

ENTRE LA LIBERTAD Y LOS VOTOS PERPETUOS: EL CASO DE LA MONJA DOMINGA GUTIÉRREZ (AREQUIPA, 1831)¹

Armando Guevara Gil²

Legal interpretation takes place in a field of pain and death
Robert Cover, 1986

1. INTRODUCCIÓN³

Arequipa, 6 de marzo de 1831. Dominga Gutiérrez de Cossío, monja de clausura del Convento de Santa Teresa de las Carmelitas Descalzas, reniega de su vida retirada y trama un ardid para lograr su libertad. Con la ayuda de sus sirvientas, al cobijo de la noche, introduce un cadáver a su celda, le prende fuego y fuga del convento. Al día siguiente las monjas y su aristocrática familia lloran su muerte, el irreconocible cadáver es enterrado en su lugar y ella se esconde en la casa de sus tíos Thenaut-Gutiérrez. El problema es que muy pronto se descubre la verdad y se desata el escándalo público, la sanción social y la contienda legal entre los fueros civil y eclesiástico.

El prominente obispo arequipeño Sebastián de Goyeneche inicia una causa por apostasía. La municipalidad local, encabezada por el jurista liberal Andrés Martínez, se arroga la facultad de defender la libertad de Dominga y plantea una acción popular ante la Corte Superior de Arequipa para que el fuero civil proteja la libertad y los derechos de Dominga. En el contexto de la naciente República peruana, en plena lucha entre conservadores y liberales, el caso no pudo adquirir mayores proporciones. Por el lado del fuero civil la causa llegó hasta la Corte Suprema de la República y por el lado del fuero eclesiástico hasta el Papado romano.

El caso de la monja Dominga Gutiérrez tiene diversas aristas que merecen ser estudiadas. Entre éstas destacan la traumática experiencia de una monja que ingresó al convento a los 14 años de edad y que permaneció en clausura una década; el

escándalo social y la reacción de su devota y acaudalada familia que, literalmente, la prefería muerta antes que viva pero deshonrada; la irritada reacción de las autoridades eclesiásticas frente a la fuga de la monja; las batallas ideológicas y legales entre los fueros civil y eclesiástico; y la estigmatización de Dominga por la sociedad arequipeña al haber obtenido la libertad perdiendo su honor y gracia.

En este trabajo nos limitaremos a presentar una revisión esquemática de las contiendas legales y de la sanción social experimentadas por la monja Gutiérrez. En este examen resalto el papel central jugado por los conceptos de honor y gracia en una sociedad tradicional, que recién incorporaba en su horizonte ideológico la noción moderna de libertad personal. Los temas centrales que me interesa repasar son el conflicto entre los fueros civil y eclesiástico, la severa sanción social impuesta a Dominga, la dimensión humana de la interlegalidad foral y la contradicción entre los principios involucrados, a saber, la libertad y la obediencia a los votos perpetuos.

La lucha por el destino del cuerpo y alma de Dominga adquirió grandes proporciones ideológicas y legales debido a los principios y actores involucrados —Estado peruano, Iglesia Católica, elites políticas y sociales arequipeñas. Lo que estaba en juego era la contradicción entre la voluntad de ser libre y la obligación de honrar los votos perpetuos que la sujetaban a su corporación eclesiástica. De esta oposición surgieron las causas ventiladas en ambos fueros. Más allá de los designios liberales, la Iglesia Católica era un formidable actor social, político y legal que, pese a sufrir el impacto de las políticas de secularización y centralización propias del Estado moderno, tenía la capacidad de afirmar sus fueros frente a las decisiones de las cortes estatales locales. Por eso, como se verá más adelante, las más altas instancias del Estado acabaron reconociendo las decisiones del fuero eclesiástico.

En otro nivel, tanto Dominga como los liberales arequipeños que asumieron su defensa desafiaron las normas y valores que fundamentaban el horizonte cultural y social arequipeño de inicios del siglo XIX. A través del testimonio literario de Flora Tristán (1971[1838]) se aprecia cómo la sociedad local e incluso la propia familia condenaron y jamás perdonaron la osadía de Dominga. Por eso la sancionaron con demostraciones públicas de repudio y ostracismo social. Estas sanciones fueron tan insoportables que Dominga acabó abandonando Arequipa y buscando refugio en Lima. El problema de fondo era que al violar sus votos perpetuos, desobedecer a la jerarquía religiosa y pugnar por su libertad echando por la borda su propio honor y gracia, ella había cuestionado las piedras angulares de todo el orden tradicional. Como el honor era el cimiento de la jerarquía social

arequipeña, la ruina de la reputación y posición social de las personas vulneraba el propio orden social, poniéndolo en cuestión. Ante ello, la sociedad reaccionaba sancionando a los infractores y buscando restablecer los principios y el orden afectados; es decir, que Dominga retorne al convento a cumplir sus votos perpetuos.

A continuación, primero presento los objetivos y un breve estado de la cuestión. Luego trazo un bosquejo del conflicto entre las autoridades civiles y eclesiásticas. En tercer lugar enfatizo la dimensión humana de la interlegalidad y las tensiones que enfrentan las personas que son sometidas a dos o más ordenamientos normativos que demandan su lealtad. En cuarto lugar recorro a los recuerdos de Flora Tristán en sus *Peregrinaciones de una paria* (París, 1838) para resaltar la propia voz de Dominga Gutiérrez. Pese a que la mayoría de los actores involucrados eran hombres, debido a las restricciones impuestas a las mujeres en las esferas secular y eclesiástica, sus sentimientos, razones y deseos todavía resuenan en las *Peregrinaciones*. Este testimonio es muy útil para superar los mecanismos institucionales que disciplinaban y silenciaban a las voces femeninas contestatarias. Finalmente, propongo una interpretación para comprender cómo se articulaban los conceptos de gracia, honor y libertad en la Arequipa de inicios del siglo XIX.

