

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN**

Decana

Dra. Mercedes del Valle Leal

Vicedecano

Mg. Santiago Rex Bliss

Secretario Académico

Prof. Sergio Oscar Robín

**Director del INSIL - Instituto de Investigaciones Lingüísticas
y Literarias Hispanoamericanas**

Dr. Guillermo Siles

RILL - Revista del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Literarias Hispanoamericanas/
Nueva época. ISSN: 2250-6799

Comité científico:

Dr. Christian Plantin (Universidad de Lyon 2, Francia)

Dra. Elena Malvina Rojas Mayer (Universidad Nacional de Tucumán/CONICET, Argentina)

Dra. Elvira Narvaja de Arnoux (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Dra. Magdalena Viramonte de Ávalos (Universidad Nacional de Córdoba/CONICET, Argentina)

Dr. Giovanni Parodi (Universidad Católica de Valparaíso, Chile)

Dra. Marta María Baralo (Universidad Antonio de Nebrija, España)

Dr. Reinhold Werner (Universidad de Heidelberg, Alemania)

Dra. Beatriz Gallardo (Universidad de Valencia, España)

Dra. Juana Marinkovich (Universidad Católica de Valparaíso, Chile)

Dr. Cristián Santibáñez (Universidad Diego Portales, Chile)

Dra. Marie-Christine Pollet (Universidad Libre de Bruselas, Bélgica)

Dra. Guiomar Ciapuscio (Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina)

Dra. María Marta García Negroni (Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina)

Dra. Paula Carlino (CONICET, Argentina)

Dra. María del Carmen Tacconi (Universidad Nacional de Tucumán/CONICET, Argentina)

Dra. Victoria Cohen Imach (Universidad Nacional de Tucumán/CONICET)

Dra. Ana María Ávila (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Dra. Constanza Padilla (Universidad Nacional de Tucumán/CONICET, Argentina)

Dra. María Elena Villecco (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Dra. Silvina Douglas (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Dra. Silvia Maldonado (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Dr. Julio César Sal Paz (Universidad Nacional de Tucumán/CONICET, Argentina)

Dr. Guillermo Siles (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Coordinación editorial de este volumen:

Dr. Guillermo Siles (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Comité científico y de referato de este volumen:

Dra. Graciela Batticuore (Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina)

Dr. Alberto Giordano (Universidad Nacional de Rosario/CONICET, Argentina)

Dra. Francine Masiello (Universidad de California, Berkeley, USA)

Prof. Jorge Monteleone (Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina)

Dr. Wolfram Nitsch (Universidad de Colonia, Alemania)

Dra. Francisca Noguerol Jiménez (Universidad de Salamanca, España)

Dra. María Ángeles Pérez López (Universidad de Salamanca, España)

Dr. Néstor Ponce (Universidad de Rennes II, Francia)

Dra. Laura Scarano (Universidad de Mar del Plata/CONICET, Argentina)

Diseño de tapa y maquetación: Tropa Circa Artes Gráficas

Este volumen se ha realizado en el marco de las tareas de difusión del Proyecto de Investigación, subsidiado por la Secretaría de Ciencia, arte e innovación tecnológica, de la Universidad Nacional de Tucumán (SCAIT): *Sujetos, subjetividades, representaciones y escrituras íntimas en textos de literatura latinoamericana*, dirigido por el Dr. Guillermo Siles.

RILL es una publicación periódica del INSIL, Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Literarias Hispanoamericanas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

Dirección postal: Av. Benjamín Aráoz 800. San Miguel de Tucumán, Argentina, (CP 4000).

Página web: www.insil.com.ar

Índice

Ciudades visibles: la composición poética del paisaje urbano

OMAR CHAUVIÉ.....7

Una "francesita" entre monjas dominicas de Arequipa.
La evocación de Flora Tristán

VICTORIA COHEN IMACH.....19

El sujeto y su otro en la poesía argentina de estos tiempos

ANAHÍ MALLOL.....31

La vida sigue: 3 poetas recientes

SILVIO MATTONI.....43

Cartas de una joven poeta

SOLEDAD MARTÍNEZ ZUCCARDI.....53

El abandono y la pérdida de la mirada.
El sujeto imaginario en *Febrero 72 / Febrero 73*
de Héctor Viel Temperley

EZEQUIEL NACUSSE.....61

El espectáculo debe continuar: 15 años de *Monstruos*

CECILIA PACELLA.....69

Sexualidad y sentimientos. La escritura de Osvaldo Bossi

GUILLERMO SILES.....75

Su rostro es una inmensa cabellera de adolescente perdida.
Héctor Ciocchini: experiencia e intimidad

CARLOS SURGHI.....83

El Yo y el sujeto ¿Qué nos enseña la escritura de Fernando
Pessoa?

ALFREDO YGEL.....89

Una "francesita" entre monjas dominicas de Arequipa. La evocación de Flora Tristán

VICTORIA COHEN IMACH

Universidad Nacional de Tucumán /CONICET

RESUMEN

El dominio de la vida monástica femenina deja su huella en *Peregrinaciones de una paria*, relato de Flora Tristán (París, 1803-Burdeos, 1844) acerca de su viaje a Perú y estadía en el país entre 1833 y 1834, publicado en París, en francés, en 1837. Este trabajo analiza la evocación de la estancia de Tristán en el convento de Santa Catalina de Arequipa, en diálogo con ideas y sensibilidades de la escritora respecto al catolicismo, con la crítica de la vida claustral femenina y de las órdenes religiosas presente entre los siglos XVI y XIX en Europa y/o América, y con rasgos del proceso secularizador. Muestra que, sin dejar de percibir la clausura como realidad opresiva, esa experiencia le resulta más agradable que la vivida en el convento de carmelitas descalzas de la ciudad y ve de modo relativamente favorable la flexibilidad reinante en la comunidad. Propone en tal sentido que quizás pueda reconocerse en su mirada una permeabilidad a la secularización en curso.

