

5. LECTURAS DEL PASADO: SUBJETIVIDAD Y MEMORIAS

A la sombra de “los anchos aleros”. Las Hijas de la Caridad en “Una hora de coquetería...” de Juana Manuela Gorriti¹

VICTORIA COHEN IMACH
UNT - CONICET

La narrativa tanto ficcional como factual de Juana Manuela Gorriti (Salta, 1816?-Buenos Aires, 1892)² ofrece con cierta frecuencia sucesos, de distinta extensión y densidad, que ponen en escena el dominio de la existencia religiosa femenina en los términos en los que, desde un punto de vista histórico, ella se presenta en la época colonial y/o el siglo XIX. Monjas, integrantes de una sociedad de vida apostólica –las Hijas de la Caridad–,³

¹ Deseo agradecer a Cynthia Folquer el apoyo brindado en el curso de la investigación en la que se enmarca el presente trabajo.

² Al estudiar la producción de Gorriti, Hebe Beatriz Molina se centra en el conjunto de textos narrativos de la autora, a los que clasifica en ficcionales y factuales o referenciales. Considera entre los últimos a los biográficos, autobiográficos y periodísticos. Sigue tal criterio en parte debido a que “las fronteras entre lo ficcional y lo factual (o referencial) se difuminan en muchos textos de Gorriti” (1999: 17-21; palabras situadas entre comillas en página 20). Adhiriendo a esa perspectiva, atiendo en este párrafo introductorio al mismo corpus.

³ Jesús Álvarez Gómez señala, tomando en cuenta un itinerario que parte del siglo XIII y pone el acento en el contexto relativo a la Iglesia con posterioridad al Concilio de Trento, que del “*movimiento* de vida dedicada a las más variadas formas de apostolado” surgen dos

novicias, aspirantes o figuras en tránsito hacia algunas de estas formas o a la de la donada⁴ emergen, entre otras posibilidades, en relatos de su autoría ambientados en el arco temporal extendido entre las postrimerías de la Colonia y fines de la centuria indicada y en localidades de Perú, Bolivia y Chile así como en Salta.⁵

instituciones eclesiales: las sociedades de vida apostólica y las congregaciones de votos simples (al menos en el primer caso la denominación corresponde a la empleada por el Código de Derecho Canónico promulgado en 1983). El citado código establece que las primeras, entre las que Álvarez Gómez incluye a las Hijas de la Caridad, no son institutos de vida consagrada “por más que se aproximen a ellos por su fin apostólico, por la vida común y por la búsqueda de la perfección cristiana, tal como ésta se institucionaliza en las respectivas constituciones”; en ellas se ordenan en función del apostolado “tanto la vida comunitaria, como la observancia de unas constituciones y todo el esfuerzo personal por alcanzar la santidad”. En el Código de Derecho Canónico de 1917 se equipara en cambio a sus integrantes con los religiosos, “aunque sólo fuese en sentido lato”, y en un documento de 1947 Pío XII encuadra a tales asociaciones entre los institutos de vida consagrada, a través de lo cual “se iba en contra de toda una amplia documentación pontificia de los siglos anteriores en la que se reconocía paladinamente la dimensión secular de estas sociedades”. Las congregaciones de votos simples son consideradas por su parte “familias religiosas” a partir de una constitución emitida por León XIII en 1900 (1990: 342-349, 387-391; palabras situadas entre comillas, excepto la última expresión, en páginas 343, 349, 345 y 346; las cursivas son del texto). En adelante, al aludir a asociaciones dedicadas al apostolado o a lo que, en virtud de lo expuesto, es factible definir de manera asimismo amplia como vida religiosa activa, hago implícita referencia a ambos tipos de instituciones.

⁴ En relación con uno de los conventos de Córdoba en el marco de la Colonia, Gabriela Braccio indica que entre quienes habitan los monasterios se hallan las donadas, esto es, “mujeres que vestían hábito de terciarias y cuyo oficio era servir a la comunidad; en ocasiones se trataba de mujeres pobres o pertenecientes a las castas, por lo cual no podían aspirar al estado de monja” (2000: 156).

⁵ Bolivia y Perú (en particular, Lima), además de Salta, constituyen escenarios significativos por su lado, según se sabe, de la vida de Gorriti. En 1831, junto a su familia, deja la provincia de origen para exiliarse en Bolivia. Allí contrae matrimonio con Manuel Isidoro Belzú. Reside en el país hasta 1847, año en el que la pareja y sus hijas deben desplazarse a Perú. Se instala primero en Arequipa y luego (1847?), ya separada de su esposo, en Lima, donde vive hasta 1877, con intervalos de permanencia en La Paz entre 1864 y 1865 y en Buenos Aires en 1875. Desde 1877 reside alternativamente en Buenos Aires (1877-1878, 1882-1883, 1885 hasta su muerte) y Lima. Sigo en general aquí a Molina (1999: 296-386, 471-482). Analicé aspectos de la construcción de la vida conventual femenina en la obra de Gorriti –construcción, según el rastreo realizado, no estudiada previamente de modo específico y sistemático, aunque hay referencias en trabajos precedentes– en Cohen Imach (en prensa a y en prensa b). No localicé hasta ahora bibliografía relativa al dominio de lo que puede definirse en términos amplios como existencia religiosa activa en la producción de la escritora.

