



Esposas de Cristo y conventos de monjas en *Sueños y realidades* de Juana Manuela Gorriti

Wives of Christ and convents of nuns in
Sueños y realidades by Juana Manuela Gorriti

VICTORIA COHEN IMACH*

Universidad Nacional de Tucumán / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

vcoheni@arnet.com.ar

<https://doi.org/10.32719/13900102.2016.40.3>

Fecha de recepción: 28 marzo 2016

Fecha de aceptación: 27 mayo 2016

RESUMEN

Centrado en el volumen inicial de Juana Manuela Gorriti (Salta, 1816?-Buenos Aires, 1892), *Sueños y realidades* (1865), colección de relatos breves, este trabajo se propone analizar, teniendo en cuenta procesos históricos, las representaciones relativas al dominio de las monjas y los conventos ofrecidas por ciertos textos y, más puntualmente, la función cumplida por ese dominio en la construcción de las tramas que lo ponen en escena. Considerando que en ellos se privilegia o se elige de modo excluyente la focalización de la vida entre los muros de las figuras involucradas, propone centralmente

* Argentina. Doctora en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid y licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán. Ejerce los cargos de profesora asociada de Literatura Hispanoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de esta última universidad (dicta en la actualidad las asignaturas de grado "Literatura Latinoamericana III" e "Introducción a la investigación literaria") y de investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Publicó los libros: *De utopías y desencantos. Campo intelectual y periferia en la Argentina de los sesenta* (1994) y *Redes de papel. Epístolas conventuales* (2004) así como numerosos artículos en revistas y libros académicos. Entre otros objetos de investigación, ha estudiado diferentes tipos de epístolas forjadas por monjas en Córdoba, Potosí y Buenos Aires y documentos de distinta índole relativos a conventos emplazados en Córdoba y Salta (siglos XVIII y/o XIX). En la actualidad analiza la presencia de formas de la vida religiosa femenina en la producción narrativa de Juana Manuela Gorriti y en otros escritos decimonónicos, entre ellos, Peregrinaciones de una paria de Flora Tristán.

que en su interior emergen comunidades y/o religiosas signadas ya por la laxitud, ya por la observancia, y señala las posiciones puestas en circulación respecto a la primera. PALABRAS CLAVE: Argentina, relatos, Juan Manuela Gorriti, siglo XIX, conventos, monjas, iglesia, laxitud.

ABSTRACT

Centered on the initial volume of Juana Manuela Gorriti (Salta, 1816?-Buenos Aires, 1892), *Sueños y realidades* (1865), a collection of short stories, this work intends to analyze, taking into account historical processes, the representations related to the domain of nuns and convents offered by certain texts and, more punctually, the function fulfilled by that domain in the construction of the plots that put it on the scene. Considering that in them the focalization of life between the walls of the figures involved is privileged or chosen exclusively, it centrally proposes that within it emerge communities and/or religious marked by laxity, by observance, and point out the positions placed in circulation with respect to the first.

KEYWORDS: Argentina, stories, Juan Manuela Gorriti, nineteenth century, convents, nuns, church, laxity.

La revisión de la narrativa de Juana Manuela Gorriti (Salta, 1816?-Buenos Aires, 1892) así como del epistolario que la autora dirige a Ricardo Palma¹ permite advertir la presencia en su interior de figuras que se adscriben o se encuentran en tránsito hacia diferentes formas de la vida religiosa femenina, o resultan afines a ellas: monjas de clausura, donadas, beatas e integrantes de asociaciones dedicadas al apostolado, particularmente difundidas en el siglo XIX.² Centrado en el volumen inicial de

1. Al analizar la producción de Gorriti, Hebe Beatriz Molina se centra en el conjunto de sus textos narrativos, a los que clasifica en ficcionales y factuales o referenciales. Emplea tal criterio, al que adhiero aquí, en parte debido a que "las fronteras entre lo ficcional y lo factual (o referencial) se difuminan en muchos textos de Gorriti", *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti* (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999), 17-21; cita en página 20. En el relevamiento de la presencia de mujeres consagradas en la obra de Gorriti tuve en cuenta las cartas dirigidas por ella a Ricardo Palma editadas por Graciela Batticuore; ver *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*, edición crítica, estudio preliminar, coordinación de dossier y diccionario a cargo de G. Batticuore, notas en colaboración con César Salas Guerrero, s.l. (Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación: Universidad de San Martín de Porres/ Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Patronato de la Casa Museo Ricardo Palma, 2004).
2. Al menos hasta principios del siglo XX, las monjas pronuncian votos solemnes y guardan clausura perpetua. Jesús Álvarez Gómez señala, tomando en cuenta un itinerario que parte del siglo XIII y pone el acento en el contexto relativo a la Iglesia con posterioridad al Concilio de Trento, que del "movimiento de vida dedicada a las más variadas formas de apostolado" surgen dos instituciones eclesiales: las sociedades de vida apostólica y las congregaciones de votos simples (al menos en el primer caso la denominación corresponde a la empleada por el Código de Derecho Canónico promulgado en 1983). El citado código establece que las primeras no son

Gorriti, *Sueños y realidades* (1865), colección de relatos breves, este trabajo se propone analizar las representaciones relativas a la primera de tales formas y en general al dominio del claustro ofrecidas por el texto, así como, más puntualmente, la función cumplida por ese dominio en la construcción de las tramas que lo ponen en escena.³ Tres de los relatos incluidos en *Sueños y realidades* plantean, en efecto, historias vinculadas a lo monacal, situadas de modo posible o efectivo en el ámbito hoy peruano en el período colonial, en el pasaje de esta época a la republicana, y en la década de 1820 así como en un momento posterior, indeterminado, respectivamente: “El tesoro de los incas. Leyenda histórica”, “Quien escucha su mal oye. Confidencia de una confidencia. (A la señorita Cristina Bustamante.)”, “El angel caído”.⁴

institutos de vida consagrada; pueden o no requerir la formulación de un vínculo explícito. Las congregaciones de votos simples son consideradas por su parte “Familias religiosas” a partir de una constitución emitida por León XIII en 1900, *Historia de la vida religiosa, vol. III. Desde la “Devotio moderna” hasta el Concilio Vaticano II* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990), 342-349, 387-391. Ver citas en páginas 343 y 390; cursivas del autor. Ambas instituciones guardan una clausura acorde con la labor caritativa desplegada. En relación con uno de los conventos de Córdoba, Argentina, en el marco de la época colonial, Gabriela Braccio señala que los monasterios no son habitados solo por monjas; menciona entre quienes viven en ellos a las donadas, “mujeres que vestían hábito de terciarias y cuyo oficio era servir a la comunidad; en ocasiones se trataba de mujeres pobres o pertenecientes a las castas, por lo cual no podían aspirar al estado de monja”; “Una gavilla indisoluble. Las teresas en Córdoba (siglo XVIII)”; en Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini, eds., *Historia de las mujeres en la Argentina, t. I. Colonia y siglo XIX* (Buenos Aires: Taurus, 2000), 156. Teniendo en cuenta ese período, y en cuanto al ámbito americano, Asunción Lavrin define a las beatas como “mujeres piadosas, que deseaban llevar una existencia religiosa sin tomar los irrevocables votos exigidos por la vida del convento, especialmente el voto de clausura perpetua”; “Religiosas”; en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow, comps., *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993), 205.

3. Realicé un análisis integral de la presencia del dominio de las monjas y los conventos de clausura en la producción de la escritora en “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”, en *Andes. Antropología e Historia*, No. 21, Salta (2010): 23-59. Hago referencia allí de manera sucinta a los relatos que apelan al tema en *Sueños y realidades*; aquí retomo de modo más amplio planteamientos vertidos en tal marco y ofrezco análisis inéditos al respecto. En esta introducción, por otra parte, ofrezco perspectivas y en ciertos casos fragmentos y notas extraídos de trabajos precedentes de mi autoría que comparten con el presente distintos planteamientos y puntos de partida. Abordé el caso de otro libro de la autora, *Panoramas de la vida* (1876), en “Toma del hábito y profesión religiosa en *Panoramas de la vida* de Juana Manuela Gorriti”, en Cynthia Folquer y Sara Graciela Amenta, ed., *Sociedad, cristianismo y política*. Tejiendo historias locales (Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010), 155-189. Hasta el momento de realizar los trabajos citados y según el rastreo efectuado, el tema no había recibido un examen específico ni sistemático en la bibliografía precedente, aunque localicé breves observaciones de valor, entre otros, en Liliana Zuccotti, “Historia a dos voces”; en Batticuore, *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*, 131-132. Doy cuenta infra de dichas observaciones.
4. En este recuento, menciono los relatos según los momentos en los que están situados y no de acuerdo al orden de su aparición en el volumen.