2. OBJETIVO Y JUSTIFICACIÓN

Este trabajo, que será seguido de otros de mayor aliento sobre el tema, tiene como objetivo rastrear el desarrollo legal y las consecuencias subjetivas de un caso que retrata las tensiones entre el fuero civil y el eclesiástico en los inicios de la República peruana. Para ello registro brevemente los problemas institucionales y funcionales producidos entre ambos fueros y las sanciones sociales desatadas por una decisión personal que se atrevió a violentar el orden tradicional. Luego resalto el impacto que los conflictos forales y la presión social tienen en las personas. ¿Cómo se experimentan?, ¿cómo se sienten esas demandas de lealtad y exclusividad que los derechos civil y eclesiástico en conflicto exigen a las personas sometidas a sus jurisdicciones?, ¿cuál es la reacción de personas como una monja de clausura ante “el peso de la ley” canónica y qué medios emplean para reivindicar su libertad?

Para responder a estas preguntas será necesario enfatizar que la interlegalidad experimentada por Dominga Gutiérrez se fundamenta en la oposición de dos principios que signan todo el caso: la libertad versus la fidelidad a los votos perpetuos. En esta tensión, el “honor” emerge como el eje que conecta ambos principios. Tanto el ejercicio de la libertad personal como la vida religiosa estaban

sometidos a códigos de honor y gracia que prescribían la posición y las conductas apropiadas dentro de una estructura social tradicional, jerárquica y estamentaria. La violación de esos códigos generaba la “deshonra” y la “desgracia” de los transgresores y de sus grupos familiares, así como la aplicación de sanciones legales en sus fueros respectivos. Más allá de las normas y sanciones institucionales previstas en ambos fueros, la propia sociedad local se encargaba de imponer severas sanciones a quienes transgredían el orden tradicional —por ejemplo, el ostracismo social.

La complejidad del asunto es una buena oportunidad para realizar una investigación que analice tanto el comportamiento de los actores sociales como los marcos jurídico-institucionales en los que actúan. Las fricciones y la contienda de competencia entre ambos fueros serán un motivo para analizar la argumentación legal, el funcionamiento interno de cada uno y la conflictiva interlegalidad entre ambos. Más adelante, el estudio de los expedientes entablados en los fueros civil y eclesiástico permitirá rescatar las voces de los principales protagonistas, entre ellos Dominga, su madre, el Obispo de Arequipa Sebastián de Goyeneche y los liberales arequipeños Andrés Martínez y José Corbacho. En este trabajo sólo presentamos la voz de la monja, tal como fue recogida por su prima, Flora Tristán (1971[1838]), para ilustrar el drama humano generado por la interlegalidad y la presión social.

Un trabajo de investigación sobre el tema planteado se justifica porque, como se indica en el estado de la cuestión, el caso de la monja Gutiérrez no ha sido abordado a cabalidad por la historiografía contemporánea. También es importante desarrollarlo para propiciar la expansión de los horizontes históricos y temáticos de la antropología del derecho peruana. Esta se halla reconcentrada en tres grandes escenarios —comunidades andinas y nativas, rondas campesinas y espacios urbanos marginales (ver Guevara Gil 1998)—, no ha explorado un campo tan importante como el de la relación entre los fueros civil y eclesiástico y tampoco ha resaltado debidamente las dimensiones humanas; es decir, la interlegalidad de los conflictos entre diferentes universos normativos (Santos 1995; Kleinhans and Macdonald 1997).

Los dilemas que enfrenta Dominga son, precisamente, una buena ocasión para analizar la pugna entre los fueros civil y eclesiástico, y la enorme presión que ejercen las sociedades sobre quienes deciden transgredir sus normas. El objetivo es comprender las consecuencias humanas que se producen cuando las personas sufren severas sanciones sociales y son sometidas simultáneamente a demandas contradictorias de lealtad y exclusividad jurisdiccional.

Además, sería muy productivo multiplicar los estudios de corte histórico y procesal para ir superando los enfoques sincrónicos y sistémicos que hasta ahora predominan en la antropología legal peruana. Por último, resulta importante ampliar los horizontes teóricos y metodológicos de la historia legal peruana con las contribuciones de la antropología del derecho metropolitana (ver, entre otros, Benda-Beckmann 2002, 9-10; Moore 2001; Santos 1995; Tamanaha 2000; Wilson 2000; Woodman 1998).

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Además de los expedientes judiciales faccionados a raíz de los hechos (ver *infra*) contamos con una fuente literaria de primer orden. Como ya hemos indicado, Dominga era prima de la escritora Flora Tristán, reconocida socialista utópica, activista obrera y defensora de los derechos de la mujer en la Europa decimonónica. En *Peregrinaciones de una paria*, Tristán recoge una serie de intensos relatos basados en los encuentros que tuvieron cuando llegó a Arequipa en busca de una herencia que le fue negada por su acaudalado y poderoso tío Pío Tristán —quien incluso llegó a ser nombrado virrey del Perú en las postrimerías del régimen colonial. La curiosidad y simpatía que le despertaba Dominga la llevaron a incluirla como uno de los personajes más sombríos en su afamado trabajo (1971[1838], 369-401, 448-451).

La fuga y secularización de Dominga Gutiérrez generó no sólo la documentación legal recopilada, sino también la edición de valiosa folletería legal. Así, tanto el obispo Sebastián de Goyeneche (“Relación”, 1832) como Manuel Ros (1834) publicaron sus alegatos sobre el caso. Además, resta ubicar los folletos del juez Gregorio Paz Soldán (1833) y José María Corbacho (1833) que el historiador Jorge Basadre consigna en su bibliografía (1961).

En la historiografía del siglo XX, el caso ha sido brevemente tratado por Rada y Gamio (1917, 307-311) al estudiar el obispado de Sebastián de Goyeneche en Arequipa y por Jorge Basadre (1961: II, 557). Tanto Alayza y Paz Soldán (1962) como Bustamante de la Fuente (1971) incluyen valiosa documentación y testimonios, pero no se dedican al análisis histórico-jurídico de la cuestión. Por otra parte, los historiadores regionales —Chambers 1999, Villegas 1985— y los eclesiásticos —Fernández 2000, García Jordán 1992, Klaiber, Vargas Ugarte 1962— no han prestado atención al hecho.

