





Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima-Perú  
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11  
Telefax: 330-7405  
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

*Derechos reservados*

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)  
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru  
Primera edición, diciembre de 2002

*Fotografía de solapa*

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

*Fotografías de carátula*

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú  
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,  
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.  
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./  
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--  
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/  
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/  
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/  
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/  
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/  
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

## Monjas descarriadas y padres de la ciudad: conventos, género y “libertad” en el Cuzco a comienzos del siglo XIX

---

### 1. Introducción

Para la década de 1820, el Cuzco vivía un severo trauma. Había sido el último bastión del colonialismo español en América del Sur, donde el último virrey había resistido hasta 1823-24, después de que la independencia quedase más o menos asegurada en la costa peruana. Pero la independencia le llegó de todos modos y el mismo Simón Bolívar pasó por allí en 1825, inaugurando una nueva era con sus característicos términos grandilocuentes. Por ese entonces, el poder y la autoridad locales experimentaban un serio proceso de revisión. Las viejas instituciones coloniales venían siendo atacadas; nuevos símbolos, lealtades y puntos de referencia iban forjándose. Podemos ver a los intelectuales locales luchando por conseguir y alcanzar un lugar y un sentido de dignidad en todo esto; por ejemplo, las ideas de un hombre llamado “Rusó” se debatían arduamente en las páginas del diario local *El Sol del Cuzco*, y un editor ventrílocuo hacía que el Inca Manco Cápac alabara, desde ultratumba, al libertador Bolívar (*El Sol del Cuzco*, No. 29, 16 de julio de 1825).

En estos tiempos inquietos, cuando luchaban por establecer instituciones y probar nuevas ideas republicanas, los cuzqueños se enfadaron vivamente con el comportamiento cruel, despótico y apenas humano de... las monjas. Tomemos, por ejemplo, uno de los primeros actos de la recién inaugurada municipalidad. El 10 de marzo de 1826 Eustaquio de Rebollar, su síndico, presentó a los padres de la ciudad la siguiente y enérgica queja:

“Ha llegado a mi noticia que las Monjas de Santa Clara, y las de Santa Catalina, tienen en sus Monasterios criadas de Casas particulares con pretexto de correccion, y otras de menor edad compradas de los que las roban y las benden a dichas Señoras para de unas y otras aprovecharles su trabajo sin pagarles su hornal, suponiendo de que las primeras son penadas, y las segundas esclavas... Las criadas mandadas con pretexto de correccion... son condenadas a ser victimas del furor de dichas Monjas, e inauditos los tormentos que estas sufren sin ser delinquentes ni haber precedido un

juicio por donde deban ser sentenciadas a semejante infierno. Las segundas son criaturas a quienes las engañan y seducen por medio de infames agentes que tienen en los monasterios, y estos las contratan con las Monjas como si fuesen bendibles, por diferentes precios. Estos mismos criminales por alguna desabendencia que tienen con las Monjas o no se ajustaron de precios buscan a los forasteros, en particular a los que vienen de Arequipa y verifican benderlas. La humanidad se reciente de ver que estos crímenes tan horribles sean tolerados, la misma naturaleza gime de ver padecer sus hijos sin mas delito que haber nacido, y esta deprabada conducta, tanto mas criminal, cuanto es opuesto a un gobierno libre como el nuestro que el Omnipotente nos tiene concedido” (Archivo Arzobispal del Cuzco, Doc. C-XXXIV, 1, 1 [1826]).

A esto le siguió una investigación, pero no se descubrió nada semejante. Sin embargo, habría más acusaciones de monjas que retenían mujeres contra su voluntad, y se trazarían condenatorias comparaciones entre los conventos y los obrajes, aquellos odiados talleres textiles en donde el trabajo forzado había sido un lugar común en la colonia.