Las historias que focalizan a las Hijas de la Caridad están situadas efectiva o probablemente en Lima y en ámbitos cercanos a esa ciudad en la segunda mitad del siglo XIX; se despliegan en narraciones incluidas, de acuerdo al relevamiento efectuado, en *Sueños y realidades*, volumen inicial de Gorriti (1865) (“Una hora de coquetería. A la señorita Leonor P...”), *Panoramas de la vida* (1876) (“Una visita al manicomio”, “Impresiones del dos de mayo”) y *Misceláneas* (1878) (“Recuerdos del dos de mayo. Incidentes y percances”, “Las dos madres. Episodios del 2 de Mayo. Al Dr. Dn. José Rosendo Gutierrez”).⁶ Mientras “Impresiones del dos de mayo” y “Recuerdos del dos de mayo...” son, a juicio de Hebe Beatriz Molina, de índole autobiográfica, los restantes ostentan, según la autora, la condición de ficcionales.⁷ Centradas en “Una hora de coquetería...”, las siguientes páginas procuran aportar al esclarecimiento de algunos de los sentidos y

⁶ En “Recuerdos del dos de mayo...” se hace referencia al ingreso de dos jóvenes hermanas, después de que fueran ultrajadas en el curso de un viaje desde China a Perú, a un “convento de monjas consagradas á la conversion en aquellas lejanas regiones”. La alusión a tal actividad invita a pensar, aunque no permite afirmar, que la institución se adscribe a alguna de las alternativas de vida centrada en el apostolado señaladas *supra*. Cito *Misceláneas* por la primera edición de la obra; “Recuerdos del dos de mayo...” se encuentra en las páginas 71-78; en este caso, ver página 77. Por su lado, en “Peregrinaciones de una alma triste” (*Panoramas de la vida*) no parece factible, a mi juicio, determinar el tipo de vida al que se adscribe la comunidad que rige el colegio al que asistiera la protagonista; dicho colegio se emplaza en Salta y los hechos relativos a él evocados por el personaje ocurren quizás hacia mediados del siglo XIX. Si se examinan esos elementos en diálogo con datos históricos cabe pensar sin embargo que acaso Gorriti se inspira al dar forma al establecimiento en la ficción, al menos en parte, en el Colegio de Educandas de la ciudad, dirigido entonces por beatas “carmelitas”. Según se desprende del estudio de Molina, María Fanny Osán de Pérez Sáez cita en un trabajo de su autoría la opinión de María Teresa Cadena acerca de que posiblemente Juana Manuela se educa en él en su niñez; ver Molina (1999: 472-473). Cadena de Hessling (1970) da cuenta de la presencia en Salta de lo que cabe suponer constituyen asociaciones adscriptas a las referidas alternativas de vida en torno al apostolado y dedicadas a la educación, en el decenio de 1880. Cayetano Bruno indica que un colegio dirigido por las Hermanas de la Caridad Hijas de María Santísima del Huerto se funda allí en 1879; ver Bruno (1976: 475).

⁷ Ver Molina (1999: 121-122, 72-73, 154-155). Esta crítica considera que “La especificidad de los relatos ficcionales de Gorriti radica en que no pretenden ni requieren verificación o contraste con una realidad extratextual” si bien el “material” que se ficcionaliza “es provisto por la realidad de la autora: lo que ha presenciado, lo que sabe que ha sucedido en su contexto más o menos próximo, lo que le han contado; también, sus lecturas y, sin duda, su abundante imaginación”; ver estas palabras en páginas 150 y 149-150 respectivamente.

procedimientos que configuran la focalización mencionada. Tienen en cuenta la pertenencia de Gorriti a la esfera laica y el hecho de que se trata de un texto producido, al igual que el conjunto de los citados y que al menos muchos de los forjados por la autora, en una época de progresiva secularización.⁸

Ellas parten en todo caso de considerar que al trabajar con las Hijas de la Caridad la escritura se muestra sensible a un fenómeno contemporáneo, el de su instalación en Perú (así como en otros puntos de Hispanoamérica y del mundo), y más ampliamente al proceso de modernización experimentado por el país andino desde mediados del siglo XIX, en el interior del cual ese fenómeno se cumple.⁹ Los textos que atienden a él presentan modos de intervención de integrantes de las Hijas de la Caridad en la sociedad (cuidado de enfermos mentales, atención de heridos en el marco de un conflicto bélico) y/o lo que parece dibujarse en términos de impacto de la actividad

⁸ En la entrada correspondiente al término secularización de *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* se establece que en el orden sociopolítico “se aplica al fenómeno de independencia de la sociedad y del Estado de la sujeción a lo religioso o a la Iglesia, y a la transformación de las normas religiosas en principios morales o jurídicos” (Di Tella, supervisor, Gajardo, Gamba y Chumbita, 1989). Ostentando matices que no abordo por razones de espacio, es posible señalar a partir de la bibliografía consultada que en Perú, Bolivia y la hoy Argentina tiene lugar en efecto una progresiva secularización en la segunda mitad del siglo XIX, en particular en sus últimas décadas. Ver García Jordán (1991: Partes II y III, en especial caps. 4, 6 y 7) y Klaiber (1988: 38, 92-93) en relación con el caso peruano; Barnadas (1987a: 240 ss y 1987b: 308-311) en cuanto al boliviano; Di Stefano y Zanatta (2000: 272, 311-312) acerca del espacio actualmente argentino. Retomo *infra* el tema.