Por otro lado, la cineasta Martha Luna y la historiadora Lourdes Blanco (com. pers., 23-7-1999) han escrito un guión cinematográfico sobre la monja Gutiérrez.

Está basado en el juicio transcrito por Bustamante (1971) y, por la naturaleza del trabajo, no aborda los aspectos que se analizan en nuestra investigación. Curiosamente, hasta donde tenemos conocimiento, el tema no ha sido tratado específicamente por la historiografía contemporánea, ni siquiera por los estudios de género, que bien podrían haberse interesado en un caso tan relevante para la temática que enfrentan.

4. EL CONTEXTO Y LA TENSION ENTRE EL FUERO CIVIL Y ECLESIASTICO

Estamos en los albores de la República peruana fundada en 1821 y liberada por completo del imperio español sólo en 1824. Una década después, el Estado peruano es muy débil debido a la inestabilidad originada por el primer militarismo (1827-1871) que siguió a la salida del país del Libertador-dictador Simón Bolívar en 1826. La inestabilidad política e institucional crece con las luchas entre los caudillos militares y el Estado central se enfrenta a una crónica crisis fiscal producto de la anarquía. Además, debe encarar tres guerras externas con la Gran Colombia, Chile y Bolivia que detraen hombres y recursos e impiden su consolidación nacional.

La expresión legal de esta situación no puede ser más elocuente. Entre 1821 y 1845 se promulgan siete constituciones (Estatuto Provisorio de 1821 y constituciones de 1823, 1826, 1828, 1834, 1837 y 1839), se convocan diez congresos nacionales y se forman cincuenta y tres gobiernos. En 1831, año en que se produce el caso de la monja Dominga Gutiérrez, gobernaba el Perú el Mariscal Agustín Gamarra (1829-1833). En su corto período debe sofocar catorce revoluciones contra su gobierno. Hasta su propia esposa, Francisca Zubiaga, La Mariscala, complotaba contra los vicepresidentes que dejaba al mando cuando partía a combatir insurrectos o tropas extranjeras (Aljovín 2000; Wu Brading 1993).

Aún así, en medio de esta caótica situación, el Estado nacional se impone determinadas tareas de centralización política, transformación social y "afirmación nacional" frente a los poderes locales y los fueros heredados del período colonial (Basadre 1961, II). Ante la imposibilidad de desterrar el modelo político del caciquismo regional y provincial, los gobiernos tratan de establecer alianzas con esos poderes locales para lograr una presencia estatal por lo menos mediatizada en el territorio nacional (Contreras y Cueto 1999). En forma complementaria, la supresión de los curacazgos andinos, la pretendida eliminación de la propiedad comunal y su parcelación individual, y la sinuosa historia de la eliminación del tributo personal

indígena son medidas destinadas a transformar a los indígenas en “ciudadanos” de una nueva nación liberal y moderna. Naturalmente que la brecha entre los designios estatales y los resultados sociales fue enorme.

Además, el incipiente Estado peruano también se enfrenta a la Iglesia Católica. Ello se evidencia en la política de desamortización de los censos eclesiásticos y en la desvinculación de los bienes y tierras que habían caído en la condición de manos muertas; es decir, que habían salido del comercio de los hombres. El objetivo era reinsertar esos bienes en el tráfico comercial para ampliar el mercado de tierras y productos, y mermar el poder de facto de la Iglesia. Si bien es cierto que las constituciones defendían a la Iglesia Católica, la postulaban como la única religión y le asignaban un papel central en la educación, también lo es que el poder secular siempre estuvo enfrentado al poder eclesiástico. Incluso Simón Bolívar llegó a ordenar la confiscación de sus bienes para proseguir la guerra de la independencia nacional.

La tensión entre ambos poderes aumentaba cuando el conflicto se producía entre representantes civiles y eclesiásticos de mucho poder e influencia. En el caso de la monja Gutiérrez, la Iglesia estuvo representada nada menos que por el Obispo de Arequipa, José Sebastián de Goyeneche. José Sebastián ejerció su cargo durante cuarenta y dos años, desde 1818 hasta 1860, y llegó a ser el único obispo en todo el territorio peruano durante más de una década (1826-1835) porque los otros prelados abandonaron sus sedes, ante los temores desatados por la consolidación de la República. Posteriormente fue consagrado Arzobispo de Lima (1860-1872) y su reputación era tal que se le concedió el título de Padre Espiritual de Sud América. Una figura tan prominente gozaba de un gran ascendiente sobre su feligresía y sobre la sociedad arequipeña en general. En el otro extremo, como veremos más adelante, el poder civil estuvo representado por connotados liberales como Andrés Martínez y José Corbacho, quienes desde la Municipalidad de Arequipa y los estrados judiciales trataron de defender la libertad de Dominga.

5. EL CASO DE LA MONJA DOMINGA GUTIÉRREZ

Dominga Gutiérrez de Cossío era hija de una de las familias más acaudaladas, respetadas y aristocráticas de la Arequipa de fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Hacia 1830 la ciudad tenía una población de 40 000 personas aproximadamente (Chambers, 1999). Poseía una estructura social jerarquizada y estamentaria y, más allá de la propaganda ideológica de los liberales, era una ciudad eminentemente conservadora, católica y tradicional. Pertenecer a una familia aristocrática generaba

el reconocimiento social de la posición privilegiada —honor-prelación— y el deber simultáneo de mantener una conducta honrada —honor-virtud— que evitase caer en la deshonra o la desgracia (cf. Chaves 2001, 162; Pitt Rivers y Peristiany 1993).

En ese contexto, el ingreso de Dominga Gutiérrez de Cossío al Monasterio de Santa Teresa de la Orden de las Carmelitas Descalzas, que funcionaba en el Monasterio del Carmen no podía ser más auspicioso para la aristocrática familia y para la propia novicia. De esa manera se cumplía con una de las exigencias de toda buena familia: consagrar a un hijo o hija al servicio de Dios e integrarlo al cuerpo de Cristo.

