

## DESPLAZAMIENTO TERRITORIAL Y EXPERIENCIA

---

*La autora de Unión obrera (1843), esa obra que tendría honda influencia en Marx y Engels, e incluso en su nieto el pintor Paul Gauguin, realiza a los treinta años un viaje a la tierra de su padre con la intención de recuperar su herencia. Peregrinaciones de una paria (1837) es un relato de formación que recupera la experiencia, la memoria y la observación crítica como única heredad.*

### VICTORIA COHEN IMACH

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<sup>1</sup>. 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 luego de dejar 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<sup>2</sup>. Logrará sin embargo asumir la autoría de una voz y de un relato.

\* **Victoria Cohen Imach** es Licenciada en Letras (Universidad Nacional de Tucumán) y Doctora en Filología Hispánica (Universidad Complutense de Madrid). Se desempeña como Profesora Asociada de Literatura Latinoamericana III en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y como Investigadora adjunta del CONICET. Ha publicado los libros *De utopías y desencantos. Campo intelectual y periferia en la Argentina de los sesenta* (1994) y *Redes de papel. Epístolas conventuales* (2004).

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 evadida de la primera de esas instituciones en 1831<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. De modo predominante desde una perspectiva atribuible al menos al presente de la escritura, asigna mayoritariamente a los órdenes religiosos de varones, a ciertas comunidades o a algunos de sus miembros rasgos negativos: materialismo, corrupción, suciedad, apariencia de estupidez, cobardía, indecencia. La autora observa en el texto, por otra parte, no haber creído en el catolicismo en la época de su viaje a Perú<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup> y Ernesto Rojas Ingunza 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<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup>, en la que los órdenes religiosos 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<sup>10</sup>. Tristán narra en tal sentido en *Peregrinaciones de una paria* haber participado en la revolución de julio de 1830<sup>11</sup>, que clausuraría, en su país la Restauración (1815-1830). Se trata además, como en años posteriores, de una figura sensible a la situación de opresión de las mujeres<sup>12</sup>. La elaboración de *Peregrinaciones...* se produce en lo que diferentes estudios presentan como un período de transformación para ella, visible o presente a partir de su regreso a Francia desde Perú, y que afecta 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 período su contacto con Charles Fourier y los fourieristas y una estancia en Inglaterra durante la cual se interioriza, entre otros aspectos, 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<sup>13</sup>.

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 ante 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 ante 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.

En trabajos precedentes, a partir de aportaciones historiográficas, abordé la situación de los conventos en el ámbito peruano de la Colonia, en especial de sus postrimerías, y del resto del siglo XIX<sup>14</sup>. En líneas generales, es importante destacar la existencia de dos tipos de claustros en la América colonial. Alicia Frascina plantea en tal sentido que, en virtud de sus reglas, constituciones y estilo de vida, hay “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. Las comunidades llegan a ser muy numerosas debido a la cantidad de monjas 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<sup>15</sup>. Más allá de eso, 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 en ciertos aspectos en pugna con el ideal de la vida monástica femenina y con pautas planteadas al respecto por el Concilio de Trento (1545-1563)<sup>16</sup>. Es necesario entonces contrastar brevemente 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<sup>17</sup>.

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 los órdenes religiosos presente entre los siglos XVI y XIX en Europa y América, que ostenta un punto de incandescencia en la Ilustración francesa: la representación de los claustros como lugares ante cuya vista, solo 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. Si Tristán entiende, en afinidad con textos o discursos precedentes y contemporáneos, 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, lo cual al

menos en parte podría tal vez leerse en términos de permeabilidad a la secularización, no por ello se muestra concesiva ante la inobservancia de principios que parece juzgar rectores de ese tipo de vida 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”, Tristán da cuenta en parte de su estancia de algunos días, ocasionada por la amenaza de un conflicto militar, primero en el de Santa Teresa, de carmelitas descalzas, 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 el Carmelo local, este trabajo analiza sus posiciones y perspectivas al respecto, correspondientes ya al tiempo del enunciado, ya 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 capítulo entero 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 solo 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<sup>18</sup>, captura su atención por ser el teatro de los hechos vividos por Dominga. Padeciendo su condición de profesora, ella había huido del claustro dejando en su lecho un cadáver de mujer sometido simultáneamente al fuego con el fin de que se desfigurara, y provocado así un fuerte impacto en la sociedad arequipeña. Tristán relata haber tomado contacto con la joven –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 monasterio de pertenencia y la lleva, al mirarlo a distancia, a recrear sus padecimientos.

