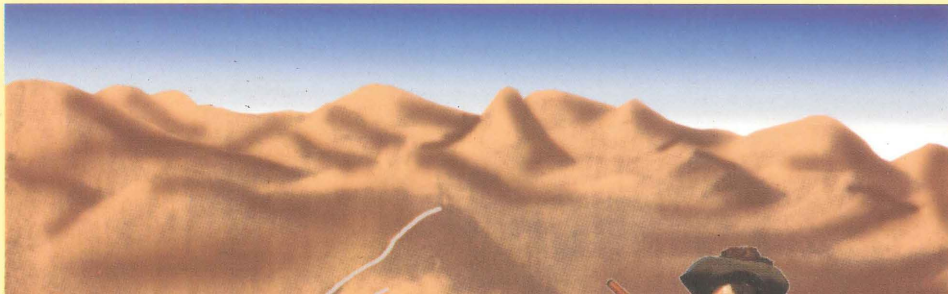


América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad

Héctor Noejovich Ch. | Editor



Capítulo 2



50° Congreso Internacional de Americanistas
Varsovia, Polonia - 2000



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2001

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado, Lima-Perú
Teléfonos 330-7410 - 330-7411

América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmetne, sin premiso expreso de los editores.

Derechos reservados

Impreso en Perú - Printed in Peru
Primera edición: noviembre de 2001
ISBN: 9972-42-447-2
Depósito Legal: 1501052001-4328

Proyección y percepción de imágenes femeninas en el Siglo XVI:

Las monjas del Convento de la Encarnación de Lima

Gisela Hurtado Regalado
Pontificia Universidad Católica del Perú

El sujeto histórico que la Historia plantea tiene un carácter neutro en términos de género. Ello le permite aludir al ser humano, hombre o mujer, en tanto individuo o colectivo. Sin embargo, ¿Es tan fácil e inmediata la asociación del sujeto histórico con lo femenino, como sí ocurre con lo masculino?. En caso de no serlo ¿Qué consecuencias tiene ello en el conocimiento sobre las mujeres en la Historia?

En la disciplina histórica, la investigación en torno a las mujeres tiene larga data; sin embargo, la preocupación por evitar que el estudio de los comportamientos o prácticas masculinas sean suficientes para ilustrar cuáles son aquellos meramente femeninos (como si fueran siempre completamente opuestos a los de los hombres) es más bien reciente.

Decir que las mujeres sólo surgían como sujetos de interés histórico cuando se convertían en casos excepcionales, sobresalían de la media femenina y por lo tanto, podían ser tomados como ejemplo, es una afirmación simplista. Sin embargo, no se puede negar que fue la manera en que algunos historiadores e historiadoras asumieron la investigación sobre la población femenina. Las mujeres no pueden ser entendidas en tanto la negación de los hombres, la femineidad no puede comprenderse sólo como lo opuesto a la masculinidad y, mucho menos, entenderse sin ella. Es por ello que el uso de la perspectiva de género resulta de suma utilidad para la investigación histórica.

Género e Historia: esbozando un estado de la cuestión

Mucho se ha hecho y se está haciendo en nuestro medio para abordar el tema de género desde la Antropología, la Sociología, la Psicología, la Economía y el Derecho. Sin embargo, aunque la utilidad de esta categoría como elemento de análisis pareciera ser cada vez más clara en estas disciplinas, no podemos decir lo mismo en el campo de la Historia. Prueba de ello es la escasez de estudios que se ocupen del temprano virreinato peruano y que, a la vez, hayan optado por incorporar la categoría de género como parte de su marco teórico. Dichos trabajos son el resultado de esfuerzos nota-

bles pero aislados¹. Este trabajo tiene precisamente como intención mostrar, en la medida que le sea posible, la utilidad de dicha categoría en el análisis de este período de la historia colonial peruana.

Si bien las primeras alusiones a la temática de género en el Perú se dieron a inicios de la década del ochenta, en otros espacios académicos la discusión se iniciaba una década antes:

«En los años setenta el feminismo académico anglosajón impulsó el uso de la categoría *gender* (género) con la pretensión de diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología»².

El movimiento feminista, consciente o inconscientemente dependiendo de los casos, lograba así liberar tanto al hombre como a la mujer de una suerte de determinismo biológico.

El género permitió hacer un uso diferenciado de conceptos como *identidad sexual* (referida a la naturaleza biológica del individuo) e *identidad de género* (la identificación con determinados y muy diversos modelos de masculinidad y femineidad). De tal suerte que la variable de género logró superar la visión que explicaba los roles de hombres y mujeres sólo a partir del elemento sexual, de la diferencia biológica.

En realidad, plantear las preguntas en términos de femineidad y masculinidad nos permite enfatizar la influencia que puede tener el contexto social, cultural e histórico en la construcción de modelos masculinos y femeninos, de identidades individuales y colectivas. Por tanto, *potencializa* los elementos de análisis del historiador.

Otro asunto que suele pasarse por alto es que la teoría de género ha atravesado (y atraviesa) por un proceso de cambio y maduración, gracias al aporte de autores como Joan Scott, Teresita de Barbieri, Susan Bourque, Jill Conway y Sherry Ortner, entre otros. En los últimos años, quienes han participado en el Perú de la discusión teórica de la propuesta de género provienen en su mayoría de las Ciencias Sociales³. Y aunque ello ha contribuido a que se vaya abandonado la vieja identificación «género=mujeres» y que se explore el tema de las masculinidades; en la mayoría de trabajos

¹ Los trabajos de María Emma Mannarelli han marcado la pauta desde hace ya varios años. A sus esfuerzos debemos sumar los de Margarita Zegarra, Maritza Villavicencio, Lourdes Blanco, Kathryn Burns, Donal Gibbs, Luis Martín, María Rostworowski, Irenne Silverblatt, Margarita Suárez, Claudia Rosas, Fernando Iwasaki, Luis Miguel Glave y Nancy Van Deusen (entre otros), que se han ocupado de distintas maneras de las mujeres como sujetos históricos. En ese sentido su aporte es innegable, sin embargo no todos han optado por incorporar el concepto de género en su marco teórico.

No podemos dejar de mencionar la labor que CENDOC - Mujer viene desempeñando desde hace ya varios años en la animación de debates, encuentros y trabajos interdisciplinarios en torno al tema de género. Prueba de ello es la publicación de *Mujeres y género en la Historia del Perú* (1999).

² LAMAS, Martha. *Usos, dificultades y posibilidades de la...* p. 10.

³ Patricia Ruíz Bravo, Narda Henríquez, Cecilia Rivera, Norma Fuller, Liuba Kogan, Marisol de la Cadena, Patricia Oliart, Maruja Barrig, Violeta Sara-Lafosse, Gonzalo Portocarrero, Alejandro Ortiz Rescaniere, Jeaninne Anderson, Cecilia Blondet, entre otros. A ellos podríamos añadir (desde el campo de las humanidades) a Carmen Ollé, Francesca Denegri, María Raguz y Carmen Lora.

históricos que introducen esta perspectiva se sigue privilegiando el tema de la femineidad. Este trabajo no escapa a ello; sin embargo, estamos trabajando en un proyecto de mayor envergadura que pretende investigar el tema de la religiosidad masculina y femenina.