El convento que acogió a la monja Gutiérrez era uno de los más grandes y ricos de Arequipa. Tenía cuatro claustros internos con las celdas dispuestas alrededor. Las monjas dormían en sus “tumbas”, pequeños recintos adyacentes a los dormitorios y en donde estaba prohibido tener luz. Un problema que enrarecía la vida conventual era el alto grado de conflictividad interna. El convento estaba atravesado por rivalidades, odios y chismes a la par que se vivía bajo una tensión permanente entre las monjas provenientes de la aristocracia arequipeña, las de menor rango social y las plebeyas. Las diferencias estamentarias, que se expresaban en los bienes y criadas que cada una tenía a su disposición, sólo acentuaban los problemas de la comunidad religiosa.

Dominga Gutiérrez de Cossío entró al convento en 1821, a los catorce años de edad, y tomó el nombre de Dominga Beatriz del Corazón de Jesús. Los motivos que la llevaron al noviciado son fuente de especulación: una temprana decepción amorosa; la crueldad y los maltratos de la madre, que en ese entonces ya era viuda; y una verdadera vocación para llegar a ser una “monja de hábito negro”. Luego de tomar sus votos perpetuos se convirtió en una monja de velo negro y debía permanecer enclaustrada en el monasterio por el resto de su vida. Sin embargo, fugó del convento el 6 de marzo de 1831, diez años después de haber ingresado.

La causa de su decisión fue la infelicidad que la empezó a agobiar después de un par de años de haber prestado su juramento. No se pudo acostumbrar a los rigores de la vida religiosa ni a la disciplina monacal. La vida cotidiana al interior del convento de las Carmelitas Descalzas, sobre en todo en comparación con el convento de Santa Catalina de la misma ciudad, era de extrema severidad (Tristán 1971[1838], 375, 383). Los ejercicios espirituales, la oración y la intensa vida monacal comenzaban a las cuatro de la madrugada y continuaban hasta el mediodía. Luego almorzaban y descansaban hasta las tres de la tarde, hora en que reiniciaban las oraciones. Según refiere Flora Tristán, el ambiente era sumamente austero y lúgubre:

Al tomar el velo en la orden de las carmelitas, las religiosas de Santa Rosa [sic: Santa Teresa]⁴ hacen voto de pobreza y de silencio. Cuando se encuentran, la una debe decir. "Hermana, tenemos que morir", y la otra responde: "Hermana, la muerte es nuestra liberación", y jamás pronunciar otra palabra (Tristán 1971[1838], 376).

Muy pronto la monja expresó a su confesor y familiares que deseaba salir del convento. Estaba constantemente enferma y deprimida, pero aun así ninguno de sus allegados se atrevió a solicitar la nulidad de sus votos perpetuos para poder exclaustlarla a tiempo, siguiendo el trámite apropiado, dentro de los cinco primeros años de haberlos tomado.

Ante la desdicha y la indiferencia, Flora Tristán revela que la monja se inspiró en una lectura de Santa Teresa y tramó el ardid que la llevaría a la libertad: introducir un cadáver al convento con la ayuda de sus criadas, desfigurar su rostro y quemarlo en su "tumba". Luego fugaría del convento y se refugiaría temporalmente en una tienda vecina que una de sus criadas había alquilado. Posteriormente iría a la casa de sus tíos Thenaut-Gutiérrez para acogerse a la protección familiar e iniciar su vida en libertad. Como dice Tristán, "¿qué no puede el amor por la libertad?" (1971[1838], 399).

La monja y sus criadas ejecutaron el plan casi a la perfección. Al día siguiente se descubrió el incendio y el cadáver desfigurado. Sus hermanas y familiares creyeron que se trataba de la monja Gutiérrez y procedieron a velarlo y enterrarlo con toda la pompa del caso. Mientras, Dominga se escondió en la casa de sus tíos, pero su felicidad duró muy poco. El ardid se descubrió pronto e inmediatamente se produjo una conmoción social y legal. En ella se enfrentaron los poderes civil y eclesiástico, cada uno defendiendo sus fueros y principios. Por un lado la libertad y el individuo y por el otro los votos perpetuos, la entrega total al cuerpo sagrado de Cristo.

Entre los juicios más importantes que se entablaron hemos identificado, hasta el momento, cinco (ver infra, Fuentes). A continuación presentamos una reseña de las materias tratadas en cada uno de ellos.

a.- El Obispo Sebastián de Goyeneche reaccionó entablando un juicio por apostasía. También depositó a Dominga en la casa de sus tíos Thenaut-Gutiérrez y ordenó una pesquisa y visita eclesiástica al Convento Carmelita para averiguar lo ocurrido. El problema central era que la vía legal adecuada para solicitar la nulidad de los votos perpetuos y obtener la secularización de la monja había caducado a los cinco años de haber profesado como religiosa de velo negro. Cuando ocurrieron

los hechos ya habían transcurrido más de nueve años y por eso no se podía tramitar la nulidad de los votos, salvo que se obtuviese una licencia Papal especial. El proceso por apostasía procedía, según el Obispo, porque Dominga había abandonado su orden religiosa indebidamente y renegado de la fe en forma aparatosa.

b.- La Municipalidad de Arequipa, representada por un par de liberales notables, Andrés Martínez y José María Corbacho, se apersonó ante la Primera Sala de la Corte Superior de Justicia de Arequipa y solicitó la protección de la libertad de la monja Gutiérrez. Para ello pidieron que fuera trasladada a otra casa, para que no sufra ningún tipo de coacción —familiar, en este caso— y pueda defenderse adecuadamente. El problema para la causa liberal radicó en que Dominga se rehusó a moverse de la casa de sus tíos y, en una emotiva comunicación dirigida al Obispo Goyeneche, se sometió a la jurisdicción de la Iglesia.