¿Por qué motivo alborotarse tanto con los conventos, en medio de todas las conmociones suscitadas por la independencia? ¿Por qué los conventos y las monjas? Esta es una pregunta que comencé a examinar como parte de un trabajo mayor en curso, sobre el género y la independencia en el Perú de comienzos del siglo XIX. Quiero usar la denuncia de Rebollar como un ejemplo particularmente expresivo de lo que me parece venía sucediendo en la “alta política” de este turbulento periodo de transición: el uso del convento, una institución socialmente prominente y de género, como un medio con el cual trabajar las cuestiones políticamente cargadas del día, referidas a la definición apropiada y los límites de la libertad individual.<sup>1</sup> Sugiero que las comunidades de monjas enclaustradas fueron un lugar de convergencia de aquello que los emergentes republicanos del momento temían y aborrecían, con lo cual la negación de los conventos servía como un medio perfecto para consolidar nuevas nociones de lo espiritual y lo económico para una nueva era republicana. Como veremos, varias monjas contribuyeron al debate, circulando sus propias denuncias de los claustros, solicitando la “libertad” e incluso huyendo de su convento a las calles. Usando principalmente el caso del Cuzco, exploraré el contexto material y retórico de lo que parece ser un cambio significativo en las creencias, así como en los arreglos institucionales. Espero que el presente trabajo estimule más estudios de las relaciones de género y la política de la “libertad” ilustrada en el temprano Perú republicano.

## 2. La economía espiritual

El punto de partida indispensable lo constituyen ciertos antecedentes coloniales que configuraron lo que llamaré la economía espiritual del Cuzco. Me refiero a un duradero orden colonial, en el cual las prácticas que ahora separamos como “es-

1 Scott (1988: 28-50) inspiró mi análisis. En su nuevo estudio de la Arequipa republicana, Chambers (1999) muestra que la construcción del ciudadano “honorable” se hizo, en muchos casos, a costa de las mujeres. Se requieren muchas más investigaciones para mostrar qué efectos tuvo el advenimiento de la “libertad” republicana sobre el status de hombres y mujeres.



pirituales” y “económicas” se fusionaron inextricablemente, y a través del cual los conventos coloniales en particular llegaron a gozar de enormes recursos y poder, pasando a ser la matriz institucional de la respetabilidad local (en muchas de las ciudades latinoamericanas, si no en todas).<sup>2</sup> Los cuzqueños fundaron e invirtieron fuertemente en ellos, casi desde el momento mismo en que los españoles conquistaron y colonizaron el Cuzco: Santa Clara (fundado a finales de la década de 1550), Santa Catalina (1605) y Santa Teresa (1673). Hicieron esto acercándose a los locutorios de las monjas. Se les sigue usando actualmente, pues los tres conventos de la ciudad han tenido una existencia continua desde su fundación colonial. Como sabe cualquiera que haya estado en un locutorio, este lugar resalta dramáticamente la escisión entre los claustros y el mundo con sus gruesas rejas de hierro que separan a las monjas de sus visitantes. Hoy son lugares tranquilos, pero utilizando diversas fuentes de archivo, los presento en mi reciente estudio como lugares de intensa actividad, en donde se hacían tratos que eran vitales para la producción y la reproducción del Cuzco colonial (Burns 1999).

¿Exactamente qué cosa se discutía dentro de los locutorios coloniales? Allí se trataban diversas transacciones: muchos enviaban a sus hijas a que fueran criadas y educadas en los claustros; y con las hijas, hermanas y primas que profesaban iba una dote (puesto que estas mujeres estaban contrayendo matrimonio, convirtiéndose en esposas espirituales de Cristo). Las mujeres muchas veces ingresaban al convento acompañadas por sirvientas y esclavas (Burns 1999: 112-16; Suárez 1993b: 165-66; Zegarra López 1985). Los cuzqueños también metían dentro de los claustros a las que infringían las fronteras de la feminidad respetable, como las mujeres acusadas de adulterio. Al mismo tiempo servían como refugio para aquellas cuyas relaciones se habían deteriorado, como en el caso de las que buscaban amparo (y que podían llevar a sus hijos consigo; Burns 1992, 1999: 117-18). Las monjas a su vez invertían fuertemente en los pobladores locales, pasando largas horas rezando por sus almas y otorgándoles crédito con los fondos de las dotes conventuales (Burns 1991, 1999: 132-54; Gibbs 1989; Hamnett 1973; Suárez 1993b). Sus reglas requerían que invirtieran las dotes en lugar de gastarlas, y eso fue lo que hicieron.<sup>3</sup> Las ordenes masculinas y el clero secular del Cuzco también extendían crédito, pero para finales del siglo XVII eran los conventos de monjas los que dominaban el crédito institucional. Santa Clara, por ejemplo, dependía de sus réditos para obtener hasta las tres cuartas partes de su renta anual (Burns 1999: 137-38).