El relato se centra más adelante en el ingreso de Tristán a Santa Teresa<sup>19</sup>, que cumple con distintos 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<sup>20</sup>, 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.

En conjunto, su mirada destaca –trazando una implícita tensión– la austeridad y el rigor, pero también las inobservancias y rasgos mundanos presentes en el monasterio, lo cual introduce un matiz en la imagen de severidad e inflexibilidad con la que cuentan *a priori* su tía y su prima Manuela. Si considera en líneas generales penosa la vida llevada por las monjas allí existentes y se muestra de algún modo compasiva ante ciertos aspectos en tal dirección, puntualiza de manera implícita o explícitamente crítica comportamientos no esperables en ese contexto, en un caso al menos transgresivo respecto de las normas que las rigen<sup>21</sup>. En consecuencia, si trazos de la construcción ofrecida parecen, aunque en relación con la etapa republicana, dotar al convento de afinidad con los considerados en la Colonia “recoletos” o de “monjas descalzas” (frente a los “grandes” o de “monjas calzadas”), convendría no obstante pensar la cuestión también a la luz de sus referencias a dichos comportamientos<sup>22</sup>.

Los ejes señalados se ponen en juego en la descripción del funcionamiento de la comunidad y en la de la estructura y las características del edificio que la alberga. En el primer sentido, Tristán se refiere ante todo a la admiración suscitada en ella por la altivez y lo “chocante” de las distinciones ejercidas por la aristocracia presente en el claustro o surgidas de su gravitación (378). Por ende,

aunque no lo plantea en forma expresa como rasgo en pugna con la observancia establecida por la orden también visible, y que ella sabe especialmente austera, contribuye a dibujar de manera negativa un conflicto. Destaca en relación con esto la existencia de jerarquías basadas en el nacimiento, la posesión o no de un título, la etnia, la fortuna. Marca que pese a la apariencia de igualdad, existen fisuras en la comunidad. Cabe aclarar aquí que desde un punto de vista historiográfico se ha aludido a la permeabilidad de los conventos de la América colonial a los criterios sociales de estratificación y jerarquización<sup>23</sup>.

Por otra parte, la índole poco piadosa de las relaciones entre las monjas –signadas por maledicencia, celos, odio– y el incumplimiento del voto de pobreza y del “reglamento” que implica la presencia, entre otras cosas y en ciertos casos, de varias esclavas al servicio de una religiosa y el hecho de que cada una sostiene una esclava situada extramuros (381), constituyen rasgos presentados como inobservancias y de algún modo como discordancias respecto al espíritu que al mismo tiempo nota en la comunidad.

Por otro lado, se refiere precisamente a aspectos caracterizados por la rigidez, el rigor o lo que percibe en tanto opresión. Al narrar la llegada del grupo seglar que integra, Tristán subraya el hieratismo y la vigencia de una ordenación jerárquica ostentados por las monjas así como, en el caso de la priora, la adhesión al espíritu sacrificial que anima la orden. Y al dar cuenta del momento en que el grupo deja el establecimiento, indica que las religiosas evidencian la misma “ceremonia” y “etiqueta” que en la instancia del arribo (383).