Otra posibilidad que nos ofrece la variable de género —y que empieza a despertar interés en otros medios y disciplinas— es apreciar con nitidez la capacidad de trasgresión y negociación de los actores sociales. Aún cuando para la realización de este trabajo no he incorporado explícitamente los aportes de *Whats is a woman?* de Toril Moi (1999), *Gender and religion* de Adair T. Lummis (1999) y *Gender Transgressions* de Karen J. Taylor (1998), su lectura me ha sido de mucha ayuda. He incorporado un texto de crítica literaria que alude a estos temas escrito por Josefina Ludmer (1984) titulado *Tretas del Débil* y que plantea el carácter subversivo de la escritura de grupos no reconocidos como dominantes y en especial el de las mujeres. Este parece ser el rumbo que los estudios de género van a tomar, esperemos que la historia se ponga a tono con él.

Contexto histórico

Los criterios y patrones de ordenamiento social, político y económico que se imponen en un medio no permanecen estáticos sino que pueden ser puestos en cuestión y son los grupos sociales los que se encargan (a través de la negociación o la trasgresión), de modificarlas. A ello no fue ajeno el contexto colonial peruano, ya que tanto el cambio y la negociación fueron una práctica frecuente. Ambos se manifestaron como resultado de acciones de tipo individual y colectivo.

La construcción del género refleja acciones, ya que no sólo es producto de una serie de decisiones personales (de cómo cada uno percibe y asume vivir su género), sino que también depende de una serie de circunstancias sociales, históricas y culturales.

Es por eso que considero pertinente utilizar la variable de género como una herramienta más que me permita abordar el estudio de la femineidad de la elite colonial peruana de fines del siglo XVI, a partir de un espacio pequeño pero a la vez significativo: el convento de monjas de Nuestra Señora de la Encarnación de Lima.

Elegí al convento de la Encarnación de Lima por muchas razones: fue uno de los primeros en América y el primero en ser fundado directamente por criollas del lugar, para preservar su autonomía e independencia no dudó en hacer frente a los religiosos agustinos (de quienes dependía) y conseguir la protección oficial del Arzobispado, bajo cuya autoridad vivieron desde 1560. Finalmente, resulta ser un espacio interesante para el estudio de la elite colonial en tanto fue considerado como el convento de mayor prestigio en el virreinato peruano.

El estudio de un espacio conventual femenino como éste permite analizar las imágenes de femineidad proyectadas por las monjas y percibidas por su entorno social. Utilizo el concepto de «imágenes femeninas» para evitar asumir la existencia de una única forma de femineidad ya que existen diferentes formas de asumir un género,

como el femenino. Y es esta pluralidad la que nos podría llevar a afirmar que existen también múltiples maneras de percibir y proyectar femineidad. Considero que al tomar esto en cuenta podremos no sólo lograr una idea más clara sobre el uso que las religiosas le dieron a sus estrategias de negociación, trasgresión y conciliación con su entorno, sino también sobre los criterios de femineidad de la época.

El propósito de este trabajo es introducir la variable de género en el análisis histórico de la femineidad para evaluar hasta qué punto la versatilidad y el dinamismo eran parte fundamental de la experiencia de vida de las mujeres a inicios de la colonia. A partir de ello he planteado las siguientes hipótesis:

- La naturaleza de la temprana sociedad colonial peruana dio margen para el **cuestionamiento, la negociación y la reelaboración** de ciertos patrones de relación entre grupos e individuos.
- La construcción de género cuestiona la existencia de un único paradigma de lo femenino, y ello es posible de verificar en este contexto. Por tanto, se puede afirmar la existencia de **diversos modelos y prácticas de femineidad**.
- Si bien las monjas del convento de la Encarnación parecían estar sujetas de forma rígida a ciertos modelos de comportamiento (propios de su condición de mujeres de elite apartadas de la vida mundana), lograron desarrollar **estrategias** para relacionarse con su entorno y satisfacer sus propios requerimientos y necesidades.
- Las imágenes femeninas que las monjas buscaron proyectar no siempre lograron transmitir el contenido que les interesaba y fueron percibidas por su entorno social de muchas maneras.

Levantando los muros

Hacia la segunda mitad del siglo XVI la corona había logrado apaciguar los conflictos entre la población española que habitaba en el virreinato y las autoridades coloniales. Ello permitió dar inicio a un proceso dinámico de construcción y reconstrucción del orden social, político y económico de la colonia. Y es que durante esos años la sociedad colonial experimentaba, probaba y ensayaba formas adecuadas de relación entre sectores e individuos.

Uno de los temas más recurrentes en los informes enviados por las autoridades virreinales a la metrópoli durante los primeros años de la colonia fue la alusión al excesivo número de conventos edificados en Lima. Los primeros pertenecieron a las órdenes masculinas (agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas y mercedarios); sin embargo, no pasaría mucho tiempo para que surgieran espacios conventuales femeninos. Efectivamente, en 1560 se funda formalmente en Lima el primer convento de monjas: el convento de Nuestra Señora de La Encarnación.

Dos años atrás, Doña Leonor Portocarrero y su hija Doña Mencía de Sosa⁴, mujeres que formaban parte de la elite limeña, quisieron fundar en su casa un **recogimiento**⁵ para jóvenes mestizas. Aunque la orden de San Agustín —comprometida a dirigir las espiritualmente— las animó en un primer momento a fundar un convento de clausura, la escasez de recursos las llevó a decidirse finalmente a fundar (de manera provisional) un **beaterio**⁶ y el 25 de marzo de 1558 tomaron el hábito de las ermitañas beatas de la orden de San Agustín. Las relaciones entre las fundadoras y los agustinos fueron armónicas por muy poco tiempo, ya que antes de que el beaterio cumpliera dos años de fundado, estalló entre ambas partes un grave conflicto que terminaría acelerando la fundación del convento.

El problema surgió cuando dos hijas mestizas del mariscal Alonso Alvarado (Inés e Isabel), solicitaron se admitiese su ingreso en el futuro convento, ofreciendo para ello una cuantiosa dote de veinte mil pesos y el compromiso de legar al convento sus herencias. A pesar de conocer que el Capítulo Provincial de la orden de San Agustín celebrado ese mismo año prohibía la profesión como monjas de velo negro a todas aquellas que no fuesen hijas de padre y madre españoles, Doña Mencía y Doña Leonor tomaron el riesgo de aceptarlas.

Como era de esperarse, los agustinos ordenaron que se despojase a ambas del hábito y se les devolviese la dote; sin embargo, las religiosas utilizaron una estrategia inesperada pero eficaz: acudieron al Arzobispo de Lima y solicitaron emitiese un fallo a su favor. Aunque aún no he hallado documentación que lo confirme, es probable que el Arzobispo Jerónimo Loayza examinase la situación a la luz de las disposiciones del Segundo Concilio de Lima (que prohibía cualquier tipo de discriminación con respecto a las mestizas para profesar en un convento), llegando a concluir que la causa de las religiosas era justa, es por eso que prohibió que a ambas mestizas se les despojase del hábito.