⁹ Me refiero *infra* a tal proceso. Francine Masiello ha destacado, evaluando la obra de Gorriti en especial en relación con el contexto de la hoy Argentina, que sus producciones “reflejan preocupaciones por el exilio y la tiranía, el materialismo y la modernidad y despliegan un amplio registro de las funciones del ciudadano en el estado liberal argentino”. Analiza representaciones ofrecidas por ellas en torno al proyecto de construcción del estado nacional sobre todo argentino, señalando afinidades y distanciamientos al respecto (1993; palabras situadas entre comillas en página 62). Francesca Denegri reconoce en esa obra lo que visualiza en tanto crítica a la “racionalidad positivista” del discurso nacionalista circulante en el ámbito peruano y en la ahora Argentina en la época, y el interés en “los discursos marginales de gauchos, indios y de mujeres al margen de la familia idealizada de las élites peruanas”; destaca empero la presencia, visible asimismo en la ficción de otras escritoras contemporáneas de Perú, de una representación del varón de las culturas subordinadas marcada por el “miedo a lo que se percibía como una sexualidad destructiva” (2004a: Segunda Parte; palabras situadas entre comillas en páginas 112-113 y 180).

de tales integrantes o de la asociación en general en el imaginario y/o la trayectoria de mujeres asimismo laicas. A partir de estos lineamientos se analiza aquí la labor efectuada por “Una hora de coquetería...” en la última de las direcciones señaladas. Se examinan ejes como los mecanismos y las representaciones a través de los cuales se construye el ingreso de una joven a las Hijas de la Caridad y su permanencia temporal allí en el contexto de una ciudad modernizada o en curso de modernización, probablemente Lima.¹⁰ Se aspira así a perfilar la especificidad del relato en relación con trazos ofrecidos por los restantes textos de Gorriti relativos al tema: la percepción de las Hijas de la Caridad o de alguno(s) de sus miembros desde una perspectiva predominantemente exterior, a menudo proveniente de figuras femeninas pertenecientes al “mundo”, en diálogo con puntos de vista y/o acciones de tal(es) miembro(s); en distintas ocasiones, el examen por parte de dichas figuras de hechos que componen las historias narradas, a la luz de lo sabido o lo supuesto acerca de cierta(s) integrante(s) de la asociación o de ella en su conjunto (saber o suposición en los que se ponen en juego imágenes cristalizadas o de índole generalizadora).¹¹

¹⁰ Ofrezco *infra* precisiones respecto a la época en la que cabe situar tanto la historia relatada por la voz narradora como la instancia de enunciación, y a los elementos que permiten suponer que el espacio en el que dicha historia sucede es Lima. En otro de los textos de Gorriti que apelan a las Hijas de la Caridad, “Las dos madres...”, se hace referencia en términos abstractos al ingreso a la asociación, en el marco de la conversación entre una de sus integrantes y jóvenes que aspiran a que se les preste provisionalmente el hábito correspondiente para estar cerca de un(os) familiar(es) masculino(s) y/o novio(s) durante lo que se anuncia como combate con la escuadra española (mayo de 1866). Debo aún analizar representaciones acerca de lo que cabe considerar, en los términos ya referidos, existencia religiosa activa circulantes en el espacio público peruano de la segunda mitad del siglo XIX, en particular las trazadas por Francisco de Paula González Vigil en uno de los ensayos incluidos en *Importancia de la educación del bello sexo*; asimismo, efectuar una puesta en diálogo entre tales representaciones y las ofrecidas por los escritos de Gorriti. Me detengo *infra* en la perspectiva de González Vigil respecto a la gravitación de los directores espirituales en las niñas, expuesta en el volumen citado. Graciela Batticuore indica que los ensayos reunidos en él (publicado en Lima en 1976) se dan a conocer inicialmente en *El Constitucional* (1858) y luego en *El Correo del Perú* (1872) (1999: 59-60, 66).

¹¹ Hago referencia al señalar el segundo trazo a “Impresiones del dos de mayo”, “Recuerdos del dos de mayo...”, “Las dos madres...”. Las imágenes cristalizadas aparecen en las tres narraciones; al menos una imagen generalizadora emerge, de modo implícito, en “Recuerdos del dos de mayo...”; en este relato el contraste entre tal imagen y el compor-

Creada por Luisa de Marillac y Vicente de Paúl en Francia en 1633, la Compañía de las Hijas de la Caridad recibe la aprobación pontificia en 1668. Conformada por mujeres que por decisión de sus fundadores no son religiosas en sentido jurídico y que pronuncian votos privados y temporales, destinada a la atención de los pobres y enfermos, experimenta una importante expansión en el país de origen y luego en el ámbito internacional (Álvarez Gómez, 1990: 371-377),¹² en especial en el siglo XIX, cuando emergen y/o se difunden numerosas asociaciones dedicadas al apostolado femeninas. Pablo Hernández y Sofía Brizuela señalan que la “resignificación” del papel de la mujer católica, a la que la Iglesia de la época de la Restauración visualiza en términos de “elemento clave para el proyecto de recuperación de fieles perdidos por el avance del secularismo”, se refleja en esa emergencia (2000: 48-50).¹³ Evaluando el rol cumplido por ellas en América Latina y sobre todo en Chile Sol Serrano P. indica, desde un punto de vista afín, que son “aliadas de la jerarquía eclesiástica en la defensa de la independencia de la Iglesia y en su ‘vaticanización’, en la reforma de los conventos coloniales, postergada desde mediados del siglo XVIII, y en la lucha contra la ‘impiedad de los tiempos’ que debía combatirse educando a las mujeres” (2000: 14).

