro instituto la enseñanza de las niñas, no tiene este Convento proporción siquiera para su avitación, ni oficinas, fondos ni Maestras destinadas unicamente a la enseñanza...(AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. 26).

Otra argumentación a la que acude la abadesa gira en torno a las consecuencias derivadas de ser tales candidatas unas adolescentes, proviniendo del mundo exterior, sin vocación personal que las incline al monacato, y siendo unas desconocidas, desde el punto de vista social, poco o ningún éxito podrían tener en su adaptación a un régimen tan exigente como lo es el conventual, y trastocarían la normalidad de los hábitos de vida de las profesas:

...preguntandose [a las religiosas] en particular y todas en comunidad si querían hacerse cargo de ellas respondieron todas y cada una que no; [sic] dando por razón el no conocerlas, el no tener noticia de su carácter, el saber que pasan de la pubertad hallandose ya en el día aptas para tomar estado y que se exponen a mil disgustos y turbaciones corporales y espirituales determinandose a vivir con ellas en su propia celda (...) ni la comodidad del monasterio [es tal que] permite que vivan solas...  
(AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. 26).

Son variados los argumentos a los que se recurre:

- Si llegase a pasarles algo, debiendo extraerlas no hay a quien reintegrarlas
- No se les ha pedido su opinión, ni explorado su voluntad de entrar en la clausura
- La verdadera caridad reside no en admitirlas, sino en respetar sus pareceres
- El ingreso de una seglar no es una decisión tan simple como parece
- Don Francisco González “lo que quiere es deshacerse de las niñas”
- Por lo general, las seglares admitidas siempre se han costeado sus gastos
- Si han entrado niñas es porque hay alguien dentro que asuma su manutención

La paciencia del rey debió haberse colmado ante tanta inconformidad, pues para 24 de agosto de 1792 – ya a tres años de iniciado todo el proceso – la abadesa notifica en escueta misiva al Vicario General la admisión de las hermanas Ufano. Al final las niñas profesarán como religiosas, María Candelaria de velo negro en 1795 y Josefa Gabriela de velo blanco en 1806. (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. 26).

La situación de las hermanas Ufano vendría a ser – de cierta manera – un contraejemplo de la disposición del claustro a recibir jóvenes cuya intencionalidad no fuese formalmente con miras a la toma de hábito. Las circunstancias tan perentorias e indefinidas fueron quizá la base de la argumentación tan sostenidamente negativa por parte de la abadesa, al punto que produce el efecto de desvirtuar toda propensión del convento al contacto con jóvenes seglares en su interior. Sin embargo, a la final ése fue el tratamiento con el que fueron admitidas. El acervo documental del claustro nos ofrece indicios del manejo sistemático de la instrucción de niñas: en la asignación de oficios para el trienio 1760-1762 está claramente estatuido el cargo de Maestra de Jóvenes para Sor Ana María de San Francisco, muy diferente por cierto del que se asigna a Sor María Margarita de la Soledad como Maestra de Novicias, esto es, dos instructoras con diferentes pupilas. (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 11Co, Exp. s/n). Mucho antes, en 1682, aparece igualmente asignado el oficio de Maestra de

Jóvenes, esta vez a Sor Ana de Santa María (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 8Co, Exp. s/n).

Este caso posee varias implicaciones en lo tocante a conceptualizar el rol social del convento de la Inmaculada Concepción, sobre todo a la luz de los cambios que desde la metrópoli se proyectarán en el último cuarto del siglo XVIII como manifestaciones del giro liberal y reformista que asume Carlos III, y que evidencia una tendencia cada vez más laica en el patrón de relaciones entre Iglesia y Estado. Es evidente la tendencia del monarca, a la luz de sus diversas actuaciones, a acentuar las primacías de la Corona sobre la Iglesia, y la Real Cédula de 1777 que tanto aquí en la provincia de Venezuela como en los virreinos se dejó sentir, intenta frenar las desmesuras que desde más allá del Atlántico se percibían en materia de vida conventual, y que en centros como México y Lima alcanzaba desajustes notables.

Una de las causas de reluctancia por parte de la abadesa con respecto a las niñas Ufano era la indefinición que había en cuanto a la condición en la que estaban tramitándole la entrada. No se dijo al principio que querían tomar estado, ni se ofreció pagar piso por su alojamiento; todo lo que daba fuerza de argumento al promotor de la diligencia era, en principio el recurrir a la piedad y la conmiseración, y luego el sustentarse en el peso del *argumentum ad homine* de Vuestra Majestad. Además, no parecía haber falta de dinero, pues las jóvenes terminaron profesando votos y, por supuesto, alguien pagó las respectivas dotes.

### **3.- La admisión de Josefa Ignacia Garmendia**

En 20 de agosto de 1754, (AHAC, Sección Conventos, Carpeta Co10, exp. 19) Don Juan Ignacio de Garmendia, vecino de la ciudad de Caracas, aunque ubicando su epístola desde la Guaira, pide a la autoridad del convento, la abadesa para ese entonces, la Reverenda Madre Sor Juana de San Francisco de Sales, tenga a bien recibir a su hija Josefa Ignacia – de doce años de edad – en el convento, a fin de que eventualmente siga

el camino de la clausura, aunque la motivación que impulsa al padre a tal determinación se expresa como “... por quitarla y apartarla de las malas consecuencias que acarrea la libertad y familiaridad de las gentes (...) a fin de que le influyan a mi hija en el santo temor de Dios y buenas costumbres...”

La abadesa replica no haber estado en comunicación con el referido señor Garmendia, lo cual quisiera éste dar a entender en su carta inicial al decir que: “... tenemos practicadas todas las diligencias necesarias así con la Reverenda Madre abadesa del convento (...) como con toda su comunidad...” Los padres de la niña, ante tal argumento se las arreglan para que su presencia en el locutorio del convento sea coincidente con la visita del notario al recinto, con lo cual logran que éste certifique la requerida diligencia personal por parte de los interesados:

...la primera vez que fui yo [habla el notario] a hablar sobre este asunto [sic] con dicha Reverenda abadesa estaba también hablando en él, y por el locutorio D. Bernarda Navarro mujer lexma [legítima] del dicho Juan Ignacio Garmendia sin que antecedentemente se hubiese practicado otra diligencia alguna en razón de esto... (AHAC, Sección Conventos, Carpeta Co10, exp. 19)

Otro argumento de mayor peso para inclinar la balanza a favor de los esposos Garmendia Navarro es la alusión que hace el notario acerca de las provisiones que sobre estos casos ha dado su Ilustrísima el Obispo:

... y que se le hizo saber a la Reverenda Madre abadesa, y al obediencia y cumplimiento que se le debe dar teniéndole como rendida súbdita por superior precepto convino en admitirla en este convento (...) con tal de que sus padres se hiciesen cargo de buscar y hablar Religiosa que libremente la quisiese (ilegible) de su cuenta para su educación... (AHAC, Sección Conventos, Carpeta Co10, exp. 19)

La abadesa persiste en darle largas a su decisión, es la intención que se percibe en los argumentos que ofrece para seguir tratando el asunto en cuestión. Alega que aunque es cierto que los interesados hablaron con una de las religiosas, Sor Rosalía Petronila de la Pasión, y ésta parece haber manifestado voluntad de encargarse de la niña, la

abadesa alega que “por lo estrecho de su celda, como por tener actualmente a otra a su cuidado [el subrayado es nuestro]...” no será viable aceptar a Josepha Ignacia mientras no haya religiosa que quiera y pueda comprometerse a recibirla. Finalmente la abadesa notifica que se ha conseguido religiosa que tome a su cargo a la niña, la cual entrará como seglar y previo compromiso del padre de pagar “piso y estadía”.

Es éste, junto con el caso de las hermanas Ufano, de los pocos eventos de admisión de féminas en condición de educandas localizados. No pareciera ser la inclinación de esta ni de otras abadesas la recepción de tales seglares; la actitud y argumentos abogan en pro de una sutil resistencia que se manifiestan en razones que evidentemente demuestran un rechazo aunque no de plano, a tales ingresos. De todas maneras, las presiones de la sociedad se las arreglarían, como fue evidente en este caso, para contar con el convento como una alternativa de educación o de sostenimiento de niñas cuya permanencia en el seno familiar haya dado señales de ser fuente de futuras dificultades, como lo fue con Josefa Ignacia.

La situación en el convento parecía ser muy diferente a comienzos de siglo (1728) cuando sí pareció practicarse regularmente una actividad con educandas, de lo que se puede colegir del expediente de una criada en litigios con la administración:

Juan de la Vega Arredondo, mayordomo (...) manifiesta que doña Isabel Moruelo de Medina, natural de las Islas Canarias, estuvo educándose en dicho monasterio 9 años, por lo cual está debiendo 495 pesos 6 ½ reales, por lo que el referido mayordomo pide se demande a la Sra. Isabel para que pague la citada cantidad. Escrito en que doña Isabel dice que ella estaba en dicho convento como criada, pero que el Vicario la mandó salir de él por estar con algunas enfermedades; ella pide se le deje vivir en el convento con el título de educación que viven otras, que para ello ofrezco pagar el piso acostumbrado.

La petición de la Sra. Moruelo fue aceptada. Escrito en que Doña Isabel pide se absuelva de pagar los 495 pesos 6 ½ reales alegando que las monjas del Convento la educaron por caridad, sin obligarla nunca a pagar dicho piso (...) Finalmente se manda a la Sra. Isabel de Medina que de los bienes que

tenga en el presente o en adelante, pague 495 pesos 6 ½ reales al mayordomo Arredondo.” [ los subrayados son nuestros]. (AHAC, Sección Censos, Carpeta 14Ce, Folios 405 a 449, en Troconis de V., 1982, pp. 80-81)

Con respecto a los requisitos de edad, las prescripciones de Trento en su sesión XXV realizada entre el 3 y 4 de diciembre de 1563 establecen en quince años la edad formal de entrada, debiendo seguir un año de noviciado, y no tener, por lo tanto, menos de dieciséis al momento de profesar los votos, y considerándose nula toda profesión realizada antes del tiempo citado. La excepción a este precepto se refiere a las doncellas de doce años, de las que se debe verificar exhaustivamente sus motivaciones de entrada. El Concilio especificaba que:

... si la doncella que quiere tomar el hábito religioso fuera mayor de doce años, no lo reciba, ni después ella u otra haga profesión, si antes el Obispo, o en ausencia o por impedimento del Obispo, su vicario, u otro deputado por éstos a sus expensas, no haya explorado con cuidado el ánimo de la doncella, inquiriendo si ha sido violentada, si seducida, si sabe lo que hace. Y en caso de hallar que su determinación es por virtud, y libre, y tener las condiciones (...) séale permitido profesar libremente. (Biblioteca Electrónica Cristiana, 2001)

De igual manera se establecieron regulaciones en contra de forzar u obstaculizar – so pena de excomunión fulminante - el ingreso de persona alguna a una clausura religiosa, incluyéndose en el rango de las beneficiadas por este mandato, no sólo a las vírgenes, sino a otras mayores; de las cuales el Concilio menciona las llamadas penitentes o arrepentidas, estas últimas categorías debiendo acogerse a las particularidades de las constituciones de cada establecimiento (Biblioteca Electrónica Cristiana, 2001). Estas disposiciones tridentinas son, evidentemente letra obligada para las aspirantes a entrar a la vida en religión, lo cual no fue siempre el caso, y dadas las distancias geográficas como cronológicas y las particularidades sociales del ambiente colonial americano, la entrada de seculares a los claustros se vio materializada en diversas modalidades.

Nuestro convento caraqueño, a diferencia de sus pares de otras latitudes americanas, no se transformó en *colmena humana*, para utilizar la expresión de Martínez Cuesta (1996), ni cayó en los desatinos de comodidades y alteración de las originales rutinas conventuales, ni tampoco hubo aquí batallas campales por las apetencias sucesorales de las prioras o abadesas o posiciones beligerantes hacia las autoridades civiles, como nos las relata el mencionado autor (Martínez Cuesta, 1996, pp. 318,319); y si nos atenemos a los testimonios de los documentos de entrada de mujeres con miras a tomar los hábitos, no se percibe en ellos la entrada de niñas que hayan podido desvirtuar la funcionalidad propia del recinto: un lugar de retiro para asumir una opción de vida totalmente divergente de aquella que ofrece el mundo exterior, aunque la paz y recogimiento de las concepciones hubo de ser fuertemente perturbada a finales del siglo XVIII por un incidente que tuvo como protagonista a una de las damas de la familia Aristigueta.

#### **4.- Perturbaciones causadas por una depositada**

Un día 5 de julio en el año de 1776, el Subteniente del batallón de Veteranos, Joseph de Castro y Araoz, nacido en Sevilla veinticinco años antes, une su destino conyugal en la Iglesia Catedral de Caracas con la criolla de diez y nueve años Rosa María Xerez de Aristigueta y Blanco, una de las hijas de Don Miguel Xerez de Aristigueta y Lovera y Doña Josefa Blanco Herrera (Iturriza,1974), que con el correr de la historiografía de los siglos posteriores a su época, se darán a conocer como *las Nueve Musas*, damas que con su abolengo, tronco familiar ligado a los potentados agrarios de su época, dotadas, según parece de mucha donosura y belleza física, pasaron a la posteridad como arquetipos de la mujer caraqueña de su época, aunque tuvieron no pocas de ellas, como la de esta relación, destinos signados por el hado del infortunio.

De este matrimonio viene al mundo al año siguiente una niña, María de las Mercedes Castro y Xerez de Aristigueta (Bodu Ayala, 2006) única descendiente que aparece registrada como descendencia de la pareja (Iturriza, 1974), aunque en los

expedientes se habla de *hijos* en plural; pero a los nueve años de consumado daría al traste presuntamente por causas de infidelidad <sup>24</sup>, que llevan al indignado oficial de Hacienda a seguirle querrela judicial a Rosa María, lo que eventualmente la hará ser recluida en el convento de la Inmaculada Concepción en calidad de depositada. Hasta allí será conducida, bajo la discreción que ofrecen las horas de la noche un 10 de agosto de 1787 por “... desavenencias que dice [el marido] tener con ella, con calidad de permanecer privada de comunicación...” (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. 17, Folio 12).

La situación no podría ser más embarazosa para las profesas, pues la depositada se hallaba “...grávida con el aditamento de hallarse también reventada de los movimientos de aborto...” (Folio 12). Este evento desató una cadena de comunicaciones, misivas, réplicas y contrarréplicas entre la abadesa, el Obispo Martí y D. Juan Guillelmi, el entonces Capitán General, en vista de las protestas que al respecto elevaron las religiosas, amparándose no sólo en lo tan inusual e inmanejable que para ellas serían estas circunstancias, como también sustentándose en los dictámenes del rey con respecto a la presencia de depositadas en ese convento, aunque el depósito, se les prometió, sería por pocos días (Folio 2). Además de los respaldos de la Real Cédula, la abadesa Sor María Margarita de la Soledad alega:

... la consternación en que se halla la comunidad al verse con una mujer que la acompaña suma melancolía y gravísima pesadumbre no sería extraño que de una instancia a otra le sobrevenga un aborto a vista y presencia de unas vírgenes consagradas a Dios que deben estar muy distantes de tan inmundos conocimientos (...) demás el estado de la depositada requiere la compañía y auxilio de religiosas que socorran en la noche las dolencias de la embarazada con lo cual pierden el sueño y no pueden cumplir con sus obligaciones en el día... (Folio 13).

---

<sup>24</sup> Este caso está expuesto con detalles en Rodríguez, José Ángel (1998). *Babilonia de pecados*. Caracas: Alfadil Ediciones. pp. 81-92.

Sería este el primer caso en muchos años, que de este tenor hubiesen de afrontar las religiosas, pero aunque no se oponen del todo a la figura de la depositada, por cuanto aducen haber demostrado más condescendencia si se hubiese tratado de una joven soltera:

... si la depositada (...) fuese una niña doncella sería más llevadero, pero una mujer casada, grávida y con dependencias de la naturaleza que han provocado el insinuado depósito, es necesario que se conozca que de ninguna manera puede estar en la clausura... (Folio 13).

Por añadidura la abadesa nos asoma una útil información, en cuanto a que casos como ese habían sido resueltos recurriendo a la ayuda de ...” muchísimas casas de reputación, respeto y religiosidad en donde puede ponerse como siempre se ha acostumbrado”... (Folio 13), lo cual avalaría la existencia de tal procedimiento en la sociedad colonial de Caracas. Estas circunstancias debieron haber despertado las iniciativas de los gobernantes en cuanto a estructurar instituciones que estaban haciendo falta desde hace un buen rato en la vida urbana de la época: establecimientos en donde alojar a los habitantes en razón de su conducta y coyunturas existenciales particulares que los alejaban forzosamente del lar familiar.

La Colonia inició su urbanismo con las instituciones esenciales: la plaza, la iglesia, las casas de los principales, el ayuntamiento y los conventos. Pronto deberían darle paso – como en efecto lo hicieron – al hospital, el cementerio, el hospicio y la cárcel. En el ínterin estas necesidades se resolvían a expensas de los espacios de la institución eclesial: los muertos ilustres a las criptas dentro de las iglesias, los muertos no tan egregios en el solar adyacente a la iglesia que sería la Catedral (hoy Museo Sacro de Caracas) y los presos a costa de alquilar inmuebles a los propietarios de éstos. Una casa perteneciente a los bienes inmuebles del convento sirvió de cárcel improvisada durante el siglo XVII, como lo atestigua una gestión de cobranza ante el ayuntamiento interpuesta por el mayordomo del convento, par cobrar alquileres morosos de ...” una

de las tiendas del dicho combentto [sic] sirbe de cárcel, que se le alquiló al alguacil mayor (...) y a más de un año que no se ha pagado nada”... (ACC, Tomo XIII, p. 204).

Parte de las necesidades de retener temporalmente a ciertas damas, que por razón de su posición era menester emplear la discreción y el decoro, fue cubierta por los conventos, y este caso de la señora Xerez de Aristigueta y Blanco así lo testimonia. La otra alternativa quedaba destinada a mujeres de bajo perfil y de conducta licenciosa. Éstas iban destinadas al Hospicio de Nuestra Señora de la Caridad, fin inexorable y anómalo que le tocó vivir a Doña Josefa Lovera Otáñez y Bolívar, para expiar los desaguisados que su marido pretendió enmendar – esta vez un miembro masculino de la familia, Don Martín Xerez de Aristigueta, en 1793. Tan drástica medida fue cuestionada en su momento por considerarse que tal establecimiento albergaba mujeres de muy diversas cualidades, y que eran reos de conductas “...que pudieron ser catalogadas como de escandalosa a la república” (Dávila, 1994, p. 89).

Los hospicios eran albergues para mujeres de liviana conducta, tal como el que fue necesario construir en San Sebastián de los Reyes, según se nos cuenta en las relaciones del Obispo Mariano Martí:

El Doctor D. Joseph Manuel Belisario, cura rector de esta ciudad construyó a sus expensas en un solar que hace esquina a esta plasa, el año de 1765, un Hospicio para recoger mugeres malas, y llegaron al número de diez mugeres y una rectora.(Martí, Tomo III 1772, p. 541).

El trastorno tan grave que a las religiosas ocasionó el alojamiento de Rosa María Xerez de Aristigueta fue la repetición en tierras de Indias de lo que venía sucediendo en los claustros españoles durante el mismo siglo. Eran muchos los motivos que perturbaban la vida de recogimiento de los claustros, en virtud de las frecuentes visitas que las depositadas debían atender en relación con sus litigios, sin contar con la alteración que en los ánimos de las niñas educandas producían (las mujeres retenidas) con su liviandad de conducta y sus temas de conversación. Esto fue patente en relación con los casos de reclusión originada por dictámenes judiciales, en especial la

investigación realizada por Frédérique Morand en el convento de las monjas concepciones de Santa María del Arrabal, en la Cádiz del siglo XVIII (Morand, 2004, pp. 45-64). Los claustros eran transformados en establecimientos circunstanciales de justicia en la salvaguarda de un honor que terminaría por verse mancillado si otro tipo de reclusión se aplicara, que pusiese en mayor evidencia las transgresiones que originaban estos procedimientos, todos ligados a causas de adulterio.

Los roces y fricciones que se generaban a consecuencia de los procedimientos civiles instrumentados en recintos de religión, como lo evidencia el caso de Rosa Xerez de Aristiguieta y Blanco, son muestras de una conflictividad que para las abadesas de la Inmaculada Concepción debió haber tenido innumerables precedentes.. Una temprana queja cursada por el convento en marzo de 1757 protestando los depósitos, obtiene respuesta del rey en diciembre de ese mismo año, a través de una Real Cédula que previene al obispo de Santiago a que busque poner fin a la incomodidad, o "... los graves prejuicios que se le siguen a que se depositen las mugeres que se extraen de casa de sus padres para casarse, con el fin de explorarles su voluntad..." (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 11Co, Exp. 1). La queja data de 1745, según las notas que se adicionan al documento, y como es evidente a más de cuarenta años todavía pareciera no haber sido solventada.

Las disposiciones reales, o son desoídas por los obispos, o éstos no tienen el suficiente peso específico como para anteponer su autoridad con respecto a decisiones e iniciativas del gobierno civil. La situación de incomodidad que sufren las monjas es un claro ejemplo de la superposición de dos planos del tejido social de la época, en plena interacción, poniendo en evidencia lo contrapuesto y antitético de dos realidades que la fuerza consuetudinaria o la estructura jurídica hacía que se enfrentasen.

Esta práctica complementa la que se expuso en párrafos anteriores en situaciones de litigios conyugales de cierta gravedad, y aunque las circunstancias son en apariencias más inocuas, no por eso dejan de introducir elementos de perturbación al ambiente

monacal. Se quejan las profesas de escándalos. El mundo seglar arrastra su séquito de pasiones, mezquindades, intrigas e intolerancias hacia el interior de los espacios conventuales, haciendo que sus moradoras sean testigos involuntarios de las turbulencias del exterior.