No cualquiera podía establecer este tipo de relación con las monjas. Para conseguir un contrato de crédito era necesaria una garantía de algún tipo aceptable, y

- 2 Existe una bibliografía cada vez más grande sobre los conventos latinoamericanos, incluyendo análisis históricos de su papel financiero, para lo cual los estudios pioneros de Asunción Lavrin, sobre los conventos mexicanos, fueron un modelo importante (Lavrin 1966, 1973b). Para el Perú véase Burns (1991, 1999); Gibbs (1989); Hamnett (1973); Suárez (1993b).
- 3 Para dar una idea de la velocidad: los préstamos de Santa Clara a lo largo de un periodo de ocho meses en 1696-97, ascendieron a más de 21,000 pesos, el equivalente de alrededor de seis dotes completas (3,312 pesos, 4 reales cada una de ellas). Y a lo largo de cuatro años del siglo XVII, las clarisas prestaron casi 30,000 pesos a una familia, los hermanos Dueñas Castillejo, que estaban armando una gran hacienda justo al sur del Cuzco.

eso significaba bienes raíces: una casa, una hacienda, una estancia. Lo que esto implicaba en el contexto colonial del Cuzco (al igual que en Europa y en otros lugares) era que las monjas trataban principalmente con una elite local, a la cual reforzaban. Para esta elite la deuda posibilitaba relaciones, vínculos que las personas deseaban conservar. No era tanto un lastre como una forma de invertir en la salud material y espiritual de uno mismo (y de los miembros de su familia). Es más, los conventos eran vistos como un reflejo de la salud espiritual y la “autoridad” de su región.

Sin embargo, en una economía tan pobre en efectivo como la de los Andes coloniales, la práctica acumulada de estos créditos tuvo como resultado una región repleta de propiedades cada vez más cargadas de deudas. Para el tardío siglo XVIII, los bienes raíces de la región habían alcanzado un notable endeudamiento. Los cuzqueños habían llegado al límite del monto que podían tomar a censo con el valor de sus propiedades, y luchaban fuertemente por pagar —cada vez con menor éxito— los réditos que debían a sus acreedores. Para 1800 la economía espiritual se había esclerotizado, no debido a algo inherente a sus mecanismos crediticios, sino por la forma en que esta fuerte dependencia de los mismos se había desarrollado a lo largo del tiempo en el contexto específico de los Andes coloniales, en particular en el Cuzco, donde la rebelión de Túpac Amaru de 1780 había destruido muchas propiedades productivas y enturbiado la economía local. Los deudores se encontraban en mal estado y corrían el riesgo de perder sus propiedades con juicios hipotecarios, y las monjas perdían su renta anual. En este momento los conventos sí obtuvieron la posesión de buena parte de las propiedades locales, pero no podían hacer mucho con ellas puesto que no había demasiadas personas en condición de asumir los pagos anuales sobre estas propiedades (varias de las cuales se deterioraron con el paso del tiempo). A medida que el patrimonio de las comunidades conventuales se deterioraba, las monjas dependieron cada vez más de lo que sus sirvientas podían hacer por ellas: los trabajos eventuales que conseguían afuera del convento, las conservas que podían vender en el vecindario y así por el estilo. La forma en que las monjas administraban sus monasterios comenzó a verse como algo que había ido más allá de lo permisible y parecía más mundana que nunca (Burns 1999: 157-85).