Las Hijas de la Caridad se instalan en Perú a fines de la década de 1850. Jeffrey Klaiber observa, aunque sin mayores precisiones respecto a los alcances espaciales de su señalamiento, que debido al “abandono de mu-

tamiento del grupo de las Hijas de la Caridad en contacto con la escritora adquiere un sentido francamente crítico.

¹² Álvarez Gómez establece que sus miembros renuevan los votos de modo anual (25 de marzo); no indica el momento en el que se instauran tanto esa práctica como la condición de privacidad del voto. Sol Serrano P. señala, empero, teniendo como punto de mira el siglo XIX aunque atendiendo a la historia previa de la asociación, que el tipo de vida seguido en su interior implica la formulación de “votos revocables y renovables anualmente”; al final del párrafo que contiene esta observación remite a un estudio de Elisabeth Dufourcq (2000: 19). Cabe aclarar que en otros relatos de Gorriti relativos al tema se alude en ciertos momentos a las integrantes de las Hijas de la Caridad en términos de religiosas y/o monjas; en el examinado aquí, según nuestro *infra*, se define humorísticamente como monja al personaje que se apresta a tomar el hábito entre ellas.

¹³ Ver palabras situadas entre comillas en página 48. El autor y la autora citan, al abordar tal aspecto, el trabajo de Michela de Giorgio mencionado *infra*.

chos hospitales” y a la “escasez de personal” en ellos el gobierno invita a la asociación a establecerse, invitación extendida luego a otras de naturaleza semejante (1988: 160).¹⁴ Mas de cuarenta de sus integrantes, de nacionalidad francesa, arriban así a Callao; una vez instaladas despliegan su labor en distintos centros hospitalarios de Lima y asumen también allí un rol en la educación y en el cuidado de niños. Llegarían asimismo a insertarse en las provincias (1988: 160-163).¹⁵

El fenómeno tiene lugar, según lo expuesto, en el marco del proceso de

¹⁴ Antes de ofrecer tal señalamiento, Klaiber se refiere a la observación de Manuel Atanasio Fuentes (*Estadística general de Lima*, 1858) acerca de que en dos hospitales los libros no son llevados por personas aptas para la tarea. Señala luego –igualmente, a mi juicio, sin precisar si atiende sólo al caso limeño– que los hospitales no funcionan bien; equiparando al menos en parte su situación con la de otras instituciones caritativas, indica en tal sentido que son escasos y requieren de mayor cantidad de “personal capacitado para administrarlos y atender de una manera eficaz y humana a los pacientes y necesitados” (1988: 160). El autor tampoco aclara si se invita inicialmente a las Hijas de la Caridad a establecerse en Lima o bien en Perú en general.

¹⁵ Klaiber señala que las Hijas de la Caridad (unas cuarenta y cinco integrantes) llegan a Callao en 1858; pronto, a su entender, se hacen cargo en Lima de tres hospitales (retomo parcialmente este aspecto *infra*), si bien en años posteriores se encargarían de la administración de muchos otros (1988: 160-161). Por su parte, Rubén Vargas Ugarte indica que una figura perteneciente a esa sociedad arriba a Perú en 1858 con el fin de explorar el terreno, y que en 1859 se firma en París el convenio por el cual la superiora general se compromete a enviar al país cuarenta y cuatro de sus miembros; observa que el gobierno peruano cede a las Hijas de la Caridad llegadas a Lima el convento supreso de Santa Teresa, donde con anterioridad a la Independencia se había ya establecido el Colegio de Santa Cruz para niñas expósitass, llamado luego Colegio de Educandas. Mas adelante, en términos del autor, se hacen cargo de los tres hospitales de la capital también mencionados por Klaiber (1962: 236-237). Jorge Basadre, por su lado, establece que un decreto de 1856 permite que las Hijas de la Caridad ingresen a Perú y ordena que sus integrantes y quienes las acompañen se obliguen a someterse a las leyes y autoridades del país. Puntualiza que las Hijas de la Caridad llegan al Callao el 2 de febrero de 1858 y que con su presencia mejora de modo significativo “el nivel del personal que trabajaba en los hospitales” (s.f.b: 83). Klaiber señala que, en coincidencia con el panorama que lleva al gobierno peruano a invitar a la sociedad en cuestión, la hija del director de la Beneficencia Pública de Lima, Virginia Carassa, desea ingresar a ella pero su padre se muestra renuente a que se desplace con tal fin a Francia. “La resolución feliz a semejante dilema”, comenta, “consistió en hacer traer a las Hijas al Perú” (1988: 160). Basadre también se detiene en el caso, aunque denomina a esa figura Vicenta Carassa. Consigna que “Según se dice, Francisco Carassa gestionó la venida al Perú de las hermanas de Caridad para que ella pudiera ingresar en la comunidad sin viajar al extranjero” (s.f.b: 83-84); ver estas palabras en página 84.