Muy a contracorriente en algunos casos, resignadas en otros, las religiosas de Caracas debieron afrontar tales coyunturas, al igual que sus homólogas de Cádiz y otros rincones de los reinos de España. Contrariamente a la opinión que sale a flote por la vía de la historiografía hispana en algunos casos, como por parte de la óptica profana común, los claustros sí realizaron una labor diferente a la oración. Según el P. Antón Solé, citado por Morand (2004) "... curiosamente no recogió otra actividad que el rezo para las monjas..." (p.45). Más tajante es Aurora Guzmán, quien, según nos refiere Morand, declaraba que:

... si los frailes ayudaban en los ministerios parroquiales, misiones, enseñanzas, etc., en cambio las monjas no prestaban ayuda de ninguna clase al vecindario; su labor hospitalaria y docente hoy tan desarrollada, era entonces prácticamente nula. (p. 46)

La adjudicación a los claustros de un rol judicial, al conformarlos como casas de reclusión para mujeres en situación de querrela conyugal fue una pauta cultural heredada de los ancestros hispanos. Incluso en tiempo y lugar tan remoto como el de Clara de Asís la adjudicación de mujeres laicas a los claustros daba motivos de preocupación. Se lee en uno de los artículos de su Regla: "Y cuídense la abadesa y sus hermanas de recibir en el monasterio depósito alguno, porque de ahí surgen con frecuencia turbaciones y escándalos." (Omaechevarría, 2004, p. 280). Es este el papel que les reconoce Frédérique Morand (2004). Para esta autora fue innegable el rol punitivo, muy a su pesar, que los claustros hispanos debieron sobrellevar, en aras de la preservación de las apariencias del mundo secular, al ocultar de la vista a estas mujeres caídas en desgracia, mayormente por razones de adulterio. La situación de interferencia y desajuste de la virtuosa vida de las monjas estaba alterada por estas intromisiones impuestas desde afuera por la autoridad secular. Nos dice al respecto esta investigadora:

... Las monjas padecían en su propia carne los inconvenientes de la política de los borbones, responsable en su mayoría de estos *depósitos* tanto temporales como perpetuos. Aunque el *castigo ético* era recomendado por los superiores eclesiásticos, fueron conscientes de la difícil situación a la que se sometía su rebaño, por cumplir con las órdenes civiles. Aparentemente, sin la autoridad suficiente para negarse a cumplir con las peticiones del gobierno el clero seguía obedeciendo a las órdenes. (pp. 56-57)

Tal fue el caso de Josefa Delgado, una adúltera depositada por causa judicial seguida en su contra y que llegó a trastornar profundamente el ambiente de ese convento gaditano, con su extravagante conducta, en nada atemperada por lo sacro del sitio en donde se hallaba, pues dice la documentación que era:

... sumamente astuta y poseída de una lujuria sin igual; que demuestra con palabras muy sucias, acciones, aires, intrigas, y de todos modos ha hecho estragos en las Religiosas, que no puede repararse en muchos años... (Morand, 2004, p. 55).

Finalizando esta sección agregaremos que los hilos del destino llevaron por diferentes vías, a otras féminas del linaje de los Xerez de Aristigueta al recinto de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora; unas para quienes sirvieron las criptas de su capilla como última morada, otra que sí parece haber sido llamada al camino de Cristo, como fue el caso de Sor Ana María (de San Fernando) Xerez de Aristigueta y Aguado (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp.2) , prima de Rosa María, que profesó votos seis años antes de este escándalo.

## **5.- Esclavas intramuros**

Se hace difícil pensar en una institución que, dadas sus circunstancias de organización y funcionamiento de sistema relativamente cerrado como lo es un claustro, no requiriese de los servicios de mano de obra adecuada para los trabajos pesados que indefectiblemente deberían ser ejecutados para el sostén de su población. Es de tener en cuenta que la manufactura de bienes de consumo era cónsona con los

niveles de productividad de una época muy alejada de la funcionalidad de las sociedades incipientemente industrializadas de otras latitudes, mientras que en sociedades como ésta los habitantes debían en mayor o menor grado elaborar lo que requiriesen. Por otra parte, la población de religiosas tenía su rutina diaria cubierta en gran parte por sus compromisos espirituales tanto individuales como comunales, sin tomar en cuenta de igual manera las responsabilidades asignadas para el buen funcionamiento de los aspectos operativos de la vida religiosa (maestras de novicias, toque de campanas, portería, enfermería, entre otras) que eran cubiertos por las religiosas asignadas.

Aunque la documentación disponible de la vida conventual no abarca estos grados de detalle de la cotidianidad, es posible inferir la presencia de personal laico en condición de mano de obra esclava, a partir de la interpretación de expedientes referentes a la vida interior del claustro. Más documentada resulta la presencia de personal esclavo para trabajar en las numerosas propiedades que el convento detentaba en las áreas rurales de la provincia, bajo la figura de propiedades a censo y en usufructo por ser parte de herencia de profesas fallecidas. La presencia de personal adjunto a las instituciones sociales durante la colonia, pasó por la inclusión, no sólo de criadas sino de mano de obra esclava que configuraban parte inseparable del panorama familiar y laboral durante ese período. Son una constante en el grupo familiar y no únicamente de las haciendas, como lo reflejan muy vívidamente las matrículas parroquiales que levantaban los párrocos en los sectores urbanos de su feligresía. Incluso llama la atención el hecho que la servidumbre esclava superaba con mucho el número de los integrantes del núcleo familiar propiamente dicho. (AHAC, Sección Matrículas Parroquiales, Carpetas varias).

A propósito de la existencia de personal de esclavos, sirve de ejemplo la tramitación de libertad efectuada en 1682 (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 8Co, Exp. s/n) a favor de una niña de tres años, Lorenza, hija de María – esclava en servicio para el convento,

por iniciativa de su padrino, de la cual podemos leer su solicitud y la réplica de la abadesa:

Joseph Jimenes Calderín Residente en esta ciudad parezco ante vuestra merced y digo que en el valle de ocumare jurisdicción de la (ilegible) valensia está una mulatica llamada Lorenza de edad de tres años hija de María negra soltera esclava de las señoras religiosas del monasterio de la limpia concepción de esta ciudad que por ser mi aijada y su hija de la dicha María (ilegible) buena obra de ceo que sea libre de esclavitud por lo cual ofresco dar por su balor siento y cincuenta pesos de a (ilegible) que es lo que me parese que puede valer y porque es obra de caridad el aserla libre... Señor Provisor y Vicario General

Hemos visto lo que pide Joseph Jiménes Calderón en su petición que senos a echo saber por mandado de vuestra merced y aviendolo consultado y conferido en este discretorio y en atención a la obra de caridad que en ello se sige convenimos y consentimos en dar la libertad a la dicha Lorenza en la conformidad que pide dicho Joseph Jimenes en precio de ciento y sinquenta pesos y esto damos por repuesta y lo firmamos en Nuestro Convento de la Ynmaculada Concepción en 13 de abril de 1682 años

Cuadro N° 7. Avalúo de esclavos en hacienda del convento 1735.  
Fuente: AHAC, Sección Conventos, Carpeta 9Co, Exp. 2, Folio 58

Nombre	Edad	Sexo	Precio
María Isabel	30	F	300
Juana María	27	F	300
Josefa Victoria	16	F	300
Juana María	25	F	300
Rafael	35	M	300
Narcisca	20	F	300
Juana Santana	11	M	300
Juan de la Luz	10	M	200
José Cecilio	8	M	200
María Rosalía	5	F	120
María Ambrosia	4	F	110
María Visencia	1	F	75
Pedro Aniceto	1	M	75
Víctor	1	M	75
Margarita (gafa)	60	F	10

Lorenza – *mulatica de tres años* residiendo en una hacienda – es sujeta a la tasación de su padrino, D. Joseph Jiménez Calderón – quien estipula en ciento cincuenta pesos el costo de su libertad. Su madre María es esclava de las religiosas del convento, de acuerdo con la carta que envía el citado Jiménez. En torno a todo el asunto se aduce de igual

manera una intención de caridad tanto de parte del padrino como de las religiosas, quienes aceptan sin más la tasación – y el correspondiente pago – de parte del benefactor de Lorenza. Es sabido que en la Colonia los padres anónimos de criaturas

habidas en esclavas, utilizaban el sacramento del bautismo para cubrir las apariencias de una posible ayuda a las mismas, sin ver comprometida su posición social. En cuanto al monto de la transacción, supera los estándares que en cuanto a avalúo de esclavos se efectuaba en la época. Valga de ejemplo el justiprecio de los esclavos de una hacienda en los papeles de censos del convento, de acuerdo con su edad, sexo y condición física (Cuadro N° 7). El convento cercano de carmelitas nos permite citar otro ejemplo que evidencia la existencia de la servidumbre esclava en los conventos venezolanos, en el testamento que hace una profesa de velo blanco de esa casa, D. Dominga Marrero en 1757: "... Otorgó renuncia a favor del convento y dejando para servicio de dicho convento una negrita de doce años (MSC, Libro de Profesiones de las Carmelitas, 1736 – 1873, Catedral, Folio 33).

Es de notar que en el caso del claustro carmelitano, haciendo honor a su carácter de descalzo, la observancia tendía a ser más severa y austera que en los conventos de calzadas<sup>25</sup>, la esclava pasará a la potestad del claustro, mas en ningún momento es sierva personal de la profesa Marrero, situación diferente a la observada en claustros de otras latitudes, (e incluso de nuestro convento de concepciones) en donde las reclusas disfrutaban de un tren de servidoras que en ocasiones era bastante nutrido, como en las concepcionistas de Bahía en Brasil, de quienes nos dice Soeiro (1973 citada por Martínez Cuesta, 1995): ... "era renombrado en el siglo XVIII por lo destacado de las familias a las que pertenecían sus religiosas, por sus joyas y sus atavíos, por sus innumerables sirvientes personales y por su escandalosa moralidad." (p. 316). Del mismo convento nos informa Azzi (1983 citado por Martínez Cuesta 1995):

---

<sup>25</sup> Para Sarabia y Arenas (2006) el término de calzadas o descalzas posee una connotación en lo tocante al grado de flexibilidad o rigidez respectivamente, con que eran seguidas las reglas de los institutos, teniendo las calzadas un estilo de vida relativamente cómodo y confortable, que muchas veces daba pie a la introducción de hábitos de vida desde el exterior que deformaban grandemente las rutinas primigenias de estos cenobios. Muy ilustrativa es la descripción que de estos términos nos ofrece Revuelta González (1976, p. 25) con respecto a los conventos españoles del siglo XVIII : "... los descalzos vivían sólo de limosna con notoria estrechez, mientras los calzados poseían bienes y rentas (y no sólo los diferenciaban estas particularidades económicas) sino también una serie de significativas diferencias accesorias: desnudez interior completa de los descalzos, y los calzados con vestido interno y zapatos; el exterior de éstos de estameña, el de aquellos de cordellate..."

Este convento tenía fama de ser el más relajado de la ciudad y quizá también de todo Brasil. A mediados del siglo XVIII la vida común se reducía en él al rezo del oficio divino en el coro y a la celebración de otros actos litúrgicos en la capilla conventual. En lo demás, cada religiosa tenía su vida particular. En la celda vivía rodeada de siervas, esclavas y educandas, que con frecuencia eran sobrinas o hermanas menores, y en ellas preparaban sus comidas... (p. 316).

La situación precisa del personal en servidumbre bajo el esquema esclavo a las órdenes del convento de la Inmaculada Concepción de Caracas podría ser aclarada en caso de disponer de los libros de “criados que entran al convento” o de “licencias para entrar seculares” a que alude Mariano Martí, Obispo de Caracas en la relación que del claustro caraqueño dejara en su histórica visita (Gómez Canedo, 1969). Sin embargo, esporádicamente hallamos referencias que nos permiten constatar lo antes dicho, como el caso de los bienes testados por Sor Paula de Jesús, María y José y que serán heredados a título fideicomisario por el Dr. don Juan José Mijares de Solórzano, que ascendiendo a la suma de 20.172 pesos 4 ½ reales también se especifica en las cláusulas que “... entre los bienes otorgados aparecen varias esclavas para que les sirvan a algunas parientes religiosas del convento.” (AHAC, Sección Censos, Tomo IV, Exp. 14, folios 556-580, en Troconis de V., 1982).

Los conventos iberoamericanos llevaron indefectiblemente la impronta de la sociedad del Nuevo Mundo. Dentro de ellos, a manera de microcosmos se reproducirían no pocas de las grandezas y miserias del alma y la idiosincrasia hispanas, trasplantadas al continente que recién comenzaba a poblarse<sup>26</sup>. Agréguese a estos factores las presiones provenientes tanto del poder secular – que se reservaba el derecho a intervenir en la vida religiosa por la vía del Regio Patronato – como las innumerables bulas papales que una y otra vez redefinían los contornos de la vida conventual, con sus aditamentos, excepciones, exhortaciones y disposiciones que surgían a manera de

---

<sup>26</sup> Desde la platería trabajada con barroco estilo, el alma devota del castellano, el extremeño o el andaluz, las concepciones y maneras de interpretar los vínculos familiares, el prestigio, la necesidad de un personal subalterno a quien ordenar y con quien convivir, la cocina, la dulcería, el tejido de punto e incluso el proverbial afecto hacia los canes como animales domésticos.

apuntalamiento de la gran referencia preceptiva que fueron las disposiciones emanadas del Concilio de Trento. El claustro concepcionista de Caracas no escapó a estas realidades; tras sus muros se dio cita la caleidoscópica heterogeneidad de mujeres que, representaban a pequeña escala todo el abanico exterior de convivencias estamentales.

### **CAPÍTULO III**

#### **EL CONVENTO Y LOS ESTRATOS SOCIALES**

Uno de los supuestos que ha cobrado carta de naturalización en cuanto al rol de los conventos y de la vida de religión de la mujer de la Colonia, es considerarlos como reductos de refugio de la nobleza, del aboengo que por alguna razón se ha visto distanciado de la vida en matrimonio; ser santuarios de los apellidos principales. En no pocas ocasiones se nos presentan como soluciones de alojamiento para mujeres que aunque venidas a menos por razones de fortuna, tienen algún vínculo con los ancestros fundadores y primeros pobladores de las ciudades. Es ese uno de los primeros argumentos que, con el fin de obtener la buena pro de los niveles de decisión, son esgrimidos por los promotores en la erección de conventos. Será ese el introito de una comunicación real cuando pide datos adicionales sobre solicitud que por parte de la Gobernación de Venezuela le es dirigida para fundar un recinto monacal:

... mi gobernador de la provincia de Venezuela por parte de la ciudad de Santiago de León desa provincia se me ha hecho rrelación que en ella hay muchas doncellas pobres huérfanas virtuosas hijas de descubridores y pobladores desa provincia que no tienen con que se remediar y que sería cosa de mucha importancia (...) que en la dicha ciudad se hiziese monasterio donde entrasen en rreligió.. (ACC, Tomo IV, pp. 162-163).

Poco antes de esta solicitud, en la ultima década del siglo XVI, no se habían amasado aún las fortunas ni afianzado del todo los privilegios políticos derivados de la burocracia; la intención que se percibe es la de alojar a descendientes de conquistadores. Cuando décadas más tarde se crea el convento de la Inmaculada Concepción, cambia la tónica de las motivaciones que se alegan, haciéndose más evidente la naturaleza elitesca y selectiva que tendría dicho claustro al menos en sus

comienzos. Es eso lo que trasluce la exigencia de Doña Juana Villela y su hija Mariana en uno de los documentos iniciales:

... y con condición que las que hubieren de entrar antes y después que aya el dicho número sea gente principal y virtuosa y de las demás partes y calidades que se requiere y no de otra manera... (Píriz Pérez, 1991, p. 79).

De cara a argumentos de ese tenor frecuentemente encontrados, cabe preguntarnos si siempre fue esa la tónica de admisión; si el recinto monacal fue un irreductible enclave de damas principales. Buscaremos en la trama de su historia las evidencias que así lo confirmen, la confirmación o la excepción, la invariabilidad o la fluctuación.

Para posicionarnos en el segmento temporal de referencia – 1690 a 1790 – es conveniente rastrear el nacimiento de ese término categorizador que frecuentemente es utilizado para hacer referencia a las personas de relevancia social de la época: ser *persona principal* como se calificaban entre sí los que luego fueron denominados mantuanos. Es un segmento de la población que no surge de manera espontánea en el siglo XVIII. Las centurias anteriores sentaron las bases para darles piso privilegiado a los poderosos de la época de oro colonial venezolana. A partir de un tiempo en donde la diferenciación social estaba muy desdibujada, comenzarán a hacerse presente factores como el ser fundador, o el provenir de la Península, la plétora económica, los fenotipos biológicos, el ejercicio de los cargos públicos, el incremento en la posesión de tierras de sembradío y solares urbanos, el ser un recién llegado. Posteriormente tendrán peso las adquisiciones nobiliarias, las grandes fortunas agrarias, los blasones familiares, las alianzas consanguíneas y el poderío político. Toda una configuración de condiciones que darán pie a la estratificación social colonial que se asentará con toda su fuerza condicionante de vidas y destinos individuales a lo largo de dos siglos.

## **1.- Las raíces de la prosapia**

No deja de ser provechoso dar una rápida ojeada a los albores del asentamiento europeo en estos parajes. Unos ciento treinta y dos hombres constituyen la nómina primigenia de la presencia hispana en el valle que consiguió Losada ( ver Cuadro N° 8). No todos se arraigarán en el valle conquistado tras arduas campañas. A partir de la asignación de indios y tierras en usufructo que les confiere la institución de la encomienda, y de su necesaria organización urbana a través de la actividad edilicia, comienzan a figurar los gentilicios iniciales de los que van tomando figuración en los cargos principales del cabildo de Santiago de León: Cristóbal Cobo, Diego Diéz Becerril, Sebastián y Mateo Díaz de Alfaro, Juan Fernández de León, Pedro Alonso Galeas, Francisco Infante, Juan de Ribero, Alonso Andrea de Ledesma, Garci González de Silva, Sancho del Villar. Son las individualidades que en virtud de dos factores de figuración y posicionamiento social como lo son la temprana llegada (la consiguiente obtención de los primeros beneficios) y el cargo político comienzan a lograr relieve social. En el cabildo son tres los cargos estratégicos: alcalde, regidor en sus dos modalidades, cadañero o perpetuo, y procurador. Posteriormente se irán anexando los que llegan en los años sucesivos: Juan de Ibarra, Simón de Bolívar, Jerónimo de Antequera, Juan y Martín de Gámez, Francisco Gómez de Ubierna y Bartolomé de Hemazabel. (ACC, Tomo I, pp. XXXIII a XLI). Esta oleada inicial aportará, además de su prole, las actividades económicas que le darán su perfil específico al centro poblado que, a partir del trazado de calles en cuadrícula desde la plaza mayor, y en virtud de su ubicación geográfica más resguardada que la ciudad de Coro y por su clima tan benigno, se erigirá con el tiempo en la capital de la provincia de Venezuela.

Cuadro N° 8.- Expedicionarios de Diego de Losada en su entrada al valle de Caracas.  
Nombres resaltados fundan familia

(Fuentes: Rionegro, 1914 Iturriza, 1974, Sucre, 1928)

Acosta de, Antonio		Osorio, Gonzalo
Acosta, Duarte de	<b>García de Avila, Pedro</b>	Osorio, Gonzalo
Agorera, Francisco	García, Baltasar de (fray)	Paradas, Diego de
<b>Alfonso, Martín</b>	Genovés, Maese Francisco	Parra, Juan de La
Almao, Bartolomé de	Gil, Alonso	Pedro, Rafael
<b>Alvarez Franco, Pedro</b>	<b>Gil, Cristóbal</b>	Pérez Rodríguez, Antonio
Alvarez, Juan	Gil, Gregorio	<b>Pérez, Andrés</b>
Ancona, Agustín de	Giral, Domingo	Pérez, Antonio
<b>Angulo de, Juan</b>	<b>Giraldó, Simón</b>	Pérez, Francisco
Antequera de, Francisco	Gómez, Cristóbal	Pérez, Gonzalo
Antillano, Diego de	Gómez, Manuel	Pinto, Gaspar
Ávila, Gabriel de	Gómez, Marcos	Ponce, Francisco
Baltasar, Domingo	<b>González, Andrés</b>	Ponce, Pedro
Barriga, Juan Ramón	Gudiel, Francisco	Ponce, Rodrigo
Barrio, Damián del	Guerrero, Francisco	Quintana, Alonso
Benavides, Lope de	<b>Henares, Diego de</b>	Río, Rodrigo del
<b>Bernal, Maese</b> (italiano)	Hernaldos, Pedro	Rodríguez, Antonio
Bernáldes, Pablo	Hernández, Andrés	Rodríguez, Bartolomé
Burgo de, Juan	Hernández, Melchor	Rodríguez, Francisco
Cabrera, Pedro	<b>Infante, Francisco</b>	Rodríguez, Gonzalo
Camacho García, Pedro	La Puente, Blas de	Rodríguez, Gregorio
Castaldo, Bernabé	<b>Ledesma, Alonso Andrea de</b>	Román, Francisco
Castaño, Juan	Ledesma, Tomé	Romero, Francisco
Catalán, Juan	León, Alonso de	Romo, Sebastián
Cea de, Abraham	León, Juan Fernández de	Ruiz Vallejo, Alonso
Cea de, Justo	López, Manuel	Ruiz, Francisco
Clavijo, Gonzalo de	Losada, Melchor de	Ruiz, Gregorio
<b>Cobos, Cristóbal</b>	Losada, Cristóbal de	Salcedo, Alonso de
Coscorrilla, Francisco	<b>Losada, Diego de</b>	<b>San Juan, Andrés de</b>
De La Cerda, Fernando	Madrid, Francisco	San Juan, Juan de
Díaz, Miguel	<b>Maldonado de Almandaris, Fco</b>	<b>Sánchez, Francisco</b>
<b>Díaz, Sebastián</b>	Maldonado, Pedro	<b>Sanchez, Juan</b>
Díaz, Vicente	Marquez, Francisco	Santa Cruz, Miguel de
Fernández Trujillo, Juan	Martín, Esteban	Saucedo, Francisco de
Fernández, Baltasar	Mateos, Pedro	<b>Serrano, Juan</b>
Fernández, Martín	Melgar, Juan Bautista	Serrata, Pedro
Fernández, Miguel	<b>Méndez, diego</b>	Suárez, Juan
<b>Galeas, Pedro Alonso</b>	Mendoza, Don Julián de	Tirado, Francisco

Gallegos, Juan	Montemayor, Pedro de	Tomás, Gaspar
Gallegos, Melchor	Montes, Diego de	Tovar, Jerónimo de
Gámez, Juan de	Neira de, Francisco	Valenzuela, Alonso
Gámez, Martín de	Ochoa, Jerónimo	Vides, Francisco de
García Calado, Juan	Oliás, Antonio	Villar, Sancho del
García Casado, Juan	Ortiz, Alonso	Viñas, Alonso

En el principio fue el oro el factor motivador de los pobladores. Fue el gran incentivo, junto a la perspectiva de lograr algún nivel de hidalguía imposible de conseguir en España, lo que movió todos esos contingentes que desde los muelles de la costa suroeste peninsular abordaron las naves para pasar a las Indias. El nombre del regio metal aparece de forma obsesiva en el relato del cuarto viaje del Almirante genovés, y en las primeras actas de cabildo en Santiago durante las dos primeras décadas de reuniones, la preocupación primordial de los ediles era la regularización de la extracción de oro a partir de las primeras evidencias que en las arenas de los cursos de agua que de la montaña bajaban lograron obtener. Inclusive en la estructuración del ayuntamiento aparece el cargo, muy efímero, de Alcalde de Minas y Caudillo de Minas, desde 1574 hasta 1576. (ACC, Tomo I, 1943, pp. 4 a 10).