El trabajo parte de considerar que a diferencia de libros posteriores de Gorriti (*Panoramas de la vida*, 1876, *El mundo de los recuerdos*, 1886, *La tierra natal*, 1889) en los que mayoritariamente, de manera predominante o excluyente, lo conventual es abordado a través de la focalización de la instancia del ingreso a la clausura o de la decisión de permanecer en su interior de ciertas figuras femeninas, en *Sueños y realidades* se privilegia o se elige de modo también excluyente la focalización de la vida entre los muros de las figuras involucradas. Propone centralmente que en el volumen emergen comunidades y/o religiosas signadas ya por la laxitud, ya por la observancia, y señala las posiciones puestas en circulación respecto a la primera; considera en este marco que un claustro cuya comunidad ostenta al menos en su mayor parte signos de laxitud resulta al mismo tiempo, articulándose así una interna tensión, espacio para lo que se dibuja como la sublimidad de un clérigo o de aspectos del catolicismo, y para la redención personal. Propone, por otro lado, que dos relatos trazan a la clausura en términos de encierro; marca en ese contexto que si en un caso dicho modo de percepción aparece contrarrestado por imágenes positivas de lo monacal, en el restante se muestra en soledad. Se trata de un modo de percepción que surge, al menos en una ocasión en pugna con otro en distinta dirección, en algunos textos más tardíos de la autora.

El objetivo del trabajo resulta de especial relevancia si se atiende al hecho de que durante la época colonial las Esposas de Cristo y los conventos cumplen en el territorio americano un papel significativo. “Ningún otro grupo de mujeres”, observa Asunción Lavrin, “tenía la coherencia interna, el poder económico o el prestigio social de que disfrutaban las monjas”.⁵ Los claustros cumplen funciones como la de canalizar el sentimiento religioso y/o dar lugar a una satisfactoria resolución de la situación de mujeres que por razones económicas no pueden contraer matrimonios adecuados⁶ o, según muestra Kathryn Burns en relación con el Cuzco del siglo XVII, al fortalecimiento del poder de la elite criolla.⁷ En el ámbito

5. “Religiosas”: 175. La formulación se encuentra asimismo en otro trabajo de Lavrin, “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”, en Isabel Morant, edit., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II, Margarita Ortega, A. Lavrin, Pilar Pérez Cantó, eds., *El mundo moderno* (Madrid: Cátedra, 2005), 669. Agradezco a Cynthia Folquer el haberme puesto en contacto con este último estudio.

6. Cfr. Lavrin, “Religiosas”: 175-180 y “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”: 667-672.

7. Kathryn Burns, “Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina, edit., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, Congreso realizado en México (29 al 31 de marzo de 1995) (México D. F.: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995), 311-318 y *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, primera edición en inglés en 1999 (Lima: Quellca, Centro de Estudios Andinos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008).

hoy peruano la existencia conventual se encuentra vigente al menos hasta el decenio de 1880.⁸ Los estudios disponibles permiten advertir que en el siglo XIX tiene lugar, no obstante, una transformación de las condiciones precedentes. Si en el marco de la Colonia llegan a fundarse allí numerosos claustros, la cantidad de monjas correspondiente al período extendido entre las décadas de 1840 y 1870 supone una notable reducción respecto a la relativa a principios de la centuria,⁹ aun cuando, en términos de Rubén Vargas Ugarte, la mayoría de las comunidades subsiste hacia esa época.¹⁰ Margarita Zegarra Flórez establece, atendiendo a datos aportados por Pilar García Jordán,¹¹ que el convento continúa resultando una opción de importancia para las mujeres de la clase alta de Lima al menos durante la primera mitad del siglo XIX.¹²

Teniendo en cuenta lo indicado, es de interés evaluar cómo opera ante lo claustral una escritora perteneciente al sector laico, cuya producción al menos en muchos casos se elabora y en su mayor parte se da a conocer entre las décadas de 1850 y 1890,¹³ en una época signada por

-
8. Datos ofrecidos por Pilar García Jordán muestran la pervivencia de la vida conventual en el decenio de 1870, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas," 1991), 160; sin especificar los alcances espaciales de la formulación, Margarita Zegarra Flórez cita un viajero, Ernst W. Middendorf, que señala que después de la guerra con Chile los conventos están "repletos," "Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República. Una aproximación," en Carmen Meza y Teodoro Hampe, comps., *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007), 524; la expresión situada entre comillas se encuentra también así en el texto de Zegarra Flórez. El texto citado por la autora es *Perú; observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*.
 9. Jeffrey Klaiber considera que se produce una notable declinación de la vida claustral femenina si se atiende al número de religiosas existentes en la Colonia y en la República (en Lima hay en 1790 cuatrocientas treinta y cuatro religiosas mientras hacia 1857 se registran doscientas once), *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, 2a. ed. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988), 66-67. García Jordán muestra que la cifra total de religiosas en el territorio hoy peruano en 1812 se estimó en mil ciento cuarenta y cuatro mientras que en 1847 las monjas y donadas suman seiscientos diez, en 1853, quinientas ochenta y ocho y en 1878, seiscientos cuarenta y tres, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, 43, 337, 160.
 10. Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. v. 1800-1900 (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1962), 244.
 11. Se trata de datos vertidos junto a parte de los indicados *supra*, nota 9.
 12. "Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República. Una aproximación," 524.
 13. En 1831 Juana Manuela parte junto a su familia al exilio en Bolivia. Allí contrae matrimonio con Manuel Isidoro Belzú. Reside en el país hasta 1847, año en el que la pareja y sus hijas deben desplazarse a Perú. Se instala primero en Arequipa y luego (1847?), ya separada de su esposo, en Lima, donde vive hasta 1877, con intervalos de permanencia en La Paz entre 1864 y 1865 y en Buenos Aires en 1875. Desde 1877 reside alternativamente en Buenos Aires (1877-1878, 1882-1883, 1885 hasta su muerte) y Lima. Existe disparidad de opiniones respecto a la fecha y el medio periodístico en los que se edita por primera vez un texto de su autoría ("La quena"). Sigo en general aquí a Molina, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, 296-386, 471-482, aunque consulté Anafía Efrón, Juana Gorriti. Una biografía íntima (Buenos Aires: Sudamericana, 1998).

un progresivo proceso de secularización;¹⁴ sensible además al problema de la educación de las mujeres y de su inserción en la sociedad.¹⁵

La evaluación de la propuesta de la autora cobra asimismo interés si se atiende a que en el ámbito hoy peruano, el clero regular es objeto, al menos a inicios del siglo XIX, de cuestionamientos por parte de sectores eclesiásticos y civiles debido a la acentuada laxitud en la observancia y/o al hecho de que no se percibe su utilidad social.¹⁶ Ya en la etapa republicana, en 1826, el gobierno da un decreto destinado a reformarlo que afecta, por otra parte, en dos de sus medidas, a las Esposas de Cristo.¹⁷ Posiblemente refiriéndose al lapso extendido entre fines del siglo XVIII y las primeras décadas del siguiente, Jeffrey Klaiber observa que en general las monjas reciben menos cuestionamientos que los religiosos aun cuando es posible también encontrar irregularidades entre ellas.¹⁸ Centrada en los conventos del Cuzco de comienzos del siglo XIX, sin embargo, y vinculando la cuestión con la secularización, Burns considera que el hecho de que “menos personas enviasen sus hijas (sic) a los conventos” expone la “pérdida de ‘autoridad’” experimentada por las monjas en el seno de la sociedad local; puesto que a sus ojos en particular las clarisas y dominicas “ya no parecían apartadas y puras, sino mundanas y codiciosas” esa sociedad ve en ellas el reflejo de su propia decadencia.¹⁹ Una representación debida por su lado, según se desprende del estudio de la autora, a las condiciones de