modernización que signa a Perú en la segunda mitad del siglo, en el contexto dado por la explotación del guano, sustento, de acuerdo a Heraclio Bonilla, de la economía y la política del país entre los inicios de la década de 1840 y el año en el que comienza la guerra con Chile (1879) (Bonilla, 1991: 211).¹⁶ Emerge en relación con este proceso lo que Carmen Mc Evoy define en tanto “manifestaciones de tipo burgués que no responden, sin embargo, a un proyecto burgués de corte monolítico”; manifestaciones en todo caso de una “experiencia burguesa peruana” que “para mediados del siglo XIX estuvo modelada por la modernización capitalista promovida desde los centros económicos mundiales, así como también por el surgimiento de una modernidad periférica que dio cabida a ciertos patrones socio-culturales, que algunas veces fueron traducidos en proyectos y otras en desarraigados”.¹⁷ Por su lado, Pilar García Jordán visualiza en el aumento de los legisladores proclives a la incorporación de la tolerancia de cultos en la constitución y en las “continuas intervenciones” de los obispos “contra la ‘irreligiosidad’ de los Congresos” índices de un “progresivo avance de la secularización” en el ámbito peruano de estos años. Considera que tiene lugar también una asimismo progresiva secularización de la legislación del país.¹⁸

¹⁶ Por su parte, Basadre trata ampliamente el tema en distintos tomos de su obra *Historia de la República del Perú 1822-1933*, sexta edición aumentada y corregida, publicada entre 1968 y 1970 (Lima: Editorial Universitaria).

¹⁷ Ver Mc Evoy (2004; palabras situadas entre comillas en páginas XI y X respectivamente). Según aclara, la autora toma la expresión “experiencia burguesa” de un libro de Peter Gay dedicado a la burguesía victoriana; al mencionar las fuerzas que intervienen en la configuración de la “experiencia burguesa peruana” remite a un trabajo de Aníbal Pinto relativo a Latinoamérica y en su propuesta acerca de la presencia en Perú de “manifestaciones de tipo burgués” se apoya en un estudio de Jesús Cruz dedicado al caso español.

¹⁸ Al referirse al proceso consignado en segundo lugar, la autora menciona, y se detiene en, la aprobación de los nuevos estatutos del Colegio de Abogados de Lima (1870) y una medida relativa al entierro de personas no católicas (fines del decenio de 1860). En relación con el orden eclesiástico da cuenta previamente de una “reforma secularizadora”, a su juicio “sumamente tímida”, que incluye las leyes relativas a la abolición del diezmo (que entra en vigor en 1859) y la redención de censos y capellanías (aprobada en 1864) (1991: Parte II; ver referencias a los cambios legislativos aludidos en primer lugar, en páginas 208-211, y a las leyes indicadas, en páginas 108-130; las palabras situadas entre comillas en el cuerpo central del texto y en la presente nota, en páginas 204 y 105). Margarita Zegarra alude a las “leyes de corte secularizador y librecambista” que se dan en Perú a partir de 1845 y al progresivo proceso secularizador vivido por la sociedad; cita en

Durante las gestiones presidenciales de Ramón Castilla (1845-1851, 1855-1862) y de José Rufino Echenique (1851-1855) se emprende la modernización de la ciudad capital. Se instalan y ponen en funcionamiento el ferrocarril (Lima-Callao) y el alumbrado público a gas, entre otras innovaciones.¹⁹ La vestimenta y ciertas prácticas de las mujeres de la elite sufren cambios; la saya y el manto, característicos de la histórica “tapada”, dejan paso paulatinamente a la moda proveniente de Europa, establecida ya hacia 1860.²⁰ “La ubicua presencia de servicios y productos europeos en el Perú a partir del periodo de la ‘prosperidad falaz’”, señala Francesca Denegri, “no tardó en transformar el perfil colonial de la ciudad y los usos y costumbres de limeños y limeñas”; lo operado en el campo de la moda femenina da cuenta en particular de “cambios de sensibilidad y de tabúes sociales frente al cuerpo y a la sexualidad”, que integran las “nuevas estructuras de vida cotidiana exigidas por la modernidad”: si por una parte se espera que esas dimensiones queden confinadas a la esfera de la privacidad, por otra y a medida que resultan más visibles para el mundo exterior, las mujeres se

cuanto al primer punto el trabajo referido de García Jordán (1991) (2007?: 524-525). Si bien en el colofón del volumen en el que se incluye el trabajo de Zegarra figura como año de impresión 2006, en la página que ofrece otros datos de edición se consigna en dos oportunidades, aunque sin especificar si en los términos indicados, el año 2007; elijo, al brindar las referencias correspondientes, el último, aunque le añado un signo de interrogación.