Con ello, el conflicto adquirió mayor importancia, ya que pasaba a enfrentar al arzobispado con la orden agustina. La estrategia utilizada por Mencía y Leonor podría llevarnos a pensar que ambas eran concientes de la tensión existente entre el clero secular y el clero regular, en todo caso, es claro que dicha situación les sirvió para proteger sus propios intereses.

Finalmente, los agustinos decidieron cortar todo vínculo con las monjas y éstas pasaron a depender directamente de la autoridad secular, quién promovió la creación oficial del convento de Nuestra Señora de La Encarnación en 1561, nombrándose a doña Leonor Portocarrero priora y a doña Mencía de Sosa subpriora del mismo.

⁴ Viuda del rebelde encomendero Francisco Hernández Girón.

⁵ El *recogimiento* fue un espacio que pretendía brindar protección espiritual a aquellas niñas y doncellas de cualquier edad (españolas pobres o mestizas), que por no tener familia que se hiciese cargo de ellas estaban en peligro de perder la honra. Dirigido por una rectora y dependiente del cabildo, una cofradía o algún particular.

⁶ El *beaterio* surgía cuando un grupo de mujeres optaban por vivir en comunidad para practicar una vida religiosa mucho más piadosa. Se ocuparon de niñas huérfanas indias, mestizas o españolas. Generalmente se acogían a la regla de alguna orden religiosa.

Al año siguiente, las religiosas dejaron la casona que albergó el beaterio original y se dirigieron al nuevo convento (ubicado en una de las calles que rodean la actual plaza San Martín) rodeadas de una muchedumbre que, con su asistencia, revelaba lo inusual del acto.

Fue pues este el primer convento de monjas del virreinato peruano y uno de los primeros del territorio colonial español en ser fundado sin la intervención de monjas profesas traídas desde la península o algún otro lugar del reino⁷. Con el pasar de los años el convento de la Encarnación se convirtió en el más representativo de la elite española del virreinato. Su crecimiento físico y económico supuso una mayor complejidad en las relaciones sociales, tanto aquellas generadas al interior de los muros, como aquellas establecidas con el mundo exterior.

El sujeto femenino al interior del discurso escrito

Nuestra reflexión en torno a la conformación de imágenes de femineidad parte de un análisis del discurso en el que el sujeto femenino aparece mencionado. Y el discurso que analizamos proviene de dos fuentes en concreto.

En primer término está el pequeño corpus seleccionado de una serie de documentos del Archivo General de Indias. En un esfuerzo por organizarlos, se tomó en cuenta a quién(es) se atribuye su autoría, encontrándose algunos escritos directamente por las monjas y otros cuya autoría corresponden a autoridades masculinas (metropolitanas, coloniales, del clero secular y del clero regular). En el caso de estos últimos, la mayoría de ellos fueron dictados a un notario, lo cual supone cierta *intermediación* en la escritura.

En segundo lugar se encuentra el grupo compuesto por una serie de citas extraídas de la *Crónica Moralizada* del padre Calancha⁸, considerado uno de los mejores exponentes de la crónica conventual del virreinato peruano. En este caso, lo interesante es como el sacerdote agustino se ocupa de presentar a las monjas de La Encarnación al lector, utilizando para ello todos los modelos de la época.

Es importante que tengamos en cuenta que la escritura de estos dos tipos de fuentes que hacen referencia a nuestras monjas (y a las mujeres en general), está influida por una serie de modelos que no sólo velan por lo formal sino también por el contenido. Una cosa es un informe arzobispal —en el que se alude a diversos temas y del que se espera un lenguaje simple y directo— y otra muy diferente es la crónica conventual, pensada para ensalzar los logros de la orden y con la libertad de espacio para utilizar una retórica más elaborada que permita tratar asuntos más profundos.

Ahora bien, tal vez algunos investigadores puedan considerar cuestionable que afirme la presencia del sujeto femenino en textos tan fuertemente regulados en forma y contenido, surgidos en un contexto histórico tan temprano como el del siglo XVI e

⁷ Aunque no quiero hacer afirmaciones apresuradas, este parece ser el caso más antiguo de fundación conventual americana sin la participación de monjas profesas de fuera.

⁸ CALANCHA, Antonio de la [1584-1654]. 1974.

inicios del XVII. Sin embargo, al analizar los documentos a través de la categoría de género es posible ir más allá de la mujer como objeto discursivo; por tanto, puedo obtener una imagen (un reflejo) del sujeto femenino. Me explico: como la categoría de género tiene una naturaleza relacional (no entiendo lo femenino sin tener una idea de lo masculino), no necesito que sean las mujeres quienes tomen la palabra en el texto, no dependo de que asuman un rol activo (en este caso, mediante el acto de escribir). Puedo utilizar las referencias que de ellas hacen los hombres para identificar la imagen del sujeto femenino, ya que es él de quien se habla. Obviamente, mi acercamiento a este sujeto se enriquecería más si quien escribe el texto es una mujer, mis imágenes de femineidad ganarían en contenido y en matices, pero mi análisis no se frustra ante la ausencia de testimonios directos.

En este sentido no estoy muy de acuerdo con Denegri (1996), cuando al abordar el tema de la tapada afirma que aunque ella estaba siempre presente en los discursos coloniales, permaneció «*atrapada como objeto y nunca como sujeto discursivo*»⁹.

Si bien es cierto que no era común que las mujeres tomaran la pluma para hablar de sí mismas y que lo que de ellas sabemos es a través de lo que los hombres nos relatan, podemos descubrir en tales relatos las imágenes, las representaciones que en la época se tenían de las mujeres y que eran manejados tanto por los varones como por ellas. Y siempre detrás de una representación social existen uno o varios elementos extraídos de la realidad, o en este caso del sujeto que proyecta la imagen y que es representado¹⁰.

Esto me resultó sumamente importante ya que me permitió sustentar con mayor fuerza la pertinencia de las fuentes utilizadas. La categoría de género permite afinar aún más el análisis histórico de documentos diversos, incluso de aquellos que no caigan en la categoría de cartas, memorias y/o testamentos.

De lo anterior se desprende que puedo valorar la imagen, la representación del sujeto femenino independientemente de si proviene de una mujer excepcional o una mujer común. No hay que esperar a encontrar testimonios de religiosas notables que hayan logrado dejar escuchar su voz en un contexto como el del siglo XVI, en el que las posibilidades de las mujeres de tomar la palabra escrita eran bastante escasas.

Puede rescatarse del silencio sino la voz directa de las «mujeres comunes», sí la imagen que de ellas se tenía. Por tanto, para hacer una historia sobre imágenes e identidades femeninas no se necesita encontrar una antecesora de Sor Juana de la Cruz, como se me ha sugerido en más de una ocasión.

Para terminar con este punto, debo reconocer que la pérdida de matices de femineidad a la que me referí anteriormente se harían más evidentes si quisiese referirme a mujeres de estamentos sociales no privilegiados, ajenos a la vida conventual y por lo

⁹ DENEGRI, Francesca (1996). p. 64.