14. En su revisión de la teoría de la secularización, José Casanova considera que el núcleo de la misma es “la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares —principalmente el Estado, la economía y la ciencia— respecto a la esfera religiosa y la diferenciación y especialización concomitantes de la religión dentro de su propia esfera recién hallada”. Se trata de una tesis que posee a sus ojos validez, *Religiones públicas en el mundo moderno*, primera edición en inglés en 1994 (Madrid: PPC, 2000); cita en página 36. Entiendo aquí el proceso de secularización en los términos atribuidos al proceso de modernización en el marco de la tesis citada. Si se toma el caso de Perú, donde Gorriti pasa una parte significativa de su vida adulta, cabe tener en cuenta que García Jordán se refiere, en relación con el período 1845-1879, a fenómenos que a su juicio constituyen índices de un progresivo avance de la secularización y a una también progresiva secularización de la legislación, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, 204-212. Debo a Cynthia Folquer el haber podido consultar el estudio de Casanova.
15. Batticuore se refiere a la presencia de esa preocupación en las veladas realizadas en la casa de Gorriti en Lima, en *El taller de la escritora. Veladas Literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)* (Rosario: Beatriz Viterbo, 1999), cap. III. Sobre la reflexión acerca de la educación de las mujeres en el periodismo femenino de la época en la hoy Argentina, ver la compilación realizada por Francine Masiello, *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX* (Buenos Aires: Feminaria, 1994) y el estudio introductorio de su autoría.
16. Cfr. P. García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, 41 y J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, 63-64.
17. Cfr. P. García Jordán, *ibíd.*, 43-44. Sobre el decreto de reforma, cfr. asimismo J. Klaiber, *ibíd.*, 65-67.
18. El autor menciona en tal sentido el caso de la monja Dominga Gutiérrez, al que aludo a continuación, *ibíd.*, 66.
19. *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, 255.

vida permeables en parte al exterior al menos en los conventos “grandes”, derivadas a su juicio de la disminución de sus rentas.²⁰

Cabe tener en cuenta en relación con lo indicado, las posiciones críticas expuestas por su parte por la propia Gorriti en un texto de índole biográfica, *Vida militar y política del general don Dionisio de Puch* (1869), si bien acerca al menos de la comunidad de franciscanos de Salta.²¹ Examinando el estado de la comunidad hacia mediados del siglo XIX, ella activa entre otras cosas allí la ya antigua discusión acerca de la utilidad social del clero regular y califica a sus integrantes en términos de un rasgo que según Jo Ann Kay McNamara “personas caritativas de las clases altas” atribuyen, al calor de la Ilustración, a las monjas en la Europa probablemente de la segunda mitad del siglo XVIII, el ocio.²²

En la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del siguiente por otra parte, en Europa y/o América, distintos discursos y escritos representan la existencia monacal femenina, o la experiencia de algunas religiosas o de una de ellas, como una forma de vida opresiva.²³ De acuerdo a Roberto Di Stefano, a fines del siglo XVIII surge “en ambas márgenes del Atlántico” un debate en torno al celibato sacro y los enclaustramientos forzados, incentivado en parte significativa por las medidas tomadas en la Francia de la Revolución en torno a los votos de los religiosos y al matrimonio de los clérigos.²⁴ En Perú, los resonantes casos protagonizados por Dominga

20. Cfr. *ibíd.*, caps. VI y VII.

21. Consulté este texto por *Obras Completas* de la escritora, t. IV. *Sueños y realidades y La vida militar y política del Gral. Dionisio Puch* (Salta: Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltda., 1995), 301-339. La primera edición de la obra, *Biografía del General Don Dionisio de Puch, por Doña Juana Manuela Gorriti*, se publica en París por Imprenta Hispano-Americana de A.-E. Rochette en 1868. Una segunda, corregida y aumentada, es publicada en 1869, con el título *Vida militar y política del general don Dionisio de Puch por doña Juana Manuela Gorriti* (París: Imprenta Hispanoamericana de Rouge Hermanos y Comp). Esta segunda edición es la incluida en *Obras Completas*.

22. Examiné el tema en “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”, 44-45. Jo Ann Kay McNamara observa, sin precisar el ámbito y el momento de referencia (al parecer la Europa del siglo XVIII), que a la luz del “escepticismo de la Ilustración” las “personas caritativas de las clases altas” “llegaron a pensar que las monjas llevaban una vida frívola y ociosa”, *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas* (Barcelona: Herder, 1999), 475.

23. Me he referido al tema en “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”, “Toma del hábito y profesión religiosa en *Panoramas de la vida* de Juana Manuela Gorriti” y “El caso de Dominga Gutiérrez en *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán”, 4 *Jornadas Internacionales de Historia de la Iglesia y las Religiosidades en el NOA*, Actas de las jornadas realizadas en Cafayate, Salta (4, 5 y 6 de septiembre de 2013) organizadas por Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Córdoba, Argentina), Universidad Nacional de Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y otras instituciones, s.l., s.f., formato CD.

24. Ver “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 (2007): 207-234; cita en página 207.

Gutiérrez, monja evadida de su convento de Arequipa en 1831,²⁵ y por María Garín, religiosa que aspira a obtener la secularización en Lima en 1849,²⁶ generan escritos en los cuales entre otros elementos se percibe en términos de víctimas ya a la monja en cuestión ya a las que se encuentran en situación similar a la peticionante, y/o el claustro de pertenencia se visualiza como prisión;²⁷ la percepción del ingreso a la vida monacal como resultado de la coacción o de la inducción aparece asimismo entre ellos.²⁸

En relación con lo expuesto, cabe además tener en cuenta que en la segunda mitad del siglo XVIII y en un clima de ideas caracterizado por el regalismo y el galicismo ilustrado, la monarquía borbónica española había diseñado para el Nuevo Mundo una reforma de las órdenes religiosas. El proyecto se atribuye, entre otros objetivos, al imperativo de “establecer la vida en común y promover la disciplina regular y monástica

-
25. obre el caso, ver Manuel J. Bustamante de la Fuente, *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*, primera edición en 1971 (Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2005); asimismo, 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*, No. 28, Lima (2001): 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), 319-353. Abordé la construcción del tema presente en *Peregrinaciones de una paria* (1837) de Flora Tristán en “El caso de Dominga Gutiérrez en *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán”.
26. Sobre el caso de María Garín, ver García Jordán, “Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-51): el escándalo Garín;” en Carmen Mc Evoy, edit., *La experiencia burguesa en el Perú* (1840-1940) (Frankfurt-Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2004), 195-221. Basándome en ese trabajo hago alusión al caso al analizar representaciones de lo conventual desde la Colonia al siglo XIX en “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti;” 33-34.
27. Cfr. en relación con Dominga Gutiérrez, comunicación dirigida a la Corte Superior de Justicia de Arequipa por el alcalde de Arequipa Andrés Martínez y el síndico Mariano Llosa Benavides, Arequipa, marzo de 1831; transcripción ofrecida, entre otras de documentos atinentes al caso, por Bustamante de la Fuente, *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*, 50-52. Infero la fecha y el lugar de emisión del documento a partir de otros transcritos en el libro. La representación trazada a propósito del caso de María Garín se encuentra en el escrito dirigido por la religiosa al Congreso de Perú, fechado el 4 de septiembre de 1849; el mismo es reproducido en el periódico *El Comercio* de Lima, el 18 de octubre de 1849; tal representación se encuentra en un pasaje del texto citado por García Jordán, “Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-51): el escándalo Garín;” 211-212. Como observa la autora, entre octubre y diciembre de 1849 *El Comercio* publica no solo escritos firmados por la monja sino otros sin firma a favor de las posiciones del abogado que la asesora o del arzobispo de Lima; cfr. *ibíd.*, 212-217, en particular página 213. Cabe tener en cuenta que en 1849 Gorriti se halla probablemente viviendo en la capital peruana.
28. El ingreso al claustro de Dominga Gutiérrez se presenta como resultado de la coacción en la comunicación dirigida a la Corte Superior de Justicia de Arequipa por el alcalde de Arequipa Andrés Martínez y el síndico Mariano Llosa Benavides, en Bustamante de la Fuente, *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*, 50; María Garín señala en un escrito dirigido al arzobispo Francisco Javier Luna Pizarro, fechado el 14 de junio de 1849, que su profesión religiosa ha sido “inducida”; ver P. García Jordán, “Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-51): el escándalo Garín;” 208; el término situado entre comillas aparece también así en el estudio de García Jordán. Por un error involuntario, indico en “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti;” nota núm. 40, que el