ABSTRACT

The female monastic life and its domain leaves a trace in *Peregrinaciones de una paria* by Flora Tristán (Paris 1803-Burdeos 1844). It is about her trip to Perú and her life there between 1833 and 1834 (published in French in Paris, 1837). This work analyses the memory of Tristán's life at St Catherine's convent with regards to the writer's ideas and sensitivity about catholicism, the criticism on cloistered female life and religious orders between the XVI and XIX centuries in Europe, together with characteristics of the secularizing process. It shows that, even though she sees cloisters as an oppressive reality, she finds this experience much nicer than life within the convent of the Barefoot Carmelite Order in the city and she finds favorable the flexibility shown by the community. Thus, the work proposes that a certain permeability on the ongoing secular process, can be recognized through her memory.

“Aquí estoy de nuevo en el interior de un convento. Pero, ¡qué contraste con el que acababa de dejar! ¡Qué ruido ensordecedor! ¡Cuántas hurras cuando entré! ¡La francesita!, ¡la francesita!, gritaban de todas partes.”

Flora Tristán

El dominio de la vida monástica femenina deja su huella en *Peregrinaciones de una paria*, relato de Flora Tristán (París, 1803-Burdeos, 1844) acerca de su viaje a Perú y estadía en el país entre 1833 y 1834, publicado en París en 1837.¹ El libro expone las alternativas de una travesía motivada por el anhelo de la autora, hija de padre peruano y madre francesa, de obtener apoyo económico y afectivo por parte de la familia paterna y de mejorar así su situación personal. Huyendo de su marido, de quien se halla separada y con quien permanece su hijo, llevando a su hija consigo, se encuentra en una coyuntura difícil que cree poder atenuar poniéndose al amparo de sus parientes peruanos, miembros de un prominente y rico núcleo familiar de Arequipa. Parte, habiendo dejado a la niña en una pensión de la ciudad de Angulema. Llega en septiembre de 1833 a Arequipa, donde reside hasta abril de 1834. Desde entonces hasta julio siguiente, mes en el que toma el barco para retornar a Europa, vive en Lima. No logra en Arequipa ser reconocida por su tío Pío Tristán, como heredera legítima de parte de los bienes de su abuela, únicos disponibles en su caso, no existiendo ya los de su padre.²

En *Peregrinaciones...* lo conventual emerge a través de referencias fugaces y de descripciones y narraciones más extensas sobre todo relativas a Arequipa, pero también a Lima. En cuanto al ámbito arequipeño su mirada se detiene en particular en dos dimensiones, vinculadas entre sí: la existencia en los claustros de Santa Teresa y de Santa Catalina; la historia y la figura de Dominga Gutiérrez, parienta suya que, siendo religiosa, se había evadido de la primera de esas instituciones en 1831.³

Este trabajo integra una investigación más amplia, en parte inédita, que aspira a examinar los términos en los que el dominio de los conventos de monjas es configurado en el relato.⁴ Evaluar esa construcción cobra especial interés si se considera que en *Peregrinaciones...*, ya en el tiempo de los hechos evocados, ya en el de la enunciación, Tristán se muestra crítica frente a dimensiones del catolicismo en general y a aspectos del catolicismo peruano, entre ellos el clero secular y regular.⁵ De modo predominante desde una perspectiva atribuible al menos al presente de la escritura, asigna mayoritariamente a las órdenes religiosas de varones, a ciertas comunidades masculinas o a algunos de sus miembros rasgos negativos: materialismo, corrupción, suciedad, apariencia de estupidez, cobardía, indecencia. La escritora observa en el texto, por otra parte, no haber creído en el catolicismo en la época de su viaje a Perú.⁶ Stéphane Michaud se refiere a su condición de republicana, anticlerical y laica, desde la que se enfrenta a una América española católica que sostiene la superioridad de la raza blanca (2006a: 21)⁷ y Ernesto Rojas Ingunza

1. Sigo en cuanto al año de edición del texto a Stéphane Michaud, quien establece que se publica inicialmente en París en noviembre de 1837 por Arthus-Bertrand, aunque en los volúmenes correspondientes figura el año 1838 (2006b: 663). En adelante cito *Peregrinaciones de una paria* por la edición en castellano, traducción de Emilia Romero, prólogo de Mario Vargas Llosa, estudio introductorio de Francesca Denegri, primera reimposición, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006; consigno sólo números de páginas de la misma. Confronté los pasajes transcritos en el trabajo con la versión en francés publicada en Arles por Actes Sud, 2006, *Pérégrinations d'une paria*, préface, notes et dossier par S. Michaud.

2. Me fueron de utilidad para aproximarme a su biografía y/o producción escrita trabajos de Denegri, Vargas Llosa y sobre todo Michaud, y el propio relato; ver Denegri (2006: 35-64); Vargas Llosa (2007: 7-17); Michaud (2006a: 7-28; 2006c: 665-668; 2007: 19-33 e introducciones y cronologías del autor relativas a cada capítulo). Agradezco a César Salas Guerrero la ayuda prestada en el proceso de elaboración del presente trabajo.

3. Abordé el tratamiento de parte de la historia y la figura de Dominga Gutiérrez en el texto, en un trabajo previo (2014) y en zonas puntuales de uno publicado con posterioridad a él (2015). Hay breves referencias al tema en estudios de Armando Guevara Gil (2001: 391-412; 2009: 319-353).

4. La bibliografía revisada hasta ahora sólo ofrece referencias puntuales de interés para el tema, entre ellas las mencionadas de Guevara Gil. Dos trabajos ya publicados forman parte de la investigación mencionada de mi autoría (2014; 2015).

5. Trabajos de Michaud (2006a: 13-14) y de Ernesto Rojas Ingunza (2006: 13-14) se refieren a su posición crítica ante la "Iglesia" en tanto institución y/o el catolicismo peruano.