Al describir el edificio se detiene particularmente en dos espacios: las celdas y los dormitorios. Si de manera implícita las primeras están caracterizadas por la desnudez y una atmósfera sombría proveniente en especial de la disciplina, los segundos son definidos como “tan lúgubres que es difícil retener un movimiento de espanto”, marcados por la oscuridad y los elementos evocadores de lo fúnebre, aludidos al inicio del capítulo tanto al señalar su malestar al desplazarse ante los edificios conventuales como en la evocación de la experiencia de Dominga entre los muros: las “tumbas” o sitios individuales usados por las monjas para dormir, los paños que las cubren (379-380).

A continuación de esta descripción y de considerar, con conmiseración, que en un espacio así se había acostado su parienta, y antes de ofrecer detalles de su cotidianeidad, la autora señala: “La vida que hacen estas religiosas es de las más penosas” (380). El tono compasivo que parece asimismo presentarse en esta instancia puede ponerse en diálogo con el posterior comentario acerca de que pese a estar considerado uno de los monasterios más ricos de Perú, “las religiosas me parecieron más

desgraciadas que las de cualquier otro de los conventos que tuve ocasión de visitar”, algo cuya exactitud le ha sido confirmada en América por “todas las personas familiarizadas con el interior de las comunidades” (382). Tristán emerge así no sólo como observadora de los claustros sino como figura que evalúa un aspecto relativo a ellos con interlocutores situados extramuros durante su estadía en el país.

Al cabo de los tres días pasados en el convento, las sensaciones de las visitantes son en parte disímiles. Mientras indica que a su tía y sus primas la estadía las había “fatigado” al punto de decidir abandonarlo pese a eventuales riesgos, señala respecto a sí misma haber hecho “muchas observaciones” y no haberse aburrido. El grupo en su conjunto siente, empero, una liberación al dejarlo. La gravedad de las religiosas al acompañarlas, el peso simbólico que parece atribuirse en el relato a la puerta claustral –“la enorme puerta de encina con cerrojos y revestida de hierro como la de una ciudadela”– se contraponen a la aliviada y alegre expansión de sus energías y sentimientos una vez en la calle. Tristán subraya que las “señoras” lloran al salir a semejanza de otros casos en el que se refiere a lo experimentado en el propio cuerpo a consecuencia de lo vivido, en esta oportunidad haber abandonado la clausura, la libera de la opresión física sentida entre los muros y confiesa que “respiraba con más facilidad”. La estadía es contrastada de manera implícita en las palabras que cierran el pasaje en torno a esta instancia (correspondientes al menos al tiempo de la enunciación) con la libertad, objeto de una encendida evocación:

*Apenas se cerró nos pusimos a correr por la larga y ancha calle de Santa Rosa gritando: “¡Dios mío, qué felicidad estar libres!”. Las señoras lloraban. Los niños y las negras saltaban en la calle y confieso que yo respiraba con más facilidad. ¡Libertad!, ¡oh libertad! ¡No hay compensación por tu pérdida! ¡La seguridad misma no es suficiente! ¡Nada en el mundo podría reemplazarte! (283)<sup>24</sup>.*

Sobre el entramado narrativo y descriptivo expuesto resuena y se dibuja la historia de Dominga, aludida, por otra parte, en distintas ocasiones. Los trazos que Tristán asigna al monasterio de carmelitas descalzas y a su pasaje por él parecen proveer al relato de un fondo para inducir a la comprensión y quizás de algún modo a la justificación de la evasión de su parienta, que trata en la instancia subsiguiente del capítulo, dedicada paradójicamente a evocar la placentera estadía entre las monjas de Santa Catalina, más terrenales, animadas y amigables a sus ojos que las seguidoras de Santa Teresa<sup>25</sup>.



---

<sup>1</sup> 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, “L’éditior et ses principes”, en Flora Tristán, *Pérégrinations d’une paria*, préface, notes et dossier par S. Michaud, Arles, Actes Sud, 2006, p. 663. En adelante cito *Peregrinaciones de una paria* por la edición en castellano, traducción de Emilia Romero, prólogo de M. Vargas Llosa, estudio introductorio de F. Denegri, primera reimpresión, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006; consigno sólo el (los) número(s) de página(s) de la misma. Confronté los pasajes transcritos en el trabajo con la versión en francés indicada.