¹⁹ Sigo a Zegarra en el señalamiento relativo al inicio de la modernización de Lima, que la autora caracteriza como “transformación urbana”, bajo las gestiones gubernamentales mencionadas (las referencias a los años en los que ellas se desenvuelven no pertenecen a su trabajo). Zegarra enumera distintas innovaciones entre las que se encuentran las citadas por mí (2007?: 502). Basadre se detiene al menos en varias de tales innovaciones (s.f.a y 1969). Lo indicado por este autor permite advertir que el ferrocarril Lima-Callao se construye durante la primera presidencia de Castilla; se inaugura en mayo de 1851 (es decir, al comenzar la de Echenique); ver Basadre (s.f.a: 181). Según lo puntualizado por él, por otra parte, el alumbrado a gas comienza a funcionar en mayo de 1855, en el marco de la segunda gestión de Castilla, si bien antes de finalizar la primera, Castilla firma el contrato para equipar a Lima y al Callao con quinientas luces (1969: 312); en otro lugar observa, empero, al analizar, según puede pensarse, la labor realizada por Echenique, que se extiende el alumbrado a gas, “reducido” a algunas cuadras próximas a la plaza mayor, al resto de la población (s.f.a: 323). Quizás se haga referencia así al proceso de instalación de dicho alumbrado.

²⁰ Ver Denegri (2004a: cap. II y 2004b); Zegarra (2007?: 509-513); también Basadre (1969: 371-373).

inclinan a consumir afeites y objetos suntuarios (2004b: 421, 426-428).²¹

En una época que exalta al mismo tiempo en Perú los roles de madre y de esposa,²² la vigencia de la existencia religiosa contemplativa en tanto alternativa vital no desaparece durante la segunda mitad de la centuria, si bien la cantidad de monjas correspondiente al período extendido entre las décadas de 1840 y 1870 supone, de acuerdo a información brindada por García Jordán, una notable reducción respecto a la que corresponde a los inicios del siglo.²³ Durante el lapso aludido, empero, la cifra de monjas y

²¹ Ver palabras situadas entre comillas en páginas 427 y 421 respectivamente. Algunas de las perspectivas expuestas se encuentran también en Denegri (2004a: cap. II). Basadre da cuenta, en el período que denomina de la “prosperidad falaz”, de hechos ocurridos entre 1842 y 1866 (ver s.f.a, 1969, s.f.b).

²² Ver Denegri (2004a: 49-60, 104-111 y 2004b: 430-432). Zegarra, por su parte, destaca la importancia que asume el estado matrimonial en el Perú de mediados del siglo XIX. “Casarse bien” es, a su entender, una de las “aspiraciones posiblemente comunes a un grueso de las mujeres jóvenes” de la Lima de entonces, aunque “más al alcance” de las del sector alto (2007?: 519-522; palabras situadas entre comillas en página 519). Ver en ensayos de González Vigil incluidos en *Importancia de la educación del bello sexo* las formulaciones relativas al papel del matrimonio en la sociedad civil y al rol de la figura materna en la educación de los (las) hijos(as). Al tratar la difusión en el Perú de la época de la visualización de la mujer como ángel del hogar, Denegri llama la atención respecto a la prédica de González Vigil (2004a: 104-105, 2004b: 431-432); hago *infra* referencia a otros trabajos que se detienen en ideas presentes en ensayos de dicho volumen.

²³ Pese al rastreo realizado, no fue posible localizar estudios centrados específicamente y sistemáticamente en el estado de la vida religiosa contemplativa en el Perú decimonónico en su conjunto, si bien el de Klaiber (1988) y el de García Jordán (1991) ofrecen información e interpretaciones de valor; es una aportación importante al tema, no obstante, el libro de Kathryn Burns (1999) sobre los claustros de Cuzco (época colonial y siglo XIX). Tampoco resultó factible hasta ahora hallar bibliografía dedicada de modo específico a la instalación de asociaciones entregadas al apostolado en el territorio peruano de la centuria, aunque hay referencias útiles en trabajos más generales; ver en particular Klaiber (1988: 158-231) y Oliart (2007?: 627-632). Ver además Vargas Ugarte (1962: 236-244) y García Jordán (1991: 289-296). El de Patricia Oliart está incluido en el volumen que recoge también el mencionado de Zegarra (2007?); extiendo a las referencias al respecto la observación planteada *supra* acerca del año de edición de dicho volumen. En cuanto al primer tipo de existencia Klaiber considera que se produce una notable declinación si se atiende al número de monjas existentes en la Colonia y en la República (en Lima hay en 1790 cuatrocientas treinta y cuatro religiosas mientras hacia 1857 se registran doscientas once) (1988: 66-67). El citado trabajo de García Jordán permite advertir que la cifra total de religiosas de clausura en el hoy Perú de comienzos del siglo se estimó en mil ciento cuarenta y cuatro mientras que en 1847 las monjas y donadas suman seiscientos diez, en 1853, quinientas ochenta y ocho y en 1878, seiscientos cuarenta y tres (1991: 43, 337,

donadas permanece relativamente estable (ostentando un cierto crecimiento incluso en el último de dichos decenios) mientras que en 1878 se registra un aumento del número total de mujeres que habitan conventos y beaterios: monjas, donadas, beatas y seglares. El incremento mencionado en segundo lugar es atribuido en parte por la autora al hecho de que no se ofrecen aún a su juicio nuevos modos de inserción para la mujer si bien un “leve cambio” ocurre a partir de la década de 1860 cuando se da el “crecimiento progresivo” de los colegios de religiosas para niñas (García Jordán, 1991: 160).²⁴ En tal sentido, y en cuanto a la opción por lo que de manera amplia puede definirse como existencia religiosa activa, cabe advertir que en términos de Rubén Vargas Ugarte numerosas jóvenes, en ocasiones de las “mejores familias”, ingresan a las Hijas de la Caridad una vez que la asociación se instala en el país (1962: 237).²⁵