6. Ver referencias a su religiosidad en Vargas Llosa (2007: 15) y Michaud (2007: introducción al cap. II, 52).

7. No puede determinarse, a mi juicio, si Michaud hace referencia a la etapa correspondiente al viaje a Perú, a la de la escritura o a ambas. Si se atiende al texto, al menos una visualización positiva de lo republicano podría quizás atribuirse a la primera

reconoce una sensibilidad ilustrada en la acusación de mantener a la población en la superstición y la ignorancia, beneficiando así a la elite, que dirige en el relato a la jerarquía eclesiástica peruana (2007: 187). En todo caso, en el momento del viaje se trata de una figura proveniente de una sociedad, la francesa, signada por un acentuado proceso secularizador,⁸ en la que las órdenes religiosas y en general el catolicismo –en funcionamiento hasta entonces en un mundo de antiguo régimen– fueran objeto de medidas adversas en el contexto de la Revolución que llevarían a las primeras casi a desintegrarse, y en la cual el anticlericalismo ejerce significativa gravitación.⁹ Tristán narra en tal sentido en *Peregrinaciones...* haber participado en la revolución de julio de 1830,¹⁰ que clausuraría en su país, como se sabe, el período de la Restauración (1815-1830). Se trata además, como en años posteriores, de una figura sensible a la situación de opresión de las mujeres.¹¹ La elaboración de *Peregrinaciones...* se produce por su lado en lo que diferentes estudios presentan como una etapa de transformación para ella, visible o presente a partir de su regreso a Francia desde Perú, y que afecta a ideas, sensibilidad y modos de intervención de la autora en el espacio social –algo de lo que en parte se da cuenta explícitamente en el relato–. Se destacan en tal etapa su contacto con Charles Fourier y los fourieristas y una estancia en Inglaterra durante la cual se interioriza, entre otros aspectos, respecto de la situación de sectores oprimidos. En 1843 y hasta su muerte, se entrega a la lucha por la mejora de la condición obrera; publica *Unión obrera* (1843) y recorre parte de Francia con dicho fin.¹²

Retornando a la configuración de lo conventual en el texto, el análisis muestra que si en forma mayoritaria Tristán percibe la clausura como realidad opresiva, ofrece en relación con los diferentes monasterios visitados posicionamientos y representaciones disímiles que incluyen la compasión y el malestar ante la rigurosidad del de Santa Teresa pero también la censura ante las transgresiones allí advertidas, una mirada relativamente favorable frente a la flexibilidad contemplada en el de Santa Catalina y la dificultad para comprender el sentido de la vida, notablemente laxa, llevada en el de la Encarnación de Lima.¹³

En trabajos precedentes, a partir de aportaciones historiográficas, abordé la situación de los conventos en el ámbito hoy peruano de la Colonia, en especial de sus postrimerías, y del resto del siglo

(252) mientras es factible adjudicar al menos a la segunda distintas perspectivas negativas respecto al clero. Denegri propone que Tristán, que ha crecido “en una Francia liberal regida por la ley moderna del Estado de Derecho” se identifica, con anterioridad a su viaje a Perú, con perspectivas vinculadas al racionalismo ilustrado y a la ideología republicana (2006: 53).

8. Entiendo el concepto de secularización en términos de Roberto Di Stefano, para quien constituye “un proceso multidimensional –de recomposición, más que de evicción de la religión– que se verifica en algunas sociedades –y no en todas de la misma manera–” consistente entre otras cosas en “la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales” y en la delimitación en consecuencia de esferas distintas para áreas como la religión, la política, la economía (2012: 199).

9. Ver en relación con el proceso secularizador indicado y/o la situación del monacato femenino en el siglo XVIII y durante y con posterioridad a la Revolución Francesa, y/o el anticlericalismo en la Francia decimonónica trabajos de Jesús Álvarez Gómez (1990), Bernardino Llorca, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa (2004; 1999), Jo Ann Kay McNamara (1999), René Rémond (2001). Las órdenes religiosas de mujeres se ven afectadas por medidas revolucionarias como la suspensión de la formulación de votos monásticos y, en dos ocasiones, la disolución de los monasterios, en un caso al menos con la excepción de los empleados como hospitales (McNamara, 1999: 484-487). Señalamientos de Álvarez Gómez permiten pensar que las mismas se hallan en proceso de recuperación con posterioridad a la Revolución (1990: 518, 521-525); no puede establecerse con seguridad a partir de ellos, sin embargo, a mi juicio, el ritmo de esa recuperación.

10. “Yo había asistido a las jornadas de julio de 1830, pero entonces me hallaba exaltada por el heroísmo del pueblo y no pensaba en el peligro. En Arequipa no vi sino las desgracias que amenazaban a la ciudad” (421).

11. 11. En *Unión obrera* (1843) Tristán hace referencia al papel del claustro en la histórica situación de marginación y opresión de las mujeres. Consulté zonas de la obra, entre ellas el pasaje en cuestión, en una antología de textos de la autora (2003; ver pasaje en página 49). Estudios incluidos en *Historia de las mujeres en Occidente*, dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot, brindan señalamientos sobre el hecho de que al menos en ciertos lugares de la Europa de la temprana modernidad, las mujeres de, también al menos, ciertos sectores sociales tienen centralmente dos opciones de vida, la del hogar o el matrimonio, la del convento; ver Elisja Schultz van Kessel (2000: 201).

12. En esta etapa Tristán publica y/o escribe otros textos, entre ellos *Paseos en Londres*, editado en 1840.

13. Analicé la construcción relativa a la estadía de Tristán en el claustro de Santa Teresa en uno de los trabajos de mi autoría referidos (2015); los aspectos de esa construcción mencionados en adelante son tratados en dicho trabajo. La introducción y el primer apartado de este estudio reproducen en líneas generales parte de dicho escrito, parcialmente presente también en uno anterior (2014).

XIX (2010a; 2010b). En líneas generales es importante destacar la existencia de dos tipos de claustros en la América colonial. Alicia Fraschina plantea que, en virtud de sus reglas, constituciones y estilo de vida, hay allí “conventos grandes” o de “monjas calzadas” y “conventos recoletos” o de “monjas descalzas”. Las religiosas que integran los primeros pueden desplegar, sobre la base de concesiones papales y episcopales y en ocasiones de sus reglas, “una vida privada o individual”. Entre otras cosas, les es factible habitar en celdas privadas, en las que viven junto a parientes y criadas y son atendidas por sirvientas. El número de habitantes llega allí a ser elevado debido a la cantidad de integrantes de las comunidades y de quienes las rodean. Las “monjas descalzas” viven en un clima signado por la austeridad y la renuncia personal. Comen en un refectorio común, duermen en un dormitorio compartido, asisten en comunidad a todos los oficios religiosos y dependen del reducido dinero comunitario, logrado mediante limosnas. El número de religiosas es también reducido y hay sólo algunas criadas para el servicio del conjunto (2010a: 50-51).¹⁴ Más allá de ello la vida claustral se muestra en el Nuevo Mundo, como establecen, entre otras autoras, Íride María Rossi de Fiori y Rosanna Caramella de Gamarra, muchas veces y/o en ciertos aspectos en pugna con el ideal de la existencia monástica femenina y con pautas planteadas al respecto por el Concilio de Trento (1545-1563) (2001: 19-32). Es necesario así contrastar la vida en los claustros visitados por Tristán trazada por su descripción, con los tipos indicados. En cuanto a la existencia monacal en el Perú republicano, al menos los que fueran los dos “conventos grandes” de Cuzco persisten hasta principios de los años 1860 en prácticas laxas para luego iniciar un retorno a la observancia.¹⁵