Entonces, para fines del siglo XVIII, en el Cuzco, la vieja economía espiritual se había estancado. Esto dejó a los conventos, y las articulaciones que habían asegurado entre la producción y la reproducción local, bastante vulnerables a las nuevas críticas ilustradas que iban ingresando en la región. Todo esto configura el escenario dentro del cual comprender la denuncia de Rebollar. Considero sus escandalizadas acusaciones, no como señales de crímenes, sino de unos portentosos desplazamientos, discursivos y materiales, que venían dándose en los Andes. A continuación quiero examinar las ansiedades más notables de Rebollar, a modo de respuesta a las interrogantes que he planteado sobre cómo fue que los conventos pasaron a ser un elemento central en el proyecto cuzqueño de repensar y reconfigurar la economía espiritual.



### 3. Género, autoridad cultural y formas de inversión

En primer lugar debemos tener algunas cosas en claro: las monjas sí tenían a muchas niñas en sus claustros y a menudo aprovechaban su trabajo; sí acogían sirvientas que huían de sus amos (y a veces terminaban enredadas en estas disputas); y sí operaban a través de apoderados y agentes. Para 1800 habían hecho estas cosas por siglos, de modo que los elementos de aquello que Rebollar veía como una conspiración criminal apenas si eran algo “nuevo”. Los conventos cuzqueños hacía tiempo que eran tanto lugares de refugio y colegios de niñas, como prisiones para las adúlteras femeninas y otras infractoras de las normas de la feminidad. De este modo, siempre habían producido mucho más que monjas. También acogían a muchas mujeres y muchachas seculares y servían como lugares en donde producir y hacer cumplir la conformidad de género y la respetabilidad municipal (Burns 1999). Rebollar evidentemente veía que la función carcelaria estaba comenzando a predominar y estaba furioso con las monjas por desequilibrar sus instituciones y convertirlas en un lugar en donde se infringía la libertad de las personas. Me parece que su acusación algo exagerada del tráfico en mujeres tiene más sentido si la vemos como una expresión de ansiedad por la decadencia del Cuzco, y de personas fuera de lugar y fuera de control.<sup>4</sup>

Rebollar mostró considerable ansiedad con respecto a la autoridad cultural, y aquí el análisis de género resulta particularmente útil. Como si estuviera plagiando la extraordinaria obra *La religieuse*, de Diderot (1767), Rebollar presenta los conventos como centros de autoridad cerrados, peligrosos y febriles cuya administración estaba seriamente perturbada, produciéndose así consecuencias horribles y contra natura. Nótese que los presenta como algo opuesto a, contrario y que usurpaba el lugar de las “casas particulares”. Para él, la autoridad legítima debía descansar en los sabios patriarcas masculinos (incluyéndose a sí mismo, claro está, como el desfacedor de entuertos oficial del nuevo gobierno municipal), no en las abadesas. Téngase en cuenta que Rebollar dramatizó la situación mostrando a las víctimas de las monjas como personas especialmente vulnerables —niñas, jóvenes y sirvientas—, como si estuviera probando un caso límite de las fronteras de la libertad ilustrada: ni siquiera ellas debían soportar el ser retenidas contra su voluntad. Si la finalidad de su dramática denuncia era liberar personas de las garras de las monjas, sostengo que también buscaba consolidar el papel protector de los nuevos padres de la ciudad como él, y del recién creado gobierno republicano de la ciudad. Para efectuar esta consolidación, hizo un intento deliberado de transferir la autoridad espiritual de los conventos al nuevo municipio. Recordemos la sonora