El entredicho entre el Obispo, quien afirmaba que se trataba de una causa eclesiástica, y la Municipalidad, que sostuvo que ninguna autoridad eclesiástica podía imponerse al fuero civil cuando la libertad de una persona estaba en juego, adquirió enormes proporciones.

Cuando la Municipalidad insistió en su pedido y la Corte Superior le dio la razón, el Obispo reaccionó planteando una contienda de competencia. La Segunda Sala de la Corte Superior la resolvió a favor del Obispado pero la Primera Sala apeló ante la Corte Suprema de la República de Lima.

La Corte Suprema le dio la razón al Obispo y ordenó a la Municipalidad que no interfiera en los asuntos netamente religiosos. Es decir, mientras los liberales arequipeños se arrogaron una representación que inclusive estaba expresamente prohibida en la Constitución de 1828 y se enfrentaron a un Obispo de la talla de Goyeneche para defender la libertad de Dominga, la Corte Suprema prefirió respetar el fuero eclesiástico y desentenderse del problema. Una sentencia diferente, intrusiva y cuestionadora del fuero eclesiástico hubiese generado un conflicto de consecuencias impredecibles para la joven República y la jerarquía católica.

c.- En paralelo y en el fuero eclesiástico, el Obispo Goyeneche inició un proceso de excomunión. Además, en 1832, procedió a extenderle el indulto de secularización pero manteniendo íntegro el voto de perpetua castidad. Es decir, Dominga no podía contraer matrimonio. Ante esta limitación a su libertad personal, Dominga entabla un proceso que llega hasta el Papado Romano. Finalmente, en 1839, el Papa Gregorio XVI la autoriza a pedir la nulidad de sus votos ante el Obispo de

Arequipa. Sin embargo, parece que para entonces la Gutiérrez estaba exhausta, personal y económicamente, y por eso no llegó a entablar el proceso que la habría conducido a lograr la ansiada nulidad de sus votos de castidad.

d.- En 1834, en el fuero civil, Dominga obtuvo la restitución de sus bienes y derechos luego de ganar el juicio a su familia. Luego decide viajar a Lima para radicarse en una ciudad menos agresiva y más tolerante, pero ante la oposición de su familia debe pedir el amparo del Prefecto. Ya en Lima se vincula con el Dr. Colt y parece que llegan a tener una hija que luego se muda a España.

e.- También se inicia un juicio contra las criadas cómplices por haber colaborado con la monja en los preparativos y ejecución de su fuga.

6. EL DRAMA DE LA INTERLEGALIDAD, EL HONOR Y LA GRACIA

Las cuestiones teóricas que se pueden trabajar en este caso son diversas. Los colegas interesados en la historia del derecho, por ejemplo, pueden emplearlo para analizar las múltiples aristas de la interacción entre los fueros civil y eclesiástico durante la fundación de la República. Los antropólogos del derecho podrían verlo como un caso casi paradigmático de pluralidad jurídica. Por último, los estudios de género podrían emplearlo para discernir las estructuras de poder, las formas de subversión y las consecuencias subjetivas de la subordinación basada en las diferencias de género.

Por mi parte ahora sólo quisiera mencionar dos puntos que me parecen importantes para analizar y comprender el drama humano producido por el conflicto desatado entre ambos fueros. El primero es el problema de la "interlegalidad", entendida como la fricción entre diferentes espacios normativos superpuestos, interpenetrados y en constante conflicto conceptual y práctico. Más allá de los problemas funcionales y estructurales propios de las dinámicas interlegales, es muy importante resaltar el impacto que esos conflictos tienen en las personas. Si la interlegalidad es la contraparte fenomenológica de la pluralidad legal (Santos 1995), ¿cómo se experimentan?, ¿cómo se sienten esas demandas de lealtad y exclusividad que los derechos en conflicto exigen a las personas sometidas a su jurisdicción?, ¿cuáles son las consecuencias humanas de los problemas que se desatan cuando diferentes derechos se imponen a una misma persona?

En este caso, por ejemplo, al leer la documentación judicial y el testimonio literario de Flora Tristán no se puede dejar de compartir la angustia de Dominga, la de su familia e inclusive la del Obispo Goyeneche y la de los representantes de la Municipalidad de Arequipa. La angustia, fruto de la experiencia traumática atravesada por la monja Gutiérrez, es una emoción que atraviesa todos los procesos desencadenados por su decisión y por la disputa entre los fueros secular y eclesiástico.

Cuando uno compara este caso con otros reportes etnográficos, pareciera que esta emoción tan humana y vital no se presenta en otras situaciones de interlegalidad. En estas últimas, son los propios agentes sociales los que diseñan sus estrategias de paso y traspaso, aprovechando la porosidad legal para maximizar sus intereses y obtener resultados favorables. Las estrategias de los informales urbanos para obtener viviendas o generar autoempleo, o las maniobras de los campesinos interesados en que su diálogo con el Estado no signifique una intrusión incontrolada en su vida y recursos son el fruto de un cálculo racional y pragmático que ha merecido la atención de las ciencias sociales. Sin embargo, creo que es necesario cuestionar la imagen instrumental y adaptativa que surge de las etnografías legales y ampliar el espectro analítico, para incluir casos como el de la monja Gutiérrez. Tal vez ello nos ayude a redefinir la forma en que se “experimenta” y “padece” la interlegalidad.

El segundo punto que me interesa resaltar es el carácter del derecho. El derecho no es una simple forma institucional de control social. El derecho también es, siguiendo a Clifford Geertz y Boaventura de Sousa Santos, una forma de imaginar la realidad que se ancla en supermetáforas o epicentros conceptuales que sirven de base para los edificios doctrinarios e institucionales que se construyen para normar la sociedad. Así como en el derecho liberal estos epicentros son la libertad, el contrato y la propiedad, en el derecho eclesiástico la Fe, la obediencia y los votos perpetuos adquieren esa posición central. En consecuencia, la colisión que se dio en el caso de la monja Dominga Gutiérrez no era una simple disputa foral por algún asunto de menor importancia. Lo que estaba en juego era la oposición radical de dos imágenes y formas de concebir y normar la realidad social (Benda Beckmann 2002, 19).