Del estudio de lo conventual en *Peregrinaciones...* se desprende además que algunos de sus modos de percepción resultan en sintonía o coincidentes con trazos de una crítica más general de la vida claustral femenina y de las órdenes religiosas presente entre los siglos XVI y XIX en Europa y/o América, que ostenta un punto de incandescencia en la Ilustración francesa: la representación de los claustros como lugares ante cuya vista, sólo debido a la costumbre, una persona dotada de sensibilidad no se estremece, de la profesión como entierro en vida, de las religiosas o al menos de un conjunto o de una de ellas, en términos de víctimas y la valoración de la libertad en tensión con ese universo.¹⁶ En afinidad con textos y/o discursos precedentes y contemporáneos, Tristán entiende, en efecto, la existencia en la clausura y al menos en parte lo monacal como prácticas adversas a la libertad y la naturaleza y ve con mejores ojos y siente mayor placer personal ante una vida conventual menos rígida y más terrenal. Se trata de modos de percepción en los que podría tal vez, desde otro ángulo, no desvinculado del primero, reconocerse una permeabilidad a la secularización concebida en particular como “la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales” (Di Stefano, 2012: 199),¹⁷ y/o trazos de una “secularización individual”, aquélla ligada a “la pérdida de referencias religiosas en las conductas individuales” y visible en variables como la “manifestación de proposiciones críticas respecto de la Iglesia, del clero o incluso de la religión”.¹⁸ No por ello, sin embargo, la autora se muestra concesiva ante la inobservancia de principios que parece juzgar

14. Palabras entre comillas en página 51.

15. Ver Kathryn Burns (2008: cap. VII).

16. Abordé esta crítica en trabajos previos (2010a; 2010b; 2014). Entre otros estudios historiográficos útiles para visualizarla, ver los de McNamara (1999), Rémond (2001), Di Stefano (2007a; 2007b), Fraschina (2010b).

17. Ver definición citada *supra*, nota 8. Es posible pensar que Di Stefano alude a concepciones de índole social y por ende a una pérdida de referencias que excede lo individual; la formulación en la que emerge el término “concepciones” parece invitar a suponerlo: “(...) y que consiste en la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales provocada por ciertos procesos políticos (como la formación del Estado) (...)” (2012: 199). Entiendo aquí permeabilidad como la participación de un sujeto o un texto en una corriente, por decirlo así, de ideas, sensibilidades y prácticas, a la que al mismo tiempo, sin embargo, aquéllos aportan y enriquecen.

18. La “secularización individual” es uno de los cuatro niveles que Valentina Ayrolo, María Elena Barral y Di Stefano distinguen en la secularización (2012: 11). Su propuesta en tal sentido sigue un planteo conceptual utilizado en la sociología y la historiografía religiosas (Karel Dobbelaere).

rectores de ese tipo de vida y/o del cristianismo: el cultivo de la igualdad y la piedad entre las monjas, la vigencia de la idea de comunidad, la gravitación de una regla y/o el respeto al menos en lo factible a ella, la capacidad para inspirar religiosidad.

En el capítulo titulado precisamente "Los conventos de Arequipa" da cuenta de su estancia de algunos días, ocasionada por la amenaza de un conflicto militar, primero en el de Santa Teresa, de carmelitas descalzas,¹⁹ y luego en el de Santa Catalina, perteneciente a la segunda orden dominica. En diálogo con lo expuesto, y centrado en el relato de su permanencia en este último, las páginas que siguen analizan posiciones y perspectivas de la escritora al respecto, correspondientes ya al tiempo del enunciado, ya al menos al de la enunciación.

Como la lava que anima el volcán

Al comienzo del capítulo, después de destacar el hecho de que Arequipa es una de las ciudades de Perú con mayor número de conventos de varones y mujeres, marca el contraste entre la apariencia de serenidad y el "aire religioso" brindado exteriormente, y la realidad interior. Entre los muros, advierte, "no se encuentra más que agitaciones febriles que la regla cautiva pero no ahoga. Sordas y veladas, hierven como la lava en los flancos del volcán que la encubre" (375). La lectura del entero capítulo permite preguntarse por los alcances otorgados a esta algo enigmática afirmación. Es decir, si es factible pensar en esos términos la historia de Dominga Gutiérrez y las relativas a otras monjas presentes en él y los conflictos y transgresiones existentes en la comunidad de Santa Teresa. E incita a preguntarse asimismo si sus palabras anuncian una exposición tendente a desvelar, a correr el velo.

El relato se centra luego en el yo, que se recuerda experimentando, al pasar delante de los claustros, una opresión en el corazón y un sentimiento de compasión –suscitado también por otros dominios en el relato– por quienes define, al menos en el tiempo de la enunciación, como "desgraciadas víctimas sepultadas vivas entre esos montones de piedras" (375), haciendo al parecer referencia a las monjas, aunque sin que pueda precisarse si abarca al conjunto de las comunidades respectivas o sólo a algunas integrantes.

Se recuerda asimismo contemplando con frecuencia, desde lo alto de la casa en la que reside, el paisaje ofrecido a sus ojos: el volcán, el río, los conventos de Santa Catalina y de Santa Teresa; este último en particular, al que denomina erróneamente de Santa Rosa,²⁰ captura su atención por ser el teatro de los hechos vividos por Dominga. Padeciendo su condición de profesa, ella había huido del claustro dejando en su lecho un cadáver de mujer al que prende y/o hace prender antes fuego con el fin de desfigurarla y de que sus compañeras la den por muerta en un incendio. Si en un primer momento logra su objetivo, pronto se conoce que se encuentra viva y fuera del monasterio. Su proceder provoca un fuerte impacto en el obispo, en su propia familia y en el convento, y en general en la sociedad arequipeña. Tristán relata haber tomado contacto con Dominga –ya exclaustrada– de manera secreta a causa del "fanatismo" de quienes la persiguen, y haber experimentado por ella un afecto nacido de la simpatía; lo narrado por la monja le suscita el intenso deseo de conocer el claustro de pertenencia y la lleva, al mirarlo a distancia, a recrear sus sufrimientos.