4 Las acusaciones hechas por Rebollar tienen todo el aire de ser un mito urbano, en este caso acerca de la decadencia del Cuzco y el ascenso de Arequipa en el circuito sur-andino del poder y las ganancias. Ellas reproducen la estructura profunda de las viejas historias del *pishtaco*, sobre las partes vitales y los fluidos corporales arrebatados por extraños y luego llevados a lugares distantes para su venta. Lo que Rebollar describía realmente estaba sucediendo en ese entonces en los Andes del sur con la lana, la que le era arrebatada a los productores campesinos con mucha coerción y luego comercializada a través de Arequipa a las grandes fauces laneras de la industria textil inglesa (Burga y Reátegui 1981; Flores Galindo 1977; Jacobsen 1993). Pero Rebollar sostuvo que eso le sucedía a las cuzqueñas, sobre todo a las más jóvenes y vulnerables.

frase al final de su denuncia referida a la posición del “Omnipotente”: “esta depravada conducta [de las monjas], tanto mas criminal, cuanto es opuesto a un gobierno libre como el nuestro que el Omnipotente nos tiene concedido”. Aquí dramáticamente realinea a las monjas con las fuerzas de la depravación y el mal —presentando a sus conventos como “infiernos”—, exaltando al mismo tiempo al gobierno libre como favorecido por Dios. ¡Casi podemos ver a Rebollar intentando arrancarle su halo al convento y pasarlo a su exaltado municipio! Recientemente encontré en los archivos limeños más documentos de este tipo para la temprana república. Pareciera que todo, desde los gobiernos municipales a la deuda nacional, debía describirse como algo “sagrado”, deliberadamente investido, por lo tanto, de resonancias espirituales. Se podía presentar cargos contra alguien como don Manuel José Choquehuanca, de Puno, quien a mediados de la década de 1820 fue enjuiciado por las “palabras subversivas vertidas contra el sistema sagrado de la Libertad” (Lima, Biblioteca Nacional, Sala de Investigaciones, 1825, D772). En suma, se estaba haciendo un esfuerzo significativo para transferir la autoridad espiritual a la república.

Al mismo tiempo, Simón Bolívar y otros erigían nuevas instituciones republicanas en el Cuzco y en otros lugares, como el Colegio de Educandas de esta ciudad, una de las primeras escuelas para mujeres de la nueva república, y el Colegio de Ciencias para varones. Para mantener estos colegios se expropiaron haciendas a los conventos y monasterios locales, incluyendo a Santa Clara (*El Sol del Cuzco*, no. 30, 23 julio de 1825). Lo que parece claro es que Rebollar y otros estaban derribando conventos, figurativa y casi literalmente, al mismo tiempo que construían el tipo de instituciones que hoy vemos como seculares, invistiéndolas con un significado sagrado. Esto nos ofrece una perspectiva nueva desde la cual pensar la secularización: como una re-sacralización, como si Dios cambiara de bando. (Aún no he visto ataques a los monasterios y los religiosos masculinos del Cuzco en este sentido, pero se requieren más investigaciones para ver cómo este proceso de demolición se asociaba con asuntos de género.)

A continuación quisiera examinar el contexto material de la sospecha de Rebollar de que las monjas se “aprovechaban” injustamente del trabajo de las personas utilizando intermediarios malignos para seducirlas y establecer contratos injuriosos. Que yo sepa, ningún tipo de tráfico criminal en mujeres era remotamente plausible. Pero mucha gente estaba molesta con los conventos por los contratos —no sólo en el Cuzco, sino en todo el Perú— y la denuncia de Rebollar refleja, con su extraño desplazamiento, la aguda insatisfacción que muchos propietarios sentían.