en su observancia”, aunque detrás de ello laten “motivaciones político-económicas” como “la de obligar a los conventos a rendir cuentas de su economía a virreyes y gobernadores y la de someter su destino a su criterio”.²⁹ En el virreinato del Perú disposiciones como las formuladas por el sexto concilio de Lima (1772-1773) y por el sínodo preparatorio del segundo concilio platense (1773) se dirigen en este proceso a modificar las condiciones existentes en claustros femeninos, marcadas, a entender de María Isabel Viforcós Marinas, por una real necesidad de “saneamiento”. La superpoblación conventual, la reproducción de las diferencias sociales en la clausura, los mecanismos desplegados en su interior para paliar las dificultades económicas, el contacto con el mundo, la perduración de la función del monasterio como lugar de refugio para mujeres sin demasiados recursos, las luchas internas, componen el panorama de los “conventos grandes”.³⁰ En el actual ámbito peruano habían surgido críticas e intentos de modificar rasgos de la existencia monacal ya en la centuria anterior³¹ e incluso desde fines del siglo XVI en algunas sinodales.³² En 1775 el arzobispo de Lima, de manera que parece afín a los tiempos, da un auto de reforma de claustros femeninos que su sucesor intenta poner en práctica en los decenios de 1780 y 1790, pero que encuentra resistencia entre las religiosas.³³ En un convento de Arequipa hacia esta última década los propósitos reformistas del obispo chocarían con la renuencia de al menos parte de la comunidad.³⁴ Refiriéndose a ese proceso atinente a los regulares de ambos sexos de Perú, Vargas Ugarte estima que no llega a rendir “totalmente sus frutos”.³⁵

Es posible pensar que ciertas visualizaciones en torno a lo conventual ofrecidas por *Sueños y realidades* ostentan una afinidad con núcleos de sentido expuestos en este recorrido: la asignación de ocio y de inclinación

señalamiento referido de la religiosa se encuentra en el escrito dirigido por ella al Congreso de Perú, citado.

29. Sigo en estas puntualizaciones a Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia católica en la América independiente* (siglo XIX) (Madrid: Mapfre, 1992), 19-23; ver citas en página 22.
30. María Isabel Viforcós Marinas, “Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial”, en M. I. Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coords., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* (León: Secretariado de Publicaciones, Universidad de León, 2005), 688 ss.; ver cita en página 692.
31. Cfr. Viforcós Marinas, 681-682 y Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV. 1700-1800 (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1961), 2-3.
32. Cfr. Viforcós Marinas, 679-687.
33. Cfr. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV, 230, 292-294. No encontré explicitado el alcance territorial de la reforma, aunque se desprende del estudio que afecta a los claustros limeños.
34. *Ibid.*, 315-317.
35. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V, 303.

a la curiosidad, a las novedades y al rumor o al menos la mayor parte de una comunidad, la representación de la clausura en términos de encierro y de espacio asfixiante.

Borrascas del alma

La historia trazada en “El angel caído” abarca dos instancias;³⁶ la primera se desenvuelve en la Lima de los años 1824 y 1825; la segunda ocurre en una ciudad peruana, quizás la capital, muchos años más tarde.³⁷ Se trata de la única producción de Gorriti en la que el ingreso al convento parece debido, al menos en buena medida, a un imperativo social. Días después de ser raptada por un esclavo fugitivo de la justicia con quien está en deuda por el cumplimiento de una venganza, la protagonista, Carmen Montelar, llama a la puerta de un monasterio.³⁸ Si bien no se aborda de modo explícito la situación que precede a ese momento y que parece determinar su decisión de convertirse en monja, es posible pensar en función de elementos textuales (la naturaleza del pacto previo, la apariencia de Carmen al llamar a la puerta) que ella está animada por la voluntad de ocultar allí su deshonor en un sentido sexual. El convento aparece así como espacio de resolución de una situación existencial extrema. Aun cuando no sea posible dilucidar si en este itinerario la autora construye sucesos verosímiles para sus contemporáneos, algo que no es posible descartar,³⁹ es interesante señalar que emerge además aquí una perspectiva crítica respecto de las condiciones de la vida religiosa contemplativa.

36. Cito en adelante *Sueños y realidades* por la primera edición, *Sueños y realidades. Obras completas de la señora doña Juana Manuela Gorriti* (Buenos Aires: Imprenta de Mayo de C. Casavalle, 1865), dos tomos. Al final de las citas del texto indico entre paréntesis el (los) número(s) de página(s) correspondiente(s). “El angel...” se encuentra, como los restantes relatos a analizar, en el segundo tomo; los tres textos se disponen uno a continuación del otro (3-86, 87-133, 135-151, respectivamente).

37. Molina reconoce en el relato un narrador personalizado, que se presenta bajo la forma del “Autor ficcionalizado”, e invita a ser identificado con Gorriti, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, 61-63. La voz narradora evoca desde un presente de la enunciación hechos sucedidos, según cabe inferir, muchos años atrás, en 1824 y 1825, y otros posteriores, situados en “Un día, no ha mucho tiempo” (83). Teniendo en cuenta tanto la índole de esa voz narradora, como los trazos atribuidos a la moda femenina limeña en el presente de la enunciación así como la referencia colocada en la última página del relato, en probable alusión al momento de composición del texto y/o de su finalización, “Lima 1862” (86), es factible preguntarse si los sucesos de la segunda instancia pueden ser remitidos a los últimos años del decenio de 1850 o a principios del siguiente. Atendiendo a la referida índole de la voz narradora, en relación con un elemento textual, propongo asimismo como posible el desenvolvimiento en Lima de la segunda instancia.

38. En el texto se acentúa la palabra Carmen. He optado por escribirla sin acento.

39. Zegarra Flórez parece considerar que en la Lima de al menos las primeras décadas del siglo XIX los conventos, entre otras instituciones destinadas a mujeres, son vistos como espacio de preservación de la honra femenina concebida al menos en parte en términos de castidad. Destaca que los viajeros y las guías de forasteros exponen que en esa ciudad en los decenios de 1830

La voz narradora contrapone la posición de Carmen, moribunda y a la espera de la llegada de un prestigioso religioso ante quien confesará sus culpas después de muchos años de extremas “austeridades” (84), a la de, al menos en su mayor parte, la comunidad conventual. A través de una perspectiva que roza con suavidad el humor irónico, contrastante con el *crescendo* trágico que marca el relato así como con el recogimiento del misionero y la instancia atravesada por la protagonista, las religiosas y seglares que residen en el claustro son delineadas por un lado en términos de la curiosidad, el rumor. Se caracteriza además al menos a las monjas como “desocupadas habitantes” (84), visualización afín a la atribución, ya mencionada, de una vida de ocio a las religiosas. Adoptando una mirada que se distancia de lo narrado pese a situarse implícitamente como habitante de al menos el ámbito peruano (“el cláustro de uno de nuestros monasterios presentaba un espectáculo singular”) (83) al tiempo que parece buscar una complicidad con los lectores, la voz narradora califica asimismo a las monjas a través de un adjetivo que marca su permeabilidad al mundo en contraste con la condición de Esposas de Cristo que la Iglesia les asigna: “Las noveleras esposas del Señor tenían aún otro motivo para arder en cuchicheos” (84).