El relato se centra más adelante en el ingreso de Tristán a Santa Teresa,²¹ que cumple con dis-

19. Ver supra, nota 13.

20. Guevara Gil se refiere a tal error en los trabajos citados. En uno de ellos indica que la documentación y la bibliografía relativa al caso de Dominga Gutiérrez señalan que la religiosa pertenece al convento de Santa Teresa. Marca que éste se adscribe a la orden de las carmelitas descalzas, mientras el de Santa Rosa pertenece a la segunda orden dominica (2001: 406).

21. Íride María Rossi de Fiori y Rosanna Caramella de Gamarra indican que el convento que presentan en términos de San José se funda en Arequipa en 1709, como derivación del actualmente denominado San José-Santa Teresa fundado en Cuzco en 1673 (2001: 163, 167, 168).

tintos cometidos. Si responde en primera instancia a su necesidad de refugiarse provisionalmente junto a mujeres de su familia en el contexto de la que sería la batalla de Cangallo,²² encuentra propicia la ocasión para adquirir conocimiento en torno al dominio claustral. Delineándose, al igual que en otros pasajes del libro, como viajera atenta al entorno, señala: “Mi tía y Manuela juzgaron prudente refugiarse y aproveché de esta coyuntura para instruirme sobre los detalles de la vida monástica” (377). Más allá de ello sin embargo, el ingreso parece animado por la aspiración a cumplir con el deseo antes indicado.

Un asilo hospitalario

La estadía de la autora y sus parientas en el convento de Santa Catalina se produce muy poco tiempo después de la estancia en el de Santa Teresa y se debe también a la necesidad de hallar refugio en igual marco de inestabilidad política y militar. Dura seis días, tres más que aquella, y da forma a una experiencia a sus ojos distinta de la vivida en el Carmelo, sin dudas más placentera, aunque igualmente instructiva.²³ “Este convento”, dice, “ofrece un campo tan vasto de observación que me es difícil, aun omitiendo muchas cosas, ser menos extensa de lo que intentaba ser” (395). Es posible en tal sentido suponer que la evocación de esa experiencia así como de lo percibido en su desenvolvimiento se concibe parcialmente como diálogo con la narración acerca de la permanencia en Santa Teresa. Si en ocasiones establece de modo explícito una comparación entre los resultados de las dos incursiones, en otras parece ofrecer elementos para inducir a efectuarla.

La instancia en cuestión muestra a un yo narrador predominantemente complaciente o condescendiente respecto de la existencia en el interior de Santa Catalina, marcada, según expone, por la ausencia de “vida común”, la relativa flexibilidad, cierta adhesión a lo terreno o a lo seglar que incluye en parte una apertura a determinados placeres sensoriales, en ocasiones ligados tanto arte (la música de Rossini) como a la religiosidad (refinamiento presente en imágenes y objetos vinculados con ella). En relación con el primer rasgo en particular, Tristán señala que las celdas del denominado nuevo convento son “pequeñas, pero ventiladas y muy claras” mientras el “antiguo convento”, constituido por “calles y callejuelas en toda dirección”, alberga celdas en las que las religiosas viven como en “pequeñas casas de campo” (388). Es posible en todo caso poner en diálogo estas imágenes con la perspectiva historiográfica. Fundado en 1579, en la actualidad el monasterio se conserva como monumento y abarca una superficie de 20.426 metros cuadrados (Rossi de Fiori y Caramella de Gamarra, 2001: 159, 165-166).²⁴ Datos aportados por Rubén Vargas Ugarte permiten pensar que al menos en el siglo XVIII él resulta afín o puede adscribirse al grupo de los “conventos grandes”. Diferentes prelados intentan reformar en esa centuria el

22. Jorge Basadre señala que siendo presidente de Perú el general Luis José de Orbegoso, se produce el 3 de enero de 1834 un golpe de estado por el que la guarnición de Lima proclama Jefe Supremo provisional al general Pedro Bermúdez. Pronunciándose por Orbegoso, Arequipa se subleva al mando del general Domingo Nieto. Las fuerzas arequipeñas se enfrentan el 2 de abril de 1834 con las de San Román, afín a Bermúdez, en un encuentro favorable a las primeras. Después de un acercamiento entre ambas fracciones, la lucha se reinicia. El ejército de Arequipa ataca a San Román en Cangallo el 5 de abril; éste se considera derrotado y se dirige a Bermúdez para ponerlo al tanto. El coronel Bernardo Escudero, integrante de sus tropas, reúne a miembros dispersos y ataca a Nieto, poniendo a su ejército “en desorden” (1968: 62-71; palabras entre comillas en página 71).

23. Durante la estadía entre las carmelitas descalzas, según se desprende del relato, Tristán experimenta malestar al menos ante aspectos puntuales allí percibidos y la sensación de opresión, pero también interés; frente a la fatiga que tal estadía produce en sus parientas y que suscita su decisión de salir, señala haber hecho “muchas observaciones” y no haberse aburrido (383).