Lo interesante en el horizonte cultural arequipeño de fines de la Colonia e inicios de la República es que ambos principios, libertad y obediencia, se articulaban en un eje conceptual superior: el “honor”. Tanto la vida mundana como la eclesiástica se fundamentaban en la reputación y virtud que uno demostraba y que el resto de la sociedad reconocía y respetaba. Así, el honor era entendido como la prelación y el respeto social “como lo más importante que una persona puede tener” y como

la virtud personal socialmente reconocida. Sin honor, ni la libertad civil ni la obediencia religiosa tenían sentido. Por eso resulta un concepto clave para comprender la conducta, las aspiraciones y las motivaciones de los personajes involucrados en el drama de la monja Gutiérrez.

El concepto del honor generaba códigos de conducta y valoración segmentados pero severos. Hombres y mujeres de la elite, los estamentos intermedios e inclusive la plebe de la ciudad manejaban diferentes códigos de honor y respeto social. De manera semejante, los religiosos y las religiosas debían atenerse a los referentes de gracia, virtud y honor estipulados por la Iglesia Católica, en especial a los votos de obediencia, castidad y pobreza. Como el honor era un principio superior, obtener la libertad sin honor o deshonrándose era inaceptable para la sociedad arequipeña.

Tal como hemos indicado, el procedimiento apropiado para lograr la exlastración y secularización de la monja Gutiérrez había prescrito a los cinco años de haber tomado sus votos perpetuos. Eso significaba que sólo una licencia del propio Papado romano podía liberarla de sus votos. Pero el proceder de Dominga había violado los códigos y normas establecidos por la Iglesia Católica. Ante semejante escándalo, la familia y la propia Dominga accionaron todos los mecanismos sociales y legales posibles para mantener su respetabilidad, su estatus de “familia y persona de bien” en alto. Pero el daño al honor de Dominga y su familia era irreparable. Dominga no sólo estaba “des-honrada”, sino también “des-graciada” al haber roto el vínculo sagrado de sus votos perpetuos con la Iglesia Católica.

Algunos estudios clásicos señalan que si las mujeres aristócratas pierden el honor basado en la virtud por cometer actos deshonrosos —por ejemplo llevar una vida licenciosa—, siempre mantienen el escudo del honor basado en el reconocimiento de su eminente posición social (Rivers y Peristiany 1993; Chaves 2001, 162). En el caso de la monja Gutiérrez esta posibilidad de sustentar su respetabilidad en el honor, derivado de la prelación social, se evaporó cuando la ruptura de su compromiso con el cuerpo de Cristo “des-gració” no sólo a su persona, sino a todo su linaje. Además, al haber renegado de su persona como monja de clausura y no haberlo hecho siguiendo los rituales de secularización apropiados, tampoco podía incorporarse plena y legítimamente a la vida secular. Por eso acabó siendo una persona desgraciada, estigmatizada y con una libertad deshonrada por el resto de sus días.

Al respecto, un pasaje de Flora Tristán es muy revelador. Señala que a pesar del estatus aristocrático de Dominga nadie la volvió a frecuentar y fue inmisericordemente rechazada y criticada, incluso por su propia madre:

Antes de dejar Arequipa quise también despedirme de mi prima la *monja* de Santa Rosa [sic: Santa Teresa]. Fui sola a esta visita. El valor y la perseverancia que había manifestado la joven religiosa eran admirados por todo el mundo. Pero vivía en el aislamiento y aunque estaba relacionada con las familias más ricas e influyentes del país, nadie se *atreve a verla*, pues los prejuicios de la superstición han conservado todo su rigor en este pueblo ignorante y crédulo.

[...] Se juzgaba como un crimen en ella, el gusto que demostraba por la toilette y el lujo, como si después de haber huido del claustro debería continuar en el mundo con sus absurdas austeridades. Su madre, la señora Gutiérrez, la rechazó con dureza. Su hermano y una de sus tías, muy ricas el uno y la otra, eran las dos únicas personas de la familia que tomaron su partido (1971[1838], 448, resaltado en el original).

Más aún, para Dominga el ostracismo social resultaba insoportable. En un dramático diálogo con su prima se queja de las sanciones sociales y morales que padecía:

-¡Querida Dominga! ¿Es Ud. muy desgraciada acá?

-Más de lo que puede usted imaginarlo..., mucho más de los que alguna vez fui en Santa Rosa [sic: Santa Teresa].

[...]

-¿Cómo, Dominga, usted *libre*, usted tan hermosa, adornada tan graciosamente, usted es más desgraciada que cuando se hallaba prisionera en ese lúgubre monasterio, sepultada entre sus velos de religiosa? Confieso que no la comprendo.

[...]

-¡Yo, libre!..., ¿y en que país ha visto usted que una débil criatura, sobre quien cae el peso de un atroz prejuicio sea libre? Aquí, Florita, en este salón, ataviada con este lindo vestido de seda rosa, ¡Dominga es siempre la monja de Santa Rosa [sic: Santa Teresa]!... A fuerza de valor y de constancia pude escapar de mi *tumba*. Pero el velo de lana que yo había elegido está siempre sobre mi cabeza y me separa para siempre de este mundo. En vano he huido del claustro, los gritos del pueblo me rechazan... (Tristán 1971[1838], 449-450).