¹⁰ Me aventuro a presentar mi interpretación de lo que es Representación Social para Moscovici: es la representación, la conceptualización de un sujeto previamente percibido como real. Mi (probablemente) inexperta lectura parte del texto *Psicología Social* (1988).

tanto no mencionados en los documentos revisados. Es por ello que recuerdo una vez más, que el trabajo que llevaré a continuación será en torno a las imágenes femeninas de los grupos de elite. Y es que sin lugar a dudas, ser monja era ser parte de un grupo de poder.

Imágenes y modelos

Llegar a la esencia de lo femenino, entendido como categoría universal, es imposible. No existe algo así como «lo femenino», existen diversas formas de entender, de percibir, de construir femineidad en una sociedad y en un tiempo determinados.

Dicha construcción se concretará mediante nociones o imágenes de lo que caracteriza a lo femenino, y éstas a su vez estarán inspiradas en modelos de conducta sociales consideradas como propias de cada género. En el caso de la sociedad colonial limeña del siglo XVI, dos fueron los modelos de femineidad más influyentes: uno mundano y otro religioso.

Con respecto al primero, se esperaba que una mujer del siglo (del mundo) fuese por encima de todas las cosas buena madre y esposa devota, virtuosa y recatada; pero a la vez desenvuelta y graciosa:

«...Las mujeres que en la España de los siglos XVI y XVII hubieran aparecido de antemano como sumisas a sus maridos, no hubieran sido **socialmente valoradas**, ni siquiera hubieran sido respetadas por ellos»¹¹.

La cita nos remite a un asunto importante: lo que era valorado socialmente como atributos femeninos podía en ocasiones distar mucho de los modelos de femineidad propuestos por los moralistas de la época. Esto debe tomarse en cuenta al momento de entender a las monjas:

«En cuanto al silencio, **con las monjas sucedía lo mismo que con el resto de las mujeres**: no eran las calladas y las inhibidas las máspreciadas, sino las desenvueltas y las graciosas»¹².

El modelo religioso de femineidad se difundió a través de las obras pedagógicas de Luis Vives y fray Luis de León en el siglo XVI, y la de fray Antonio de Herrera en el siglo XVII partieron de la suposición que la mujer tenía un papel especial en la familia y la sociedad que merecían cuidadosa atención:

«**El modelo de la buena monja** difundido por los **moralistas incluía las cualidades deseables en toda mujer** —obediente, devota, modesta, discreta, vergonzosa, silenciosa, grave, etc.— **pero en grado sumo**»¹³.

Sin embargo, el modelo y las normas que tan empeñosamente defendían estos moralistas no constituían formas de comportamiento habituales para una mujer de la época. Eran considerados referentes bastante lejanos a la experiencia de vida femenina.

¹¹ VIGIL, Mariló (1994). p. 99.

¹² *Ibidem.*, *Op. cit.*, p. 239.

¹³ *Ibidem.*, *Op. cit.*, p. 216.

Es por eso que propongo lo siguiente: entender la construcción de femineidad como una práctica de las mujeres a lo largo de un intervalo que coloca en un extremo al modelo mundano y en el otro al modelo religioso. A las mujeres no les interesaba situarse siempre en uno de esos extremos, ya que las condiciones en las que interactuaba socialmente con el género masculino y con el suyo propio podían variar. Por lo tanto, cada mujer experimentaba su femineidad de muy diversas formas, acercándose o alejándose (en mayor o menor medida) a los modelos de femineidad ya señalados.

Esta forma de entender el proceso de construcción de las identidades femeninas puede generalizarse a los individuos (hombres y mujeres), entendidos como actores sociales con márgenes para la negociación y conciliación. Considero que si bien cada sociedad es dueña de elaborar los modelos de comportamiento e identidad de género que considere pertinentes, los individuos que en ella vivan tendrán siempre margen para una praxis propia de su condición genérica, ya sea en el ámbito público como el privado.

Imágenes colectivas

Partiendo del supuesto de que el espacio público es del dominio masculino y que el espacio privado corresponde más bien a la esfera de lo femenino, abordar la historia de las mujeres resulta ser una tarea casi imposible. La única alternativa estaría en recoger la voz femenina en tanto colectivo desde la perspectiva de la vida cotidiana. Sin embargo, veremos como a través del discurso, independientemente de quién sea el autor, se refleja la presencia femenina más allá de los límites de su espacio doméstico: el convento.

Las mujeres desde la escritura masculina

Las referencias a las monjas del convento de La Encarnación aparecen en algunos de los documentos más antiguos que se tienen de la colonia. Ello muestra claramente que las mujeres formaban parte de las preocupaciones de autoridades tanto civiles como eclesiásticas:

«A V. Desiros que se recogio en su casa doña Leonor Portocarrero natural de Salamanca biuda/ mujer que fue de Alonso de Almaras con otra hija suya asimismo biuda ambas personas de mucha/ honestidad y buena vida tomaron abito de san agustín con otras tres o cuatro –y tres o cuatro/ [...] **me pidieron que las recibiese a mi obediencia que querían ser monjas y así se hizo y/hicieron profesion y se les dieron los velos el año pasado de 1561 y las mudamos a otro sitio mas/ comodo y serio donde al presente estan con toda honestidad y clausura. Son ya quinze monjas/ profesas y tres novicias y como ya esta ciudad es tan principal y poblada a de ser cosa muy provechosa**»¹⁴.

¹⁴ Lima 300, carta del arzobispo del 2 de agosto de 1564. AGI

El interés de esta cita radica no solo en ser la primera referencia documental (de la que tenemos conocimiento) al convento de La Encarnación, sino que nos permite observar los términos con que el autor se refiere a las monjas, haciendo en muchos casos uso de adjetivos posesivos. Estos ayudan a reforzar la jerarquía en el vínculo establecido entre monjas y autoridades eclesiásticas; sin embargo, dichos términos también son usados para describir la relación entre los curas y sus superiores.

Una marca más clara de posesión entre géneros se aprecia mas bien en algunos pasajes en los que Calancha comenta la temprana vinculación de su orden con los conventos femeninos: «Los Religiosos de san Agustín fueron ortelanos de Dios, **cogieron** flores que criava el campo, i **transpantáronlas** en un guerto que cercaron para Dios»¹⁵.

Calancha nos ofrece múltiples ejemplos de ello, incluso cuando se ocupa de la relación entre Cristo y las monjas (sus esposas):

«En los Conventos de las Monjas **es donde tiene Cristo su vandera**, tanto para dar a entender, que aquel **castillo** es el **de su onra**, i que allí alça vandera de omnipotencia, como para que considere el siglo, que en estos conventos tiene Dios sus presidios valerosos, i en ellos **forma sus ejércitos valientes**, opónense a los rigores de Dios, que aplacan con sus ruegos, i rinden a la justicia Divina con sus oraciones, obligándole a repartir misericordias»¹⁶.

Ahora bien, esta forma en que el discurso se ocupa de las mujeres podría llevarnos a pensar en la existencia de una exacerbada pasividad femenina frente a una activa posición masculina. Sin embargo, poco a poco la imagen de mujer pasiva irá desdibujándose en los documentos, en especial cuando se refirieran con mayor detalle a la vida conventual.