Para 1800 las propiedades en el Cuzco, al igual que en otras partes de la América hispana, estaban cargadas de deudas con la Iglesia, y con las monjas en particular (Lavrin 1965, 1973b; Burns 1999). Las familias se habían endeudado repetidas veces a lo largo de los siglos y ya no podían pagar la carga los réditos de los censos impuestos sobre sus propiedades. Para comienzos del siglo XIX, la situación había llegado a ser crítica en muchos lugares. Una de las primeras medidas decretadas por el nuevo gobierno republicano del Perú (en abril de 1825) fue una reducción del monto a pagar por las deudas incurridas a través de los censos: de la tasa colonial estándar de cinco por ciento a dos por ciento, en el caso de las propiedades ru-



rales, y de tres por ciento en el caso de predios urbanos. No es ninguna coincidencia que alrededor de este momento, la población local haya expresado el argumento de que las deudas de sus propiedades se debían a la errónea piedad de sus antepasados, lamentando que a cambio no se hubiese conseguido ningún beneficio material. (En realidad, los censos conventuales parecen haber otorgado créditos a una tasa que para ese entonces era baja).<sup>5</sup>

Pensar las largas relaciones entre las familias y los conventos como “meramente” espirituales y económicamente improductivas, realmente era re-escribir la historia para librarse del pasado. Para las monjas estos tratos ciertamente eran productivos, como lo he podido ver una y otra vez en los archivos notariales. Los principales de sus censos se usaron para restaurar y expandir las casas, hacer mejoras de capital en haciendas, ingenios y chorrillos, y así sucesivamente. Lo que obviamente había cambiado para 1800 —momento en el cual pareciera que poco capital fresco estaba saliendo de los conventos, y que los juicios por hipotecas eran la principal actividad de ese entonces— era la disposición de las personas para descontar los beneficios espirituales llegados a sus familias gracias a estas estrechas relaciones con los monasterios, y para ver los censos simplemente como una carga económica. Entonces, a medida que perseguían la “libertad” ilustrada, estaban abandonando vínculos familiares antiguos y profundamente significativos, y viendo a los conventos (y más en general a la Iglesia) como un lastre para su libertad individual para prosperar, o por lo menos mantenerse, en una economía en problemas. Lo que estoy sugiriendo —lo que podemos ver desde la perspectiva del convento, concentrándonos en los censos— es una nueva apreciación de la promesa y el significado de la libertad ilustrada: la “libertad” entendida como la liberación de deudas.

#### 4. Monjas cimarronas

Hasta aquí, las monjas del Cuzco simplemente figuran como las víctimas impotentes de tiempos cambiantes, lo cual a duras penas era el caso, a juzgar por la rala defensa hecha por los conventos. No voy a examinar detenidamente la lucha librada por las abadesas y prioras del Cuzco con sus detractores para retener su patrimonio y su posición de autoridad cultural, pero debemos tener en cuenta que ella fue larga, decidida y estuvo llena de ingeniosos ardides (Burns 1999: 189-98). En lugar de eso quisiera pasar ahora a los actos y peticiones de las mujeres profesas que a comienzos del siglo XIX buscaron ser liberadas de sus conventos, y en algunos casos de sus votos. Sucede que ellas parecerían constituir un fenómeno marcadamente de género, el de la “monja cimarrona”, que comenzó a plasmarse en ese entonces a medida que las adversidades para con las viejas formas de administrar la economía espiritual del Cuzco se acumulaban fuera de los muros conventuales. Los varones profesos habían estado solicitando su “libertad” durante siglos: para cuidar de una madre envejecida, porque su voluntad había sido forzada, etc. Pero

5 Tapia Franco (1991) halló unas raras evidencias de juicios por usura contra particulares. Un hombre sostuvo que una mujer había contratado con él prestarle 4,400 pesos, pero tan sólo le había dado 4,000, por lo cual la denunció por cobrar interés (diez por ciento).

los archivos contienen pocas evidencias de que las mujeres hayan formulado estas peticiones hasta el siglo XIX (por lo menos en el Cuzco). En la década de 1820, primero el agónico gobierno virreinal y luego el del Perú recién independiente, comenzaron a emitir decretos permitiendo que los miembros de las órdenes regulares solicitaran dejar sus instituciones monásticas, siempre y cuando pudiesen aducir “graves motivos de conciencia”. Por ese entonces, una serie de monjas comenzó a usar diversos medios para ganar su “libertad”.