<sup>2</sup> Me fueron de utilidad para aproximarme a su biografía y producción escrita trabajos de Francesca Denegri, Mario Vargas Llosa y sobre todo Michaud, y el propio relato; ver F. Denegri, “Estudio introductorio. La insurrección comienza con una confesión”, en F. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, ed. cit., pp. 35-64; M. Vargas Llosa, “L’Odyssée de Flora Tristan”, en S. Michaud (ed.), *Flora Tristan. La Paria et son rêve*, correspondance établie par S. Michaud, préface de M. Vargas Llosa, 2<sup>e</sup> édition revue et enrichie d’inédits. s. l., Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, pp. 7-17; S. Michaud, “Préface” y “Repères biographiques”, en F. Tristán, *Pérégrinations d’une paria*, ed. cit., pp. 7-28 y 665-668, e “Introduction” y las introducciones y cronologías relativas a cada capítulo, en S. Michaud (ed.), *Flora Tristan. La Paria et son rêve*, ed. cit., pp. 19-33. Agradezco a César Salas Guerrero la ayuda prestada en el proceso de elaboración de este trabajo.

<sup>3</sup> Abordé el tratamiento de parte de la historia y la figura de Dominga Gutiérrez en el texto en “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. Hay breves referencias al tema en Armando Guevara Gil, “Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 28, Lima, 2001, pp. 391-412 y “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.

<sup>4</sup> La bibliografía revisada hasta ahora sólo ofrece referencias puntuales de interés para el tema, entre ellas las mencionadas de Guevara Gil.

<sup>5</sup> Trabajos de Michaud y de Ernesto Rojas Ingunza se refieren a su posición crítica ante la “Iglesia” y el catolicismo peruano; ver respectivamente, “Préface”, *op. cit.*, pp. 13-14 y *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, pp. 186-187.

<sup>6</sup> Ver referencias a su religiosidad en Vargas Llosa, *ob. cit.*, p. 15 y Michaud, *Flora Tristan. La Paria et son rêve*, ed. cit., introducción al cap. II, p. 52.

<sup>7</sup> “Préface”, *ob. cit.*, p. 21. 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 (252) mientras es factible adjudicar al menos a la segunda distintas perspectivas negativas respecto al clero. Denegri señala 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, *ob. cit.*, p. 53.

<sup>8</sup> *Ob. cit.*, p. 187.

<sup>9</sup> 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. “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 1, Leioa, Bizkaia, España, 2012, p. 199; <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna>.

<sup>10</sup> Ver en relación con el proceso secularizador indicado, la situación del monacato femenino en el siglo XVIII y durante y con posterioridad a la Revolución Francesa, y el anticlericalismo en la Francia decimonónica: Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*, Vol. III. Desde la “Devotio moderna” hasta el Concilio Vaticano II, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1990; Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia católica*, Vol. V. Edad Contemporánea, Bernardino Llorca, Ricardo García-Villoslada y J. M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica. En sus cinco grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; Jo Ann Kay McNamara, *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, Herder, 1999; René Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles 1789-2000*, édition revue et mise à jour, París, Éditions du Seuil, 2001; R. García-Villoslada y J. M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica*, Vol. IV. Edad Moderna, La época del absolutismo monárquico (1648-1814), B. Llorca, R. García-Villoslada y J. M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica. En sus cinco grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea*, reimpresión, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. 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, *ob. cit.*, pp. 484-487). Señalamientos de Álvarez Gómez permiten pensar que las mismas se hallan en proceso de recuperación con posterioridad a la Revolución, *ob. cit.*, pp. 518, 521-52; no puede establecerse con seguridad a partir de ellos, sin embargo, a mi juicio, el ritmo de esa recuperación.

<sup>11</sup> “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).