En los informes que solían enviar los arzobispos al rey uno de los temas obligados era dar cuenta de las limosnas y favores que la corona otorgaba a la mayoría de los conventos. De esta forma, la autoridad eclesiástica hacía las veces de intermediaria entre las religiosas y el rey:

«Por otra diré a VM ansimismo que se le a hecho relación **que por mí se mandaron dar/ al convento de monjas de la ciudad de los reyes trescientas fanegas de pan y qui/nientas gallinas en cada un año** y que a las mujeres del Lic. Serrano de Vigil y Sandecho(¿) oydores de VM que murieron en vuestro servicio se les libró se les exoneró del pago de impuestos/ el año entero en que murieron»¹⁷.

Si bien es cierto que estas limosnas eran dadas tanto a conventos masculinos como femeninos, fueron generalmente estos últimos claustros los que gozaron de más favores. Una de las explicaciones sería tal vez la influencia que podría tener la identificación de lo masculino con el rol proveedor. en la consciencia las autoridades eclesiásticas y políticas coloniales.

¹⁵ CALANCHA. p. 951.

¹⁶ *Ibidem.*, *Op. cit.*, p. 953.

¹⁷ Lima 29, f. 161 v., AGI.

Con el paso del tiempo los documentos empezaron a mostrar el descontento de las autoridades por la difícil empresa de tener bajo control a las monjas. Un buen ejemplo de ello se encuentra en los textos que se ocupan tardíamente del famoso conflicto surgido entre La Encarnación y la orden de los agustinos a raíz de la profesión de las hijas mestizas de Alonso de Alvarado¹⁸. Ellas, en palabras de Calancha, «**tenían parte desta tierra**»¹⁹, y por ello estaban prohibidas de profesar. Cuatro años después de ocurrido este incidente, el arzobispo Loayza lo menciona en una carta al rey en que atribuye el carácter revoltoso de las religiosas al hecho de que la fundación se había llevado a cabo de forma excepcional para la época: no se había recurrido a monjas fundadoras de la península, sino que quienes se encargaron de ello acababan de ser ordenadas y carecían de experiencia en vida conventual

«[ya escrito] a VM como en esta ciudad se a **fundado un monasterio** de monjas y **que por las que las/ principiaron no lo habían sido** aun que se les an dado constituciones y orden/ para bivar como monjas **no pudo esto asentar bien no se abiendo criado en ello/ y que ay mucha necesidad que V. A. mandase venir dos o tres monjas religiosas**»²⁰.

En este mismo documento, algunas líneas más adelante el arzobispo manifiesta se nota nítidamente su malestar por haber aceptado a estas monjas bajo su autoridad. Es a raíz de estas lamentaciones que el documento menciona que no sólo fueron las órdenes masculinas las que se negaron a tenerlas a su cargo, sino que fueran incluso las propias religiosas las que se negaron a aceptar otra autoridad que no fuese la del clero secular:

«tomaron estas abito de canónigas reglares por que los prelados de santo domingo y san francisco **no las quisieron tomar a su obediencia y cargo** y los de san agustin/ cuyo habito de beatas tenían pareciendoles que horaynquietud y pesadumbre **las/ dejaron y tambien ellas por la oprtunidad y ocupaciones que les daban los frailes/ procuraron los unos y los otros que yo las tomase a mi obediencia y a los arzobispos/ que sucediesen** y aun como fraile entendi la pesadumbre y ynportunidad que abian/ de dar a mi y a los demas arzobispos **bine en ello de lo cual e tenido despues hartodes/contento porque es otra cosa experimentarillo que entendolo [...]**»²¹.

¿Qué animó a estas monjas a desafiar la autoridad de su orden y buscar la protección del clero secular?, ¿Solo el interés económico en las dotes? Parece ser que la explicación va más allá y que tiene que ver con una estrategia para lograr mayor grado de libertad y autonomía. Tanto Octavio Paz (1997) como Nicanor González se han ocupado de este tema para los casos de México y España respectivamente, y ambos coinciden en lo siguiente: el cambio de jurisdicción no implicaba simplemente que el obispo pasara

¹⁸ Llama poderosamente la atención el silencio de los documentos eclesiásticos emitidos durante esos años sobre un incidente tan notorio. Solo años más tarde se haría referencia el tema. Las razones no nos quedan aún claras.

¹⁹ CALANCHA. *Op. cit.*, p. 971.

²⁰ Lima 300, AGI.

²¹ *Loc. cit.*, AGI.

a ocupar las funciones que hasta entonces ejercía el provincial de la orden, sino que delegaba muchas facultades a la priora del convento.

Vemos pues que existe una cierta correspondencia entre la importancia que va cobrando en el discurso escrito el tema de La Encarnación y el prestigio social que este espacio conventual tuvo en el mundo colonial. Del mismo modo, el hecho de encontrar imágenes que nos permitan ir vislumbrando con mayor nitidez a las religiosas de La Encarnación, estaría reflejando el crecimiento de su prestigio social tanto a nivel individual como colectivo.

¿Qué status tenía una monja en un mundo con una vivencia religiosa tan intensa como el de la colonia? Iwasaki (1994) nos recuerda que la efervescencia de la religiosidad en el Perú de fines del siglo XVI y mediados del Siglo XVII debe ser tomada como indesligable del contexto secular que la rodeó. En el caso de los claustros femeninos, Suárez²² asegura que nadie presagiaba que las primeras fundaciones darían lugar a un crecimiento casi irrefrenable en tamaño y número, tanto es así que para 1700 solo en Lima existían 13 monasterios de monjas y 6 beaterios o recogimientos, los cuáles representaban la quinta parte del espacio físico de la ciudad y una fracción similar de la población femenina. Lavallé²³ establece que el 18.8% de las mujeres limeñas de origen europeo habitaban en los conventos (820 religiosas de 4359 españolas, sean peninsulares o criollas). A ello habría que sumarle el número de sirvientas y esclavas que vivían al interior del claustro y que en muchos casos superaban el número total de monjas de un convento.

Las cifras anteriores nos permiten observar con mayor detalle la importancia de la vida conventual en la experiencia femenina y entender mejor la posición que las monjas ocupaban en el entramado social de la época. Si el matrimonio era visto como un estado que permitía la integración social de los géneros, el estado religioso no significaba menos que ello. En términos teóricos, como señala Sánchez Ortega (1984)²⁴ las mujeres adquirirían en los conventos una posición social superiora la soltera y equiparable a la casada:

«A Santa Brígida le dijo Cristo encareciendo la onra a que le avía levantado después que se desposó con ella; Ija, de aquí en adelante no te estimarán por sólo esposa mía, pero subirás a que te ensalcen por Monja, con que declaró Cristo [aquí habla ya Calancha], que **es magestad mayor ser Monja** que ser su esposa, porque al matrimonio espiritual, añade realces de divinidad (en desposorio más conjunto) el velo de la Monja»²⁵.

El prestigio conseguido por las mujeres al consagrarse como esposas de Cristo tuvo una serie de consecuencias no sólo a nivel social sino a nivel político y económico. Una situación constante fue la vinculación de los conventos de monjas con los conflictos entre grupos de poder, ya sea entre autoridades políticas y eclesiásticas, así como también entre el clero regular y el clero secular.