Según lo anticipado de algún modo, el contraste de tonos señalado se prolonga en otro juego de tensiones ligado a la representación de la existencia en el claustro. Los trazos atribuidos al menos a la mayor parte de la comunidad se muestran en pugna con lo que parece constituir el proceso de expiación iniciado por Carmen al ingresar a este espacio, intensificado a su vez también por el contraste con la vida desplegada por

y 1840 “subsistía la división de instituciones por sexo, predominando largamente las destinadas a las mujeres, ya que había que cautelar su honra, evitando cualquier peligro de orden sexual. Las mujeres tenían la oportunidad de pasar un tiempo o tal vez la vida entera en una institución femenina, encerradas pero con su honra incólume”. Se refiere en tal marco al refugio de Amparadas, que cierra en 1868, en el que “se asilaba a mujeres que se encontraban en riesgo de tomar caminos deshonorosos”; cita a un viajero, William Ruschenberger, según el cual en la década de 1830 acuden a ese espacio tanto mujeres indigentes como “aquellas cuyo honor y esperanzas fueron manchados por los libertinos de Lima”. Las últimas palabras entrecomilladas pertenecen a la obra de dicho viajero, *Three years in the Pacific, containing notices of Brazil, Chile, Bolivia, Peru & c. 1831, 1832, 1833, 1834* (1835); ver “Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República. Una aproximación”, 531-532, 547. Aparentemente el caso de Carmen en el relato de Gorriti analizado plantea una situación distinta a la descrita por Zegarra Flórez dado que ella solicita el ingreso en el monasterio de modo posible después de haber sido deshonrada. Batticuore destaca la gravitación de la noción de honor femenino entendido en términos de conducta sexual signada por la castidad en la América tanto colonial como decimonónica e incluso en la del siglo XX. Observa, a propósito de la idea del honor que en el ámbito rioplatense esgrime Mariquita Sánchez en una carta a su hijo: “Porque durante la colonia, es decir en la época en la que ella viene al mundo, el honor de una mujer americana (y esto seguirá vigente a lo largo del siglo XIX y aún en el XX) estaba estrictamente asociado con su comportamiento sexual, social y familiar, es decir, con la castidad o la fidelidad debida al esposo y no con la destreza de saberes letrados y librescos”, *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritoras en la Argentina: 1830-1870* (Buenos Aires: Edhasa, 2005), 118.

ella antes de convertirse en religiosa: complacencia en la propia belleza, suntuosidad, falta de compasión, extrema crueldad. El convento es aquí lugar donde parece tomarse conciencia, quizás con posterioridad al ingreso, de lo que se siente como graves culpas. La posición de Carmen agrieta la construcción del monasterio en términos en cierto modo críticos. La redención es finalmente posible en él pese al clima reinante. Dejando la ironía la voz narradora parece seducida por el fulgor del semblante del clérigo: “[...] y en su pálido pero bello semblante, estaban retratadas con rasgos sublimes la piedad y la indulgencia” (84). Si la confesión de los crímenes que Andrés, el esclavo fugitivo, hace a su antigua ama aparece como reversión sacrílega del sacramento (que debe estar marcado no por el gozo impiadoso sino por la contrición), se asiste hacia su final a la confesión en sentido canónico, que permite a Carmen morir en la creencia de que ha sido perdonada por la divinidad. El ritual confesional, y los gestos del clérigo posteriores a la muerte de la monja, aparecen en el texto clausurando, de manera también aquí sedante, como el ingreso mismo de la protagonista al claustro, la tragicidad de la historia narrada.

El texto parece ofrecer al abordar lo conventual dos sentidos del término misterio. Desde su entrada a la clausura y mediante el uso continuo del velo, Carmen oculta su identidad a sus compañeras; nadie excepto la abadesa, que la recibe, y la tornera, llegan a conocerla. De hecho a la pregunta de la prelada “—Qué buscáis aquí, hija mia?”, la joven responde sólo “—El velo de religiosa (...)” (74). Con cierto tono humorístico, rudo, la voz narradora señala más adelante que “La religiosa que iba á morir era un misterio con toca. Nadie vió nunca su rostro, ni supo de donde venia ni quien era” (84). Misterio es así equiparado a secreto guardado voluntariamente, hurtado al alcance de las demás. En el curso de los acontecimientos que anteceden a su ingreso al claustro Carmen apela dos veces al disfraz que traviste su apariencia: es el “embozado” (30) que ronda la casa de Irene y el que logra penetrar más tarde en el barco donde se halla el baúl en el cual aquella permanece oculta. La ropa de hombre, el sombrero y la capa, no solo le permiten no ser reconocida, también parecen habilitarla bajo la apariencia masculina a dar cuenta de sus impulsos de destrucción y de dominio. De manera solo en cierto modo semejante, el velo parece no solo ayudarla a preservar la identidad en el interior de la comunidad. Lo que se esconde tras él es además el proceso seguido por su alma borrascosa: el misterio de “los profundos arcanos de su alma” (85), aquellos que su hermano religioso llega a oír en confesión y de los cuales parece arrepentirse. Se trata de un misterio, sin embargo, que en el relato no parece asociado solo a la vida religiosa. Antes de ser raptada por

Andrés y después de haber provocado la muerte de Irene, las “borrascas del alma” de Carmen no dejan, según la voz narradora, huellas que mellen su hermosura, sino por el contrario “una espresion misteriosa” y un extraño dejo en la voz que la dotan aún de mayores atractivos. Misterio, mal y belleza parecen así vincularse en una primera instancia como hacia el final, en el contexto conventual, misterio y expiación: “Las borrascas del alma no habian dejado ni la mas lijera huella en su pura frente y sus límpidos ojos (...). Al contrario, habriase dicho que se habia vuelto mas bella. En efecto, mezclábase ahora á su mirada y á su sonrisa una espresion misteriosa que la hacia mas seductora; y su voz habia adquirido una melodia estraña (...)” (73-74).

Los afanes del vivir

En “El tesoro de los incas. Leyenda histórica” la historia está localizada en el Cuzco de la época tardocolonial, tal como permite inferirlo una alusión a los últimos años del reinado de Carlos III.⁴⁰ A diferencia de “El ángel...”, en el cual el ingreso a la clausura operaba como cierre de parte de los hechos narrados, aquí la permanencia en el convento y luego el egreso del mismo de la protagonista son los que los hacen posibles. Rosalía, hija de un cacique indígena despojado de sus bienes, se enamora a través de la reja del coro del claustro donde se ha educado y es ahora novicia, de un español de origen noble que busca una aliada para desenterrar un tesoro depositado en la iglesia, con el cual devolver una suma perdida en el juego y retornar a la península a pedir en matrimonio a la joven que ama. Gorriti recurre aquí a una institución realmente existente en la época en la que se sitúa la historia ficcional, el beaterio de las Nazarenas de la ciudad, convertido sin embargo en el texto en monasterio.⁴¹ En todo caso se hace presente también en él un conjunto de tensiones en la representación de la vida allí desplegada. En el interior de esas tensiones es posible reconocer la emergencia de una atribución que en relatos posteriores cobra mayor intensidad: aquella que ve a la clausura como encierro, e incluso como tumba, percepciones presentes entre otros

40. Cfr, 106.

41. Donato Amado Gonzales señala que el beaterio de las Nazarenas se funda en 1695. En el decenio de 1760 la comunidad hace los trámites para convertir el beaterio en monasterio; obtenido el permiso de las autoridades civiles en mayo de 1760, se presenta la disposición ante los cabildos eclesiástico y civil; el trámite, empero, no sigue adelante. Hacia 1818, se intenta reactivar la cuestión. Al menos hasta 1862 esa conversión no parece haberse efectuado. Gonzales hace más adelante referencia a la institución, en relación con el año 1961, como monasterio. Indica que su priora solicita a la madre general de las Carmelitas Descalzas Misioneras, unirse a esa congregación; la unión se produce en 1963, “De la casa señorial al beaterio Nazarenas”;

textos precedentes, en *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán (1837).⁴² En “El tesoro...”, el primer modo de representación es puesto en circulación por la abadesa. Preocupada por la palidez y enflaquecimiento de Rosalía, le aconseja al padre devolverla por un tiempo al contacto con el aire campestre. Caracterizada por la voz narradora como “piadosa” (93), la prelada cumple así, como de algún modo la que recibe a Carmen en el convento y guarda el secreto de su identidad, una función bienhechora, aparece en tanto figura dotada de sabiduría e indulgencia para con las debilidades humanas. A lo largo del relato, el padre parece internalizar esa imagen del claustro, que también enuncia la propia Rosalía después de trabar, en el mundo exterior, relación con quien sería su amante. Si la abadesa había recomendado “llevarla por algún tiempo á respirar los aires de los campos”, y el cacique solo ve en el mal de la hija “una enfermedad producida por la falta de aire y de espacio” y en consecuencia la pasea “en las vecinas quebradas cubiertas de vergeles y de palacios”, la lleva a respirar “el tónico viento de las alturas” o le hace beber “la dulce leche de las cabras” (94), Rosalía una vez fuera del monasterio percibe la vida en el mundo ya en términos explícitos de libertad. Frente a las puertas y rejas que dentro de la geografía claustral vedan el paso al espacio exterior, el umbral de la casa permite sin trabas el acceso a él. En efecto, cuando su padre le pregunta, al saber que ha llorado, si echa de menos “la dulce morada del convento”, ella señala entre otras cosas: “Y luego, en el umbral de nuestra puerta está la libertad: puedo ir tan lejos como alcanza mi vista. Es tan bueno arrojar á los vientos los afanes del vivir!.....” (96). La voz narradora, heterodiegética y semipersonalizada de acuerdo a Hebe Beatriz Molina,⁴³