Desencantados de no obtener las riquezas auríferas, tornaron sus intereses hacia las actividades que les permitiesen su asentamiento y consolidación en la tierra recién ocupada. Fueron la ganadería y la siembra de trigo, resabio éste de sus costumbres agrícolas peninsulares, y la adopción del maíz como cereal alternativo, los rubros fundamentales de la economía incipiente de la zona, a la sombra de la tan rentable mano de obra indígena que les ofrecía la encomienda. La harina y los cueros serán los productos emblemáticos de esta etapa. Es interesante constatar la manera en que en todas las épocas el ojo avizor de los que tienen la perspicacia y garra comercial se posicionan en actividades o productos que les garantizan la exclusividad de bienes o funciones sumamente lucrativas o ventajosas a la hora de lograr primacía social. Tal fue el caso de la comercialización de la harina de trigo, dilecto bien de consumo de la población de origen hispano por razones culturales y de hábitos dietéticos. En Santiago de León fueron tres los factores de diferenciación temprana de la sociedad

según Langué (1995): el trigo, los cargos municipales y los títulos militares. Los personajes que podemos considerar, de acuerdo a lo que revelan las Actas del Cabildo, como magnates de la harina de trigo en la Caracas de Losada fueron Pedro Gutiérrez de Lugo, Diego de los Ríos, Garci González de Silva, Esteban Marmolejo, Francisco Sánchez de Córdova, Juan de Ponte y los hermanos Mateo y Sebastián Díaz de Alfaro. (ACC, Tomo I, 1943).

De estos tiempos, décadas finales del siglo XVI, no queda de estos precursores mayor huella, pues a decir de Herrera Luque en la relación del aparato erudito, o “historicidad de los hechos” de uno de sus relatos novelados (Herrera Luque, 1993, p. 596), resonarán no más de una veintena de nombres de los iniciales, y no dejarán, salvo su descendencia femenina que fue uno de sus mayores legados, mayor trascendencia social y económica. Los varones descendientes de las primeras familias de la ciudad se extinguen sin lograr darle continuidad a la preponderancia de sus padres: ...”contrasta tan inexplicable extinción con la continuidad y alza de poder de la línea femenina. Es muy diferente la suerte de las hijas de los conquistadores.” (p. 596). Fue el aporte en descendencia a partir de los matrimonios de las hijas de los prohombres - nos afirma este autor - el caudal de mayor preponderancia, pues aquí encontrarán sus raíces algunos de los troncos familiares que luego tendrán la mayor resonancia en el siglo XVIII. Nos refiere que de las ocho hijas de Alonso Díaz Moreno, cinco de ellas (Beatriz, Francisca, Germana, Juana y Ana) generarán otros tantos troncos de linajes como los Escobedo, Liendo, Gedler, Palacios y Ponte. La única hija de Francisco Infante – Francisca – dará lugar a la progenie de los Blanco, mientras que de Leonor Pacheco, hija de Juan Fernández de León se da comienzo al tronco de los Herrera. De el audaz enfrentador de los corsarios ingleses, Alonso Andrea de Ledesma, su hija Catalina emparentará con el primero de los Otáñez (pp. 596-597). De aquí arrancan las raíces de los Bolívar, Palacios, Ponte, Alfaro, Blanco, Herrera, Lovera, Ascanio y Obelmejía entre otros. Encontraremos recurrentemente no pocos de estos apellidos en las nóminas de religiosas. De esta época provienen las familias cuyas mujeres asumen la iniciativa de fundar el convento: Juana Villela,

esposa de Lorenzo Martínez, encomendero, Mariana Villela, viuda de quien fuera funcionario del Ayuntamiento, Bartolomé de Hemazabel. (Piriz Pérez, 1991, p. 70).

### **3.- Una aristocracia agraria con ribetes de nobleza**

Finalizado el siglo de la llegada hispana la economía de la provincia se sustentará en rubros alternativos como los cueros, los lienzos, el tabaco, la zarzaparrilla. Una vez que decae la harina como emblema de exportación su puesto lo asume el tabaco. Las circunstancias militares que hubo de afrontar España afectarán las rutas de ultramar hacia la segunda mitad del siglo XVII (Arcila Farías, 1946). A partir de esta centuria este autor nos refiere un flujo constante de cacao hacia el puerto mexicano de Veracruz, mientras que decae la ruta española. Los despachos en fanegas hacia el puerto novohispano se mantienen en niveles constantes de un promedio de 5.000 unidades anuales, que hacia fines del siglo no bajarán de unos 11.000 por año. El siglo arroja un balance de 357.766 fanegas despachadas por la ruta de Veracruz, mientras que a España salieron 71.595 fanegas. (p. 98).

La entronización del cacao como base de la economía de la provincia mantendrá su hegemonía como actividad básica, favorecido no sólo por la alta calidad de las semillas venezolanas, como por la relativa facilidad de su cultivo, la disponibilidad cada vez mayor de tierras apropiadas en el tramo centro costero (Chuaque, Ocumare, Choroni y Barlovento entre otros) y el creciente ingreso de mano de obra esclava. Todo esto incidirá en el auge de los terratenientes asentados en los centros poblados del centro norte de Venezuela, en especial Caracas. Esta bonanza económica tuvo como consecuencia inmediata la entrada a las hasta entonces vacías arcas venezolanas, de un formidable flujo de dinero acuñado en pesos de plata, que vendría a eliminar al oro y las perlas como unidades de intercambio comercial. Se estima en unos 500.000 pesos de plata anuales la entrada anual generada por estas exportaciones durante todo el siglo XVIII (Arcila Farías, 1946).

Si el siglo XVII aporta el asentamiento de una economía afianzada sólidamente en el cacao como rubro bandera, en la centuria siguiente aparecerá otro elemento apuntalador de la elite local. Se agregará ahora como factor diferenciador de la ya estratificada sociedad bajo criterios étnicos y económicos el barniz nobiliario, que introduce la adopción de una nueva escala de valores de conducta e interacción, exclusivismo, distanciamiento entre los grupos de poder. La pátina nobiliaria la adquieren los principales de la ciudad por la vía de los títulos de Castilla, la pertenencia a las órdenes religioso-militares o el ser incluidos en el más amplio grupo de hidalgos, en ese mismo orden decreciente. Al título de Castilla<sup>27</sup> (sea marqués o conde ) sea accede tras un largo y complicado trámite con la metrópoli que requiere la demostración de limpieza de sangre en varias generaciones, prestación de servicios de importancia a la Corona, entroncamiento con descubridores y pobladores y el desembolso de unos 30.000 pesos. Menos exigente parecía el ingreso a una Orden de Caballeros (como las de Santiago, Calatrava o Alcántara). El hidalgo era el nivel al que se pertenecía por la descendencia de blancos hispanos y el ejercicio de cargos públicos o militares (Quintero, 2005, pp. 14-18).

Ser noble implicaba ciertos códigos de conducta social, hábitos, rituales, apariencia y otras formas adicionales de interacción social que contribuían a encorsetar aún más la ya de por sí constreñida trama social colonial. A menudo se hace mención de la pertenencia a estos altos niveles sociales de las candidatas a profesar en los claustros. No dejará de ser cierto, como lo abordaremos en las páginas siguientes, pero quedará por dilucidar si en realidad eran los recintos monacales espacios exclusivos para la mantuana caraqueña.

---

<sup>27</sup> Inés Quintero (2005, pp. 14-18) nos cita seis personajes dieciochescos con menciones nobiliarias: Martín Tovar y Blanco (Conde de Tovar), Francisco Felipe Mijares de Solórzano (Marqués de Mijares), Francisco Rodríguez del Toro (Marqués del Toro), Fernando Ignacio Ascanio Monasterios (Conde de la Granja), José Antonio Pacheco y Rodríguez del Toro ( Conde de San Javier) y Jerónimo de Ustáriz y Tovar (Marqués de Ustáriz)

## **CAPÍTULO IV**

### **EL PERFIL SOCIAL DE LAS RELIGIOSAS**

El convento puede ser catalogado como un microcosmos, o réplica a escala de la sociedad exterior. A partir del acercamiento que las páginas anteriores nos ha permitido realizar con respecto a la categorización social de las diferentes individualidades que hemos visto desfilar por su interior, es posible considerarlo como un subconjunto a pequeña escala de las complejidades sociales externas, basándonos en la diversidad de mujeres que, bajo diferentes roles ha sido posible ubicar bajo diferentes categorías: educandas, siervas, esclavas o depositadas, como las más conspicuas. Vale ahora detenernos en sus moradoras por legítimo derecho: las profesas, para darnos una idea acerca de la manera como encajan dentro del contexto social del claustro, a fin de poder establecer caracteres diferenciadores entre ellas.

Se hace necesario este acercamiento, por cuanto que otro de los estereotipos que ha logrado asentarse como lugar común en las ópticas simplificadoras del período colonial es el considerar a los claustros como reductos intramuros de la mujer de prosapia y linaje, que a manera de un contingente supernumerario que no halla ubicación cónsona a su estatus dentro del concierto social de mujer casada, ve en el recinto monacal un abrigo seguro donde poner a buen recaudo honra, fortuna familiar y destino personal. Cabe entonces plantearse la interrogante al respecto, y tratar de dilucidar a través de una comprensión del perfil social de la profesas, a partir de su ubicación social previa a su cambio de estado. Una vez que franqueen las puertas, caerán bajo la égida unificadora de la Regla y Estatutos al formular los votos de pobreza, obediencia, castidad y estabilidad<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> La estabilidad se refiere al compromiso de hacer transcurrir todos los días de su vida dentro de la Orden, los otros tres votos se explican por sí solos.

No perdamos de vista que la monja entra a otra dimensión social al franquear la reja donde le es entregado el hábito una vez aceptada por la comunidad, y uno de los primeros símbolos de ruptura con el universo exterior se materializa, además del cambio de indumentaria y el corte del cabello, a través de su nombre de religión, que consiste en dejar de lado sus apellidos seculares y asumir un apelativo agregado a su nombre de pila, que la acompañará hasta su muerte. De esta forma, Ana María de Lovera Otañez y Agreda del Páramo deberá desechar sus sonoros apellidos en aras de ser identificada como Ana María de San Joseph (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 9Co, Exp. 6) , mientras que Ana María Xerez de Aristigueta ya no contará con las tan sonadas connotaciones de su gentilicio, para ser conocida como Ana María de San Fernando (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. 2). Los temas para el nombre de religión son todos relativos al santoral de la devoción particular, o a la designación por parte del Discretorio, como reminiscencias de momentos cimeros de la Pasión de Cristo: La Columna, La Verónica, Las Llagas, La Anunciación o El Santo Sepulcro.

### **1.- La elite caraqueña en el claustro**

Con la finalidad de contar con un soporte sobre el cual diferenciar la población conventual utilizamos cuatro categorías básicas que a manera de variables de trabajo creadas *ad hoc*, sin pretender que sus detentadoras hayan sido conscientes de ellas, para poder catalogar un grupo humano que si seguimos las tipologías establecidas para el período colonial por la historiografía caerían todas bajo el calificativo un tanto genérico de criollas. El criollo es, por definición, el poblador blanco nacido en las Indias, pero es susceptible de ser enfocado bajo múltiples subtipos. Nuestra primera categoría será la postulante principal, aquella joven proveniente de las familias de mayor renombre y esclarecidos linajes de la sociedad caraqueña coetánea. Aquí tienen cabida los apellidos más sonoros, aquellas asociaciones de gentilicios cuya complejidad va *in crescendo* a medida que transcurren las décadas del siglo, y se

reiteran en recurrencias interminables que, tras cada generación encuentran siempre la manera de mantener su vigencia. Son estas mujeres las que se espera que sean la población típica del claustro. No obstante, dentro de esta categoría es posible ubicar 21 religiosas de un total de 77 registradas en los archivos, como muestra con los datos necesarios para su clasificación. Sin embargo, tan sólo representan una cuarta parte del total, algo menos de un tercio de la población examinada.

Cuadro N° 9.- Religiosas hijas de Principales Fuente: AHAC, Sección Conventos 8Co a 13Co	
Nombre	Apellidos
Josefa	Aguado
Ursula María	Arias y Liendo
María Catalina	Bravo y Palacios
María Josefa	Bravo y Palacios
Cecilia Margarita	Cedillo
Bárbara	de Aristeguieta
Francisca	de Bolívar
Paula	de Bolívar y Arias
Ana María Merced	de Gedler y Bolívar
Catalina Rosa	de Valenzuela
Bárbara	Galindo y Ostos
María Teresa	Gedler e Inciarte
María Magdalena	Gedler e Inciarte
María	Gedler y Bolívar
Ysabel Antonia	Hermoso
Ana María	Lovera y Otañez
Catarina	Mijares de Solórzano
Antonia Michaela	Monasterios y Miramonte
Josefa Rosalía	Palacios
María Ysabel	Sojo y Palacios
Juliana Rosalía	Urbina
Ana María	Xerez de Aristeguieta

Estas jóvenes están entroncadas dentro de los grupos familiares de mayor peso específico de la sociedad de su época (Cuadro N° 9). Catarina es una de las hijas de Francisco de Mijares de Solórzano detentador de uno de los Títulos de Castilla en la provincia, y casado con Doña Juana Josefina de Pacheco y Mijares de Solórzano, evidenciándose por los apellidos, la necesaria solicitud de dispensa matrimonial, muy común en los grupos familiares de este segmento, y a la vez un indicador de exclusivismo social que debe ser preservado. Las Gedler por su parte, son representantes de uno de los árboles genealógicos de mayor

relevancia, a partir de quienes introducen el apellido: el Maestre de Campo Diego de Gedler y Gámez (nace en 1653), quien viene a Indias con su primo Marcos Xedler y Calatayud, Caballero de las Órdenes de Malta y Calatrava, familiar del Santo Oficio, Sargento Mayor y Capitán de los Ejércitos de Su Majestad en Flandes, Capitán General y Gobernador en Río Hacha y nominado para el cargo de Gobernador y Capitán General en Venezuela. (Sangroniz y Castro, 1943, p.192). Hijas de este linaje

mantendrán su figuración femenina en los espacios monacales caraqueños por varias generaciones.

Juliana Rosalía pertenece a un grupo familiar en el cual el apellido Urbina es común - como sucede con sus padres Andrés Joseph Urbina y Josepha María de Urbina - a ambos cónyuges si miramos su genealogía. El apellido lo trae a Venezuela Manuel de Ortiz de Urbina y Márquez (nacido en 1647), padre de Manuel de Urbina y Landaeta, quien ostenta en su currículum ser Caballero de la Orden de Santiago, Maestre de Campo y primer Marqués de Torrecasa (Sangroniz y Castro, 1943, pp. 383-384).

En cuanto a descendientes de conquistadores, a estas alturas estará muy diluido este componente como para ser alegado por las candidatas a entrar, sin embargo una de ellas, Bárbara Galindo postulante en 1771 aduce en su solicitud tal ascendencia, sin precisar no obstante quién es su antepasado (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 13Co, Exp. s/n). En realidad su linaje no sería de conquistadores (no hay Galindos en la tropa de Losada) sino de un miembro de Orden militar religiosa: Bárbara representa la quinta generación de una línea que se inicia con: Francisco Galindo y Sayas, de la Orden de Calatrava, quien llega a Caracas en 1637 y casa con Francisca Vásquez y Díaz de Rojas, uno de cuyos hijos es Jaime Galindo de Vásquez y Rojas, padre de Jaime Galindo y Bolívar, casado con Luisa Paula de Bolívar, padres de José María Galindo y Bolívar, casado con Ana de Ostos Vega y Mejía, padres éstos de Bárbara Galindo y Ostos, nacida en 1740. (Iturriza, 1967, Vol I, pp. 287-290).

## **2.- Criollas anónimas con velo monacal**

El segundo segmento lo integran las hijas de militares (Cuadro N° 10), siendo estos uno de los estratos, que, aparte la nobleza o el poderío económico, también poseen su peso específico social, por cuanto que serán los blancos criollos los únicos con el privilegio de ostentar los mayores rangos dentro de la institución castrense:

Maestres de Campo, Capitanes, Ayudantes Mayores serán algunos de los grados de los padres de nuestras jóvenes postulantes. Sin embargo es de hacer notar que no siempre una posición social de tal tipo implicaba un status privilegiado para la candidata; de hecho no pocas de ellas se encuentran en orfandad parcial o total, como el caso de las hermanas Ufano relatado en secciones anteriores. Un rasgo común en no pocas de ellas es el origen foráneo, Cumaná, La Guaira o los valle del Tuy. En cuanto a las dos hijas de Maestres de Campo Gabriel de Ibarra y Nicolás de la Torre, su condición es de huérfanas al momento de su solicitud de entrada (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 10Co, Exp 12 y 9Co, Exp. s/n).

Cuadro N° 10.- Religiosas hijas de militares. Fuente: AHAC. Sección Conventos. Carpetas 8Co a 13Co			
Nombre	Apellidos	Origen	Padre
Josefa	de Ibarra	Caracas	Maestre Gabriel de Ibarra
Mariana Petronila	de La Torre	Guigue	Maestre Nicolás de la Torre
Geronima Francisca	de Mendoza	Caracas	Cap. Antonio de Mendoza Altamira
Ysabel Rosa Rosalía	de Mendoza	Caracas	Cap. Antonio de Mendoza Altamira
Josefa María	Padrón	Caracas	Capitán Antonio Padrón
Antonia	Sanchez Ramírez	Cumaná	Tcnel Dionisio Sanchez Ramirez
María Candelaria	Ufano	La Guaira	Ayudante Mayor Diego de Ufano
Josefa Gabriela	Ufano	La Guaira	Ayudante Mayor Diego de Ufano
Francisca Josefa	Urbaneja	Cumaná	Cap. Antonio de Urbaneja
María Josefa	Urbaneja	Cumaná	Cap. Antonio de Urbaneja
María Ysabel	Xedler	Caracas	Cap Jose Miguel Xedler

El contingente de mayor volumen lo constituyen las criollas con medios económicos y en capacidad de poner por escrito su limpieza de sangre, documento *sine qua non* para poder ingresar al claustro, junto a la fe de bautismo y fe de buenas costumbres y vida de católicas practicantes, sin dejar de lado la posibilidad de cancelar la dote correspondiente. No encontraremos en sus filas títulos de Castilla, ni apellidos de militares, como tampoco gentilicios asociados a la esfera de los Grandes Cacaos. Su matriz generadora se ubicará en otras instancias, sean funcionarios subalternos o comerciantes menores (Cuadro N° 11). La procedencia no es exclusiva caraqueña; se localizan candidatas provenientes de Cumaná y de otras localidades

Cuadro N° 11.- Criollas con requisitos básicos para ingresar. Fuente: AHAC, Sección Conventos. Carpetas varias

provinciales, y constituyen cuarenta y un religiosas del total de setenta y siete, algo más de la mitad.

Con Maria Ana Peraza, natural de Villa de Cura, quien solicita entrada en 1784, se perciben requerimientos no expresados en anteriores postulaciones. No refiere esta solicitante la satisfacción de los requisitos comúnmente exigidos, y que las postulantes normalmente expresan poseer: limpieza de sangre o edad acorde según lo expresa su fe de bautismo. No obstante ser una vecina de una población distante de Santiago de León, pareciera estar enterada de condiciones sin las cuales podría ser difícil el ingreso; declara estar en buena forma física y poseer una contextura cónsona con las al parecer duras condiciones de la vida de clausura. En efecto, declara no haber cursado solicitud por cuanto que:

“... por falta de proporciones no lo avia puesto en execución, y hallándome a la sazón con ellas , con bastante salud y robustez p[ar]a sobrellevar las cargas de la religión de que estoy bien enterada y advertida; suplico a la piedad de V.S.Y se digne admitirme en la presente vacante, que estoy pronta a obedecer q[uan]to se me mandare...”.  
(AHAC, Sección conventos, Carpeta 13Co, Exp s/n).

Las *proporciones* a que alude la joven Maria Ana tienen que ver con su complexión y vitalidad juvenil. No deja de dar a conocer su precaria condición familiar refiriendo su condición de huérfana “desamparada y expuesta a las contingencias e infortunios del mundo”. Las razones de aptitud física ofrecidas por Ana Peraza se repiten con ligeras variantes, en otras postulantes en ésta década de la existencia del claustro. Esta aspirante fue admitida y al año de su ingreso, en 1784, profesó como Ana Josefa de Los Dolores.

Nombre	Apellido	ingreso	Origen	Padre
María Josefa	Asencio	1781	Caracas	José Asencio
María Thomasa	Barrios	1755	Ocumare	Antonio del Barrio
María Hermenegilda	Becerra	1756	Villa de Cura	
Ana María	Calixto Hernandez	1783	Caracas	
Juana Rosalía	Castro	1768	Caracas	Fernando José de Castro
Cecilia Margarita	Cedillo	1750	Caracas	Francisco José Cedillo
María Margarita Ygnacia	de Castro	1734	Caracas	Sebastián de Castro
Josefa Ygnacia	de Garmendia	1754	Caracas	
María Magdalena	de Hidalgo	1783	Caracas	
Juana Antonia	de Iturriaga	1783	Caracas	Domingo de Iturriaga
Rosa María	de La Sierra	1738	Caracas	José de La Sierra
María Ana Petronila	de La Torre	1717	Caracas	Joséph de la Torre
María Francisca	Rodríguez Correa	1743	Caracas	
Juana Gregoria	de La Torre	1755	Caracas	Pedro de la Torre
María Josefa	Urbaneja	1749	Cumaná	Antonio de Urbaneja
Michaela	de Laya	1682	Caracas	Pedro de Villamediana
Inés	de León	1786	Caracas	
Ana Josefa	de Peraza	1783	Villa de Cura	Fernando Peraza
María Jacinta	de Ponte y Marín	1716	Caracas	Pedro de Ponte
Francisca Xaviera	de Tellería	1751	Coro	
Leonarda	de Urbaneja	1769	Caracas	
Rosalía María	Farías	1739	Caracas	Pedro Farías Jáuregui
Dominga	Ferrer	1743	Caracas	
María Magdalena	Ferrera Morgado	1733	Caracas	Juan Mateo Ferrera del Barrio
Francisca Guiteria	García	1734	Caracas	Pedro García
María de los Angeles	Gomez	1755	Caracas	Nicolás Gómez
María Manuela	Gómez	1753	Caracas	Agustín Longa
Ysabel Bernarda	González Guiñaga	1740	Caracas	Lorenzo González
Paula	Bolívar	1786	Caracas	
Victoria Ana	González Guiñaga		Caracas	
Francisca María	Justiniano	1750	Caracas	Antonio Joseph Justiniano
Juana Ysabel	Ladera	1755	La Guaira	Angel Ladera
Ysabel Antonia	Muñoz	1758	Caracas	
Rosa María	Muñoz Rosillo de Rojas	1749	Cumaná	
Rosalía	Muñoz Rosillo de Rojas	1749	Cumaná	Juan Blas Muñoz
Juana Teodora	Padrón	1786	Petare	Mateo Padrón
María Ana	Peraza	1784	Villa de Cura	Fernando Peraza
Dominga Josefa	Pérez	1743	La Victoria	
Ana María	Reinoso	1730	La Guaira	Francisco Reinoso
María de la Concepción	Ribas	1789	Caracas	Marcos Joseph Ribas
María Francisca	Rodríguez Correa	1743	Caracas	
Victoria Francisca	Rodríguez Guiñola	1733	Ocumare	Isidro Rodríguez Guiñola
María Engracia	Sandoval		Caracas	Tomás José Sandoval
Ramona	Vargas	1785	Valencia	

Una última categorización nos lleva a incluir aquellas profesas que en sus trámites de ingreso revelaban condiciones de vida ciertamente humildes y que difícilmente imaginamos que podrían ingresar. Sin embargo, no fue óbice para su entrada, habida cuenta de la fuente providencial para cubrir los emolumentos requeridos. Son pocas, su porcentaje insignificante, más son mencionadas para resaltar la posibilidad de

entrada de tales candidatas (Cuadro N° 12). En todo caso, no faltará un recurso al cual acudir a la hora de solventar el trámite más fuerte, la cancelación de la dote. En el caso de María Luisa de La Torre, su dote es cubierta por prescripción real para que se pague de los fondos de la Obra Pía de Chuao. Francisca Antonia Bermúdez, natural de Maracay, confiesa ser aspirante “sin muchos medios económicos”, pero alega hallarse dentro del convento desde los tres años (solicita entrada a los 23) y por existencia de una vacante por fallecimiento de Sor María Josefa de San Pascual (AHAC, 13Co, Exp. s/n).