<sup>12</sup> En *Unión obrera*, 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 F. Tristán, *Feminismo y socialismo. Antología*, edición de Ana de Miguel y Rosalía Romero, Madrid, Los Libros de la Catarata, 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 y el matrimonio, o la del convento; ver Elisja Schultz van Kessel, “Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna”, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Arlette Farge y Natalie Zemon Davis (eds.), Tomo III. Del Renacimiento a la Edad Moderna, Madrid, Taurus, 2000, p. 201.

<sup>13</sup> En esta etapa Tristán publica y escribe otros textos, entre ellos *Paseos en Londres*, editado en 1840.

<sup>14</sup> Puede consultarse “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”, en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 21, Salta, pp. 23-59.

<sup>15</sup> *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, Eudeba, 2010, pp. 50-51; palabras entre comillas en página 51.

<sup>16</sup> Íride María Rossi de Fiori y Rosanna Caramella de Gamarra, *El hábito y la palabra. Escritura de monjas hispanoamericanas en el período colonial*, Salta, Biblioteca de Textos Universitarios, 2001, pp. 19-32.

<sup>17</sup> Ver Kathryn Burns, *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Lima, Quellca, Centro de Estudios Andinos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, cap. VII.

<sup>18</sup> 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 ella pertenece al convento de Santa Teresa. Marca que este se adscribe a la orden de las carmelitas descalzas, mientras el de Santa Rosa pertenece a la segunda orden dominica, “Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)”, *ob. cit.*, p. 406.

<sup>19</sup> Rossi de Fiori y 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, *op. cit.*, pp. 163, 167, 168.

<sup>20</sup> 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”; ver *Historia de la República del Perú 1822-1933*, t. II, sexta edición aumentada y corregida, Lima, Editorial Universitaria, 1968, pp. 62-71; palabras entre comillas en página 71.

<sup>21</sup> Hasta donde pude advertir, Tristán se refiere en ciertas ocasiones a la “regla” de la orden de las carmelitas y en al menos una al “reglamento” vigente en la comunidad. Cabe tener en cuenta, más allá de ello, la importancia rectora de las distintas Constituciones de la orden entre las carmelitas descalzas. Sobre la historia de las mismas, ver: [http://www.ocd.pcn.net/nuns/n4\\_es.htm](http://www.ocd.pcn.net/nuns/n4_es.htm).

<sup>22</sup> Ver sobre esta distinción, *supra*.

<sup>23</sup> Ver Fraschina, quien se detiene en el caso de los claustros de Buenos Aires; son iluminadores los matices, empero, expuestos en tal dirección, *ob. cit.*, p. 139 ss.; también, Asunción Lavrin, “Religiosas”, en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (comps.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 188 ss. y Rossi de Fiori y Caramella de Gamarra, *ob. cit.*, pp. 23-32. Es de interés tener en cuenta la caracterización de la vida entre los muros en la modernidad temprana, en particular en el siglo XVIII, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo ofrecida por McNamara, *op. cit.*, que incluye rasgos similares a los aludidos, si bien esta autora se detiene en el papel cumplido por figuras reformistas como Santa Teresa; resultaría necesario atender al curso seguido por claustros como los del Carmelo descalzo en la centuria indicada. Cabe preguntarse qué grado de conocimiento tiene entonces Tristán de la vida monástica en la Francia de antiguo régimen; en todo caso, también si puede pensarse que su sorpresa se nutre de su procedencia de una sociedad ya modificada por la Revolución.

<sup>24</sup> En la versión en francés, la segunda invocación a la libertad va acompañada del adjetivo “*chère*”, F. Tristán, *Pérégrinations d'une paria*, ed. cit., p. 454.

<sup>25</sup> Tristán indica, luego de dar cuenta de sus evocaciones de la figura y la historia de Dominga, y de referirse al ingreso de la joven al claustro: “La historia de la monja hizo gran ruido en Arequipa y en todo el Perú. La he juzgado muy notable para incluirla en mi relato. Pero, antes de instruir a mis lectores acerca de todos los hechos y dichos de mi prima Dominga, les ruego seguirme al interior de Santa Rosa” (377).