²² SUÁREZ, Margarita (1995). p. 97.

²³ LAVALLE, Bernard (1982). Vol. I, p. 25.

²⁴ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena (1984). p. 212.

²⁵ CALANCHA. *Op. cit.*, p. 953.

En el caso del convento de la Encarnación, su prestigio en tanto primer convento fundado le había asegurado que las mejores familias buscasen que sus hijas no casaderas fueran admitidas en él. El propio virrey Andrés Hurtado de Mendoza manifestó al convento, según Calancha: «que **si se allara en Lima con una ija, se la diera por monja**, porque conocía ser obra de Dios, acción eroica, i ocasión de gran mérito»²⁶.

Esta notoriedad no sólo beneficiaba a las propias monjas en su relación con el mundo secular, sino que en muchos casos fue aprovechado por las autoridades coloniales para sustentar algún pedido a la corona. Cuando el virrey de Esquilache solicita a la metrópoli en 1616 fondos para la construcción de una muralla²⁷ que proteja a la capital de las amenazas de piratas y corsarios, acompaña dicho pedido con cartas escritas de puño y letra de las abadesas de todos los conventos de Lima. La carta de la abadesa de la Encarnación aparece en primer lugar, siendo el criterio de ordenación el prestigio del claustro.

En cuanto a los conflictos entre el clero secular y el clero regular, además del caso del rompimiento con la orden agustina y el pase a la jurisdicción del secular anteriormente citado, tenemos algunos otros ejemplos que nos muestran la complejidad que podían alcanzar. En la época en que Calancha era un considerado aún como un joven fraile agustino (esto es, a inicios del siglo XVII), nuestro cronista se involucró en una disputa por la influencia que debían o no ejercer los religiosos regulares sobre las monjas. Él, siendo parte del clero regular, se quejaba del tipo de influencia que ejercían otros regulares en los conventos femeninos.

Es así como Calancha alerta en una carta al arzobispo Lobo Guerrero que algunos frayles —tanto de su orden como de otras— ejercían una influencia perturbadora sobre las religiosas de La Encarnación. Es por eso que el arzobispo le envía al rey una carta en donde dice lo siguiente:

«Este convento de la Encarnación es muy insigne y del gran religión adonde esta la mas principal gente de todo el Piru,. Y los demas conventos también son muy religiosos, pero como **esto de hablar con frecuencia entorna los exercicios espirituales de las monjas [y] causa inquietud** en ellos no lo puedo llevar en paciencia porque demas de lo dicho los religiosos **les enseñan algunos dogmas y doctrinas en razon de lospreceptos y constituciones del prelado, diziendoles esto se puede mandar, esto no, y assi no hay obligacion de obedecer, y si se dispone alguna censura por mi en cassos graves, y que convenga, la interpretan como quieren mas es en relaxación de las monjas que en reformación, y si mando con censuras y se fixan en las puertas de los locutorios que los hombres no enfren en [¿] de las mujeres adonde solas ellas pueden hablar las juntan y sentran diziendo que son exemplos y que las censuras del Arzobispo no les pueden llegar**, en que no hallo otro remedio (sino en lo tocante a las monjas les pueda mandar lo que convenga como en otras tengo significado a VM...»²⁸.

²⁶ CALANCHA. *Op. cit.*, p. 970.

²⁷ Lima 37, N° 26, Libro IV, f° 1. AGI.

²⁸ Lima 301, 25 de marzo de 1620, f° lv. AGI.

Como se puede apreciar, los religiosos aprovechaban su contacto con las monjas (en calidad de asesores espirituales a los que toda monja tenía derecho) para tratar con ellas asuntos de la doctrina vinculados con la autoridad que podía ejercerse sobre ellas como religiosas. Como era de esperarse, cuando el arzobispo censura la visita de los religiosos y de los hombres en general a los locutorios del convento, las monjas (que ya son concientes de cuáles son los límites de la autoridad eclesiástica sobre ellas) reaccionan airadamente. Es por ello que el prelado se ve obligado a que el rey se pronuncie al respecto.

Como puede desprenderse de lo anterior, la línea que marcaba la diferencia entre el mundo secular y el mundo religioso no era tan tajante como podría parecer. Un momento propicio para que dicha línea se hiciera aún más difusa fue el de las fiestas. Precisamente a raíz del traslado de las monjas a su nuevo convento (a pocos años de la fundación), se organizó un gran desfile para acompañar la marcha de las religiosas:

«Concurrió al tránsito **desde el virrey esta el plebeyo**. Viernes de Lázaro salieron la Priora entre el Virrey, i el Oidor más antiguo [...] La Supriora Doña Mencia entre el Arzobispo i Don Juan de Velasco ijo del Virrey. I las siete Monjas restantes entre un Provincial de santo Domingo i san Agustín ...»²⁹.

El poder de convocatoria (y por lo tanto el protagonismo) de las monjas parece innegable. La fama que cobraron las fiestas de La Encarnación en la colonia se recoge en muchos pasajes como este:

«La celebración de **sus fiestas**, es de toda ostentación, gasto i autoridad. I la del tránsito de la Virgen que celebran el primer Domingo después de su día en Agosto, dura quatro días, i al primero i último **concurren virreyes, Audiencias, Cabildos, Religiosos i toda la ciudad, siendo los ermanos cofrades gran parte de la nobleza desta República [...]**»³⁰.

No solo se alude a la ostentación de la fiesta en si, sino que se menciona que la gente de mayor nobleza buscaba hacerse cofrade de dichas celebraciones ya que al colaborar con su financiamiento se obtenía algo del prestigio de la institución que la organizaba, es decir, del convento.

La palabra femenina

¿Qué sucede cuando son las propias religiosas quienes toman la pluma para referirse a ellas mismas?, ¿De qué manera cambia la información?, ¿Qué connotaciones tiene esto?

Si bien es cierto que existen aún pocos casos registrados para el virreinato peruano de fines del siglo XVI de mujeres que supiesen leer y escribir, es posible constatar que muchos de ellos corresponden a monjas. La educación intelectual que éstas recibían

²⁹ CALANCHA. *Op. cit.*, p. 974.

³⁰ CALANCHA. *Op. cit.*, p. 977.

estaba referida a la lectura, a la escritura, a ciertos conocimientos elementales de matemática, latín suficiente para seguir la liturgia activamente y música³¹.

Sin embargo, el acceso a esta educación no garantizaba que las monjas pudiesen expresarse intelectualmente con entera libertad y mucho menos que pudiesen escribir algún texto para su difusión. En el caso que nos ocupa, si bien es cierto que no se ha encontrado aún algún texto escrito por religiosas de La Encarnación, podemos encontrar algunos ejemplos del uso del discurso escrito de estas religiosas en la documentación que las abadesas enviaban a las autoridades políticas y eclesiásticas.