Es de interés tener en cuenta en relación con lo expuesto el señalamiento, efectuado por estudios centrados en la historia de la Iglesia peruana, respecto a las críticas que suscitan las órdenes religiosas en particular masculinas en las postrimerías de la época colonial y/o las primeras décadas del siglo XIX. García Jordán indica que la mayor parte de los sectores eclesiástico y civil coincide a principios de la centuria en torno a la necesidad de reformarlas debido a lo que se percibe como laxitud en la observan-

160). Tanto Klaiber (1988) como García Jordán (1991) citan como fuentes de los datos consignados (en el primer caso al menos en parte) escritos del período.

²⁴ El señalamiento acerca del incremento del número de mujeres que habitan conventos y beaterios surge de la confrontación de la cifra relativa a 1878 con la correspondiente a 1847; ver García Jordán (1991: 160). En relación con las colonias del Nuevo Mundo, Asunción Lavrin observa: “Los beaterios eran asociaciones voluntarias de beatas, mujeres piadosas, que deseaban llevar una existencia religiosa sin tomar los irrevocables votos exigidos por la vida del convento, especialmente el voto de clausura perpetua” (1993: 205). Sobre las beatas en el Perú decimonónico y sobre beaterios de Lima en tal contexto, ver Zegarra (2007: 527-530). Atendiendo a ese marco, la autora define a las beatas en los siguientes términos: “Mujeres piadosas, habitualmente de mediana edad o más, solteras o viudas, se dedicaban a cuidar las imágenes sagradas, a recolectar dinero para la celebración del santo o virgen de su devoción, y las velas para el culto”; ver estas palabras en página 527.

²⁵ Vargas Ugarte menciona entre tales jóvenes a quien presenta como Virginia Carassa (ver *supra*). Tanto este autor como Basadre (s.f.b: 83-84) y Klaiber (1988: 161) establecen que ella es la primera peruana en ingresar a las Hijas de la Caridad.

cia. En septiembre de 1826 las “elites políticas”, siguiendo el modelo ofrecido por el decreto de reforma de regulares emitido por los liberales españoles en 1820, dan bajo el gobierno provisional de Andrés de Santa Cruz un decreto reformista que, a diferencia de lo atinente al clero regular masculino, solamente afecta a las monjas en cuanto fija la edad para el ingreso a la comunidad y les otorga la posibilidad de alcanzar la secularización (entendida en este contexto como retorno a la vida seglar) (1991: 41-46).²⁶ Klaiber establece que en general ellas son en la época menos cuestionadas que los religiosos. Pero advierte que, al igual que ocurriera en su caso, no quedan a salvo del “impacto del liberalismo”. A raíz de diferentes leyes “liberales” dadas en el curso del siglo XIX los claustros femeninos pierden muchas de sus propiedades y ven “severamente” reducidos sus ingresos. El empobrecimiento que los aqueja y la “crítica liberal que ponía en duda la utilidad de la vida contemplativa” ensombrecen, a su juicio, la imagen de la existencia religiosa, algo que el autor parece vincular con la disminución del número de Esposas de Cristo en la etapa republicana (1988: 66-67).²⁷

²⁶ Ver palabras situadas entre comillas en página 43. La aclaración respecto al término secularización me pertenece. Ver también al respecto Klaiber (1988: 63-67); el autor señala que los conventos de religiosas no son afectados por la reforma. Por su parte, Antonine S. Tibesar indica que tres conventos femeninos se cierran como resultado de un decreto de 1829 (1982: 232). Zegarra traza un panorama similar al ofrecido aquí a partir sobre todo de García Jordán, cuando se refiere a la opción por la vida religiosa femenina en el Perú decimonónico. Alude igualmente al caso de Dominga Gutiérrez, mencionado *infra* (2007?: 522-525).

²⁷ Ver palabras situadas entre comillas en página 66. Al señalar la disminución cuantitativa indicada, Klaiber compara, según lo expuesto *supra*, datos relativos a la Lima de 1790 y de 1857. Cabe también tener en cuenta la resonancia pública alcanzada en las décadas de 1830 y 1840, en Arequipa y Lima respectivamente, por casos conflictivos protagonizados por monjas. Habiéndose escapado de su convento arequipeño, Dominga Gutiérrez solicita la secularización ante el obispo y la relajación de la profesión ante el representante de la Santa Sede en Río de Janeiro (1831); desde su convento emplazado en la capital peruana, María Garín se dirige en primera instancia al arzobispo para ser oída en confesión; luego le solicita la secularización. Ver sobre el primer caso, Bustamante de la Fuente (2005); Klaiber (1988) menciona una edición de 1971 de la obra; sobre el segundo caso, ver García Jordán (2004). Debo a Pilar García Jordán el haber podido, inicialmente, consultar su trabajo en soporte electrónico.