Cuadro N° 12.- Postulantes de escasos recursos que logran entrar. Fuente: AHAC, 10Co, 13Co				
Francisca Antonia	Bermúdez	1780		José Ignacio Bermúdez
Sevastianana	Caravallo	1789	Caracas	Juan Melchor Caravallo
María Luisa	de la Torre	1783	Caracas	Maestre Nicolás de la Torre

Algunas veces el abolengo no constituía garantía de acceso. Las inquietudes de ingreso de Doña María Antonia Mijares de Solórzano y Pacheco <sup>29</sup>(nacida en 1750) debieron haberse visto muy frustradas, como para recurrir al arbitrio real en su apoyo. Por Real Cédula de 12 de diciembre de 1777 el rey pide que sea admitida en “La primera plaza que vacase en caso de no estar completo el cupo máximo de las setenta y siete que debe haber” (AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 4RC, Exp. 19, Folios 163 a 167). La razón de tan perentorio mandato: se le negó entrada por razones de no tener claro el Provisor y Vicario General una certificación real sobre el número de religiosas que se deberían admitir. Además, se agrega en la Cédula que la interesada es de una “familia de las más distinguidas de esa provincia”. No hay certeza de los efectos que causaría la admonición de Su Majestad, pues no se evidencia la entrada de la solicitante en ese año.

---

<sup>29</sup> Hija de Francisco Antonio Xavier Mijares de Solórzano y Ascanio (Alcalde ordinario y Tesorero de la Santa Cruzada de Caracas para el año de 1750) y Doña Juana Josefa de Pacheco y Mijares de Solórzano. (Iturriza ,1967, Vol II)

## CONCLUSIONES DE LA TERCERA PARTE

Un análisis exhaustivo de la dinámica del matrimonio en la Colonia de Caracas se sale de los alcances de este trabajo<sup>30</sup>. Analizar a fondo las motivaciones, las perspectivas que la mujer dieciochesca tenía de la vida de pareja, requeriría del manejo de mayor cantidad de variables que las aquí mencionadas. Para los fines de anclar ambos campos – matrimonio y vida de religión – hemos procedido a analizar los parámetros que a nuestro juicio se muestran como más significativos a la hora de intentar establecer puentes entre las dos instituciones: edad promedio de toma de estado, el aspecto económico que implican las dotes, comportamiento de la dinámica matrimonial en el tiempo, las limitantes y obstáculos para las bodas como lo son los nexos que implica el parentesco, y los indicadores demográficos de soltería en hombres y mujeres. Lo que se pretende recalcar es que el matrimonio no se percibe, bajo estas premisas, como la cara opuesta de la moneda, en la cual la otra lo es el monacato; incidentalmente fue posible observar dos categorías femeninas adicionales, la mujer que no se casó y así llegó al término de su ciclo, y la de la viuda. Si se ha traído a colación el matrimonio ha sido con la intención de tomar una perspectiva necesaria para interpretar la vida monacal femenina, y poner en evidencia lo inconveniente de las visiones maniqueas o reduccionistas. Es una panorámica de una institución de la sociedad de la época, en la que entran en juego las genuinas motivaciones espirituales de las que han sido llamadas a seguir los esponsales con Cristo dentro de una sociedad en la cual es innegable que no pocas de sus

---

<sup>30</sup> El matrimonio como objeto de estudio histórico ofrece innumerables facetas, sin embargo las obras siguientes son altamente esclarecedoras de algunas perspectivas. Sobre esta temática de la Historia Social se puede consultar en el ámbito hispanoamericano a Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1998). *Familia y orden colonial*, Dávila, Dora (2004) (Coord). *Historia, género y familia en iberoamérica*. La historiografía venezolana cuenta con variados títulos: De Rogatis, Antonieta (2004). *Separación matrimonial y su proceso en la vida colonial*, Ponce, Marianela (1999). *De la soltería a la viudez. La condición jurídica de la mujer en la Provincia de Venezuela en razón de su estado civil*,

contradicciones y desequilibrios buscaban solución dentro de los espacios conventuales.

Por otra parte, el formato exterior del documento de solicitud de entrada o de profesión de votos, dentro de sus formalismos notariales no permite llegar al sentir íntimo de la postulante o las verdaderas motivaciones del padre cuando ofrece su exposición de motivos para internar a la hija. Además, en no pocas de las solicitudes los padres son ya difuntos. Nos queda, pues, movernos por las sendas de la interpretación entre líneas y considerar que el claustro respondió a una necesidad individual de la mujer de la época en seguir más radicalmente su catolicidad, sin dejar de lado la posibilidad de contemplarlo como un escenario social propio de las representaciones colectivas de su tiempo. Si montamos en una balanza tradición, devoción hispana y vocación en contrapeso de prestigio, conveniencia, finanzas familiares y honor, los platillos no siempre estarán inclinados en una sola dirección. La sociedad colonial no fue, evidentemente, un producto acabado. En su largo devenir histórico el país hubo de solventar sus carencias bajo esquemas de superposición con los espacios propios de la Iglesia, y en este sentido, los conventos fueron, de buen grado en algunos casos, y a regañadientes en otros, útiles y oportunos agentes en la búsqueda de ciertos mínimos de permanencia y equilibrio que la sociedad, en sus inevitables desajustes y carencias buscaba desesperadamente, en las instituciones dentro de las cuales se desenvolvía, y de las cuales los conventos no fueron la excepción.

Esta breve panorámica del perfil social de la población del convento desde la perspectiva de los estratos de pertenencia nos permite afirmar que este recinto monacal no fue un ámbito exclusivo de la elite caraqueña a lo largo del siglo XVIII. Se evidencia muy variada la composición de las profesas sin haber predominancia del grupo del cual se tenía las mayores expectativas de figuración. La gran mayoría está constituida por mujeres criollas cuyos requisitos básicos y la existencia de oportunidades de cupo, a pesar de haber tenido que afrontar en ocasiones verdaderos

concursos de credenciales, les abrieron las puertas del claustro. Vacantes hubo ocupadas por jóvenes provenientes de otros rincones de la provincia. Incluso muchas de las jóvenes de destacados apellidos pasaban por épocas de infortunio en sus vidas personales para el momento de su solicitud de entrada, en especial la orfandad parcial o total, siendo su tabla de salvación la porción de la fortuna familiar que por testamento le correspondía.

#### **PARTE IV**

#### **LA DIMENSION TEMPORAL EN LA VIDA DEL CONVENTO**

*Además, queridos hermanos, no olviden que para el Señor un día es como mil años y mil años como un día.*

*2 P 3,8*

Una de las manifestaciones de la presencia de la institución conventual en la Santiago de León del siglo XVIII está constituida por su dinámica a lo largo del continuum de la trama temporal, esto es, las maneras como se nos presenta a medida que transcurren las subdivisiones clásicas de esta dimensión de la realidad. Es deseable conocer cómo logra su permanencia, qué desafíos de cambio hubo de afrontar, de qué acciones se valía para darle curso a dichas subunidades, llámense días, años o trienios, que son a la larga, los substratos sobre los cuales se desenvuelven los eventos, tanto rutinarios como excepcionales. En esta sección será abordada la historia de la institución a través no sólo de la utilización del tiempo disponible, y las diferentes maneras en que se individualiza el tiempo según las prescripciones de la Iglesia, sino también desde una perspectiva que nos permita valorar el tiempo vital personal de las moradoras y su significación global para la permanencia histórica del convento.

Aquí será abordada la dimensión temporal de la vida del convento desde tres perspectivas: el tiempo como variable que rige el curso de vida personal de la religiosa, y que encuentra sus maneras de expresarse en los diversos ritmos que condicionan la actividad intramuros. Hay toda una serie de actividades, asignaciones y responsabilidades a través de las cuales se traduce esta dimensión temporal, y que nos permiten de paso reconstruir en parte la estructura institucional del claustro a partir de la manera como dichas actividades afectaban a las residentes. Es lo que denominaremos *el tiempo personal*.

## CAPÍTULO I

### CONCEPTUALIZANDO EL TIEMPO

#### 1.- Sobre la compartimentación de la temporalidad

El tiempo como variable existencial tanto para la religiosa como para el convento como institución y para la sociedad urbana de la época, se entremezcla y teje una red invisible pero perceptible bajo otros indicios con los cuales expresarse en la vida de los individuos. Para la profesora, el franquear las puertas del claustro es una *renuncia al siglo*, como frecuentemente se alude a esta decisión en las expresiones idiomáticas coetáneas. El siglo, lo secular, podría ser definido como todo ese conjunto de signos y señales de un tiempo determinado bajo los cuales transcurre la vida de los integrantes de una determinada sociedad, y que condiciona las vías de socialización o interacción entre ellos y sus maneras personales de llevar a cabo su existencia. Por derivación idiomática, lo seglar es todo aquello concerniente a los individuos cuyas existencias fluyen en consonancia con el siglo, en cuanto a lo mundano, lo externo. Pero alguien que toma la decisión de sustraerse de ese complejo tejido social para optar por la reclusión en un recinto monacal, deberá forzosamente afrontar otras alternativas de interacción; a la novicia la aguarda otra estructura temporal por la cual regirse. El tiempo conventual es ciertamente diferente del tiempo secular, pero tiene mil y un maneras de hacerse sentir, tanto en la vida personal como en la comunitaria.

La segunda vía de enfoque cronológico la constituye aquella que refleja el devenir histórico del claustro en función de la permanencia y el cambio de sus integrantes desde el punto de vista cuantitativo, y que halla su vía de expresión y materialización en las nóminas o listados que reflejan el estado de ocupación del claustro en función de los movimientos de ingreso y egreso de religiosas a lo largo del tiempo. Su

expresión se da a través de la entrada de nuevos miembros y los decesos que ocurren, tomando en cuenta el significado global que en conjunto tienen para la permanencia y cambio del claustro. Las nóminas se comportan entonces, como unas instantáneas que dan una idea de la evolución cronológica del convento, y permiten inferir interesantes valoraciones que permiten profundizar su conocimiento en cuanto al auge y decadencia del convento en sí, y las implicaciones que con respecto a la sociedad urbana de la época se pueden extraer. Será éste el *tiempo institucional o histórico*.

Otra perspectiva de estudio del tiempo conventual es aquella derivada de las modalidades muy propias que tiene el fluir de la dimensión temporal en una institución que tiene sus maneras muy *sui generis* de afrontar este componente de la existencia. Las horas, los días, los meses, y el año en su globalidad son abordados dentro de los claustros, bajo otros esquemas muy divergentes del tiempo de los laicos, y su conocimiento es imprescindible para perfeccionar la comprensión de este estilo de vida religiosa que, dadas sus peculiaridades inherentes a su naturaleza, se hace huidizo, inaccesible y en ocasiones inabordable, no sólo para sus coetáneos sino para quien intente darse una idea de su estructura y función bajo una perspectiva de casi tres siglos de alejamiento. En su totalidad se configura a través de las subdivisiones del denominado Año Litúrgico. Es esta dimensión la que denominaremos como el *tiempo canónico*.

## **2.- Ritmo y significado como parámetros temporales**

Las tres categorizaciones anteriores no dejan de ser una agrupación arbitraria elaborada bajo conveniencias de método, pero que a los ojos de las protagonistas configurarían tal vez un todo intangible pero no por eso menos determinante y condicionante de su devenir tanto individual como colectivo. Aunque el tiempo haya sido objeto de sistematización a los efectos de señalar su esencia desde el punto de vista cualitativo y como vía de expresión evolutiva del convento, su vivencia para las religiosas se materializaba en el momento presente de su día a día, tomando la

coloración y el significado de acuerdo con la experiencia que estaba siendo vivida. El fluir del tiempo dentro de un recinto conventual adquiere otra pauta rítmica diferente a la de laico ciudadano. En palabras de un monje actual, tratemos de percibir lo anterior:

... para los monjes la capacidad de vivir el momento no significa sólo un ejercicio exterior sino la esencia de su ascetismo. El objetivo del ascetismo es liberarse del poder del mundo, y esto significa también liberarse del terror del tiempo. (Grun,2005,p.99).

También nos será de ayuda, en la interpretación que del tiempo tiene la persona que lleva vida de claustro, cuando nos explica que:

No es el ritmo de los minutos sino las campanas las que marcan el tiempo en el convento. Las campanas son un símbolo sagrado en todas las culturas y religiones. Simbolizan el vínculo entre el cielo y la tierra. Permiten que lo eterno irrumpa en nuestras vidas. Las campanas llaman a la oración. (Grun, 2005, p. 63).

El tiempo canónico, aquel que se deriva de la preceptiva, de lo estatuido oficialmente, del mandato por orden de los niveles jerárquicos de la Iglesia Universal, encuentra diversas maneras a través de las cuales manifestarse, sea en horas, en días o semanas. A partir del momento en que la preceptiva es protagonizada por los sujetos en particular, se estará dentro de las coordenadas del tiempo personal. Dicho en otros términos, el tiempo canónico es una conceptualización cualitativa mientras que el tiempo personal es la singularidad de la acción realizada por el individuo que la vive. El tiempo histórico o institucional es aquel que se genera de las fluctuaciones numéricas colectivas de los habitantes del claustro, cobrando significado en función de la manera en que refleja las variaciones existenciales de la institución, y discurre a lo largo de unidades de tiempo de más largo plazo, como las décadas o la misma centuria. Su principal característica es ser un indicador de lo evolutivo en la vida del instituto y sus interconexiones con la sociedad urbana dentro de la cual se desenvuelve. El tiempo personal es el que protagoniza el sujeto, sea por precepto, por asignación interna o por el albedrío propio de quien, a la larga, es responsable de su propia evolución espiritual.

El tiempo llama poderosamente la atención por dos razones esenciales: es la urdimbre con que se teje el tapiz de la historia, y es una dimensión que, tras las puertas del claustro adquiere una configuración y unas connotaciones que, a los ojos del laico no dejan de ser intrigantes, y que exige un detallado abordaje con miras a un intento de interpretación y dilucidación. Estas razones tratan de emparentarse con las inquietudes y oportunidades metodológicas y conceptuales que Katty Solórzano nos ofrece cuando se refiere a la existencia de un tiempo social como una de las posibles acepciones teóricas que este término posee, y que nos plantea como una sucesión de ritmos que tienen a los ojos del historiador significado y mensurabilidad, y que para los sujetos que lo viven configuran una “...experiencia temporal común e intersubjetiva compartida por individuos viviendo bajo circunstancias sociales similares, cuya función social consiste en unificar las percepciones temporales individuales, limitándolas de manera que aseguren la cohesión grupal, para garantizar la supervivencia de la sociedad”. (Solórzano, 2000, p. 28). De esta manera, el tiempo social es un instrumento de autopercepción, cohesión y supervivencia de un grupo social determinado, y que cobra identidad, no tanto por las unidades o particiones numéricas o cronológicas con las cuales se mide – y de las cuales se vale – como por la calidad de las experiencias individuales y grupales que se producen a través de dichas particiones.

El tiempo social – a la manera de esta autora – es una complejidad de tiempos personales, que a su vez trata de establecer concordancia de vida entre los sujetos de una sociedad. Es este tiempo, como dice, una medida para evitar el caos que implicaría el seguimiento egoísta de los tiempos personales de cada quien. Es una especie de convención a seguir para armonizar los ritmos particulares de los sujetos; su componente básico lo constituyen las convenciones o acuerdos que se establecen para poder funcionar como una colectividad. Más que una convención es una imposición, una norma a seguir y que en caso de ser transgredida nos colocaría en las filas de los excéntricos o los locos.

Una de las vinculaciones del convento con la vida caraqueña - nos explica -se manifestaba en el seguimiento de *las señas*, dictadas por la Catedral a través de los toques de campana; todo un simbolismo sonoro que marcaba la pauta de convivencia a través de la sincronización de las actividades, que giraban en torno al estilo de vida de esa Caracas: una sociedad de corte urbano-agrario imbuida de un marcado espíritu religioso. De esta forma, los establecimientos eclesiásticos a través de sus campanarios funcionaban a manera de las modernas estaciones repetidoras de microondas, captando mensajes codificados, repotenciándolos para luego retransmitirlos a una distancia mayor. Son estas *señas urbanas*, esas horas canónicas de la que comentaremos más adelante, de las que nos habla Solórzano, esta vez en su tesis de licenciatura. Aunque más atinentes a nuestros contenidos son las implicaciones de calidad y no tanto el marcado de unidades de tiempo en el sentido numérico del término, como nos lo revela este comentario sobre la circularidad que posee el tiempo cristiano:

“Si bien el tiempo cristiano es lineal por lo menos en su aspecto ritual existe una fuerte tendencia al retorno: se vive cada año el nacimiento, la pasión y la ascensión de Cristo, así como infinidad de otros hechos históricos dentro del dogma.” (Solórzano, 1998, p.16).

## **CAPÍTULO II**

### **TIEMPO COTIDIANO Y TIEMPO TRASCENDENTAL**

#### **1.- La jornada diaria y sus pautas**

La funcionalidad del convento debe armonizar la utilización del tiempo en sus dos grandes dimensiones cualitativas que son válidas para esta institución: el tiempo de día a día y las grandes subdivisiones programadas que deben ser seguidas como parte de la naturaleza devocional que este recinto tiene como pauta central de sus actividades. Las divisiones del tiempo son aquí remodeladas para adaptarse a lo sagrado, al trabajo individual y grupal de ascesis de acuerdo con los esquemas establecidos por la regla de la Orden y sus Constituciones. La jornada diaria tiene para la monja una significación dual: es el tiempo y sus requerimientos existenciales, pero también es el tiempo empleado como vehículo de su esfuerzo personal de perfección cristiana. El avance del reloj, sea de cuerda o de arena, se lleva a toque de campanas, que convocan tanto a lo material como a lo espiritual, y de esta forma las horas y las subdivisiones convencionales del día - la mañana, el mediodía, el atardecer y la noche - ceden sus espacios a la programación espiritual que debe ser seguida. En este capítulo son presentadas las particiones que son acatadas por las moradoras, y también lo paradójico que resulta el saber que parte de la actividad canalizada por las horas son a su vez manifestaciones de lo atemporal que resulta ser para la persona de religión el fluir de su existencia personal.

Una de las variables internas que le confiere connotaciones especiales al tiempo que transcurre dentro del claustro se deriva de la normativa específica que siguen estas instituciones. Nos referimos aquí a la Regla de la Orden y sus Constituciones o estatutos particulares del claustro. Es de tomar en cuenta que la vida en común de esas colectividades bajo un régimen de reclusión perpetua, confinada dentro de un

espacio arquitectónico limitado, que ofrece una gama restringida de ambientes, debe ser estructurada de manera tal que garantice la convivencia llevadera y lo más armónica posible de sus moradoras. De esta forma, los componentes fundamentales de jerarquía, ritualidad y tareas se encargan de ensamblar un engranaje de vida que necesariamente se sustenta en el tiempo para poder llevarse a cabo.

La escala básica más inmediata del tiempo de la monja es aquella que se deriva de los componentes denominados ritualidad y tareas, enmarcados dentro de lo que denominamos *tiempo personal*, y cobra vigencia a través del denominado Oficio Divino, o Liturgia de las Horas. Es la subdivisión temporal que preside el día en el convento, y marca la pauta devocional comunitaria cotidiana de la reclusa, que dejando de lado o concluyendo sus tareas u ocupaciones se integra junto a sus compañeras en el coro y se dedica a la alabanza a Dios a través de la vocalización, rítmica y musical que se materializa en antífonas, himnos y salmos.

Contrariamente a lo que su denominación sugiere, las horas de esta liturgia no son de sesenta minutos, y poseen una calidad propia derivada de su contenido, el cual varía en intención de acuerdo con el momento del día. Formalmente son siete los momentos dedicados a esta liturgia y que Grun (2006) nos enumera así: *vigilia* en la oscuridad de la madrugada, *laudes* al comienzo de la mañana hacia la salida del sol, *prima* para bendecir la jornada que comienza, *tercia* a media mañana como un llamado al Espíritu Santo a que refuerce la acción comenzada, *sexta* o pausa del mediodía, hora nefasta tanto por las referencias bíblicas - hora en que, nos dice el benedictino Anselm Grun, "...Pilatos formuló su sentencia y la tiniebla descendió sobre la tierra - y es necesario exorcisar los demonios de la acedia, el desánimo y la pereza" (p.21). La hora *nona*, alrededor de las tres de la tarde, que refuerza la promesa de amparo divino, las *vísperas* al ocaso, u hora de alabanza por cierre de las labores, y finalmente las *completas* en donde el religioso clama por la protección de cara a las tinieblas de la noche, y nos lo recuerda el monje alemán: "En paz me

acostaré y asimismo dormiré, porque sólo tú Señor me haces vivir confiado” (Salmos 4,8).

La regulación de la jornada de las concepcionistas con respecto al Oficio divino, al menos como nos lo refleja el Capítulo X de la Regla que para esta Orden de religiosas fue establecida en 1511 a petición de las mismas monjas, nos ilustra la calidad de sus jornadas. El rol de la oración cobra vital importancia como vehículo de perfeccionamiento, intercesión y otra no menos especial virtud ...” convierte en dulcedumbre la clausura y demás trabajos de la religión” (Julio II, 1511, Capítulo X, N° 31). Las prescripciones detalladas son las siguientes:

32. Así pues, para que este ministerio tan necesario para la salvación se cumpla mejor en esta sagrada Orden, las que son recibidas como Hermanas de coro estarán obligadas a decir el Oficio divino, en las festividades solemnes y en las que no se trabaja y en sus octavas, y en las dominicas primo ponendas y que necesariamente se han de recitar, y en las ferias, según el Breviario romano tal como lo rezan los Frailes menores; celébrese también la octava del seráfico Padre san Francisco, pero ninguna más de su Orden.. Más en las fiestas simples y en las dominicas no primo ponendas, dirán el Oficio de la Concepción con la conmemoración de la dominica según la forma Breviario que para esto se les ha señalado. Y digan el Oficio parvo de la Concepción según lo acostumbran.