Dos son los documentos que hemos recogido en esta ocasión. El primero data de 1577, fue escrito por la propia Leonor Portocarrero y estaba dirigido al rey. Como veremos, no solo destaca la corrección en la escritura según las normas de la época, sino que incluso podemos notar que la abadesa desliza aquello que considera forma parte de las obligaciones del monarca con respecto al convento:

«[sobre su fundación] y es la primera que ha abido en este Reyno acuden a el tantas **donzellas y mujeres nobles, hijas y hermanas de hombres que vivieron y murieron en el servicio de VM.** a pedirnos nuestra compañía por Dios, que siendo esta casa suya, y de VM no se la podemos negar, y asi nos an puesto ya y ponen en mucha estrechez de no podernos sustentar ni bastarnos nuestros pobres edificios. Vamos haziendo una Iglesia que ni se podría acabar, ni la casi comenzar si **VM. no se acuerda que es capilla suya, do se sirve y haze el culto divino** con el cuidado y respecto devido conforme a nuestra pobreza de que es información de vista vuestro Visorrey por cuyas manos **sera bien justificada la merced y limosna que VM nos mandáre hazer** sometiendolo a su examen, tambien sea VM; servido que esta cesa goze de la limosna que a los demas conventos VM haze»³².

Podemos reconocer en esta carta tres partes muy diferenciadas: En primer lugar se establece la nobleza de su origen en tanto familiares de conquistadores, es decir, que se está haciendo alusión a su condición de criollas. En segundo término se da cuenta de las penurias y pobreza que sufren al no bastarles sus propios ingresos. En tercer lugar, y aquí está el objetivo principal de la carta, se le pide que les conceda las mismas limosnas que se le dan a los otros conventos. La respuesta a esta solicitud no pudo ser mejor, puesto que el rey mandó que se les dotase de una de las limosnas más cuantiosas que se otorgaron por esa época a un convento.

El segundo documento al que queremos hacer mención fue escrito algunas décadas después (1606) por la abadesa de ese entonces. La carta también fue enviada directamente al rey, pero en este caso el tono del discurso se nos presenta menos sumiso llegando incluso a ser desafiante:

«**Doña Luisa Altamirano** abadesa del monasterio de la Encarnación **en nuestro nombre y delas demas religiosas** que aquí no firman por evitar prolijidad, aviendo considerado con las nuevas que ay de enemigos los grandes trabajos y ofensas de Dios a que principalmente **las religiosas como mujeres y solas estamos expuestas** y que de no hallar

³¹ MARTI, Luis (1983). «Daughters of the conquistadores».

³² Carta de Leonor Portocarrero fechada el 6 de setiembre de 1577 y dirigida al rey. Lima 314, AGI.

la resistencia conveniente en esta ciudad se podrían seguir muchos sacrilegios en las esposas de Cristo por ser enemigos de su santa fe y herejes los que prodrían molestarnos profanando los templos con notable lastima y enriqueciendose de manera con los despojos que le siga infinita perdida a su magestad y [...] para hacerle la guerra y lo que es más de llorar la ruina de esta ciudad lía no de todo el Reyno tan expuesta a ser saqueada y robada como lo muestra la poca defensa que ay en ella por no estar cercada por parte ninguna y poder entrar [...] **Suplicamos y requerimos** de parte de Dios **que pues esta en lugar de su magestad y le incumbe como a su teniente y virrey defendernos y juntamente a todo este reyno** (cuya defensa consiste en asegurar esta ciudad) se sirva de acudir desde luego a tratar del remedio y amparo nuestro y de toda la republica pues las amenazas y temores crecen cada día [...] que se ofrezca la ocasión pues en ella serán las prevenciones de ningun efecto que demas del servicio que hara a entre ambas magestades divinas y humanas volviendo por su reputación y defendiendola de la nación española **a V.E. le obliga** por lo que toca a la **suya y el gran nombre que se le seguira a su Ilustrisima casa de haber V.E. como el principal della amparado y defendido un reyno que tanto importa a toda la cristiandad** y a la real corona de españa»³³.

En primer lugar, establece la doble fragilidad en la que ella y sus monjas se encuentran, no solo por su condición de mujeres sino por su condición de mujeres solas. A continuación, pasa a detallar la conveniencia de una muralla para Lima y acto seguido *suplica* pero también *requiere* que el monarca toma las acciones del caso para su protección y la del reino en general. Aún cuando dicho lenguaje resulta algo desafiante, cualquier duda al respecto que disipada unas líneas más abajo, cuando Altamirano recuerda que es parte de lo que le *obliga* su condición de soberano.

Quizá porque toma conciencia de que puede estar excediendo los límites o simplemente porque es parte de las convenciones con las que se termina una canta, Doña Luisa baja inmediatamente el tono y se ocupa del lustre y prestigio que una respuesta adecuada del monarca (al problema planteado) tendría para la corona.

Considero que existen aquí argumentos para coincidir con lo que Ludmer³⁴ afirma para el tema de la educación femenina durante el barroco: «Siempre es posible tomar un espacio desde donde se pueda practicar lo vedado en otros». Difícilmente habría podido la abadesa Altamirano plantear sus ideas sobre las responsabilidades del monarca públicamente, ya sea a través de un texto o en medio de un discurso oral. Sin embargo, en una comunicación tan directa y personal como una carta esto podía tolerarse, prueba de ello es que el monarca manda anotar a margen que se tome noticias sobre la necesidad de un cerco para Lima.

Imágenes individuales

El último tema al que queremos dedicarnos en este trabajo es a la construcción masculina de imágenes femeninas, no en términos colectivos sino individuales. Esto ayuda a hacer frente a los vacíos de contenido que una imagen colectiva suele presentar.

³³ Lima 37, AGI.

³⁴ LUDMER, Josefina (1984). p. 53.

El primer acto de renuncia a la individualidad de una monja se da precisamente al profesar los votos que la apartarán del mundo. Desde ese momento, la monja renuncia a su propio pasado para dedicarse a un futuro de comunidad con sus hermanas.

Sin embargo esta situación no era siempre respetada. La vida en comunidad no lograba siempre hacer olvidar los criterios de diferenciación económicos sociales y étnicos de las monjas. Aún cuando no es nuestra intención abordar en este trabajo el tema de las relaciones sociales al interior del convento, es importante tomarlo en cuenta porque contribuye a aclarar la existencia de un fuerte individualismo en praxis religiosa de las monjas.

Hemos seleccionado algunas alusiones que el cronista Calancha hace con respecto a Doña Leonor Portocarrero y Doña Mencia de Sosa que nos permiten ver con mayor precisión cómo podían percibirse a las religiosas y qué tipo de términos se utilizaban para proyectarle al lector una determinada imagen de femineidad. Recordemos que Calancha redacta su crónica con el ánimo de llamar la atención sobre las virtudes de su orden y de sus integrantes por lo tanto, la intención de estas descripciones es *resaltar* las virtudes morales de ambas mujeres:

«[Leonor Portocarrero] **Quando casada i en el siglo. su recogimiento fue el mayor, i su recato el más cabal** sus ejercicios eran devoción, obras de piedad i cortesias, sin enpañar la virtud, el respeto defendía su modestia, i a su estimación atraía a todos con su urbanidad, tuvo **perfecta obediencia a su marido, i vigilante cuidado de su familia**, era tan atinado su gobierno, como **afable i cortesana su conversación**; estudiava en dar egeplo con sus virtudes, i conocían los que la tratavan sus continuas medras, i poco cariño a lo que no era Dios»³⁵.