en *Revista andina*, No. 36, Cuzco (primer semestre de 2003): 225, 229-233. Burns se refiere al beaterio de Nazarenas y señala que éste casi logra convertirse en convento en el siglo XVIII. Indica que en él se requiere una dote de quinientos pesos y que parece haberse especializado en la educación de niñas. Al menos esta última característica lo asemeja, a su entender, a dos de los claustros locales. La dote señalada es, sin embargo, menor que la requerida para profesar en monasterios de la ciudad. Por otra parte, un rasgo que diferencia, según su perspectiva, a los beaterios de los conventos de Cuzco es que en los primeros las indígenas pueden ocupar posiciones importantes, *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, 161-162. Siendo la protagonista del relato analizado hija de un cacique despojado de sus bienes, es posible preguntarse si la elección de Gorriti está animada, como invita a suponer, por un conocimiento bastante preciso del modo de funcionamiento, en el siglo anterior, de las alternativas relativas a la vida religiosa femenina existentes en Cuzco, donde durante la época colonial se fundan tres conventos: Santa Clara (1558 y 1560), Santa Catalina (1605), Santa Teresa (1673); cfr. Burns, *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, 39-40, 106-108, 166-167.

42. Me referí al tema en “El caso de Dominga Gutiérrez en *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán”.
43. Atendiendo a los niveles de representación del narrador, Molina señala respecto a la semi-personalización: “El discurso parece *objetivo* hasta que el narrador se manifiesta sorpresivamente, para *conversar* con el lector acerca de las reacciones de los personajes, las alternativas de la

señala, no obstante, que si entonces ella pudiera ver la apariencia de su amante, “pálido, tembloroso, terrible”, animado por oscuros designios, “habría huido hasta el fondo del convento, hasta el fondo de la tumba” (97). Las connotaciones negativas que cabe asignar aquí al paralelismo tumba-convento en oposición a la libertad poco antes invocada en la argumentación de Rosalía parecen así atenuadas al ser confrontadas con aquello que traslucen o auguran los sombríos gestos del español. En correlación con este mecanismo se asiste en el relato a un conjunto de representaciones positivas sobre la vida conventual que se encuentran en pugna con la perspectiva antes indicada. Se trata de imágenes surgidas igualmente de distintos puntos de vista. En ellas el claustro es visualizado como espacio donde son posibles las alegrías sencillas, la dichosa y diáfana entrega a Dios. La voz narradora apunta fragmentos de una vida entre los muros marcada casi por el idilio (género al que hace explícita referencia al iniciar el relato), por los gozos infantiles de Rosalía y/o de las niñas o jóvenes educadas en su interior. “No mas plácidas veladas en torno á la lámpara de la celda abacial, contando historias, y adornando azucaradas pastillas; no mas alegres triscas en las horas de recreo bajo los arrayanes del vergel”. Frente a esos modos de operar el descubrimiento de los ojos del español a través de las rejas parece desencadenar el sufrimiento amoroso pero en tensión con prácticas conventuales. Pasa el tiempo en el templo, experimentado “extraños estremecimientos” en el corazón, “arrodillada sobre las frías baldosas” (94). En coincidencia con la perspectiva que destaca lo placentero de la existencia monástica el padre puede pensar que Rosalía extraña, según lo expuesto, “la dulce morada del convento”. Vista por el supuesto amante, la comunidad aparece además marcada por la severidad y la observancia. A diferencia de lo que ocurría en “El angel...”, en el que la austeridad y el recogimiento de Carmen se contraponían a la curiosidad y entrega a los rumores de al menos la mayor parte de la comunidad, Rosalía se distingue del conjunto de sus hermanas reconcentradas en los rezos, al mostrarse permeable a la mirada del impostor. El intercambio silencioso a través de las rejas aparece como un núcleo potente de sentido que volverá a emerger años más tarde en la escritura de Gorriti, cuando en carta a Ricardo Palma narre la historia amorosa de la monja Isabel Serrano.⁴⁴ En todo caso se exhibe ya un trabajo imaginario en torno a

acción o las vicisitudes de la vida, guiarlo en los vaivenes de la narración —a través de expresiones formularias— e invitarlo a *participar* de la historia”, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, 60; las cursivas son del texto. Molina incluye el relato analizado entre los que ostentan este nivel, así como entre las narraciones de Gorriti caracterizadas por la presencia de un narrador heterodiegético, en un cuadro situado entre las páginas 72 y 73.

44. Ver carta núm. 1 (Buenos Aires, 27 de noviembre de 1882), en Batticuore, *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*, 2-5; la autora vuelve a referirse al tema en la carta núm. 2 (Buenos Aires, 28 de febrero de 1883), 6-7. El relato sobre la religiosa en cuestión está incluido asimismo en *Lo íntimo*, volumen póstumo de Gorriti, publicado hacia 1897 o principios de 1898.

los espacios de contacto que unen, pero también separan, la clausura y el mundo, dominante en el texto incluido asimismo en *Sueños y realidades*, a continuación de “El tesoro...”, “Quien escucha su mal oye. Confidencia de una confidencia. (A la señorita Cristina Bustamante.)”. La historia amorosa encuentra en el roce inmaterial de las miradas o de la voz, pero no de los cuerpos, un punto de arranque marcado, de modo que es posible pensar caro al romanticismo, por el obstáculo.

Es interesante señalar el particular contexto en el que se configura aquí el dominio conventual. Como he señalado en parte, Rosalía es hija de un cacique indígena, iniciada por su padre en el secreto de la existencia de la ciudad subterránea que guarda los tesoros de los incas. Como en un palimpsesto, en el contexto de la colonización, la figura de la joven parece adquirir tenuemente los contornos de una virgen del Sol. Así autoriza a entenderlo la referencia a la engañosa armonía ofrecida por la “mágica ciudad” que “finje dormir indolente y olvidada de su grandioso pasado”. En esa ciudad, advierte la voz narradora, “Sus guerreros se han convertido en pastores; sus virgenes, apagado el fuego sagrado, han abandonado el templo; y sus ancianos acurrucados cual mendigos al borde de los caminos y las canas cubiertas de polvo, tienden al viajero una mano desecada por el hambre” (89-90). Al salir del monasterio parecen reactivarse, exponerse en toda su fuerza, las huellas que en ella deja la religión del incario. La apelación a una creencia prohibida por la abadesa, el hecho de que el supuesto amante cree oír la murmurar “palabras extrañas” con tono de plegaria mientras avanzan hacia el encuentro con el tesoro (120), parecen indicar que en ella la cultura de los antepasados se halla a flor de piel, en tensión con el cristianismo. La prohibición por parte de la abadesa respecto de ciertas creencias es vista en esa pugna por la joven como desconocimiento ingenuo de “los misterios de Dios”. La piedad antes atribuida a la prelada por la voz narradora, la capacidad de comprensión que era posible otorgarle a partir de su accionar, deja paso así a una visualización, articulada en las palabras de la protagonista, que subraya la distancia que separa a aquella de sí misma. Situada en el cruce de dos religiones y de dos tradiciones culturales, cargada con el enorme peso de un secreto comunitario decisivo, Rosalía se ve tal vez más próxima a esos misterios que quienes, como la abadesa, viviendo “tranquilos y felices”, los ignoran (98).