Tristán trata de consolarla diciéndole que ella era más desgraciada porque "siempre será casada" con Andrés Chazal, su violento y conflictivo cónyuge. Pero Dominga la corta pues la comparación le parece ridícula:

-¡Más desgraciada que yo! ¡Ah, Florita! ¡Usted blasfema! ¡Usted desgraciada, cuando puede amar al hombre que le agrada y casarse con él!... No, no, Florita, ¡yo sólo tengo el derecho de quejarme! ¡Si me distinguen en las calles me señalan con el dedo y las maldiciones me acompañan!... Si voy a participar de la alegría común en una reunión, me rechazan diciéndome: "No es este el sitio en donde debe encontrarse una *esposa del Señor*. Entre en el claustro, regrese a Santa Rosa [sic: Santa Teresa] ... Cuando me presento a pedir un pasaporte me responden: "¡*Usted es monja...*, *esposa de Dios!* Usted debe vivir en Santa Rosa [sic: Santa Teresa]. ¡Oh, condenación! ¡seré siempre monja! (Tristán 1971[1868], 450-451; resaltado en el original).

Como vemos, el honor y la gracia resultan conceptos claves para analizar las consecuencias sociales y las secuelas legales de la fuga de la monja. Muchos "honores" se pusieron en juego: el honor de la Iglesia Católica que había sido ofendida por una "apóstata"; el honor de Dominga que no supo respetar sus votos perpetuos y su matrimonio eterno con el cuerpo de Cristo; el honor del Obispo Goyeneche que había sido ofendido por los liberales de la Municipalidad de Arequipa y el honor de la familia Gutiérrez, manchado para siempre. Por eso el Obispo Goyeneche llega a decir, en la causa que le abrió por apostasía, que hubiese preferido llorar su muerte y no su desgraciada apostasía. Por si fuera poco, la familia, como denunciaron los representantes del municipio, hacía mayor duelo por tenerla viva que el que hizo ante su supuesta muerte. También es sintomático que sus hermanas del Convento de Santa Teresa reaccionaran con una incredulidad total ante la noticia de su fuga. Ellas preferían saberla muerta antes que viva pero "desgraciada":

Dos meses después la verdad de este acontecimiento comenzó a traslucirse. Pero las religiosas de Santa Rosa [sic: Santa Teresa] no quisieron prestar fe y cuando la existencia de Dominga había cesado de ser una duda para todo el mundo, las buenas hermanas sostenían todavía que estaba bien muerta y que lo que se contaba sobre la pretendida salida del convento era una calumnia. Sólo se convencieron cuando la misma Dominga se tomó el cuidado de hacerlo, demandando a la superiora para que le restituyese su dote que era de 10,000 pesos (50,000 francos) (Tristán 1971[1838], 400).

El honor era, entonces, el fundamento que articulaba los principios de libertad civil y obediencia religiosa en la cultura local arequipeña de inicios del siglo XIX. Ello explica por qué el caso produjo la contienda entre los fueros civil y eclesiástico, y

el gran revuelo social que acabó sepultando la libertad de Dominga. Es más, incluso una resolución plenamente favorable a la monja Gutiérrez en ambos fueros se habría estrellado contra la sanción social porque lo que estaba en juego eran los cimientos culturales del orden social arequipeño, condensados en los principios del honor y la obediencia. Más allá de las sanciones impuestas por los fueros en conflicto, el propio cuerpo social reaccionó castigando severamente a quien se atrevió a transgredir el orden y la jerarquía establecida. Muy poco podían hacer ante esa reacción los liberales locales que se atrevieron a defender la libertad de Dominga. Si la libertad individual empezó a ser consagrada como un principio fundante de la sociedad y del Estado republicano liberal, el honor era el cimiento cultural que le daba un sentido social y moral superior. Por eso resultaba inadmisibles lograr la libertad a costa del honor y la gracia. □

Notas

1. *A continuación presento una versión corregida y aumentada de la ponencia leída en la conferencia de Relaju-Perú en febrero de 2001. Este trabajo ampliado fue presentado, bajo el título de "Between freedom and perpetual vows. The case of the nun Dominga Gutiérrez" (Arequipa, Peru, 1831), en el Symposium III, Gendered Perspectives on Law, organizado por Anne Griffiths, del XIII International Congress of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism realizado del 7 al 10 de abril de 2002 en Chiang Mai, Tailandia.*
2. *Miembro del Instituto Riva-Agüero. Profesor de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Correo electrónico: aguevar@pucc.edu.pe*
3. *Quiero agradecer a mi señora y colega, Patricia Urteaga Crovetto, por su paciente e invalorable apoyo, y a los Drs. Carlos Gálvez Peña, Donato Amado Gonzales y Diego Salinas Mendoza por su gentil colaboración. También a Laura Gutiérrez, Directora del Archivo Arzobispal de Lima, a Rossana Pozzi-Escot, encargada de la Biblioteca "Félix Denegri Luna", y al director del Archivo "Francisco Mostajo" de la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa por haberme permitido trabajar en sus repositorios.*
4. *Es importante aclarar que Flora Tristán confunde el Convento de Santa Teresa perteneciente a la Orden de las Carmelitas Descalzas con el Convento de Santa Rosa que siempre estuvo bajo la regla Dominica en el Perú. Así, por ejemplo, cuando escribe sobre el Convento de Santa Rosa se refiere a la "extrema severidad de la orden de las Carmelitas" o señala que "al tomar el velo en la orden de las carmelitas, las religiosas de Santa Rosa..." y, entre otras referencias equivocadas, dice que "Santa Catalina pertenecía también a la orden de las Carmelitas", cuando bien sabemos que Santa Catalina se fundó bajo la constitución de la Orden de Santo Domingo (1971[1838], 372, 373, 376, 383, 385). Aparte de las referencias equivocadas de Tristán, el registro documental y la bibliografía son consistentes en señalar que Dominga Gutiérrez perteneció al Monasterio de Santa Teresa de la Orden de las Carmelitas Descalzas.*

Bibliografía

Archivos

-Archivo Arzobispal de Lima

1748/1905 Legajo XXXI, cuadernos 5, 6, 7 y 8.

Cuaderno 5, 1831/1832 Primer cuaderno de la causa de oficio seguida contra la exclaustrada Dominga Beatriz del Corazón de Jesús, 41 folios.

Cuaderno 6, 1831 Cuaderno segundo. Interrogatorio acerca de la coacción que sufrió Dominga Gutiérrez para no casarse y entrar al monasterio de Santa Teresa [muy deteriorado].