Las virtudes de Leonor en tanto «mujer del siglo», de alguna manera estaban anticipando su virtuosidad como religiosa. Vemos como el cronista valora su recogimiento en el ámbito doméstico (luego vivido en el ámbito conventual), su obediencia a la autoridad del marido (que asumirá más tarde frente a las autoridades eclesiásticas) y la protección de su familia (que luego se extendería a sus hermanas). Incluso cuando se refiere a su carácter afable y a lo cortesano (gracioso divertido) de su conversación, sabemos que podían ser perfectamente asociadas a una religiosa.

En cuanto a Mencia de Sosa Calancha se extiende más en sus descripciones, tal vez porque la personalidad y carácter de esta religiosa era mucho más impactante.

Aún cuando el cronista afirma que la fundación del convento se debió más que a una iniciativa individual de Mencia (determinada por su condición de viuda), a la influencia que sobre ella ejercieron los agustinos, algunos párrafos más adelante se ocupa de las virtudes de esta religiosa como eran su «excelensia en la autoridad» y «prudente discreción». Es gracias a ello que pudo ejercer sobre las autoridades tal grado de autoridad que «sus ruegos eran mandatos, i sus súplicas violencias»:

³⁵ CALANCHA. *Op. cit.*, p. 980.

«Fue [Mencia] en gran manera **venerada** de Audiencias, Arcobispos, Prelados i Reyno, tanto **por su virtud como por su cuerda sagacidad**, siendo sus acciones señoriles, i sus correspondencias magestuosas, era muy noble»³⁶.

Sin embargo, cuando el cronista hace alusión a las características físicas de la abadesa en mención, la imagen que surge de ella es la siguiente:

«[Mencia] dotada de Caridad, oración, limosna, paciencia i observancia, conservó con sagacidad la paz, i nunca permitió desconformidad, era de **ánimo varonil, tenía barbas en el rostro, i magestuosa gravedad**»³⁷.

¿Por qué decide utilizar una caracterización masculina para describir físicamente a esta religiosa? Pues porque en esa época los rasgos de fuerza y autoridad estaban tan asociados al género masculino, que para hacer notar estas características en una mujer se utilizaba como recurso estilístico la *masculinización* física.

Lamentablemente no tenemos por el momento otras descripciones que nos ayuden a profundizar el análisis de este tema; sin embargo, resultaría interesante plantear un análisis inverso: ¿es posible encontrar un recurso estilístico que *feminice físicamente* a los hombres cuando se quiera resaltar en ellos atributos asociados generalmente a las mujeres?.

Conclusiones

- La sociedad colonial limeña de fines del siglo XVI puede ser vista como una *sociedad patriarcal y estamental*, en la medida en que se enfatizó la preocupación por normar el comportamiento femenino. Sin embargo, el hecho de ser una sociedad en construcción le restó la rigidez propia del contexto estamental, por lo que es posible encontrar *formas particulares de subordinación y de convivencia social intra y extra géneros*.

- El control de la sexualidad femenina se ejerció en este contexto histórico a través del sistema de dotes, el concepto de honra y la *segregación física a través del encierro*. La forma más usual de encerrar a las mujeres y apartarlas de lo mundano era a través del convento que, en términos teóricos, era un espacio intangible. Sin embargo, lograron convertir al *convento* en un espacio sui géneris de contacto con la sociedad, que logró fortalecer su posición e interacción con el universo social colonial en tanto *colectivo femenino institucionalizado*.

- La sociedad colonial limeña de fines del siglo XVI presentaba una conformación extremadamente diferente a la que contemplaba la legislación formulada desde España y a la que estaba sujeta. Es por eso que los actores sociales tuvieron un amplio margen de *negociación*, aunque también de confusión.

³⁶ *Ibidem.*, *Op. cit.*, p. 962.

³⁷ *Ibidem.*, *Op. cit.*, p. 983.

- El comportamiento ideal femenino defendido por la Iglesia y las autoridades seculares apuntaba a la virginidad, el recato, la discreción y la subordinación frente a lo masculino. Sin embargo, la compleja estratificación social dio lugar a nuevos códigos de comportamiento (modelos) que recogían las complejas diferencias al interior del universo femenino.
- La existencia de *diferentes modelos o códigos de femineidad* a lo largo del intervalo marcado por el modelo mundano y el modelo secular (a cada extremo), no sólo permitió que determinados grupos de mujeres en determinadas circunstancias vivieran con *mayor libertad*, sino que en otros casos dieron lugar a las *diferencias* y la *discriminación* entre las propias mujeres.
- En el caso de las *monjas*, *el control de la sexualidad se manifestaba no sólo mediante su encierro de castidad* sino que también se intentó ejercer a través de la *vigilancia celosa sobre su comportamiento en el ámbito social, económico y político*. Sin embargo, esto fue imposible de lograr.
- El convento, a pesar de ser creado como un marco institucional para el control de la sexualidad femenina, se convirtió (por acción de las propias mujeres) en el espacio ideal para que ejercieron un manejo efectivo de sus vidas, de sortear la injerencia masculina e incluso de competir con lo masculino.
- Las *monjas de la Encarnación* lograron desde muy temprano manejar canales oficiales y extraoficiales de *acceso al poder* (eclesiástico y/o gubernamental). No sólo utilizaron intermediarios, sino que hacia fines del siglo XVI se nota un incremento de comunicaciones directas con las autoridades, hechas, además, en un tono que denota plena conciencia de sus derechos.

Bibliografía

- CALANCHA, Antonio de la [1584-1654]. *Crónica moralizada*. Transcripción, estudio crítico, notas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima: UNMSM, 1974. Vol III.
- DENEGRI, Francesca. *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP - Flora Tristán, 1996.
- LAMAS, Martha. «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género». Guadalajara: *La Ventana* (Revista de Estudios de Género), N° 1, pp. 6-61, 1995.
- LAVALLÉ, Bernard. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Perou: l' antagonisme –creole dans les ordres religieuxx (XVIeme-XVIIeme siecles)*. Lille: Atelier National de Reproduction des Theses Université de Lille III. Vol I, 1982.
- LUDMER, Josefina. «Las tretas del débil», 1984.
- MARTI, Luis. «Daughters of the conquistadores», 1983.
- MOSCOVICI, Serge. *Psicología Social*. Barcelona: Paidós, 1988.
- SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena. *La mujer en la Historia de España (siglos XVI -XX)*, 1984.

SUÁREZ, Margarita. «El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima, siglo XVII». En *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar una vida*. Lima: Flora Tristán ediciones, p.165-174, 1995.

VIGIL, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1994.

Fuentes

Lima 29, AGI.

Lima 37, N° 26, Libro IV. AGI.

Lima 300, carta del arzobispo del 2 de agosto de 1564. AGI.

Lima 301, 25 de marzo de 1620. AGI.

Lima 314, carta de Leonor Portocarrero al rey del 6 de setiembre de 1577. AGI.