Sin embargo, la custodia que se le ha asignado en su caso es fallida, pues traiciona su cometido al disponerse a extraer una cantidad del oro existente en la ciudad subterránea y, de algún modo, al arriesgarse a ingresar al recinto junto a un español. La cultura autóctona se ha quebrado

y también con ella la imagen de la virgen. Hacia el final se ve, sin embargo, a Rosalía y a su hermano padecer martirio antes de morir en defensa de ese legado. De la dulzura del claustro en el que residiera la joven se ha pasado al sacrificio cruento de los cuerpos.⁴⁵ “La jóven india sufrió el martirio con la firmeza estoica de sus mayores. A cada vuelta de la rueda se volvía al cacique y le decía sonriendo: Padre! estás contento de mi?” (131). Aunque observante y acogedor, el convento no parece dar cabida en el relato a las tensiones provocadas por la conquista. Es sobre todo fuera de él donde las traiciones pero también las resistencias son posibles, aun cuando el claustro cumple, en la representación brindada por el texto, la función de recibir a una joven indígena en su interior y por ende de incorporarla a la religión y la cultura dominantes.⁴⁶

Tortolilla cautiva

“Quien escucha su mal oye. Confidencia de una confidencia. (A la señorita Cristina Bustamante.)” presenta una organización *en abyme* en la que, de acuerdo a Michèle Soriano, “si se intenta reducir los distintos relatos enmarcados a la estructura actancial que los caracteriza, se evidencia la repetición de un mismo esquema”.⁴⁷ Una figura masculina ocupa transitoriamente, siendo un conspirador y para escapar de sus perseguidores políticos, un cuarto casi oculto de la casa de un amigo. Escucha allí una voz cautivante que parece provenir de una habitación contigua. Un viejo criado negro le aclara que mucho tiempo antes su amo, ya muerto, había mantenido amores con una monja del convento vecino, encontrándose con ella a través de una puerta secreta abierta en el interior de un armario. El conspirador descubre así el pasaje que le permite ingresar al cuarto

-
45. El relato no brinda datos para determinar si los sucesos narrados ocurren antes o después de la rebelión de José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru) (1780-1781). Es posible preguntarse si se invita al lector a asociar asimismo la tortura y la muerte de Rosalía y su hermano con la ejecución de Túpac Amaru y su familia.
46. Burns señala que dos de los claustros cuzqueños albergan hacia el siglo XVII a “niñas se-glares”; enviadas allí en su mayoría por familiares “para un periodo de aprendizaje”; un listado correspondiente al de Santa Catalina, da cuenta de casi cien niñas ingresadas entre 1651 y 1658, incluyendo por lo menos a dos “indias”; *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, 147. Al abordar la fundación y los primeros tiempos del convento de Santa Clara, destaca en relación con las jóvenes mestizas a las que está centralmente dirigido, que con su creación se busca aportar a la incorporación de tales jóvenes a la cultura española y por ende a la reproducción de ésta última. Indica que la institución es, por otra parte, el lugar de “hispanización” de Beatriz Clara Coya, joven inca residente en el convento, *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, 29-50; palabra entre comillas en página 47.
47. “El saber de la ficción en ‘Quien escucha su mal oye’: estudio sociocrítico de los inicios del género fantástico”, en Amelia Royo, comp., *Juanamanuela, mucho papel. Algunas lecturas críticas de textos de Juana Manuela Gorriti* (Salta: Ediciones del Robledal, 1999), 244.

colindante, antigua celda de la monja en cuestión, y hacer un orificio en la puerta con el fin de poder contemplarlo; verá, en efecto, más tarde a la mujer que lo habita hipnotizar a un hombre con vistas a obtener información sobre su amante. Estas escenas son a su vez relatadas tiempo después por el conspirador a una mujer anónima que por su parte las narra con posterioridad a una interlocutora llamada Cristina. La historia ligada al convento se configura así como relato incluido en otros relatos mayores. Situada hacia principios del siglo XIX quizás en Perú,⁴⁸ aparece como una anécdota fugaz y desprovista de mayores precisiones. Sin embargo, es interesante señalar que el texto ofrece una representación de la vida conventual que enlaza con la visualización de ese dominio en términos de encierro, emergente ya en “El tesoro...”, aunque en un tono que ostenta una cierta levedad. El criado que participa del secreto no censura a la religiosa ni su transgresión. Por el contrario considera a aquella, como antes su amo, “pobre tortolilla” (139). Esa perspectiva contrasta con la que ofrece respecto al monasterio, cuando se refiere a la “mefítica atmósfera del claustro” (140). El amor experimentado por la monja precisamente encuentra límites en ese ambiente; su estancia entre los muros es vista en términos de cautiverio: “(...) la tortolilla cautiva amaba demasiado, y su amor no pudiendo respirar mas la mefítica atmósfera del claustro llevó su alma á otra region” (139-140). El tono en cierto modo ligero y el distanciamiento respecto de lo narrado resultan acordes con lo que se define en el subtítulo del relato como “Confidencia de una confidencia”, correlativos a la voluntad deconstructiva que, de acuerdo a Soriano, anima el texto. Una voluntad que emerge, según esta autora, en la reversión del ritual de la confesión sacramental por la confesión entre amigos (la confidencia). Soriano ha llamado la atención además sobre el contraste entre dos actividades e imágenes femeninas desplegadas a lo largo de la centuria en el cuarto contiguo al del conspirador: las de la monja de principios de siglo y las de la joven al tanto de los avances de la ciencia de los decenios de 1850 o 1860. Mientras el primer personaje “es representado como fatalmente encerrado en las redes de la institución religiosa y del orden patriarcal [...] la joven ‘excéntrica’ en cambio se ubica mucho más, por sus discursos y por sus lecturas, en el marco del campo científico cuyos principios y cuyas producciones amenazan los dogmas fundamentales del

48. Ver señalamientos de Michèle Soriano respecto a los momentos del proceso histórico en los que es factible situar los relatos ofrecidos por el texto, incluida la historia amorosa relativa al convento, M. Soriano, 277-278. La narración no especifica el lugar en el que ocurren los sucesos relatados por el conspirador. Elementos textuales permiten suponer que se trata del ámbito peruano, quizás en particular de Lima.

pensamiento religioso [...]”.⁴⁹ Hacia el decenio de 1880 Gorriti volvería a trazar, en cartas a Palma, una de ellas ya referida, una historia amorosa ligada al claustro semejante a la que emerge en éste, el primero de sus volúmenes.⁵⁰ La posición de la autora respecto al encuentro de los amantes en la celda estará en esa ocasión, como la voz del criado en la ficción más temprana, marcada por la indulgencia, aunque a diferencia de otros de sus textos (entre ellos el aquí estudiado), allí, tal como ha marcado Liliana Zuccotti, “se suavizan o eluden las referencias que pudieran afectar de algún modo a los conventos, al catolicismo o a la iglesia”.⁵¹ La puerta secreta opera en el relato, por su parte, como otra inflexión de un trazo presente en “El tesoro...”. Si en aquella narración la reja separaba, al mismo tiempo que comunicaba, el ingenio permite aquí, en afinidad con lo atribuido a la monja Isabel Serrano, quien sugiere al militar al que conoce a través de la reja del coro trepar por las ramas de una planta para arribar a su celda,⁵² construir un pasaje secreto para posibilitar el contacto de los amantes.

Conclusiones

Dos de los relatos analizados pertenecientes a *Sueños y realidades* ofrecen una visualización de la clausura en términos de encierro. En “El tesoro...” ese sentido entra en tensión con trazos más positivos, placidez, inocencia, o se ve acompañado por aquellos que marcan la adecuación de la mayor parte de la comunidad al ideal de la vida religiosa: la severidad y la observancia; el claustro aparece además como espacio capaz de amparar frente a la maldad y el engaño. En “Quien escucha...” se trata de un sentido no contrarrestado por otros en distinta o contraria dirección. En “El ángel...” y en “Quien escucha...”, a diferencia de “El tesoro...”, la comunidad conventual o la religiosa que protagoniza la historia situada a principios del siglo XIX ostentan signos de laxitud: el ocio, la curiosidad, el rumor, en el primero, lo que se dibuja implícitamente en tanto inobservancia del voto de castidad en el segundo. En ambos casos la mirada al respecto ya de la voz narradora, ya del criado negro es indulgente, aunque en “El

49. *Ibíd.*, 278.

50. Me refiero a la narración sobre la monja Isabel Serrano, presente en las cartas de Gorriti a Palma citadas *supra*, incluidas en Batticuore, *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*. Analicé aspectos de ese relato en “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”.