El caso mejor conocido es el de Dominga Gutiérrez, una monja carmelita de Arequipa que escapó de su claustro en la década de 1830 fingiendo su propia muerte. Esto involucró hacer que sus sirvientas robaran el cadáver de una mujer de un hospital local y que lo metieran a escondidas en su celda en medio de la noche, quemándolo parcialmente para desfigurar el rostro. El plan funcionó durante unos cuantos días; sin embargo, una vez que se esparció la voz de que Gutiérrez estaba viva y afuera de su convento se comenzó a gestar un escándalo público, el cual se extendió en las cortes por años y dio lugar a las versiones populares de la “monja Gutiérrez” que aún hoy circulan.<sup>6</sup> Esta fuga sensacional merece ser contextualizada en términos del papel de las mujeres en la época de la independencia, y una buena forma de comenzar es ver que este caso singular en realidad parece formar parte de un patrón.

En Lima como en el Cuzco, hay huellas en los archivos de monjas que buscaron formas menos dramáticas con que liberarse de su vida conventual, como Sor Petronila del Sacramento, cuyo padre, el Dr. Juan José de Aguirre, había sido “Proto Medico de este Reyno”. Su familia le ayudó en 1806 a hacer una traslación no autorizada a otro convento, convencida de que ella sufría de “melancolía religiosa” (Lima, Archivo Arzobispal, Monasterio de Nazarenas, Legajo 2, Doc. II: 6 [1810]; Doc. II: 7 [1811]). Para décadas posteriores he logrado ubicar una serie de casos, hasta ahora principalmente en el Cuzco. Varios de ellos son breves relaciones que no dicen mucho de los motivos de las mujeres. Sin embargo, un par son relativamente detallados. En uno de ellos la protagonista, Isabel Vivancos, una monja clarisa del Cuzco, es explícitamente presentada como una víctima en sus peticiones de 1832. Su abogado, un tal J.M. Fernández, no se ahorró ningún recurso para retratarla como la “víctima de la fuerza de sus Padres”. Él subraya el “poco, o ningún conocimiento que tenía [Vivancos] para poder hacer uso de su libertad”.<sup>7</sup> En cambio Rosa Vergara, una monja dominica de Santa Catalina, aparece como cualquier cosa menos una víctima pusilánime. Su caso es presentado en primera persona: ella reclama la posición de “yo” para argumentarlo. Vergara cuenta una historia marcadamente paralela a la de Susana, la ficticia protagonista de Diderot, sobre su nacimiento ilegítimo y las monjas que la forzaron a renunciar a su “libertad”, obli-

6 Los liberales la alababan en los periódicos locales. Las motivaciones de Gutiérrez distan de estar claras, pero su caso rápidamente devino en una causa política. La documentación referente al caso se encuentra en Lima, Archivo Arzobispal, Apelaciones de Arequipa, Legajo 31.

7 Resulta interesante que Vivancos intervino para impedir que su caso siguiera avanzando, y éste parece haber comprendido una dosis bastante generosa de ventriloquía de parte de su abogado Fernández. Ella terminó reconciliándose con sus hermanas, para así formar parte de la comunidad en Pascua.



gándola a profesar en contra de su voluntad a temprana edad (Cuzco, Archivo Arzobispal, paquete No. 45 [319-320], años 1692-1922, exp. 5 [1827]). En suma, me parece que a comienzos del siglo XIX, las mujeres estaban participando en un portentoso debate que marcó su época, referente al ámbito apropiado de la “libertad” individual. Son intervenciones mediadas (por abogados o escribanos, por ejemplo), lo cual resulta bastante evidente en el caso de Vivancos, de forma que en modo alguno se trata simplemente de la voluntad de las mujeres o de sus “voces”. Con todo, quiero argumentar que ellas tampoco eran simples fichas en las contiendas que se libraban alrededor suyo, sino participantes activas en un debate político sumamente agitado.