24. De acuerdo a las autoras, en efecto, el convento de Santa Catalina de Sena, perteneciente, según lo indicado, a la segunda orden dominica, es fundado en 1579 por el Cabildo y por doña María de Guzmán, primera priora del claustro. Desde 1568 había funcionado como beaterio de la tercera orden dominicana, con el nombre de Nuestra Señora de Gracia (2001: 159, 165-166).

problema de la falta de observancia de la "vida común" y reducir el elevado número de religiosas, criadas y seglares allí existentes.²⁵ El autor cita un informe fechado en 1796 y dirigido al rey por monjas del claustro en el que se puntualiza que en 1703 Antonio de León consigue que las religiosas se ajusten a la "vida común", que no se cumplía, y que "se observase la Regla de Santo Domingo, aunque mitigada, como se hacía en otros conventos" (1961: 315).²⁶

Volviendo al texto, a veces, sin embargo, el juicio de Tristán sobre el comportamiento ya de la totalidad o de parte de la comunidad, ya de la priora o de ciertas religiosas roza la severidad o se aproxima a ella. En la primera dirección, puede mencionarse la instancia en la que aborda de modo implícito el cumplimiento del silencio y del voto de pobreza. "Hay que creer", dice, "que esas piadosas señoras no hacen voto de silencio ni de pobreza, pues hablan bastante y casi todas gastan mucho" (387). En la segunda, es factible tener en cuenta sus señalamientos acerca de lo que entiende es la bondad en demasía de la priora.²⁷ Relaciona esta condición con un rasgo de la existencia en el establecimiento, el hecho de que cada religiosa procede según su criterio, y le atribuye una de las destituciones de las que la priora es objeto; si en el primer caso no abre juicio negativo sobre el comportamiento indicado, es posible pensar que extiende una sombra sobre él al vincularlo con su manera de ser.

En un número mayor de ocasiones, en cambio, perfila los trazos que exponen la relativa flexibilidad del monasterio como propios de ese espacio, sin presentarlos en términos de inobservancias ni hacerlos objeto de censura.²⁸ Y señala en una oportunidad que estas monjas no "están obligadas" a la realización de las numerosas prácticas religiosas ejercidas por las de Santa Teresa (388). La caracterización se completa en todo caso con rasgos como la amabilidad, la laboriosidad y el ejercicio de la caridad. Aun cuando a continuación puntualiza la gran dimensión de las rentas de la comunidad, que ésta gasta "en proporción a sus mismas entradas" (389), es de interés destacar la distancia existente entre tales señalamientos, y la atribución de ociosidad a las órdenes religiosas o a las monjas en particular y los planteamientos sobre su utilidad presentes en sectores ilustrados y/o considerados liberales en el ámbito europeo y/o en el hoy peruano; concepción esta última que de algún modo y al menos parcialmente parece en cambio trasuntarse en posicionamientos de Tristán en otras zonas del relato. Éste se dibuja por ende como

25. Rubén Vargas Ugarte cita un informe fechado en 1796 y dirigido al rey por monjas del claustro partidarias de la reforma de la institución que intenta implementar el obispo de Arequipa Pedro José Chávez de la Rosa (1788-1805) en el cual se ofrecen datos relativos al tipo de existencia llevada en ella en el siglo XVIII. Se indica allí que en 1703 el obispo Antonio de León consigue reducir a las religiosas a la observancia de la vida común, que no se cumplía, y de la Regla de Santo Domingo, si bien mitigada, según se practicaba en otros monasterios. Esa situación dura hasta 1735; luego la observancia comienza a decaer. El obispo Miguel González o de Pamplona [sic] implementa por ello medidas como el uso de refectorio común y la salida de numerosas seglares e insta a guardar la clausura. Luego tienen lugar los intentos reformistas de Chávez de la Rosa que, según Vargas Ugarte, no resultan exitosos; el autor describe así las consecuencias de la resistencia de las religiosas en tal sentido: "(...) pero como tenía que suceder este desorden trajo también consigo la disminución de las rentas y la escasez y la miseria hicieron que decreciese también el número de las religiosas". Menciona el número de integrantes de la comunidad (ochenta monjas, setenta criadas, diecisiete donadas y setenta y una mujeres ligadas al servicio en oficinas) consignado por ese prelado en un informe al rey de 1796, así como la más reducida cantidad que a su juicio debería operar como límite en cada sector; señala, por otra parte, las rentas anuales disponibles (1961: 315-317; palabras entre comillas en página 317). Ver en la página 309 del texto de Vargas Ugarte referencia a la labor efectuada en relación con el monasterio por el obispo Pamplona, quien buscando restablecer la "vida común" y la asistencia al refectorio, abandonada(s) en parte por la escasez de rentas, le dona una suma de dinero; extraigo de la página 307 el nombre completo, antes indicado, de dicho eclesiástico.

26. Ver nota precedente.

27. Ver al respecto las páginas 389 y 390.

28. En la evocación de lo ocurrido a una de las integrantes de la comunidad, Margarita (el haberse caído de una yegua introducida en el claustro por el padre de una compañera, y la consecuente fractura de un hombro), señala: "(...) que desde aquel acontecimiento las señoras tuvieron que renunciar al hermoso proyecto que habían concebido: hacer construir en un rincón del jardín una caballeriza para tener tres caballos a fin de que cada una de ellas tuviese el suyo" (395). No es posible determinar, a mi juicio, si el calificativo otorgado al proyecto es atribuible a Tristán o más bien a la perspectiva de las religiosas en cuestión. Si se tratase del primer caso, habría que pensar que la escritora estaría visualizando en términos elogiosos una idea que no parece estar de acuerdo con lo usual en la vida claustral al menos durante la Colonia.

resultante de una observación capaz de percibir matices y elementos cuya coexistencia dibuja, considerados desde la perspectiva del lector, una tensión.

No hay que descartar la eventual incidencia en la posición en general complaciente de la escritora su conciencia respecto al hecho, acorde con la información histórica, de que el monasterio se rige por una regla más laxa que la vigente en Santa Teresa. Conciencia visible cuando, después de señalar equivocadamente que él pertenece asimismo a “la orden de las carmelitas”, narra, cabe suponer que por error, que la priora establece que dicha pertenencia se cumple allí “con muchas modificaciones” (387). Sin excluir la eventual gravitación de ese saber, presente incluso en el tiempo de los hechos, una perspectiva que atienda a los trazos mencionados y parcialmente a la visualización de la existencia en el Carmelo arequipeño permite preguntarse, en efecto, si puede reconocerse en la mirada de Tristán –afín en distintos aspectos, como se indicó, a la crítica de la clausura y la vida monástica de larga data en la cultura europea– la impronta de la secularización, entendida en particular en los términos arriba expuestos: una mirada compasiva ante prácticas y usos exponentes del rigor y el sacrificio asignados a la existencia entre los muros, como los percibidos en las carmelitas descalzas, inherentes por otra parte a la orden; no opuesta de modo predominante a la presencia de ciertas prácticas terrenales que la aligeran, como la vista en Santa Catalina. Y es interesante destacar que aun la vida llevada en este último convento es objeto de manera puntual, en el tiempo de la enunciación, de un sentimiento de conmiseración por parte de Tristán, que da cuenta además de una posición negativa acerca de lo claustral sostenida por una prima seglar a propósito de algunas monjas del monasterio, y del deseo de abandonarlo que parece animarlas.