51. “Historia a dos voces”, 132.

52. Cfr. carta de Gorriti a Palma núm. 1, citada *supra*, en Batticuore, *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*, 4.

ángel...” no está exenta de crítica. En este último relato, sin embargo, Carmen se diferencia de al menos la mayor parte de sus hermanas en función de las austeridades a las que apela, ligadas al parecer al proceso expiatorio vivido por ella en la clausura; parece singularizarse asimismo por la confesión sacramental final, en la que obtiene la absolución. El convento es así un lugar que en su caso admite y propicia el mejoramiento personal; en el texto, por otro lado, el monasterio resulta un espacio en el que un misionero o ciertas dimensiones del catolicismo adquieren sublimidad.

En la construcción descrita emergen modos de representación que guardan afinidad con núcleos de sentido circulantes en momentos precedentes (ocio, inobservancias, clausura en términos de encierro), en pugna en dos relatos con los elementos expuestos; solo en “Quien escucha...” la mirada que da cuenta de lo claustral como realidad opresiva no encuentra contrapeso; tampoco lo encuentra la presencia de la laxitud.

Por su lado, el ingreso a la vida religiosa y el egreso de la misma en “El ángel...” y en “El tesoro...” respectivamente parecen cumplir funciones significativas en las tramas narrativas correspondientes: en un caso resulta un acto destinado a resolver y procesar parte de los efectos de la tragedia una vez que ésta se ha producido, en otro la posibilita. En cuanto a los motivos que llevan a la existencia consagrada, si en “Quien escucha...” no se hace alusión a ello, en “El ángel...” parece responder al menos en buena medida a un imperativo social (la situación acarreada por lo que es probablemente la pérdida de la honra en un sentido sexual) mientras en “El tesoro...” es posible conjeturar que responde al menos en parte al deseo paterno y/o materno de que Rosalía se eduque en el marco de la cultura cristiana dominante, o a una aquiescencia al respecto. La vocación religiosa no aparece mencionada en ningún caso, si bien en el de la protagonista de “El ángel...” no puede descartarse que haya surgido al hallarse ya en el monasterio. Similar ausencia tiene lugar en textos más tardíos de Gorriti, aunque igualmente en relación con algunos de ellos no sea factible desechar su latencia o la posterior emergencia entre los muros.

Dos de los relatos evidencian una reflexión sobre el papel del claustro en relación con situaciones diferentes y específicas, enmarcadas además al menos en distintos contextos históricos. Si en “El ángel...” funciona como espacio de acogida, en la década de 1820, de una mujer cuya honra parece haber sido agraviada, en “El tesoro...” resulta un ámbito en el cual, en el Cuzco de fines del siglo XVIII, una joven indígena se ha educado y se prepara al parecer para ser religiosa. En este último caso las problemáticas inherentes a la conquista, y a la coexistencia de la cultura colonizada y la colonizadora, intervienen asimismo en la construcción

de lo claustral. Es posible preguntarse si la sensibilidad a los procesos históricos que exhibe el texto rige asimismo la elección de un beaterio de Cuzco (también históricamente existente), donde como en los restantes las indígenas pueden acceder a posiciones significativas, en tanto lugar de desenvolvimiento de Rosalía. Beaterio presentado, no obstante, en la ficción como monasterio.

Bibliografía

Obras de Juana Manuela Gorriti

- Gorriti, Juana Manuela. *Sueños y realidades. Obras completas de la señora doña Juana Manuela Gorriti*. Buenos Aires: Imprenta de Mayo de C. Casavalle, 1865, dos tomos.
- . *Vida militar y política del general don Dionisio de Puch*, en *Obras Completas* t. IV. *Sueños y realidades y La vida militar y política del Gral. Dionisio Puch*. Salta: Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltdo., 1995, 301-339.

Bibliografía de consulta

- Álvarez Gómez, Jesús, cmf. *Historia de la vida religiosa*, vol. III. *Desde la "Devotio moderna" hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990.
- Amado Gonzales, Donato. "De la casa señorial al beaterio Nazarenas". En *Revista andina*, No. 36, Cuzco (primer semestre de 2003): 213-236.
- Batticuore, Graciela. *El taller de la escritora. Veladas Literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1999.
- . *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*, edición crítica, estudio preliminar, coordinación de *dossier* y diccionario a cargo de G. Batticuore, notas en colaboración con César Salas Guerrero, s.l. Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación: Universidad de San Martín de Porres/Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Patronato de la Casa Museo Ricardo Palma, 2004.

- . *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*. Buenos Aires: Edhasa, 2005.
- Braccio, Gabriela. “Una gavilla indisoluble. Las teresas en Córdoba (siglo XVIII)”. En Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini, ed., *Historia de las mujeres en la Argentina*, t. I. *Colonia y siglo XIX*. Buenos Aires: Taurus, 2000, pp. 153-171.
- Burns, Kathryn. “Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina, ed., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, Congreso realizado en México (29 al 31 de marzo de 1995). México D. F.: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp. 311-318.
- . *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, primera edición en inglés en 1999. Lima: Quellca, Centro de Estudios Andinos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.
- Bustamante de la Fuente, Manuel J. *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*, primera edición 1971. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2005.
- Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*, primera edición en inglés 1994. Madrid: PPC, 2000.
- Cohen Imach, Victoria. “Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti”. En *Andes. Antropología e Historia*, No. 21, Salta (2010): 23-59.
- . “Toma del hábito y profesión religiosa en *Panoramas de la vida de Juana Manuela Gorriti*”. En Cynthia Folquer y Sara Graciela Amenta, ed. *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010, 155-189.
- . “El caso de Dominga Gutiérrez en *Peregrinaciones de una paria de Flora Tristán*”, *IV Jornadas Internacionales de Historia de la Iglesia y las Religiosidades en el NOA*, Actas de las jornadas realizadas en Cafayate, Salta (4, 5 y 6 de septiembre de 2013) organizadas por Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Córdoba, Argentina), Universidad Nacional de Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y otras instituciones, s.l., s.f., formato CD.
- Di Stefano, Roberto. “El debate sobre el celibato sacro y los enclaustramientos forzados en el Río de la Plata revolucionario”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, No. 44, Köln-Weimar-Wien (2007): 207-234.

- Efrón, Analía. *Juana Gorriti. Una biografía íntima*. Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- García Jordán, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1991.
- . “Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-51): el escándalo Garín”. En Carmen Mc Evoy, ed., *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Frankfurt-Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2004, pp. 195-221.
- Guevara Gil, Armando, “Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la monja Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)”. En *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, No. 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.
- Klaiber, Jeffrey, S. J. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, 2ª. ed., Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Lavrin, Asunción. “Religiosas”, en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow, comp. *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 175-213.
- . “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”, en Isabel Morant, ed. *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II, Margarita Ortega, A. Lavrin, Pilar Pérez Cantó, ed. *El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, 2005, pp. 667-693. Martínez de Codes, Rosa María. *La Iglesia católica en la América independiente (siglo XIX)*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Masiello, Francine, comp. *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria, 1994.
- McNamara, Jo Ann Kay. *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, Herder, 1999.
- Molina, Hebe Beatriz. *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999.
- Soriano, Michèle. “El saber de la ficción en ‘Quien escucha su mal oye’: estudio sociocrítico de los inicios del género fantástico”. En Amelia Royo, comp. *Juanamanuela, mucho papel. Algunas lecturas críticas de*

- textos de Juana Manuela Gorriti*. Salta: Ediciones del Robledal, 1999, pp. 241-284.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV. 1700-1800, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1961.
- . *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V. 1800-1900. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1962.
- Viforcós Marinas, María Isabel. “Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial”. En M. I. Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coord. *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. León: Secretariado de Publicaciones, Universidad de León, 2005, pp. 673-703.
- Zegarra Flórez, Margarita. “Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República. Una aproximación”. En Carmen Meza y Teodoro Hampe, comp. *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pp. 499-551.
- Zuccotti, Liliana. “Historia a dos voces”. En Batticuore, *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima: 1882-1891*, edición crítica, estudio preliminar, coordinación de dossier y diccionario a cargo de G. Batticuore, notas en colaboración con César Salas Guerrero, s.l. Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación: Universidad de San Martín de Porres/Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Patronato de la Casa Museo Ricardo Palma, 2004, pp. 131-132.