33. Las monjas Legas dirán veinticuatro padrenuestros y Avemarías por Maitines; por Laudes cinco; por Prima, Tercia, Sexta, Nona y Completas, por cada una de estas Horas, siete; por Vísperas , doce; y oren por los difuntos. (Julio II, 1511, Capítulo X, N° 32,33).

Las constituciones del convento de la Inmaculada Concepción establecían la recitación del Oficio Divino como eje fundamental de sus rutinas de oración, dentro de las modalidades de oración comunal, a ser realizada en los espacios del coro, con asistencia obligatoria de todas las religiosas de velo negro. Las legas debían decir “veinte y cuatro veces el pater noster con el Ave María por maitines: por Laudes cinco por prima , tercia, sexta, nona y Completas por cada hora siete, y por vísperas

dose [sic] y oren por los finados”. (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, Legajo 218, Folio 24).

Aparte de su ubicación cronológica y de la intencionalidad de sus contenidos, las horas del Oficio Divino poseen un potencial desvinculante de la temporalidad convencional. Durante ellas el individuo que sigue vida de religión hace suyo un ritmo vital que configura su día personal de una manera diferente de la jornada del laico, que lo induce a escapar de la tiranía del tiempo y hace que su encierro sea no sólo llevadero sino también fructífero. El monje vive – nos señala Grun (2006) – bajo un ritmo cualitativo y no bajo un cronometraje numérico. De los momentos de esta Liturgia nos dice:

“Las horas en que los monjes se entregan al tiempo de lo eterno, los liberan del demonio del tiempo mensurable, de la tiranía de Cronos, y los capturan una y otra vez en el tiempo sagrado, en el cual se sumergen en el mundo de Dios. Allí toman contacto con su verdadero ser, en el que habita Dios.” (p.26).

Este autor nos señala que el tiempo de las horas introduce en la vida del monje un elemento de atemporalidad. Son “un tiempo sagrado”, no perdido sino de fecunda renovación, que tampoco es considerado como un trabajo, mas como un paréntesis para el trabajo y una vía por la cual es introducida en su vivencia personal el tiempo de Dios, muy diferente - nos dice – del tiempo humano.

Estos momentos de oración comunitaria especial, las Horas del Oficio divino, junto a los días de exposición del Santísimo, debían ser observados bajo una condición de silencio en todo el convento, proscribiéndose toda conversación en iglesia, coro y sacristía e incluso se suspendían las actividades de contacto con el exterior en puerta, torno o locutorio. El domingo el personal de criadas, luego de la puesta del sol, debían recitar las oraciones básicas y los preceptos del Catecismo (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, Legajo 218, Folio 26).

## **2.- La oración como un transcurrir atemporal**

Otra rutina de interioridad que transfigura la percepción y la significación del tiempo individual de la persona que sigue vida de religión se encuentra en aquellos momentos en los que se dedica a establecer un nexo anímico con Dios a través de los canales de la oración, en sus diferentes modalidades, y también mediante la práctica de la contemplación. Es un estado mental que sigue a una dedicación concentrada en un determinado objeto, y en el cual cesan las actividades discursivas mentales del sujeto, hasta hacerse uno con el motivo de sus pensamientos. Es un nivel que trasciende a la oración, aunque puede tener su inicio en ella. Un jesuita, Yves Raguin, nos puede dar una pista para captar estas realidades:

“Para los que debutan en la práctica de la contemplación, un ejercicio estupendo escoger un libro espiritual, o mejor la Sagrada Escritura y particularmente los Evangelios o las Epístolas, y leer sencillamente, parándose de vez en cuando para reflexionar y orar (...) Lo primero es dejar que se reconstruya la realidad expresada en el texto sagrado, porque como ya he dicho, la meditación no es una reflexión sobre un texto, sino una captación de la realidad que contiene. Las palabras no son más que expresión querida por Dios para su realidad personal o de su acción en el mundo.” (Raguin, 1985, p. 50).

En la contemplación como ejercicio espiritual de la persona de religión se produce una trascendencia del tiempo, un acceso a los planos de la eternidad; es, según parafrasea Grun a Evagrio Póntico – uno de los Padres de la Iglesia – “rezar sin palabras, sin imágenes y sin pensamientos” (p.85). Pero no se debe interpretar como un ejercicio de una esterilidad egoísta; las clarisas aportan otra perspectiva de estos vuelos místicos:

“El ministerio de la contemplativa no es hacer cosas, sino ser testigo de los que ha oído, ha visto y ha tocado, acerca del Verbo de la Vida. Son innumerables las clarisas que han dado testimonio de luz, con su vida, con su pluma, con su palabra. Todas las contemplativas tienen la misión de interceder”... (Mucientes, Treviño y Pandelet, 1993, p. XII).

Alguna luz nos podría arrojar las explicaciones de Teresa de Jesús, cuando en sus *Cuartas Moradas* trata de transmitirnos los efectos, llamémoslos exteriores, de la oración de quietud, que conduce a la oración contemplativa:

“Los efectos de esta oración son muchos; algunos diré (...) un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no estar en oscuro, [sic] ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior [sic] puesto que sin quererlo se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad, y sin artificio, parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha, porque estos sentidos y cosas exteriores [sic] parece que van perdiendo de su derecho, porque el alma vaya cobrando el suyo, que tenía perdido.” (santa Teresa de Jesús, 1999, p. 77).

A propósito de la especial amalgama que tiene lugar en la vida de claustro en cuanto a silencio, soledad, oración contemplativa y tiempo, es oportuno recordar las vivencias místicas de santa Teresa de Jesús en sus *Relaciones*, en donde la soledad, más que una carga es un valioso recurso, y el tiempo carece de la dimensión agobiante que podría esperarse de un encierro perpetuo:

7.- Otras veces me da gran pena haber de comer y dormir, y ver que yo, más que nadie, no lo puedo dejar; hágolo por servir a Dios, y así lo ofrezco. Todo el tiempo me parece breve y que me falta para rezar, porque de estar sola nunca me cansaría. Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer, porque ha eso he sido muy aficionada. Leo muy poco, porque en tomando el libro me recojo en contentándome, y así se va la lección en oración, y es poco, porque tengo muchas ocupaciones, y aunque buenas, no me dan el contento que me daría esto, y así ando siempre deseando tiempo, y esto me hace serme todo desabrido, según creo, ver que no se hace lo que quiero y deseo.” (santa Teresa de Jesús, 2006, p. 1131) [Los subrayados son nuestros].

### **3.- El Año Litúrgico**

Otra gran pauta cronológica que rige la vida conventual es el Año Litúrgico, que constituye la manera en la cual la Iglesia ha estructurado el ciclo programático que condiciona sus actividades cíclicas de corto a mediano alcance. De dicha referencia

Cuadro 13.- El Año Litúrgico. Fuente: Pérez (2004).	
Adviento	Significa venida, aproximación. Atmósfera de recogimiento y penitencia, conversión y austeridad. A partir de los cuatro domingos antes de la Navidad.
Navidad	Gozo alegre y exultante por el nacimiento de Jesús. Tiempo de celebraciones. Desde medianoche de el 24 de diciembre hasta el domingo siguiente a la Epifanía (Reyes)
Tiempo Ordinario	Después del domingo de la presentación del niño en el templo hasta el miércoles de ceniza.
Cuaresma	Significa cuarenta días. Atmósfera de penitencia, contricción y conversión, ayunos. Desde el miércoles de ceniza hasta el domingo de Ramos.
Semana Mayor	Tiempo de conmemoración y reflexión. Actualización de las promesas del bautismo. Meditación en la Pasión de Jesús. De domingo de Ramos a domingo de Resurrección. Lunes, martes y miércoles Santos y el Triduo Pascual (jueves, viernes y sábado Santos)
Pascua	Tiempo de reafirmación de la fe y de júbilo, alabanza. Confianza en la Segunda Venida. Son cincuenta días, desde el domingo de Resurrección hasta la fiesta de Pentecostés.
Tiempo Ordinario	Treinta y tres semanas, desde Pentecostés hasta el sábado antes del primer domingo de Adviento.

temporal es necesario destacar al menos, cuatro de sus características básicas: en primer lugar la desigualdad de sus divisiones, por cuanto que no constituye en sí un sistema de medición del tiempo en términos absolutos, como una manera de dividir el tiempo apoyándose en otras significaciones. Otra propiedad a señalar es su desfase con respecto al año civil. No comienza en enero ni concluye en diciembre, aunque se soporta sobre los días y las semanas. Otra propiedad radica en que no es, como el calendario ordinario, una armazón de tiempo para hacer otras cosas, sino una estructura temporal

que en sí es la cosa para hacer. Así como el laico utiliza el año como un instrumento para su quehacer, el religioso supedita su vida al año litúrgico, y aquí subyace su cuarta y más significativa propiedad: el año litúrgico es una intencionalidad en sí misma; está dotado de un sentido llamémoslo pastoral, participativo y vivencial. Es de naturaleza esencialmente celebrativa, ritualista

provisto de connotaciones que van de la grave solemnidad al festejo exultante, y se vale de signos, símbolos y acciones simbólicas, girando todo en torno a la acción retrospectiva, conmemorativa del tránsito humano de Cristo en sus diferentes episodios. Del significado que para la catolicidad tiene para el Año Litúrgico nos dice Matilde Eugenia Pérez: “El tiempo de Dios no es un simple recordar de hechos, sino una vía de reactualizar los dones y las gracias que cada uno de estos acontecimientos trajo para la humanidad.” (Pérez, 2004, pp. 8-9).

El Año Litúrgico, siendo una compartimentación cualitativa del tiempo, se divide en dos grandes categorías: tiempos fuertes (Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua) y tiempos ordinarios, dos períodos que a manera de receso se intercalan en los anteriores. Para la vida conventual el Año Litúrgico ofrece una poderosa carga vivencial para sus moradoras, haciendo que las pautas de vida personal sean modeladas por los diferentes períodos. Cada etapa tiene su atmósfera, y se la transmite a la religiosa, que en su plan de vida personal la emplea como plataforma de realización existencial. Es esta interrelación la que nos asoma Clara de Asís en su regla: “Comulguen siete veces, a saber: el día del nacimiento del Señor, el día de Pentecostés, el de la Asunción de la bienaventurada Virgen, en la fiesta de San Francisco y en la de todos los Santos...” (Omaechevarría, 2004, p. 278). En una posterior versión para las clarisas estructurada por Urbano IV en 1263, conocida como *Regla de las hermanas menores encerradas* leemos prescripciones para la comunión: “Reciban las hermanas con reverencia y devoción, dos veces al mes el sacratísimo cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, previa confesión cuando fuese necesaria; más en la Cuaresma y Adviento del Señor, todos los domingos si les parece conveniente”... (Omaechevarría, 2004, p. 308).

El ayuno fue, y sigue siendo una observancia estrechamente ligada a las etapas del Año Litúrgico, siendo la penitencia por abstención de alimentos una constante de la vida conventual, y mucho más intensiva de lo que se practica hoy día. En la regla anteriormente citada se prescribe ayunar “... desde la fiesta del bienaventurado

Francisco hasta la fiesta de la Resurrección del Señor, y desde la fiesta de la Ascensión del Señor hasta Pentecostés para que sus pechos sean fecundados con los carismas del Espíritu Santo”... Más adelante se establecen numerosas excepciones coincidentes con fechas especiales: ...”Y desde Pentecostés hasta la fecha del bienaventurado Francisco no estén obligadas a ayunar sino los viernes.” (Omaechevarría, 2004, p.308).

### **CAPÍTULO III**

#### **VITALIDAD PERSONAL Y PERMANENCIA GRUPAL**

##### **1.- La rueda del tiempo monacal y el ciclo vital individual**

El tiempo como dimensión se hace sentir en la estructura poblacional del convento de variadas maneras. En primer lugar destaca la casi nula movilidad de la población, ya que su ingreso es a perpetuidad, descartando las excepcionales dimisiones que pueden haber sucedido, sobre todo en el ciclo de noviciado antes de formular votos perpetuos. De esta forma, el contingente que lo habita en un momento dado, es de esperar que sea el mismo por los años venideros, salvo la alteración que implica la eventual muerte de alguna de sus integrantes. Como parte de la documentación administrativa del claustro se mantenía un *Cuaderno de Renuncias* y una *relación de religiosas que entran, profesan y mueren* - lamentablemente no disponibles en los repositorios conocidos - según consta en la visita episcopal efectuada en 1772 (Gómez Canedo, 1969), y que sería muy revelador de esta faceta de la institución. De esta forma, el convento se considera como una institución de población fija y estable.

La variable a tomar en cuenta entonces, para cualquier análisis numérico se sustentará principalmente en el ciclo vital de las religiosas, su tiempo de vida personal, y junto al cupo máximo nominal servirá de parámetro referencial para darnos una idea del perfil histórico del recinto tanto en su dinámica interna propiamente dicha como en cuanto a su inserción funcional urbana, no exenta de invalorable significaciones en cuanto a las posibilidades de interpretar la realidad social de este complejo espacio-tiempo. Las fluctuaciones numéricas de su nómina se transforman entonces, en útil instrumento para medir las modalidades de interacción con el colectivo circundante.

La renovación de las filas de las profesas estaba en función de dos determinantes: el cupo nominal o capacidad instalada de alojamiento, y que en los albores de la vida de esta institución fue pautada para treinta y tres religiosas, como lo establecen sus fundadoras:

“7. Yten que el numero de mongas del dicho conbento sea por todas las que entraren y se recibieren hasta en cantidad de treinta y tres...” (AHAC, Sección Conventos,

Carpeta 7Co, Exp. 2). Por otra parte, el fallecimiento de sus ocupantes pone a la disposición las vacantes por llenar. De alguna manera hubo mucha flexibilidad en aquellos años iniciales, puesto que para 1680, año cercano a nuestro inicio de período, la nómina alcanzaba la cifra de cincuenta y cinco moradoras, en un alojamiento que no era ciertamente comunitario, modalidad ésta que se muestra como más permisiva en cuanto a recepción de moradoras adicionales – a la manera de los primitivos cenobios: “... duerman en el dormitorio común; y cada una tenga el lecho separado de las demás...” (Omaechevarría, 2004. p. 306). El dormitorio en los claustros tiene como espacio consagrado para tales fines a la celda, recinto íntimo en donde transcurre no sólo las horas de sueño sino también gran parte del tiempo necesario para la ascesis personal de la profesa. Evidentemente que los primeros tiempos, con espacio urbano en solares adyacentes disponibles e ingresos abundantes, permitirían la paulatina ampliación primigenia, a la medida del incremento de las solicitudes de ingreso.

Con respecto al número preciso de ocupantes religiosas, los datos disponibles no nos permiten sino una aproximación, bastante cercana a las cifras reales, puesto que las nóminas disponibles lo eran de religiosas vocales, esto es, la que tenían voto activo o pasivo en las elecciones de abadesa, o que aparecían refrendando algún otro documento de la comunidad que requiriese de sus firmas. Existía una categoría de internas que se nos hacen transparentes, sólo perceptibles en alguno que otro legajo de documentos de entrada al claustro, y siempre de manera incidental. Son las religiosas de velo blanco, que al parecer no tenían el status de sus compañeras de velo negro o como también se les denomina, de coro; lo que sí es cierto es la diferencia en dote a pagar, que en el caso de las primeras era de 1000 pesos que las de velo negro. Lafrance (1997), refiriéndose a unas jóvenes en período de instrucción a cargo de Teresa del Niño Jesús en el Carmelo de Lisieux, nos habla indistintamente de *novicias legas o novicias de velo blanco*, y esta diferenciación por ese accesorio de la vestimenta se mantiene en innumerables conventos. Los totales de los listados reflejan comportamientos poblacionales interesantes (Cuadro

Nº 14). En primer lugar se observa una constante disminución a partir de nuestra cifra inicial de 1680 a lo largo de las primeras décadas del siglo XVIII, que luego retomará un ascenso continuo hasta la década de los sesenta para luego comenzar una declinación que hace cerrar el periodo de estudio con unas cincuenta y tres religiosas en nómina. El máximo alcanzado fue de sesenta y cuatro profesas nominales, acaecido en el lapso 1750 - 1756.

Cuadro Nº 14.-Movimientos en las nóminas de religiosas del convento: 1690 – 1790. Fuente: AHAC, Sección Conventos. Carpetas 8Co a 13Co									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Año	Cupo máximo alcanzado	Total del año	Cupo Vacante	Regulares	Nuevas	% de Nuevas	Decesos(*)	Balance inter-lapso (5 – 7)	Indice de Población Joven (%)
1680	55	55	0	--	--	--	--	--	--
1722	55	32	23	--	--	--	--	--	--
1724	55	40	15	23	17	43	10	+7	--
1731	55	44	11	31	13	30	9	+4	75
1736	55	38	17	36	2	5	8	-6	39
1740	55	49	6	32	17	35	5	+12	39
1744	55	56	-1	43	13	23	6	+5	30
1750	64	64	0	56	8	13	11	-3	33
1756	64	64	0	49	15	23	15	0	36
1760	64	60	4	60	4	7	6	-2	32
1766	64	60	4	47	13	22	13	0	28
1771	64	61	3	53	8	13	7	+1	34
1775	64	58	6	58	0	0	4	-4	14
1781	68	68	0	58	10	15	12	-2	15
1785	68	61	7	54	7	14	15	-8	28
1790	68	53	15	50	3	6	11	-8	19

(\*) Fallecidas desde el lapso anterior (--) Datos no disponibles

Es de señalar que en 1722 la población descendió hasta lo que en los inicios fundacionales sería el máximo permisible de treinta y tres profesas, teniéndose además un cupo disponible de veintitrés vacantes, cifra bastante alta y reveladora del poco entusiasmo que la vida de claustro representaría para la mujer coetánea. La situación cambia lentamente hacia una condición de equilibrio que alcanza su culminación en la mitad del siglo, momento en el cual el cupo no genera excedente alguno durante desde 1750 a 1756 y llega a sesenta y cuatro profesas. Existe una nómina preparada por la abadesa a fines de 1769 para responder a una solicitud Real

acerca número de religiosas, que presenta un total de sesenta y seis “.. i no haber ni más ni menos religiosas ni de belo negro ni de belo blanco [sic] que estas sesenta y seis..” en donde se incluía – esta vez sí – cuatro de velo blanco y una novicia, lo cual confirma nuestra suposición de que las nóminas eran firmadas sólo por las profesas de velo negro. (AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 2RC, Folios 605-617, 1741-1770). En todo caso, las inquietudes de Su Majestad debieron haber sido infundadas, quizá por haber llegado a sus oídos alguna denuncia acerca de restricciones en la admisión, y la supuesta disponibilidad de *huecos*<sup>31</sup> por muerte de religiosas. Por Real Cédula se solicita le informen al Rey sobre el número de profesas que hay en el convento de la Inmaculada Concepción, en vista del

...crecido número de mujeres pretendientes a entrar a él, por no haber otro monasterio al que puedan esperar , pues en el de Carmelitas Descalzas por el corto número de veinte y una de sus plazas son muy pocas las vacantes que se verifican se había visto en la precisión de hacerme presente con testimonio haber fallecido en el enunciado monasterio desde principios del enunciado año de mil setecientos sesenta y cuatro diez y seis monjas profesas a fin de que en este concepto y de la gravísima necesidad que había para que se concediesen ávitos...(AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 2RC,Folios 605-617, 1741-1770).

Los argumentos de disponibilidad no estaban, ciertamente bien sustentados, pues aunque es cierto que en 1756 hubo un cupo teórico de quince fallecidas, éste fue colmado por otras tantas nuevas que ingresaron ese año. En todo caso, las demandas de admisión a partir del último tercio del siglo no parecieron destacarse por su abundancia, ya que desde 1781 las vacantes por deceso representan un déficit constante que incluso llega a valores de -8 de 1785 a 1790. Los valores de la columna (8) reflejan el balance entre las monjas nuevas de un año y las fallecidas desde el último listado hasta dicho año, y nos dan una visualización del comportamiento de la relación entre ingresos y egresos del claustro a lo largo de la centuria estudiada; son altos y positivos los valores que representan superávit hasta la década de los cuarenta,

---

<sup>31</sup> Es este el vocablo utilizado formalmente para referirse a la disponibilidad o condición vacante de una celda por fallecimiento de su ocupante.

mientras que a partir de allí los valores asumen una pauta deficitaria que no hace sino reforzarse.

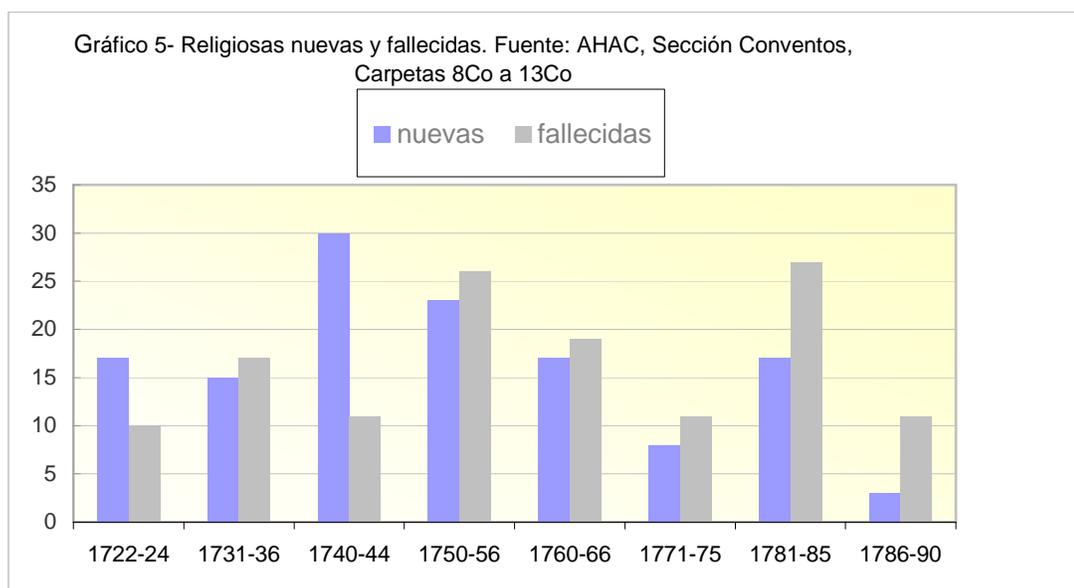
Es significativa, por otra parte, la poca demanda en ingresos proveniente del mundo exterior, pues en 1785 entran siete nuevas, habiendo espacio para quince solicitantes, y el punto más crítico se nota a finales de nuestro período de estudio; en 1790 se registran tan sólo tres ingresos habiendo quince vacantes. Cabe pensar si habría una crisis de vocaciones hacia el matrimonio en sus dos modalidades, pues los bajos números también eran potestad de los enlaces habidos en la Catedral de Caracas. Habría que buscar explicaciones en la presencia de un espíritu de ilustración modernizante en virtud del cual la mujer de la época comenzaba a sentir como una prerrogativa el llevar sus existencias a su mejor saber y entender sin dejar encajonarse en las opciones tradicionales. Sin embargo no es ése el alcance de nuestras investigaciones. Comúnmente se atribuye prácticamente todo el poder de decisión en asuntos de esponsales de la mujer colonial como prerrogativa paterna, pareciendo que poco o nada cuenta el parecer de las involucradas. En todo caso, las cifras hablan, a finales del siglo en referencia, en pro de una disminución de los caminos nupciales sean al claustro o a la conformación de un hogar.