Más allá de lo indicado, o en relación con ello, su permanencia entre las dominicas resulta, como se anticipó en parte, de manera predominante signada por el disfrute personal. El trazado de las instancias del arribo al monasterio y de la partida de él ofrece, de modo tanto implícito como explícito, diferencias con el relativo a la estadía en Santa Teresa. Ingresa ahora a la clausura con posterioridad a sus familiares. La entrada ocasiona un tumulto pues, según indica, una docena de religiosas y una “multitud de negras o zambas” la rodean; las primeras examinan su atuendo y arreglo personal, movidas por una curiosidad alimentada al parecer por su condición de francesa. Situada en el centro de una agitada escena, experimenta temor, primero a la falta de aire y luego, ya sumida en la desesperación, a sufrir un desmayo. El temor en este segundo sentido está asociado, como en la evocación de ciertos sentimientos intensos propios o ajenos en otros pasajes del relato de viaje, a una serie de síntomas corporales; sus piernas se debilitan, se encuentra “bañada de sudor” y aturdida por el ruido. La situación originada por las que define como “esas turbulentas religiosas” (385) y mujeres del servicio, distante de la hierática recepción ofrecida en Santa Teresa, sirve de pórtico a una estancia atravesada, de acuerdo a su narración, por el dinamismo y el placer resultantes de la relativa flexibilidad que allí reina.

La salida, en función de esto, resulta diferente también de la correspondiente al alojamiento en el Carmelo. Se presenta como corolario de días marcados por el esfuerzo de las monjas por hacerles agradable el tiempo allí pasado: “(...) comidas magníficas, meriendas deliciosas, paseos en los jardines y en todos los sitios curiosos del convento”. Sin aludir directamente a la solemne partida de Santa Teresa, pero refiriéndose a la ausencia de “ceremonia” o “etiqueta”, invita a la comparación entre ambas instancias: “Toda la comunidad nos acompañó hasta la puerta, en desorden, sin ceremonia ni la menor etiqueta; pero con un afecto tan verdadero y emocionante que lloramos con las buenas religiosas por el verdadero pesar que teníamos de separarnos”. Puede así contraponerse el llanto apenado del grupo seglar y de la comunidad debido a la necesidad de separarse, con el llanto al parecer de alivio de las mujeres de su familia al dejar a las carmelitas descalzas. A continuación se ofrece ya un explícito contraste entre las dos estadías. “Nuestras impresiones eran muy diferentes de las que sentimos a nuestra salida de Santa Rosa. Esta vez nos retiramos con pena del convento y nos detuvimos muchas veces en la calle para dirigir nuestras miradas hacia las torres del asilo hospitalario que acabábamos de dejar” (402). La clausura,

contemplada desde el exterior, no aparece ya implícitamente, a la manera de lo ocurrido antes, en tanto lugar enfrentado a la "libertad" (383), sino como ámbito acogedor que es posible mirar a la distancia repetidamente y con nostalgia.

En distintos momentos, Tristán atiende a su propia experiencia, se retrata a sí misma entre los muros. Se muestra, una vez rescatada del tumulto por la priora, inicialmente dentro de la celda prioral y luego en aquella que esa figura le asigna, esto es, su "retiro". En ambos casos su mirada registra aspectos a los que atribuye o que connotan comodidad, elegancia, belleza, voluntad de tornar la vida agradable. Muebles, vajilla, cortinas, tapices y almohadones, ropa blanca, incluso objetos e imágenes ligados a la religiosidad están recorridos por alguno(s) o por el conjunto de esos rasgos. Refiriéndose a la celda prioral, señala: "Me llevó enseguida a su grande y hermosa celda y allí, después de haberme hecho sentar sobre ricos tapices y blandos cojines, me hizo traer, en uno de los más bellos azafates de la industria parisién, diversas clases de excelentes bizcochos hechos en el convento (...)" (385). Se detiene luego en la habitación a ella destinada. Invita al lector a imaginar ese espacio que considera digno de funcionar como *boudoir* para, según puede colegirse, mujeres del ámbito francés. Cortinas de seda en color cereza, con franjas en azul y negro, una cama de hierro, cojines para uso de visitantes, banquitos, un altar en el que se apoyan flores naturales y artificiales, candeleros de plata con velas azules, un pequeño libro de misa revestido de terciopelo violeta con un candadito de oro y un igualmente pequeño Cristo de madera hermosamente trabajado y portando, enrollado en su cabeza, un rosario, cuadros compuestos por "ricos" marcos e imágenes de la Virgen y de santa Catalina y santa Teresa (386). Se evoca probando, experimentando sensaciones a partir de algunos de esos elementos; se acuesta en la cama, enciende las velas, toma el rosario y el libro de oraciones, que lee largamente. Agrado visual y voluptuosidad al aspirar el perfume de las delicadas sábanas la atraviesan entonces, al punto que indica: "Esa noche casi tuve el deseo de hacerme religiosa" (386-387).

Si al dar cuenta de la estancia en Santa Teresa alude, sin detenerse en la cuestión, a las celdas preparadas para ella y sus familiares, es posible contraponer los trazos atribuidos a aquellas de las monjas de ese monasterio –utilizadas para meditar, recogerse o descansar–, esto es, la desnudez y la severidad, y a los dormitorios comunes, a su juicio evocadores de lo fúnebre y capaces de producir espanto por su lobreguez, con el encanto y la confortabilidad del clima aquí dibujado.

Al visitar la celda privada de una de las religiosas a quienes –después de señalar que advierte en Santa Catalina un único tipo de aristocracia, la de la riqueza– considera "las reinas del lugar" (389), esto es, Manuelita, vive una experiencia en cierto modo semejante a las ya indicadas. Juzga la comida ofrecida en el refinado marco dado por "hermosas porcelanas de Sévres, manteles adamascados, servicio de plata elegante" y "cuchillos de plata dorada", "una de las más espléndidas y sobre todo de las mejor servidas a que fui invitada durante mi estancia en Arequipa". Ya en el retiro de Manuelita, no tan hermoso, a sus ojos, como el de la priora, pero sí de mayor originalidad, recibe "los honores" por ser, en términos de su relato, "extranjera". Las religiosas quieren que ocupe sola el diván, sobre el cual la vemos –a la manera de la escena antes descrita– recostarse "muellemente" y "apoyada sobre cojines de seda". Si una de las monjas se sienta también sobre un cojín, "con las piernas cruzadas a la moda del país", su prima seglar se acomoda en un sillón, con un cojín a los pies (396).