## 5. Conclusiones

La hipótesis que quiero plantear es que los conventos eran sumamente útiles para pensar la independencia, porque brindaban tantos ángulos relevantes desde los cuales contemplar la cuestión de hasta dónde debía llegar la libertad. Los claustros realmente se encontraban en una encrucijada de preocupaciones contemporáneas sobre el ámbito apropiado de la “libertad”, y sobre quién habría de tener la autoridad para decidir asuntos tan portentosos. Podemos encontrar ecos de estas preguntas en Francia, los Estados Unidos y otros lugares.<sup>8</sup> Entre las muchas interrogantes debatidas, tanto aquí como allá, tenemos las siguientes:

1. Con respecto a la conformación de los “ciudadanos” y la fijación de los límites de las comunidades: ¿acaso la libertad individual debía primar siempre sobre el bien común?

2. Sobre el género de la libertad: ¿las mujeres tendrían los mismos derechos que los hombres? ¿También las niñas y sirvientas?

Pero en el Cuzco se pueden explorar, además, las resonancias post-coloniales de la Ilustración. A medida que se sigan investigando estas cuestiones, habrá de tenerse en cuenta lo siguiente:

3. El tema de la libertad ilustrada como una posición interesada (y aquí valdría la pena estudiar más a fondo los intentos de los propietarios de librarse de sus deudas);

4. El reposicionamiento y rediseño de lo “sagrado” que parece haber sido una característica del programa de los liberales peruanos de comienzos del XIX: es decir, la forma en que Dios parecía estar cambiando de bando.

Para mí, el aspecto más intrigante de este complicado panorama lo constituyen los reclamos que las monjas hacían en primera persona de la “libertad”, y sus es-

8 Choudhury (2000) usa el escándalo ocurrido en la década de 1760 en torno a las monjas benedictinas de Saint-Pierre de Beaumont, cerca de Clermont-Ferrand, en Francia, para examinar las críticas francesas contemporáneas del poder. En varios casos del siglo XVIII, las monjas fueron acusadas de ser mundanas, de despotismo y de diversos cargos de “seducción”. Ella sostiene que los abogados involucrados en el caso “no se limitaron a presentar a sus clientes [las monjas] como víctimas pasivas, sino que en realidad las reconocieron como actores legítimos en un escenario bastante más público que los claustros” (58). Sugiero aquí que los escándalos conventuales en el Perú del XIX podrían muy bien resultar igual de reveladores, en lo que respecta a los debates políticos más amplios referentes a las definiciones de la ciudadanía y la libertad.

fuerzos por escaparse de sus claustros (o defenderlos). Juntos, estos actos y peticiones constituyen una intervención decidida en la política altamente cargada de su tiempo. Los conventos, a duras penas algo que podríamos considerar parte de la "esfera pública", constituyeron, sin embargo, un espacio desde el cual las monjas de clausura podían intervenir en los debates que marcaban su época.

*(Traducción de Javier Flores Espinoza).*

## Fuentes

Archivo Arzobispal del Cuzco

Doc. C-XXXIV, 1, 1, 1826

Paquete No. 45 [319-320], años 1692-1922, exp. 5, 1827

Archivo Arzobispal de Lima

Monasterio de Nazarenas, Legajo 2, Doc. II: 6, 1810; Doc. II: 7, 1811

Apelaciones de Arequipa, Legajo 31.

Biblioteca Nacional de Lima

Sala de Investigaciones, 1825, D772

Periódicos

*El Sol del Cuzco*, No. 29, 16 de julio de 1825

*El Sol del Cuzco*, No. 30, 23 de julio de 1825

## Bibliografía

*Fuentes secundarias*

Burga y Reátegui 1981.

Burns 1991, 1992, 1999.

Chambers 1999.

Choudhury 2000.

Flores Galindo 1977.

Gibbs 1989.

Hamnett 1973.

Jacobsen 1993.

Lavrin 1965, 1966, 1973a, 1973b.

Scott 1988.

Suárez 1993b.

Tapia Franco 1991.

Zegarra López 1985.