## **2.- Renovando la savia**

Las cifras de ingresos son otro parámetro que nos permite obtener una imagen de la tasa de renovación de la población conventual, y una base para la interpretación cualitativa de la dinámica del claustro a lo largo de la centuria. Definiremos el índice de población joven de un lapso como la sumatoria de las nuevas de ese año más las nuevas del año anterior. Considerando la edad promedio de entrada al claustro los 24

años, asumiremos la entrada acumulada de dos períodos consecutivos como la población representativa de la población más joven del convento (aquella con edades menores o iguales a 29 años) y asumiendo en cinco años el promedio de separación de dos lapsos consecutivos. Bajo estas premisas numéricas obtendremos el siguiente perfil: hasta la década de los cuarenta el convento disfrutaba de un alto índice de población joven que fluctuaba en porcentajes entre 39 y 75 por ciento (columna 9, Tabla 1) del total poblacional para cada lapso. En el tercio central de la centuria este índice disminuye a valores entre 28 a 36 por ciento, mientras que a partir de 1775 tan sólo llega a valores entre 14 y 28 por ciento.

La población envejece hacia finales del siglo, al no contar con una renovación sustentada de novicias que garanticen la vitalidad humana del claustro. El gráfico N° 5 nos permite anticipar un pronóstico de lo que sería la situación del convento en el siglo siguiente si se mantienen las tendencias de finales del siglo XVIII; una población cada vez más senil, que eventualmente puede desembocar en una situación, nada novedosa por cierto en otros tiempos y lugares, de un cenobio que debe ser clausurado por falta de vocaciones. Quizá sea esa la señal de alarma captada por las abadesas de la década de los ochenta, época en la cual no son infrecuentes las alusiones al estado físico de las aspirantes, pasando a ser su robustez y vitalidad virtudes tan preciadas como su limpieza de sangre o su solvencia financiera para cancelar la dote, como lo dejan entrever tanto las exposiciones de motivos de las



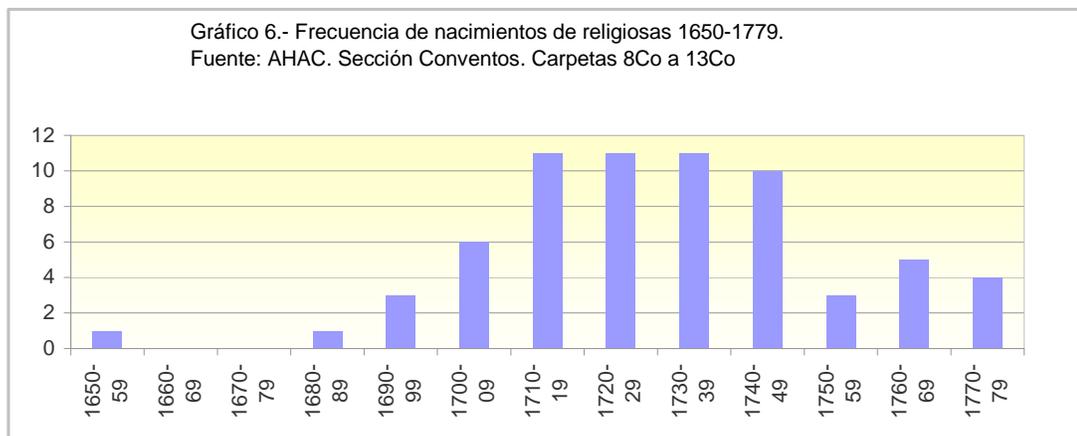
postulantes como los dictámenes previos de admisión para el eventual noviciado. Se hace evidente la necesidad de renovar la vitalidad que lleve adelante las exigencias de las tareas cotidianas, de cara a una planta cuyo envejecimiento comenzaría a afectar la deseable fluidez de los oficios cubiertos por las mismas profesas. Es de hacer notar que la expectativa de vida promedio teórica de las religiosas en este periodo es de unos 61.5 años.

### 3.- Nacimientos y muertes: significación temporal

Otra escala de medir el tiempo que también resulta válida y muy rica e interpretaciones, es aquella que se deriva de los nacimientos y los decesos de las religiosas del convento. El momento de nacimiento y la conclusión de la vida son hitos ciertamente personales, y en esta tónica entran dentro de las categorizaciones planteadas de *tiempo personal*. El tiempo de vida es, a fin de cuentas, la gran unidad cronológica que aportan las profesas, y el momento de venida al mundo – su año de nacimiento – junto con su año de deceso marcan referencias o hitos que interpretados en visiones de conjunto, nos permiten formarnos una idea de la dinámica histórica de

la institución dentro de las coordenadas cronológicas que han sido tomadas como marco. Es un enfoque un tanto generacional y colectivo, que a partir de la ubicación de las profesas en determinados segmentos de la línea de tiempo de la centuria permite extraer conclusiones atinentes al claustro en sí y por resonancia, a la sociedad urbana en donde se ubica. Entraríamos de esta forma a la dimensión del *tiempo institucional o histórico*.

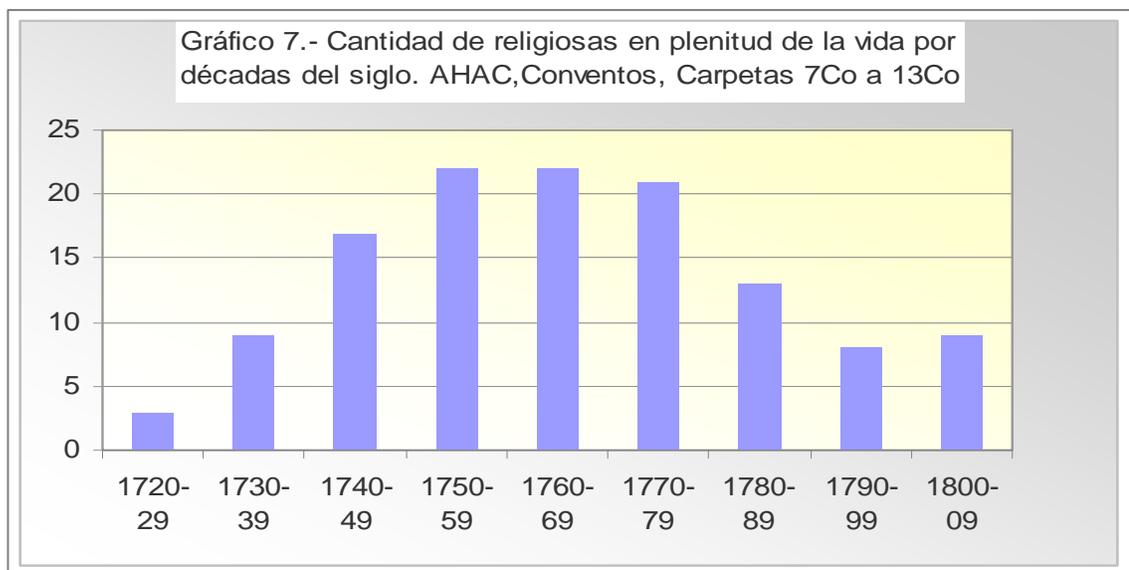
El gráfico N° 6 nos ilustra sobre la frecuencia de nacimiento de monjas, por décadas, durante el siglo XVIII. El universo analizado consta de 66 monjas de las que habitaron el convento durante el siglo XVIII, y de las cuales se tiene datos de año de nacimiento. Se aprecia que un alto porcentaje del total de la muestra analizada - el 65% - nacieron durante las cuatro primeras décadas del siglo, a partir de 1710. También se nota que hay un significativo y brusco descenso de los nacimientos de religiosas hacia el tercio superior de la centuria; sólo hay 12 religiosas (el 18%) en este lapso, y aún más exiguo es el número de nacimientos durante el siglo anterior.



Estas últimas no llegan con cifras significativas a las nóminas de los comienzos del siglo XVIII – sólo hay dos profesas que nacen antes de 1689, debiéndose su presencia a ser casos excepcionales de longevidad. Las religiosas del siglo XVII deberían estar presentes por lo menos hasta las décadas de 1720-1730, y tener a lo sumo entre 40 y 50 años, una edad estadísticamente posible tomando en cuenta la expectativa de vida de la época, por lo cual este bajo número nos habla de una baja en las motivaciones

de entrada al convento, sean cuales fuere la índole de ellas. (AHAC, Sección Conventos, Carpetas 8Co a 13Co). Recuérdese que a partir del inicio de la segunda mitad del siglo, la oferta de plazas es superior a la demanda por ocuparlas.

Este perfil de nacimientos también puede ser indicador muy ilustrativo de la decadencia o esplendor del claustro, en tanto que su pujanza estaría en función de que sea alto el número de las moradoras que se encuentren en la plenitud de sus ciclos vitales. Si tomamos en cuenta que la edad promedio de ingreso es de 24 años, La plenitud psicológica y fisiológica de las religiosas se puede colocar entre los 30 a 50 años de edad, etapa en la cual se asume que han superado los altibajos del noviciado y de los años iniciales, han asimilado la experiencia básica de la vida de claustro y están en la plétora de sus facultades. De esta forma, a partir de treinta años sobre el año de nacimiento se ubica la plétora vital de las diferentes generaciones de religiosas, tal como se ilustra en el gráfico N° 7:



Asumiendo tal premisa, no podríamos esperar una alta vitalidad de la población conventual a principios de siglo; presentaría una población ciertamente envejecida, entre 1710 y 1730. El contingente que viene al mundo entre 1710-1749 asegura una plenitud vital global del claustro que se haría sentir a partir de 1740 hasta alcanzar a las últimas décadas de nuestro período de estudio, esto es, 1780 a 1790. Estas generaciones serían las sustentadoras de la vitalidad plena de la institución a lo largo del período estudiado, por cuanto que son muy pocas las que pertenecen, por nacimiento, a este segmento final del período. En efecto de las 66 monjas que se toma como muestra, tan sólo doce nacen a partir de 1750.

Lo dicho en otras páginas de este trabajo, acerca del ciclo vital del claustro que como institución representada por sus pobladoras envejece hacia finales del siglo, estaría confirmado por esta gráfica de nacimientos. La situación del claustro tenderá a ser crítica en la medida en que no se renueven los cuadros de profesas, y las existentes alcancen edades en las cuales la disposición física no será la más idónea, unido esto a las enfermedades degenerativas y al estado de la atención médica de la época. El contingente emblemático de las generaciones de la primera mitad del siglo XVIII entrará en la curva de decadencia de sus condiciones físicas hacia la década de 1790. De nuevo constatamos la carencia de una población de reemplazo numéricamente deseable. El gráfico N° 7 es ilustrativo acerca de la población en su plenitud vital por décadas del siglo. Se ubica en las décadas centrales la mayor cantidad de moradoras en la plenitud de la edad. Esto debe incidir en la vitalidad del organismo total que es el convento, en la medida en que las organizaciones son en su funcionalidad un reflejo de la calidad de los individuos que la integran.

La comparación de este gráfico con otros representados en otras sesiones de este trabajo permite captar una coincidencia de cambios en las tendencias históricas de ciertos procesos de la sociedad colonial del siglo XVIII. No sólo la curva de años de nacimiento presenta una inflexión a partir de las décadas de los 50 y 60, sino también las curvas representativas de las dispensas eclesiásticas y de los matrimonios en la

iglesia Catedral, lo cual permite suponer la existencia de fuerzas que subyacen a la dinámica social perceptible, y que logran inducir en ella cambios, no dramáticos ni espectaculares, a la manera de las transformaciones debidas a la política o a la guerra, pero no por eso menos significativas, en la medida que propulsan el cambio paulatino, no por eso menos válido o digno de ser enfocado por estudios específicos.

Una de las causales de las anomalías en las curvas que representan fenómenos del campo de la demografía urbana en la Caracas de esta época puede ser atribuible al concierto de calamidades que se abaten sobre la urbe a lo largo del siglo XVIII y en especial durante las décadas centrales. La ciudad fue asolada por brotes recurrentes de viruelas, siendo el de 1764 uno de los más devastadores por el elevado número de fallecidos y por el compulsivo éxodo de la población hacia la periferia de la ciudad huyendo del mortal flagelo. Nos dice Iliana Gómez Tovar que "... entre los fallecidos y los desincorporados la ciudad quedó prácticamente deshabitada (Gómez Tovar, 2005, p. 10). Un testigo presencial, el Padre Blas José Terrero, nos hace imaginar un dantesco cuadro cuando se refiere a "...el terror de este accidente que había cerca de cuarenta años que no se padecía, pone a la ciudad en un lastimoso desierto." (Terrero, 1967, p. 222). Por si fueran pocas las penalidades sanitarias, la naturaleza recarga de nuevo su brazo contra la inerme ciudad al ocurrir el 21 de octubre de 1766 "...a las cinco de la mañana un sismo, que aunque no desprendió "...ni una sola teja de la más humilde choza, hizo todo su estrago en los templos". (p.80).

Un factor de lo que podríamos denominar las estadísticas vitales de la población conventual estudiada lo es el referente a la expectativa de vida; el tiempo en años que en promedio es de esperar que dure el ciclo vital de la religiosa.

Religiosa	Año deceso	nacimiento	Tiempo de vida
María Josefa de Santo Domingo	1784	1699	85
Ana María de San Joseph	1784	1702	82
Cecilia Margarita de Jesús	1789	1716	73
Francisca de San Juan	1770	1702	68
Isabel Antonia del Ssmo Sacramento	1774	1714	60
Rosa María de Los Angeles	1765	1712	53
Francisca de San Antonio	1765	1713	52
María Rosa del Espíritu Santo	1765	1719	46
María Isabel del Ssmo Sacramento	1774	1739	35
Promedio de vida:			61.5

Una circunstancia a favor de la longevidad de este segmento de la sociedad colonial radicaría en el deterioro vital que para sus contrapartes, las mujeres que fundaron familia deben haber experimentado, sobre todo si se toma en cuenta lo numeroso que era en promedio el grupo familiar del blanco criollo colonial. Eran frecuentes las descendencias de nueve a once hijos, lo que debe haber incidido en la

expectativa de vida de la mujer casada. José Eliseo López, (citado por Alméjida, 1992, p. 155) determina en 30 a 35 años la expectativa de vida para la población de Venezuela en el siglo XVIII. La religiosa, con un tren de vida más estructurado y menos azaroso o sujeto a desgaste que el de las madres de familia, unido a la regularidad programada y controlada de sus rutinas existenciales, debió presentar mayores cifras de longevidad. Una muestra de monjas de las cuales se obtuvo sus fechas de deceso nos permite establecer una edad promedio de tiempo de vida de 61.5 años, cifra ciertamente elevada tomando en cuenta los estándares médicos y sanitarios de la época (Cuadro N° 15). No cabía esperar elevados promedios en cuanto a longevidad, de lo que se infiere al cotejar dos nóminas – 1680 y 1722 . Tan sólo dos religiosas de la primera aún subsisten en la última. Siendo que las separan cuarenta y dos años y asumiendo la edad de entrada en veinte años, debían tener para la última fecha unos sesenta y dos años. La nómina de religiosas de 1680 está prácticamente extinta para el año 1722.

No muy diferentes, como lo muestra el cuadro N° 16 aunque mayores en todos los parámetros, son las cifras que se observan en el vecino convento de religiosas carmelitas. La edad promedio de vida de una muestra de treinta y tres religiosas, que nacieron en siglo XVIII, es de sesenta y ocho años, superior a la obtenida de sus homólogas de la Inmaculada Concepción. También se puede destacar que la edad promedio de entrada al claustro es ligeramente mayor que la de las concepciones. En todo caso, ambas poblaciones conventuales superan largamente la esperanza de vida calculada por medios estadísticos para los habitantes de la Caracas del siglo XVIII.

Cuadro N°16 Tiempo de vida de las religiosas carmelitas nacidas en el siglo XVIII					
Fuente: Museo Sacro de Caracas. Libro de profesiones y decesos de monjas carmelitas 1736-1873					
Nacimiento	Ingreso	Muerte	Edad ingreso	Nombre	Edad de fallecimiento

1732	1760	1763	*	María Margarita de Urbina	27
1764	1792	1809	*	Josefa María Blanco	41
1760	1788	1808	*	Josefa Antonia Perdomo	44
1767	1795	1815	*	Josefa María Xerez de Aristeguieta	44
1769	1797	1824	*	Rosalía María González	51
1773	1801	1832	*	María Manuela Orea	55
1784	1812	1844	*	María Teresa de Jesús Gutiérrez	56
1795	1823	1856	*	Juana Hernández	57
1736	1764	1794	28	Josefa de Urosa	58
1800	1828	1864	*	María Josefa Pinto	60
1774	1802	1841	*	María Teresa Pérez	63
1784	1811	1851	27	María Estefanía Rodríguez	67
1729	1763	1796	34	Catalina de Prados	67
1781	1809	1853	*	María Michaela de la Concepción	68
1746	1774	1820	*	María Margarita Rodríguez del Toro	70
1746	1774	1820	*	Teresa de Ascanio	70
1792	1820	1866	*	María Isabel Díaz	70
1750	1784	1823	34	Margarita Blanco y Plaza	73
1732	1757	1810	25	Dominga Marrero	78
1739	1764	1817	25	Bárbara Josefa Bello	78
1792	1824	1870	32	Cecilia de la Merced Matamoros	78
1774	1802	1856	*	Carlota Galarraga	78
1780	1808	1862	*	Eusebia Ramona Matamoros	78
1781	1809	1863	*	Juana Manuela Quintero	78
1741	1760	1821	19	Águeda Isabel de Talavera	80
1745	1771	1825	26	Juana María Septiel	80
1724	1754	1804	30	Basilia Antonia de Azcárate	80
1747	1780	1828	33	María Jerónima de Ybarra	81
1750	1770	1832	20	Isabel Esteves	82
1781	1806	1863	25	María Josefa Calzadilla	82
1723	1745	1806	22	María Domínguez Mendez	83
1760	1795	1843	35	Inés de León	83
1768	1796	1863	*	Juana Paula Suárez de Urbina	91
				Edad promedio de fallecimiento:	68
				Edad promedio de ingreso:	28
				(*) Dato no disponible	(*)
				Año hipotético de nacimiento (a color)	
				Edad hipotética de deceso (a color)	

## **CAPÍTULO IV**

### **EL GOBIERNO INTERNO Y LOS OFICIOS COMO MEDIDAS DE TIEMPO**

#### **1.- El trienio y sus connotaciones**

En toda colectividad humana siempre es posible encontrar una subdivisión temporal de especial significado para sus individuos, especialmente en función de las expectativas de realización personal que tengan dentro de él. Las vidas de las personas, en su interactuar grupal está sujeta a mutaciones, cambios de status, promociones, desplazamientos ocupacionales o jerárquicos, que de una manera u otra introducen una sensación de expectativa, de interés hacia lo por venir, y que los debe hacer particularmente sensibles al fluir de la dinámica temporal en ese contexto. Si bien vista en conjunto, la experiencia vivencial de la religiosa es esta vida, y dentro de su carácter efímero sólo tendría sentido como plataforma de preparación para la verdadera vida que es la que espera en unidad con Dios, no es menos cierto que mientras está en este plano de la existencia debe compatibilizar sus necesidades espirituales con las exigencias que la materialidad impone. Además su tránsito mortal dentro del claustro no deja de tener momentos especiales, tal lo sería su formulación de votos como profesa aceptada de lleno en la comunidad al transcurrir el tiempo de noviciado. En este capítulo se expondrá el desenvolvimiento de la vida conventual en función de una unidad esencial de tiempo como lo es el trienio y las implicaciones que para todas, desde la que es electa como rectora de la comunidad – la abadesa – hasta la que debe desempeñar el más humilde de los oficios.

Para la religiosa del convento de la Inmaculada Concepción, como para algunos otros, el trienio constituirá una de esas unidades temporales con las cuales sincronizar su vivencia existencial. Es este el lapso que rige el establecimiento del gobierno interno y la distribución de los oficios y ministerios; las ocupaciones, tareas y responsabilidades que llenarán las horas de la jornada diaria que no están dedicadas a

la ascesis espiritual, personal o comunitaria. Para la eventual abadesa, es el trienio y su comienzo el momento coyuntural en el que sus dotes personales para la gerencia, su ascendiente personal y el nivel alcanzado como parámetro espiritual al cual referirse entrarán en plena vigencia y relevancia.

La culminación, en lo externo, del tiempo de vida de una religiosa, lo demarcaba la posibilidad de ejercer el oficio de abadesa. Es esta la rectora de la comunidad. Preside las sesiones de rutina corta, como las reuniones capitulares, coordina con el Vicario General del convento la elección de su sustituta, notifica y canaliza el ingreso de nuevas aspirantes, maneja todo el contacto epistolar con el Obispo, y además actúa como referencia para todo lo que implica una figura que debe ser a la vez árbitro y consejera, gerente y ejemplo.

Es el momento de la llamada a capítulo electoral, y tiene lugar la primera semana de enero del comienzo del cuarto año de la abadesa saliente. Con respecto a las prendas personales deseables en las eventuales detentadoras de dicho cargo, es menester buscar en las Reglas, algunas pistas que nos permitan formarnos una imagen del perfil de la candidata. No estipula Benito en su Regla – la cual fue la inspiración primigenia de Clara de Asís – un tiempo o edad para la escogencia de este cargo; solamente hace referencia a las prendas morales que lo deben adornar: autoridad, disciplina, ecuanimidad, tacto, justicia, responsabilidad, como las más relevantes (Benito de Nursia, pp. 35 a 42). Clara en cambio, dulcifica el perfil de la abadesa, recalcando la necesidad de que se erija en un modelo al cual seguir:

“Esmérese también en ser la primera no tanto por el oficio cuanto por las virtudes y sanas costumbres, para que las hermanas estimuladas por su ejemplo le obedezcan más por amor que por temor (...) No tenga preferencias particulares (...) consuele a las afligidas (...) Observe en todo la vida común [la igualdad de condiciones] principalmente en la iglesia, dormitorio, refectorio, enfermería y vestido y esto obsérvelo del mismo modo su Vicaria.” (Omaechevarría, p. 279).