Cuaderno 7, 1839/1840 Cuaderno cuarto de los autos que promueve Dominga Gutiérrez, monja secularizada del monasterio de las Carmelitas Descalzas de Arequipa para obtener la declaración canónica de la nulidad de sus votos religiosos, 40 folios.

Cuaderno 8, 1841/1842 Cuaderno quinto de los autos que promueve Dominga Gutiérrez, monja secularizada por rescripto pontificio, en el que solicita la protección del Supremo Gobierno, 35 folios.

-Archivo Francisco Mostajo

Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, Arequipa

1833 Documentos Suelos, Sección Manuscritos. Transcripción de correspondencia, documentos legales y apuntes correspondientes al caso de Dominga Gutiérrez, 22 folios.

Fuentes documentales publicadas

ALAYZA Y PAZ SOLDÁN, Luis

1962

"Mi País", Tomo X, *Peruanidad*. Lima: Imprenta El Cóndor.

BUSTAMANTE DE LA FUENTE, Manuel

1971 *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy.* Lima: Gráfica Morsom.

Relación del pleyto seguido por el Yllmo. Señor Obispo de Arequipa con la Yllma. Corte Superior de la misma ciudad, con motivo de los autos espedidos por ésta a favor de Doña Dominga Gutiérrez y de su propia jurisdicción; y reflexiones que convencen la ilegalidad del fallo pronunciado por la Exma. Corte Suprema de Justicia. Arequipa: Imprenta del Gobierno.

ROS, Manuel

1834 *Carta al Sr. D. Andrés Martínez en contestación a varios pasajes de la nota redactada por este señor y dirigida por el reverendo Obispo de Arequipa al señor ministro de estado del despacho de Gobierno que se publicó en la imprenta de La Gaceta.* Lima: Imprenta del Constitucional.

Libros y revistas

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal

2000 *Caudillos y constituciones: Perú 1821-1845.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica.

BACACORZO, Gustavo

1987 *Dr. José María Corbacho.* Lima: Biblioteca Visión Peruana N° 18.

BASADRE, Jorge

1961 *Historia de la República del Perú.* Quinta edición aumentada y corregida. Lima: Ediciones Historia. Tomo II.

Benda-Beckmann, Franz von

2002 "Who is Afraid of Legal Pluralism?" Paper presented at the XIIIth International Congress of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism, April 7-10, Chiang Mai, Thailand.

BURNS, Kathryn

1999 *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru.* Durham and London: Duke University Press.

- CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO
1999 *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- COVER, Robert
1986 "Violence and the Word". En: *Yale Law Journal*. 95:1601-1629.
- CHAMBERS, Sarah
1999 *From Subjects to Citizens. Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- CHAVES, María Eugenia
2001 *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo: Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Enrique
2000 *Perú Cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600 e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FUENTES, Manuel A.
1876 *Curso de Enciclopedia del Derecho*. Tomo III. Lima: Imprenta del Estado.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar
1992(?) *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas.
- GORDON, Robert
1984 "Critical Legal Histories". En: *Stanford Law Review*. 36(57):57-125.
- GUEVARA GIL, Armando
1998 "La antropología del derecho en el Perú: una disciplina marginal y periférica". En: *América Indígena*. LVIII (1-2): 341-373.
- HEREDIA, Ricardo
1882 *Lecciones de Derecho Público Eclesiástico*. Lima: Imprenta de la calle del Padre Gerónimo.

KLAIBER S. J., Jeffrey.

1987

"La Iglesia en la formación del nuevo estado del Perú". En: *Historia General de la Iglesia en América Latina. VIII, Perú, Bolivia, Ecuador*. E. Dussel et al., 205-229. Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme.

KLEINHANS, Martha-Marie and Roderick MACDONALD

1997

"What is a Critical Legal Pluralism?". En: *Canadian Journal of Law and Society*: 12(2): 25-46.

LYNCH, John

1992

"La Iglesia y la independencia hispanoamericana". En: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*. Pedro Borges (ed.), 815-832. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo.

MARTÍNEZ, Manuel

1791

Librería de jueces, utilísima y universal. Madrid: Imp. de Benito Cano. Tomo II.

MCEVOY, Carmen

1999

Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, The University of the South-Sewanee.

MOORE, Sally F.

2001

"Certainties undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999". En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 7: 95-116.

PAGDEN, Anthony

1990

Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830. New Haven and London: Yale University Press.

PERÚ, CÁMARA DE DIPUTADOS

1922

Constituciones Políticas del Perú, 1821-1919. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

PITT-RIVERS, Julian y J. G. PERISTJANY (eds.)

1993

Honor y gracia. Madrid: Alianza Editorial.

- RADA Y GAMIO, José Pedro
1917 *El arzobispo Goyeneche y apuntes para la historia del Perú*. Roma: Imprenta Poliglota Vaticana.
- RAMOS, Carlos
2000 *Historia del Derecho civil peruano. I. El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel
1976 *La exclaustación (1833-1840)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial La Católica.
- SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York, London: Routledge.
- TAMANAH, Brian
2000 "A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism". En: *Journal of Law and Society*. 27(2): 296-321.
- TRAZEGNIES, Fernando de
1980 *La idea de Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TRISTÁN, Flora
1971[1838] *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Moncloa-Campodónico Editores.
- VARGAS UGARTE S. J., Rubén
1962 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo V, 1800-1900. Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- VILLEGAS, Arturo
1985 *Un decenio en la historia de Arequipa, 1830-1840*. Arequipa: Edición Fundación Gloria.
- WILSON, Richard
2000 "Reconciliation and Revenge in Post-Apartheid South Africa. Rethinking Legal Pluralism and Human Rights". En: *Current Anthropology*. 41(1): 75-97.

WOODMAN, Gordon

1998

"Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate About Legal Pluralism". En: *Journal of Legal Pluralism*. 42: 21-59.

WU BRADING, Celia

1993

Generales y diplomáticos: Gran Bretaña y el Perú, 1820-1840.
Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.