En la evocación de esta estadía –no exenta, como se vio, de internas tensiones y matices– Tristán se muestra así como una observadora capaz de disfrutar, de plegarse a los placeres materiales presentes al menos en ciertos espacios del convento, de cuyas habitantes, al partir, según lo expuesto, siente tener que separarse. De hecho, relata haber acudido varias veces, antes de dejar la ciudad, a hablar con sus "antiguas amigas" en el locutorio (403).

Bibliografía

Álvarez Gómez, Jesús, *Historia de la vida religiosa*, vol. III. Desde la “Devotio moderna” hasta el Concilio Vaticano II, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1990.

Ayrolo, Valentina, María Elena Barral y Roberto Di Stefano, “Introducción”, en V. Ayrolo, M. E. Barral y R. Di Stefano (comps.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp. 9-13.

Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú 1822-1933*, t. II, sexta edición aumentada y corregida, Lima, Editorial Universitaria, 1968.

Burns, Kathryn, *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Lima, Quellca, Centro de Estudios Andinos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.

Cohen Imach, Victoria, “Toma del hábito y profesión religiosa en *Panoramas de la vida* de Juana Manuela Gorriti”, en Cynthia Folquer y Sara Graciela Amenta (comps.), *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010a, pp. 155-189.

----“Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”, *Andes. Antropología e Historia*, N° 21, Salta, 2010b, pp. 23-59.

----“El caso de Dominga Gutiérrez en Peregrinaciones de una paria de Flora Tristán”, en Ana Cecilia Aguirre y Esteban Abalo (comps.), *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*, Rosario, Prohistoria, 2014, pp. 337-352.

----“Flora Tristán entre las carmelitas descalzas de Arequipa. Desplazamiento territorial y experiencia”, *Boca de Sapo. Arte, literatura, pensamiento*, era digital, año XVI, N° 20, Buenos Aires, septiembre de 2015, pp. 50-55.

Denegri, Francesca, “Estudio introductorio. La insurrección comienza con una confesión”, en Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, traducción de Emilia Romero, prólogo de Mario Vargas Llosa, estudio introductorio de F. Denegri, primera reimpression, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, pp. 35-64.

Di Stefano, Roberto, “El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824)”, *Itinerarios. Anuario del CEEMI*, N° 1, Rosario, 2007a, pp. 183-227.

----“El debate sobre el celibato sacro y los enclaustramientos forzados en el Río de la Plata revolucionario”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, N° 44, Köln-Weimar-Wien, 2007b, pp. 207-234.

----“¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, N° 1, Leioa, Bizkaia, España, 2012; <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna>.

Fraschina, Alicia, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, Eudeba, 2010a.

----“Las ‘reformas rivadavianas’ en los conventos de monjas de Buenos Aires: 1821-1824”, en Cynthia Folquer y Sara Graciela Amenta (comps.), *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010b, pp. 121-153.

Guevara Gil, Armando, “Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, N° 28, Lima, 2001, pp. 391-412.

----“Entre la libertad y los votos perpetuos. Las tribulaciones de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)”, en *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, pp. 319-353.

Llorca, Bernardino, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia*

Católica. *En sus cinco grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea*, vol. V. Edad Contemporánea, volumen a cargo de J. M. Laboa, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

-----*Historia de la Iglesia Católica. En sus cinco grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea*, vol. IV. Edad Moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814), volumen a cargo de R. García-Villoslada y J. M. Laboa, reimposición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

McNamara, Jo Ann Kay, *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, Herder, 1999.

Michaud, Stéphane, "Préface", en Flora Tristán, *Pérégrinations d'une paria*, préface, notes et dossier par S. Michaud, Arles, Actes Sud, 2006a, pp. 7-28.

-----"L'édition et ses principes", en Flora Tristán, *Pérégrinations d'une paria*, préface, notes et dossier par S. Michaud, Arles, Actes Sud, 2006b, pp. 663-664.

-----"Repères biographiques", en Flora Tristán, *Pérégrinations d'une paria*, préface, notes et dossier par S. Michaud, Arles, Actes Sud, 2006c, pp. 665-668.

-----"Introduction", en S. Michaud (ed.), *Flora Tristan. La Paria et son rêve*, correspondance établie par S. Michaud, préface de M. Vargas Llosa, 2^e édition revue et enrichie d'inédits, s.l., Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, pp. 19-33.

Rémond, René, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles 1789-2000*, édition revue et mise à jour, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Rojas Ingunza, Ernesto, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la 'Iniciación de la República', Perú 1825-1841*, Lima, Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente / Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

Rossi de Fiori, Íride María y Rosanna Caramella de Gamarra, *El hábito y la palabra. Escritura de monjas hispanoamericanas en el período colonial*, Salta, Biblioteca de Textos Universitarios, 2001.

Schultz van Kessel, Elisja, "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna", en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Arlette Farge y Natalie Zemon Davis (eds.), t. III. Del Renacimiento a la Edad Moderna, Madrid, Taurus, 2000, pp. 180-223.

Tristán, Flora, *Feminismo y socialismo. Antología*, edición de Ana de Miguel y Rosalía Romero, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2003.

-----*Peregrinaciones de una paria*, traducción de Emilia Romero, prólogo de Mario Vargas Llosa, estudio introductorio de Francesca Denegri, primera reimposición, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

-----*Pérégrinations d'une paria*, préface, notes et dossier par Stéphane Michaud, Arles, Actes Sud, 2006.

Vargas Llosa, Mario, "L'Odyssée de Flora Tristan", en Stéphane Michaud (ed.), *Flora Tristan. La Paria et son rêve*, correspondance établie par S. Michaud, préface de M. Vargas Llosa, 2^e édition revue et enrichie d'inédits, s.l., Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, pp. 7-17.

Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV. 1700-1800, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1961.