Es también el momento del reconocimiento honorífico por parte de sus compañeras, y en el que eventualmente podrían también salir a flote inconsistencias que puedan hacer poner en tela de juicio la idoneidad de la candidata. Algo así sucedió en la elección de enero 1763, luego de la cual, las prendas personales de la abadesa electa fueron blanco de las reconvenciones del Capellán del convento, don Joseph de la Sierra, quien en una misiva al Obispo pone sobre la mesa algunas inconsistencias de carácter no cónsonas con la majestad del cargo que se le va a conferir. Nos dice el firmante de la carta, con respecto a Sor Rosalía de la Pasión:

“... aunque es monja de mucho rasgo y de grande actividad le faltan requisitos para ser perfecta (...) zela [sic] muy poco la puerta y es afectísima a deliberaciones, secretos y bullicios (...) [y que al parecer, bajo su responsabilidad] oi han entrado banderas y algunos trastos de afuera como sombreros de plumas y otros vistuarios [sic] no se para lo que puede ser esto” (AHAC, Sesión Conventos, Carpeta 13Co, exp. s/n).

Las abadesas de este convento eran elegidas con un promedio de unos treinta años de tiempo en profesión (ver Cuadro N° 17), inferior a los requisitos establecidos en Trento de cuarenta años, y no era necesariamente un cargo por antigüedad, pues era menester una buena disponibilidad física para llevar adelante las múltiples responsabilidades, sin menoscabo de la conveniente experiencia, dominio de la dinámica global del claustro, reconocimiento por parte del Vicario y sus compañeras en cuanto a sus dotes de liderazgo. Su reelección sólo era posible en períodos no continuos, como fue el caso de Sor Francisca Petronila de San Agustín, quien ejerció el cargo en tres ocasiones, o Sor Juana de San Francisco de Sales y Sor María Josefa de Santo domingo, electas ambas en dos períodos. Sor Leonor María del Carmen resalta por ser una de las que alcanza el abadiato en fecha temprana con respecto a su año de profesión, y además ejerció el cargo de Secretaria con anterioridad; estas distinciones – unidas a la evidencia que revela la posesión de una caligrafía exquisita – dan pistas para suponer que ante sus compañeras debió haber sido un espíritu cultivado.

Cuadro N° 17.- Tiempo de profesión de algunas abadesas al año de su

elección Fuente: AHAC, Sección Conventos. Carpetas varias			
Abdesa	Profesa en:	Electa en:	Tiempo
Sor Jerónima de la Ssma. Trinidad	1720	1766	46
Sor María Josefa de Sto. Domingo	1731	1769	38
Sor María Josefa de Sto. Domingo	1731	1769	38
Sor María Teresa de Jesús	1740	1772	32
Sor María Margarita de la Soledad	1750	1775	25
Sor Leonor María del Carmen	1756	1781	25
Sor María A. de la Ssma. Trinidad	1766	1787	21
Sor María Josefa de los Dolores	1756	1790	34

El trienio es también un ciclo de hacer balances personales, de sopesar los avances de la comunidad como

un todo y desde lo individual. El espíritu del régimen finalizado deja sus huellas, su impronta específica en la vida de profesas, siendo una unidad cronológica de gobierno y operatividad. Son sus finales, que siempre coinciden con las fechas de año nuevo, ocasiones para sopesar lo hecho y lo que faltó por hacer.

A partir de la Vicaria de la casa, asistente de la abadesa y segunda figura de la institución, siguiendo los cánones de la regla de Clara, existía el Discretorio, una especie de consejo consultivo de ocho religiosas seleccionadas de entre algunas antiguas abadesas, y algunas otras que por su edad, experiencia directiva y ascendiente pudiesen desempeñar tal oficio. Su denominación deriva de una de las principales virtudes que debían poseer:

“Para conservar la unidad y el mutuo amor y en la paz, todas las oficialas del monasterio han de ser elegidas de común acuerdo por todas las hermanas. Y elíjanse de la misma manera al menos ocho hermanas de entre las más discretas; y la abadesa se atenderá a su consejo en todo lo exigido por nuestra forma de vida”... (Omaechevarría, p. 280).

Pero el gran hito en la temporalidad de la mujer de vida consagrada tenía lugar cuando lograba franquear el año de noviciado, que comienza a correr una vez que la revisión de sus credenciales (exposición de motivos, fe de bautismo y confirmación, atestación de ser una cristiana consecuente, prueba de limpieza de sangre) y exploración de su voluntad eran satisfactorias. Al año de su ingreso debía cursar formalmente una solicitud pidiendo su aceptación como religiosa de velo blanco o negro, obtener una votación favorable por parte de la comunidad y realizar (sus

representantes) los trámites administrativos en cuanto al desembolso de los dos mil pesos para la dote, y formalizar renuncia por la vía notarial de sus futuros bienes por herencia o *legítimas*, en pro de la comunidad a la cual estaba siendo asimilada.

## 2.- El tiempo y los oficios profanos

El tiempo de la monja no deja de estar pletórico de ocupaciones. Su principal actividad, el seguimiento de la vida de religión a través de las innumerables vías con que cuenta, no es reñido, ni tampoco se puede desvincular totalmente, de las ocupaciones terrenales. Incluso desde los tiempos medievales lo planteaba Clara de Asís:

“Las hermanas, a las que el Señor le ha dado la gracia de trabajar, después de la hora tercia [media mañana] ocúpense fiel y devotamente en un trabajo humilde, honesto y de común utilidad, de forma que, evitando la ociosidad, enemiga del alma, no apaguen el espíritu (c. 1 Tes 5,19) de la santa oración y devoción, a cuyo servicio deben estar las demás cosas temporales. (Oamechevarría, p. 284)

Con la asignación de oficio la vida de la religiosa cobras otra dimensión, en cuanto que de ella se esperan competencias que renuevan su cotidianidad y llenan sus horas de tareas que, no dejan de introducir un elemento de diversificación a sus vidas de confinamiento, sin dejar de ser oportunidades para utilizarlas como ofrenda de trabajo en su crecimiento espiritual, pues para estas comunidades el trabajo forma también parte de su ascesis personal. Radicará aquí probablemente, esa calidad tan peculiar que impregna todo lo que de sus manos sale, y que se manifiesta en objetos, mantelerías, dulces, e incluso se deja percibir en los ambientes en donde se mueven, sea que se trate de los pisos, los jardines o el mobiliario. La forma en que interpretan el trabajo manual cotidiano, como *una liturgia de amor*, se percibe en estas líneas de la Madre Mercedes de Jesús Egido:

La Concepcionista sabe que todo esfuerzo y trabajo, si no está unido a la oración, es extraño, y puede convertirse en peligro para su santificación, por eso lo realiza por amor a Dios y lo santifica por el espíritu de oración. Y lo hace oración misma, (...) De ello se está beneficiando no sólo la Monja, sino

el trabajo mismo, pues el pensamiento que la Monja tiene en Dios, que mira su trabajo, le impulsa a trabajar con ardor, en hacer bien lo que le toca hacer, revertiendo lo que hace en su propia perfección. (...)\_Así, viendo a Dios en todo, tocando a Dios en todo, como le ha hecho comprobar el don del silencio monástico, desgasta su vida la Monja Concepcionista convirtiéndola en una liturgia de amor, también en la cocina, donde se esmera en preparar sabrosos platos que sostendrán la salud y vida de sus Hermanas. (Egido, 2003, Ser monja)

Las complejidades de llevar una existencia acoplada a un núcleo urbano, unida a los inevitables requerimientos logísticos de la vida en comunidad, generaban toda una serie de actividades que debían ser afrontadas por las religiosas, aún descontando todas aquellas que estaban destinadas al personal de criadas y de esclavas. Siempre había responsabilidades intransferibles al personal laico del claustro. A raíz de la elección de abadesas se asignaban las tareas a ser cubiertas durante el trienio, y que muy bien podemos catalogar como a continuación detallamos siguiendo criterios actuales, pues el espíritu que las animaba era el mismo de cualquier institución que persiga mantenerse en el tiempo. La elección de 1760 (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 11Co) llevaba anexa la siguiente asignación de responsabilidades para el trienio que comenzaba:

Administrativas. Todas aquellas que permitían el control de bienes, servicios e insumos de la funcionalidad cotidiana (*Vicaria de la casa*), y de igual manera una responsable de toda la actividad que se realizaba de manera plenaria por toda la comunidad (*Vicaria del coro*). Además una religiosa era responsable de la escritura y manejo de los libros de registro y control de la documentación (*Secretaria*) . La logística general la llevaban adelante dos personas ( *la Provisora*) y las funciones de economato (*la Refectolera*).

Manejo de personal. Responsabilidades sobre el ingreso y colocación de seglares (*Depositaria del convento*) y futuras profesas (*Depositaria de Religiosas*).

Recuérdese las funciones que eran asignadas a los conventos como retenes judiciales de mujeres.

Servicios litúrgicos. Asumían las tareas de apoyo a la Liturgia de las Horas y la Celebración de la Eucaristía en la capilla del convento (*Sacristanas*) y la ejecución del ministerio de música en cuanto a pericia en el teclado o en las vocalizaciones (*Organista, Maestra de Capilla para la música y Aprendices de Música*).

Relaciones con el exterior. Todas aquellas tareas del ineludible contacto del claustro y sus moradoras con el exterior, tanto en lo referente a la comunicación como al ingreso de bienes y servicios. El ingreso de objetos e insumos se efectuaba por una portezuela dotada de un mecanismo que a manera de tornillo sin fin, permitía el pase solamente de objetos sin que mediara el contacto físico o visual con el exterior (*Torneras*). El control del acceso de personas era celosamente guardado por un personal ad hoc (*Porteras*), mientras que el intercambio de palabras por conversación con las religiosas debía ser supervisado por un grupo específico en un área determinada para tales fines (*Escuchas del locutorio o escuchas de la Reja*).

Servicios asistenciales. No faltaba un personal dedicado a la atención de los primeros auxilios (*Enfermeras*).

A Raíz de la elección de abadesa en 1682, la asignación de los oficios y ministerios ocupaba a treinta y cuatro religiosas de unas cincuenta y cinco que habría en caso de no variar la nómina de 1680. Para el trienio 1760- 1762 el personal asignado a los anteriores oficios ocupaba unas treinta y nueve religiosas, de un total nominal de sesenta profesas. Posiblemente en el grupo restante encontraríamos a las de edad avanzada y las novicias, entre otras. El listado de las religiosas asignadas a los oficios anteriores se ofrece en la página siguiente.

Cuadro N° 18 Listado de cargos - Trienio 1760 – 1762. Fuente: AHAC, Sección Conventos, Carpeta 11Co Abadesa: Muy Reverenda Madre Sor Ana María de San Joseph
--

Vicaria de la casa:	Sor María Francisca de Jesús, María y Joseph
Discretas:	
(para completar las ocho)	Madre Sor Úrsula Jerónima de San Nicolás Jerónima Francisca de la Santísima Trinidad Petronila de San Joseph María Theresa de Jesús
Maestra de Novicias:	Sor María Margarita de la Soledad
Maestra de Jóvenes:	Sor Ana María de San Francisco
Porteras:	Madre Discreta Sor Úrsula Jerónima de San Nicolás Madre Discreta Sor María Teresa de Jesús Sor Josefa Incolaza de Santa Clara Sor Francisca de San Juan Sor Rosalía Petronila de la Natividad Sor María Engracia de San Antonio
Escuchas del Locutorio:	Madre Sor Juana Josepha del Sepulcro Sor Blanca de San Joseph
Depositaria del convento:	La Reverenda Madre Sor Francisca Paula de San Agustín
Depositaria de las religiosas:	Sor Francisca Quiteria de San Antonio
Secretaria:	Sor Rosalía Petronila de la Pasión
Maestra de Capilla (música)	Sor María Felipa del Espíritu Santo
Organista:	Sor María Francisca de la Cruz
Aprendices de música:	Sor María Francisca de San Joseph Sor Juana Isabel del Corazón de Jesús Sor Josepha María de la Merced Sor Isabel Antonia de Jesús, María y Joseph Sor Josepha Rosalía de la Concepción
Vicaria del coro:	Sor María Antonia de San Joseph
Torneras:	Sor María Josefa de San Pascual Sor María Antonia de la Santísima Trinidad Sor Mariana de la Santísima Trinidad
Sacristanas:	Sor Isabel Antonia del Santísimo Sacramento Sor Juana Gregoria de San Joseph
Provisora:	Sor Rosa Antonia de San Diego
Enfermeras:	Sor María Manuela de la Santísima Trinidad Sor Apolonia de Santo Tomás Sor Lusiana Teresa de San Nicolás Sor Ana María de la Concepción Sor Lusiana Teresa de San Nicolás
Refectolera:	Sor Antonia Michaela del Corazón de Jesús

## CONCLUSIONES DE LA CUARTA PARTE

El tiempo como dimensión esencial para abordar la comprensión de la vida del convento de la Inmaculada Concepción puede ser asumido desde las coordenadas generales de la vida monástica en general. En este sentido, consideramos que el discurrir del tiempo en los recintos claustrales religiosos posee unos perfiles típicos que le confieren a la variable tiempo connotaciones y una calidad muy diferente de la que predomina en los ambientes de vida secular. Al hablar de tiempo, la referencia es hacia las unidades de medición convencionales, y a la manera tan *sui generis* como son percibidas y vividas en los intramuros del recinto. Una primera aproximación es aquella según la cual la religiosa de claustro le sigue el paso a la cotidianidad en función de una serie de pautas de actividad bien sea dentro del marco cronológico de más inmediata percepción, como lo son las horas, los días o los meses.

El tiempo es vivido en el claustro bajo unos esquemas que difieren notablemente de los del laico en el exterior. Esto no deja de ser oportuno y conveniente para unos esquemas de vida que se desenvuelven dentro de un espacio confinado. La secuencialidad en espiral, tal como se percibe en la vida laica no es seguida en la vivencia conventual. El tiempo del claustro posee dos connotaciones que lo transforman más en un aliado que en un enemigo a vencer: es cíclico, posee cierta circularidad en su devenir. Por otra parte, es una dimensión sacralizada en cuanto al significado y la intención de lo que en él realiza. Todos los momentos de la religiosa son ocasiones para perseguir el ideal de perfección evangélica a través del contacto con lo divino. Hacer sagrado un momento, un lapso, equivale dedicarlo exclusivamente a una actividad específica. Una oración vocal en la celda, un cántico comunal en el coro, el silencio fértil de la oración mental en la ermita, el análisis semanal de las culpas en la sala capitular, los días prescritos para recibir la eucaristía en la capilla o las jornadas de disciplina y ayunos constituyen otras tantas oportunidades de sacralizar el tiempo, no menos que aquel dedicado al trabajo

manual. El tiempo, por otra parte, cobra el tinte de la prescripción eclesial, bien sea desde la liturgia de las horas a lo largo de la jornada diaria, como a lo largo de las grandes divisiones del año litúrgico de adviento, navidad, cuaresma y tiempo ordinario, sin soslayar las festividades especiales.

Una apreciación del tiempo más profana, pero no menos necesaria para apreciar en toda su extensión el significado de la temporalidad conventual es la que se deriva del status personal y de la responsabilidad comunal, a través de tres dimensiones: el noviciado, la elección de abadesa y la asignación de los oficios. Para el discurrir temporal de la religiosa, su etapa de noviciado, de un año de duración, es crucial en cuanto que su término significa su aceptación definitiva en la comunidad. Es la conclusión de un difícil año de adaptación a los rígidos esquemas de horarios, obediencia y actividades y definición vocacional. El gobierno del convento, personalizado en la figura de la abadesa y su cuerpo consultivo o discretorio, se reestructura cada tres años durante los cuales la vida del recinto asimila el tinte personal de las cualidades espirituales y dotes gerenciales de la religiosa llamada a regir la vida comunitaria. Paralelamente a la elección de abadesa son asignadas entre las profesas el cuadro de responsabilidades por oficios a ejecutar en las diferentes áreas del recinto para mantener en perfecta secuencia los diferentes engranajes que configuran la jornada diaria.

Otra perspectiva temporal útil para el conocimiento del convento lo constituyó el ciclo vital personal y grupal de sus moradoras. El tiempo de vida como parámetro que permite la comprensión del devenir de la institución a lo largo de la centuria estudiada. El ciclo vital de la monja, y la rueda del tiempo monacal están estrechamente vinculados. El flujo y reflujo de los ingresos y los decesos definen los períodos de plétora vital o decadencia de la institución. Se pudo precisar tres ciclos relativamente definidos y diferenciados: un cierre de siglo a partir de 1690 caracterizado por un auge poblacional, que será seguido por un período de constricción desde que entra el siglo XVIII hasta su cuarta década, para experimentar

una plétora numérica que se mantiene a partir de la mitad del siglo hasta mediados de 1775, cuando es posible percibir una disminución de los ingresos (son mayores los decesos que los ingresos, de una manera persistente). Por otra parte, son las décadas centrales del siglo las que evidencian más marcadamente una población relativamente joven, en la plenitud de sus ciclos vitales, y que comienzan a desplegar un envejecimiento hacia las tres últimas décadas, cuando los decesos no son compensados equitativamente con la entrada de nuevas postulantes.

## CONCLUSIONES FINALES

*¡Conventos de la vieja España! Brotaban en sus montes, valles y descampados, y esmaltaban las callejas y plazas de pueblos y ciudades. Los había suntuosos y humildes: monumentos y filigrana de piedra, o recatadas paredes de cal y adobe. Resumían algunos una historia secular y gloriosa, mientras otros encarnaban la existencia de generaciones humildes, sin más pasado que el de una vida gris y cotidiana.*

*M. Revuelta González*

El conocimiento en profundidad de las instituciones conventuales femeninas de nuestro pasado colonial deviene en una preciosa cantera de información a la hora de intentar reconstruir ese relegado segmento de nuestra historia. A pesar de su naturaleza por definición cerrada y *sustraída de la vida del siglo*, son instituciones netamente urbanas tanto en su localización geográfica como en su situación dentro del contexto de la dinámica de las ciudades. El caudal femenino que integra sus filas proviene del entorno citadino, con todas las implicaciones circunstanciales individuales referentes a preeminencias, infortunios, contrariedades familiares y genuinas vocaciones religiosas, que arrastran tras de sí las novicias al ingresar. Por otra parte, el convento, a través de su capilla deviene en un valioso punto de confluencia de la población laica de la ciudad, por cuanto que es una alternativa adicional para asistir a la celebración eucarística, y provee en sus paredes y pisos los espacios dignos para alojar los restos mortales de una manera cónsona con el status detentado en vida.

De las variadas perspectivas desde las cuales es posible abordar la investigación documental de los conventos fueron asumidas en este trabajo cuatro puntos de estudio: la faceta espiritual, las implicaciones sociales en la vida de la mujer, las relaciones institucionales con respecto a los ámbitos de poder local y la dimensión temporal como gran referente de la vida del claustro.

En una tónica de buscar respuestas a las motivaciones, inquietudes, interrogantes y cuadros hipotéticos planteados en las páginas iniciales, asomamos el siguiente esquema de conclusiones. Comenzando por el grado de similitudes o diferencias posibles con respecto a sus homólogos de otras latitudes coloniales, cabe afirmar que el convento de la Inmaculada Concepción de Caracas no fue un reducto del exclusivo uso de las damas de gran linaje de la sociedad caraqueña del siglo XVIII. Siempre se mantuvo, al igual que en el resto de las instituciones a las que tenían acceso la población criolla, el requisito de la limpieza de sangre, cristiandad comprobada y costumbres, aunque esto no fue obstáculo para el ingreso de mujeres cuyo perfil

socio-económico no era por cierto de los más destacados de la época. Si bien el convento parece haber conservado cierto aire de exclusividad en su población hasta finales del siglo XVII, la centuria siguiente fue testigo de una democratización de sus filas, en donde el segmento de las provenientes de las familias mantuanas no fue ciertamente el más conspicuo, ni tampoco fue óbice para que compartieran las celdas con huérfanas, hijas de militares, comerciantes o funcionarios de la burocracia media de la ciudad, y aun algunas provenientes de otras ciudades como la Guaira o Cumaná, e incluso una dama católica inglesa.

La razón de ser de este convento se ubica en las inquietudes fundacionales muy propias de las iniciativas laicas femeninas de esa época, previo el infaltable espaldarazo de los centros de poder secular y religioso. Ellas aportan las vocaciones y los fondos, los otros el respaldo ante el rey y el necesario apoyo conventual en el arranque inicial. Los deseos de fundar claustros hallan también sus raíces tanto en el espíritu propiciatorio de los estatutos del Derecho Canónico como en los usos y costumbres de una sociedad tan imbuida de lo religioso como lo fue la sociedad peninsular, y por transitividad, la colonial. La evolución que experimentó a lo largo del siglo XVIII tuvo como marco institucional la influencia – no siempre armónica – de las instancias de poder de las cuales dependía: los cabildos secular y eclesiástico, junto a la autoridad del obispo. La constante fluctuación de la preponderancia de uno u otro polo de poder y decisión con respecto a la conducción financiera del claustro, aunado a los continuos roces de honor herido entre ellos, generó no pocas crisis de supervivencia para el mismo, aunque luego conoció un período de relativa bonanza y estabilidad a lo largo de ese siglo, y sobre todo a partir de su segunda mitad.

En cuanto a motivaciones de ingreso, la similitud en la formulación de las peticiones de entrada no revela en su monótona formalidad otras motivaciones para abrazar la vida de religiosa diferente al deseo de apartarse del siglo, el cual se asume como móvil nominal, reforzado por la edad de las postulantes, equiparable a la de las novias seglares y que en ambos casos no supera los veinticuatro años y abarca a algo

más del 50% de la muestra analizada. Esto equivale a decir que, las candidatas a monjas son tan jóvenes como las candidatas a esposas, desdiciendo de la posibilidad de adjudicarle a viudas o solteras sin oportunidades la motivación de entrada al claustro. Queda en pie la voluntad paterna como gran árbitro de los destinos de la hija para ofrecer otra explicación, aunque de muy difícil demostración el dilucidar si la hija aceptaba por pura obediencia las decisiones del progenitor. La huida del siglo debería ser interpretada como una razón dentro de otras motivaciones diferentes al mero impulso vocacional, sobre todo en no pocas postulantes que sin autoridad paterna a su lado buscan el convento como opción de vida.

En lo referente a la observancia de los lineamientos estatutarios de las Constituciones establecidas para la Orden de la Inmaculada Concepción por el papa Julio II en 1511, y que rigieron la vida de los conventos concepcionistas a partir de esa fecha tanto en España como en América, no fue todo lo ortodoxa que se esperaba por parte de una comunidad en donde la obediencia es una de los principales códigos de conducta. La institución monacal femenina en Indias- y la provincia de Venezuela no fue una excepción - adoptó una de las pautas sociales por las cuales se regía: la disponibilidad de personal de servidumbre personal de la mujer criolla. Este rasgo social fue asimilado – o mejor vale decir continuado – en los intramuros claustrales muy a pesar de las adiciones que a los estatutos originales proveniente de España realizó el obispo González de Acuña al otorgarle Constituciones al convento en 1676, haciendo hincapié en la prohibición de mantener servidumbre personal. Muy vinculada a lo tocante a Reglas y Constituciones es la dilucidación de la pertenencia de este convento caraqueño a la Orden de santa Clara, dado que desde la documentación fundacional se les asignaba su Regla, y la tutoría que recibieron en sus años iniciales provenía de monjas clarisas venidas a tal fin de santo Domingo. En más de un documento se pudo apreciar la referencia a las monjas de santa Clara en alusión a ellas, originado quizá por el lugar prominente que ocupaba una imagen de la santa italiana en el altar de la capilla conventual. Nuestras religiosas eran definitivamente, monjas concepciones franciscanas, una rama más de esta dilatada

familia, producto de la asimilación que sufrió la primigenia Orden concepcionista en la España regida en lo religioso por el Cardenal Cisneros, y así pasaron a América.

Como nota final agregaremos el perfil vital del convento a lo largo de la centuria estudiada, evidenciado a partir del análisis de los ciclos vitales de las profesas, tomados individualmente y en conjunto. Es la proverbial longevidad de la religiosa lo que se destaca, en fuerte contraste con lo que debió ser la expectativa de vida para la mujer de la época. El tiempo promedio de vida es de unos 62 años. Otra consideración de importancia en cuanto la evolución poblacional del convento deriva de la percepción de ciclos en la plétora vital de sus moradoras. A partir de 1680 una perceptible disminución de las nóminas, para luego remontarse a sus mayores valores a partir de la quinta década del siglo XVIII y acercarse a las postrimerías con un déficit vocacional sostenido, que hace que la población envejezca por falta de la renovación de las plazas vacantes que dejan los decesos, y coloque la curva de permanencia de la institución en unos mínimos inquietantes de cara a la entrada del siglo de las grandes conmociones.

**REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.**

## 1.- FUENTES PRIMARIAS

### Archivos

#### Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas

##### Sección Conventos

<u>Legajo</u>	<u>Título</u>	<u>Desde</u>	<u>Hasta</u>	<u>Exped</u>
7	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1636	1672	35
8	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1673	1696	37
9	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1706	1742	28
10	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1743	1756	21
11	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1757	1768	25
12	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1769	1779	36
13	Co Religiosas Inmaculada Concepción	1780	1790	31

##### Sección Libros

Carpeta 67

##### Sección Matrículas Parroquiales

Carpetas: 45MP (san Pablo), 15MP (Catedral), 2MP (Altagracia y 9MP (Candelaria)

##### Sección Matrimoniales

Carpetas 7M a 112M

##### Sección Reales Cédulas, Órdenes y Provisiones

1RC 1592-1640

2RC 1741-1770

3RC 1770-1776

4RC 1777-1780

5RC 1781-1786

6RC 1787-1790

Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Católica Andrés Bello.  
II Sección Santo Domingo. Legajos varios. Material mecanografiado.

Museo Sacro de Caracas

Libro de profesiones y muertes de Monjas Carmelitas 1736-1783.

### **Compilaciones documentales**

Academia Nacional de la Historia. (Comp.). (1963). *Actas del cabildo eclesiástico de Caracas. Compendio cronológico.* (2 vols). Caracas: BANH, Colección Fuentes para la historia colonial de Venezuela, N° 65.

\_\_\_\_\_ (Comp.). (1965). *Documentos para la Historia de la Iglesia Colonial en Venezuela.* Caracas: ANH, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

Consejo Municipal del Distrito Federal. (1943). *Actas del Cabildo de Caracas.*

Tomo I. Caracas: Editorial Elite.

\_\_\_\_\_ (1951). *Actas del Cabildo de Caracas.* Vol. V. Caracas: Tipografía Vargas.

\_\_\_\_\_ (1957). *Actas del Cabildo de Caracas.* Vol. VI. Caracas: Tipografía Vargas.

\_\_\_\_\_ (1966). *Actas del Cabildo de Caracas.* Vol. VIII. Caracas: Tipografía Vargas.

\_\_\_\_\_ (1967). *Actas del Cabildo de Caracas.* Vol. X. Caracas: Tipografía Vargas.

\_\_\_\_\_ (1969). *Actas del Cabildo de Caracas.* Vol. XI. Caracas: Tipografía Vargas.

\_\_\_\_\_ (1975). *Actas del Cabildo de Caracas.* Vol. XII. Caracas: Tipografía Vargas.

\_\_\_\_\_ (1982). *Actas del Cabildo de Caracas*. Vol. XIII. Caracas: Servicio Gráfico Editorial.

\_\_\_\_\_ (1989). *Actas del Cabildo de Caracas*. Vol. XIV. Caracas: Ediciones del Concejo Municipal de Caracas.

\_\_\_\_\_ (1997). *Actas del Cabildo de Caracas*. Vol. XV. Caracas: Ediciones del Concejo Municipal de Caracas.

García Chuecos, Héctor. (Comp.) (1952). *Derecho colonial venezolano. Índice de las Reales Cédulas que se contienen en los fondos documentales del Archivo General de la Nación*. Caracas: Imprenta Nacional.

González Oropeza S.J., Hermann . (1977). (Comp). *Iglesia y Estado en Venezuela (Selección de textos)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Gutiérrez de Arce, Manuel. (Comp.). (1975). *Apéndices al Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*. Tomo II. ANH, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

Gómez Canedo, Lino. (Comp.). (1969). *Obispo Mariano Martí. Documentos relativos a su visita pastoral a la Diócesis de Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, (tomos III y VII). Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Vols. 95 a 101. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Iturriza G., Carlos (1967). *Algunas familias caraqueñas. 2 Vol.* Caracas: Escuela Técnica Industrial Salesiana.

\_\_\_\_\_. (1974). *Matrimonios y velaciones de españoles y blancos criollos celebrados en la Catedral de Caracas desde 1615 hasta 1831*. Caracas: Instituto Venezolano de Genealogía.

Mago de Chópita, Lila , Hernandez Palomo , José J . (Comp.) (2002). *El cabildo de Caracas (1750- 1821)*. Sevilla: CSIC-Escuela de Estudios Hispanoamericanos- UPEL-Cabildo Metropolitano De Caracas.

Miglioranza, fray Contardo. (1988). (Comp). *Actas de los mártires*. Buenos Aires: Paulinas.

Navarro, Nicolás E. (Comp.) (1926). *Anales eclesiásticos venezolanos*. Caracas:

Tipografía Americana.

- Nectario María, Hno. (Comp). (1975). *Índice de documentos referentes a los obispos De Venezuela (1532-1816) existentes en el Archivo General de Indias*. Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas UCAB.
- Omaechevarría O.F.M, Ignacio. (Comp.). (2004). *Escritos de santa Clara y documentos complementarios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Oviedo y Baños, Joseph de. (Comp.) (1971). *Tesoro de noticias*. Caracas: Concejo Municipal del Distrito Federal.
- Real Academia de la Historia. (1807). *Las siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio*. Madrid: Imprenta Real. (3 vol.)
- Troconis de Veracochea, Ermila. (1982). *Los censos en la Iglesia Colonial Venezolana (Sistema de préstamos a interés)*. ANH, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Vols. 153 y 154. Caracas: ANH.

## **2.- FUENTES SECUNDARIAS**

### **Libros y folletos**

- Almécija, Juan. (1992). *La familia en la provincia venezolana (1745-1798)*. Madrid: Ediciones Mapfre.
- Arcila Farías, Eduardo. (1946). *Economía colonial de Venezuela*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benito de Nursia, O.B. (1972). *La santa Regla*. Buenos Aires: Ediciones San Pablo.
- Cárdenas, Eduardo. (1992). Las prácticas piadosas. Los sacramentos. En Pedro Borges (Coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Vol. I*. (pp. 361-381). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dávila, Dora. (1993). Santa Clara de Asís y las concepcionistas de Caracas: dos tiempos y una vocación. En Luis Cipriano Rodríguez (Coord.), *Los grandes períodos y temas de la Historia en Venezuela (V centenario)* (pp.281-300). Caracas: UCV, Instituto de Estudios Hispanoamericanos.

- \_\_\_\_\_ (1994). Se tiraban fuertemente al honor. La separación de dos aristócratas a finales del siglo XVIII. En Elías Pino Iturrieta (Coord.), *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano* (pp. 67-100). Caracas: Editorial Planeta.
- De Rogatis, Antonieta. (2004). *Separación matrimonial y su proceso en la época colonial*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 257. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Escribano Hernández, Julio (2006). *El Renacimiento. Vida y costumbres en la antigüedad*. Madrid: Edimat Libros.
- Figuera, Guillermo. (1965). Estudio preliminar. En Academia Nacional de la Historia, (Comp.) *documentos para la Historia de la Iglesia Colonial en Venezuela* Tomo I (pp. x-xix).Caracas: Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela ,Vols. 74 y 75.
- Gomez Canedo, Lino. (1981). Las órdenes religiosas en Venezuela. En E. Dussel, (Coord ), *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol VIII. Salamanca: CEHILA.
- Grun O.B., Anselm (2006). *El misterio del tiempo*. (2° Ed.).El arte de vivir según la sabiduría de los monjes. Buenos Aires. Editorial Bonum.
- Herrera Luque, Francisco. (1993). *Los amos del valle*. (5° Ed.). Caracas: Editorial Pomaire.
- Ladera de Díez, Elizabeth. (1990). *La familia Xerez de Aristiguieta. Contribución al estudio de la Aristocracia territorial en Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N° 209. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Lafrance, Jean (1997). *Teresa de Lisieux guía de almas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Otaduy, Ernesto. (1973). *Iglesias de la antigua Caracas*.Caracas: Imprenta Municipal.
- Pellicer, Luis Felipe. (1996). *La vivencia del honor en la provincia de Venezuela. (1774-1809)*. Caracas: Fundación Polar.
- \_\_\_\_\_ (2004). El amor y el interés. Matrimonio y familia en Venezuela en el siglo XVIII. En Dora Dávila (Coord.), *Historia, género y familia en Iberoamérica* (pp. 127-159). Caracas: Fundación Honrad Adenauer – Instituto de Historia Universidad Católica Andrés Bello.
- Pérez, Matilde Eugenia. (2004). *Año litúrgico. Para comprender y vivir los tiempos litúrgicos*. Bogotá. Ediciones Paulinas.
- Ponce, Marianela. (1999). Estudio preliminar. En M. Ponce (Comp.), *De la soltería a la*

viudez. *La condición jurídica de la mujer en La Provincia de Venezuela en razón de su estado civil* (pp. 9-80). Caracas: Biblioteca de la Academia nacional de la Historia N° 246. Fuentes para la Historia colonial de Venezuela.

Santa Teresa de Jesús. (1999). *Las moradas del castillo interior*. Introducción y notas de Juan Alarcón Benito. Madrid: EDIMAT Libros.

\_\_\_\_\_ (2006). *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Quintero, Inés. (2005). *Los nobles de Caracas. Discurso de incorporación como Individuo de Número de la Academia Nacional de la Historia*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Raguin S.J. Yves. (1985). *Caminos de contemplación*. Madrid: Narcea S.A de Ediciones.

Ramírez Méndez, Luis Alberto. (2000). El estudio de los monasterios en Venezuela. Fuentes y perspectivas para su análisis. En J. A. Rodríguez., (comp.) *Visiones del oficio. Historiadores del siglo XXI* (pp. 339-352). Caracas: Academia Nacional de la Historia Comisión de Estudios de Postgrado FHE – Fondo Editorial de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela.

\_\_\_\_\_ (2005). *De la piedad a la riqueza. Vol I. El convento de Santa Clara de Mérida 1651-1874*. Mérida: Archivo Arquidiocesano de Mérida.

Revuelta González S.I, Manuel. (1976). *La exclaustación (1833-1840)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Riónegro O.F.M., Froilán. (1914). *Don Diego de Losada*. Biografía. Caracas: Imprenta Nacional.

Rojas, Arístides (1876). Los ex-conventos de monjas en Caracas. En A. Rojas. (1927). *Estudios históricos*, (pp. 299-310), Vol 2, Caracas: Gobierno de la República de Venezuela.

Sangroniz y Castro, José Antonio. (1943). *Familias coloniales de Venezuela*. Caracas: Editorial Bolívar.

Solórzano, Katty. (2000). Tiempo social: su aplicación al estudio histórico. En José Ángel Rodríguez (Comp.), *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos del Siglo XXI*. (pp. 23-34) Caracas: Academia Nacional de la Historia Comisión de Estudios de Postgrado FHE – Fondo Editorial de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela.

Sucre, Luis Alberto. (1928). *Gobernadores y Capitanes Generales de Venezuela*. Caracas:

Tipografía del Comercio.

Terrero A., Blas José. (1967). *El teatro de Caracas*. Caracas: Fondo de Publicaciones Fundación Shell.

Villalba de Pinto, María Luisa. (1973). Los conventos de Trujillo. Caracas: Fundación John Boulton.

### **Publicaciones periódicas**

Espinar Bueno, Antonio. (1994). Los terceros dominicos. *Boletín del CIHEV* (Centro de Investigaciones de historia eclesiástica venezolana), enero-junio. 6 (10), 51-81.

Gimeno, Emilio Benedicto. (2001). Aproximación a la historia del Convento de la Purísima Concepción de Calamocha (siglos XVII-XVIII). *Xiloca*, 57, (28). Centro de estudios del Jiloca., Teruel pp. 57-83.

Gómez Canedo, Lino. (1991). La reforma interna de la Orden franciscana como antecedente para la evangelización de América. *Boletín del CIHEV* (Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica Venezolana), junio-diciembre, 3 (7), pp. 56-76.

Gómez Tovar, Iliana. (2005). Degredos e inoculación. Medidas de aislamiento y prevención ante la epidemia de viruela en la ciudad de Caracas (1763-1775). *Ensayos Históricas*, 2º etapa (17), pp. 9-20.

Mago de Chópita Lila (1997). La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características. *Anuario de estudios americanos*, julio-diciembre, LIV-2, pp. 511-541.

Martínez Cuesta, Ángel. (1996). Las monjas en la América colonial. *Mayéutica* (*Revista de los Agustinos Recoletos*), 22, (54), 287-338.

\_\_\_\_\_ (1997). Beatas y beaterios en la América colonial, 1492-1824. *Mayéutica* (*Revista de los Agustinos Recoletos*), 23, (55), 141-156.

Mucientes, A. O.S.C, Treviño O.S.C. , M., Pandelet M. O.S.C. (1993). Santa Clara de Asís. *Vida Nueva*, 1917, 23 octubre 1993.

Ocando Yamarte, Gustavo. (1997). Diego Antonio Diez Madroñero (1756-1769): una época Nueva. *Boletín del CIEHV* (*Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica Venezolana*), julio- diciembre, 9 (18), 29-52.

Píriz Pérez, Emilio. (1991). El Convento de la Limpia Concepción de Caracas. *Boletín*

del CIEHV (*Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica Venezolana*), enero-junio 1 (6), 68-83.

Polanco Alcántara, Tomás. (1990). Las Constituciones Sinodales de 1687 como antecedentes del Registro Venezolano de Estado Civil. *Boletín del CIEHV* (*Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica Venezolana*), julio- diciembre 2 (5), 49-55.

Serrera, Ramón. (1990). “El convento de la Concepción de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (siglo XVII). *La Orden concepcionista, Actas del I Congreso Internacional*, I. 537-554. León, España.

Straka, Tomás. (2002). [Reseñas de *Locura, pasión y poder. La lucha por la silla arzobispal de Caracas*, de H. Acosta Prieto y *La obra de Monseñor Pietropaoli en el marco de la Restauración de la Iglesia Católica venezolana*, de R. Peñalver]. *Montalbán*, 35, 333-338.

Troconis de Veracoechea, Ermila. (1999). La Iglesia y la mujer en el siglo XVIII. *Montalbán*, 32, 121-132.

### **Trabajos de grado**

Gómez Tovar, Iliana, Cobos, Thairy. (1999). *La epidemia de viruelas en la ciudad de Caracas (1763-1775)*. Tesis de grado para optar al título de Licenciadas en Historia. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Soeiro, Susan (1973). *A case study of the convento of santa Clara do Desterro, Salvador, Bahía 1677-1800*. [Abstract], New York: New York University.

Solórzano, Katty. (1998). *Se hizo seña (Medición y percepción del tiempo durante el siglo XVIII Caraqueño)*. Tesis de grado para optar al título de Licenciada en Historia. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

### **Fuentes digitales**

Biblioteca Electrónica Cristiana. (2001). El Sacrosanto Ecuménico y General Concilio de Trento. <http://www.multimedios.org/docs2/d000436/>  
Consultado en julio 2007.

Bodu Ayala, Gilberto. (2006).  
Algunos linajes de Venezuela. Página web en:  
<http://www.gilberto.bodu.net/web/indexs.htm>

Cadenas García, Viana. (2006). *La vida musical en el Convento Femenino de la Inmaculada Concepción de Caracas durante el siglo XVII*. (Tesis de Doctorado en preparación en 2006). Universidad de Valladolid. <http://www.fyl.uva.es/~webmusic/viana.htm>.  
Consultado en diciembre 2007)

Egido O.I.C, Mercedes de Jesús. (2003).  
Ser monja. La Orden concepcionista.  
<http://www.monjasconcepcionistasdealcazar.com/Madremercedes.htm>  
Consultado en febrero 2007.

---

(2003).  
El carisma fundacional de Santa Beatriz de Silva. La Orden concepcionista.  
<http://www.monjasconcepcionistasdealcazar.com/Madremercedes.htm>  
Consultado en febrero 2007.

Fratefrancesco.org (2002). <http://www.fratefrancesco.org/01.htm> . Link Clarisas.  
Consultado el 21 de noviembre de 2007.

García Alonso, Irineo. (1959). Beata Beatriz de Silva. En Año Cristiano, Tomo III (pp. 423-430) [versión digital]. Madrid: Ed. Católica (BAC 185).  
<http://www.franciscanos.org/bac/beatriz.html>. Consultado el 12 de agosto de 2007.

Jesusmarie.com. <http://jesusmarie.free.fr/index>. Consultado el 10 de septiembre de 2007.

Juan Pablo II (1988). *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem sobre la dignidad y la Vocación de la mujer*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_15081988\\_mulieris-dignitatem\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_sp.html)  
Consultado el 9 diciembre de 2007.

Juan Pablo II. (1999). *Verbi Sponsa. Instrucción sobre la clausura de monjas*.  
[www.vatican.va/.../congregations/ccsrlife/documents/rc\\_con\\_ccsrlife\\_doc\\_13051999\\_verbi-sponsa\\_sp.html](http://www.vatican.va/.../congregations/ccsrlife/documents/rc_con_ccsrlife_doc_13051999_verbi-sponsa_sp.html) Consultado el 11 de noviembre de 2007.

Julio II, (1511). *Bula Ad Statum Prosperum*. En: <http://santabeatriz.vidaconsagrada.net/>

Documentos/ad\_statum\_prosperum.htm.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. (2006). Isabel la Católica vista por sus contemporáneos. En: *La España Medieval* (versión digital), 2006, 29, pp. 225-286  
[http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2\\_Historico&id=ELEM&num=ELEM060611](http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=ELEM&num=ELEM060611)

Morand, Frédérique . (2004). El papel de las monjas en la sociedad española del setecientos. En : *Cuadernos de Historia Moderna*, 2004, 29, pp. 45-64. [Versión electrónica] en:  
[http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2\\_Historico&id=CHMO&num=CHM0040411](http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=CHMO&num=CHM0040411)

Orden de Carmelitas Descalzos de Venezuela.  
[http://www.ocd.org.ve/portal/index.php?option=com\\_content&task=view&id=12&Itemid=2](http://www.ocd.org.ve/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=2)  
Consultado el 10 de septiembre de 2007.

Pérez Vila, Manuel. (2000). Conventos. En Fundación Polar (edit.) *Diccionario de Historia de Venezuela*. Edición multimedia, en CD-ROM. Caracas: Fundación Polar.

Ruiz Cortés, Francisco. (2006). El Cardenal Cisneros y Torrelaguna. III Biografía. Página web personal del historiador Francisco Ruiz Cortés.  
<http://paruco.blogia.com/2006/junio.php> . Consultado el 5 de octubre de 2007.

Sarabia Viejo, M<sup>a</sup> Justina Arenas Frutos, Isabel. (2006)  
Riqueza monástica en la América colonial: las Concepcionistas de la ciudad de México en el siglo XVIII. XIII Coloquio Internacional de la AEIHM. La Historia de las Mujeres. Perspectivas actuales. Barcelona, 19-21 de octubre de 2006.  
<http://aeihm.org/events/XIIICol/Sesion2/Justina%20Sarabia%20&%20Isabel%20Frutos.pdf>.  
Consultado el 19/7/07

## Obras suplementarias y bibliografía general

- Arana, María José (1992). *La clausura de las mujeres*. Bilbao: Editorial Mensajero.
- Arias, Fidas. (2004). *El proyecto de investigación. Introducción a la metodología científica* (4<sup>o</sup> edición). Caracas: Editorial Episteme.
- Backhouse, E., Tylor C. (2004). *Historia de la Iglesia primitiva*. Barcelona: Editorial Clie.
- Carrera Damas, Germán. (1972). *Metodología y estudio de la Historia*. Caracas: Monteavila.
- Glinka O.F.M, Luis (2003). *La mujer en la iglesia primitiva*. Buenos Aires: Lumen.
- González Oropeza S.J., Hermann (1993). *La iglesia en la Venezuela hispánica*. Curso de formación sociopolítica N° 32. Caracas: Centro Gumilla.
- Lacariere, Jean. (1964). *Los hombres ebrios de Dios*. Barcelona: Aymá Editora.
- Masoliver, Alejandro. (1994). *Historia del monacato cristiano*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Núñez, Enrique Bernardo. (1947). El Capitolio. En Enrique Bernardo. Núñez *La ciudad de los techos rojos*. (pp. 143-146), Caracas: Tipografía Vargas.
- Peña, Luis. (2000). *Construyendo historias. Orientaciones sobre técnicas y métodos de la investigación histórica*. Caracas: UCV, Ediciones de la Biblioteca.
- Procesos Históricos. Revista semestral de historia, arte y ciencias sociales*.  
Universidad de los Andes. de: [www.saber.ula.ve/procesos\\_historicos/](http://www.saber.ula.ve/procesos_historicos/)  
Consultado el 15 de septiembre de 2006.
- Rodríguez V., Julián. (2006). *Manual de metodología para el estudiante y el profesor*. Caracas: San Pablo.
- Ruiz, Teófilo F. (2002). *Historia social de España. 1400-1600*. Barcelona: Crítica.
- Sánchez Barbudo, Antonio. (1976). *Los poemas de Antonio Machado. Los temas. El sentimiento y la expresión*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Strauss K., Rafael. (2005) Escuela de Historia FHE-UCV: treinta años de tesis. Caracas, Documento en formato PDF.  
<http://ucv.ve/humanidades/FHE2005/escuelas/investigacion.htm>  
Consultado el 02 de septiembre de 2006.
- Universidad Católica Andrés Bello (2006). Servicios de Biblioteca.

<http://200.2.12.152/ucabc/index.htm>  
consultado el 16 de septiembre de 2006