Una “frente blanca y pura”

En el Buenos Aires de la época de Juan Manuel de Rosas, una joven consagrada mediante voto a la expiación de los crímenes cometidos por su padre, miembro de la Mazorca, se entrega al cuidado de las viudas y los hijos y/o hijas de las víctimas. Vestida con una túnica y ocultando su cabellera con un denso velo, acaricia e instruye a los niños como “una tierna madre”, cuida a los enfermos con “la ardiente solicitud de una hermana de caridad”, brinda auxilio a los moribundos con “una elocuencia llena de unción y piedad”.²⁸ La voz narradora de “La hija del mashorquero. Leyenda histórica”, relato incluido en *Sueños y realidades*, caracteriza así en segundo término a la heroína a través de una imagen generalizadora, cuya descodificación por parte del lector implícito parece suponerse factible; la comparación vincula, a partir del ejercicio de la caridad, a una figura afín en ciertos aspectos a la de la beata, históricamente presente en la hoy Hispanoamérica tanto en la Colonia como en el siglo XIX,²⁹ con una integrante de una asociación consagrada a la atención del prójimo, tal vez las Hijas de la Caridad.³⁰

Pertenciente al mismo volumen, “Una hora de coquetería...” focaliza

²⁸ Cito los relatos pertenecientes a *Sueños y realidades* por la primera edición de la obra. “La hija del mashorquero...” se encuentra en las páginas 237-266 (tomo I); “Una hora de coquetería...” en las páginas 185-193 (tomo II). Ver los fragmentos de “La hija del mashorquero...” transcritos en página 243.

²⁹ Ver *supra*.

³⁰ Es posible que la expresión “la ardiente solicitud de una hermana de caridad” haga referencia a las integrantes de las Hijas de la Caridad, teniendo en cuenta que en otros relatos de Gorriti que brindan especificaciones al respecto se denomina así a sus miembros (si se examina el conjunto de las narraciones que focalizan a la asociación, se advierte que en ocasiones se escribe la palabra caridad con la inicial en mayúscula); en “Una hora de coquetería...” se utilizan los sintagmas “hermana de la caridad” y “Reverenda madre de la caridad” (el segundo en tono lúdico). Acerca de la aludida caracterización generalizadora, cabe observar que al mencionar el deseo de la hija del director de la Beneficencia Pública de Lima de ingresar a las Hijas de la Caridad, Klaiber indica en relación con ello que “eran célebres en todo el mundo” (1988: 160). En adelante, cuando las referencias correspondientes a los fragmentos de “Una hora de coquetería...” citados se brinden en notas al pie incluirán el título, abreviado, y el (los) número(s) de página(s); cuando se ofrezcan en el cuerpo central del trabajo, se consignará(n) sólo el (los) número(s) de página(s). Ver palabras entre comillas en “Una hora...” (187, 189).

en cambio, en su breve extensión, el encuentro de “dos lindas y elegantes jóvenes” (187) y ciertos sucesos posteriores, cumplidos en el marco de un escenario urbano, probablemente Lima, de fines de la década de 1850 o los primeros años de la de 1860.³¹ “La narración, cuasi-impersonal en su mayor parte,” escribe Molina acerca del relato, “culmina abruptamente en un breve diálogo entre el narrador y la dedicataria, elemento textual que remite a la realidad extratextual” (1999: 63).³² El diálogo entre las jóvenes, tejido a medida que se desplazan por al menos una calle y por locales emplazados en la ciudad, permite advertir que una de ellas, Amalia, se dispone a tomar el hábito de las Hijas de la Caridad y permanecer cinco años en la asociación para cumplir con un voto hecho a Dios con el objetivo de recuperar el amor de Luis, y de pagar lo que percibe como la propia culpa, es decir,

³¹ Los sucesos relatados por la voz narradora a la dedicataria, Leonor P., parecen en efecto poder situarse en Lima. Las amigas se encuentran en el “portal de escribanos”, nombre que ostentara una calle del centro de la capital peruana, y una de ellas, Amalia, dice que ha empezado a servir en “Santa Ana” (“Una hora...”: 187), denominación de un hospital y de la correspondiente iglesia de la Lima históricamente existente; al menos el primero funciona en la época en la que están ambientados los hechos. Según Klaiber, las Hijas de la Caridad se encargan del hospital de Santa Ana –fundado en la Colonia por el arzobispo Loayza para la atención de indígenas– una vez instaladas en Perú (1988: 161); ver también, Vargas Ugarte (1962: 237). En “Impresiones del dos de mayo”, el yo de la escritora caracteriza a la integrante de las Hijas de la Caridad que dirige el grupo al que se ha unido como “la superiora de Santa Ana”; cito *Panoramas de la vida por Obras Completas*, tomo II (1993) (palabras entre comillas en página 158). Es factible situar esos sucesos en los años mencionados, teniendo en cuenta que desde un punto de vista igualmente histórico la llegada de las Hijas de la Caridad al país se produce hacia fines del decenio de 1850 y que *Sueños y realidades* se edita en 1865. Cabe empero observar que, en términos de Molina, la narración es publicada previamente en *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, Literatura y Derecho*, III, 1863: 495-499; el título aparece allí, si se atiende a lo consignado por Molina, sin dedicatoria (Molina, 1999: 500). La enunciación por parte de la voz narradora se efectúa con posterioridad a los hechos referidos, en un momento no especificado del lapso de cinco años que Amalia debe pasar en el seno de la asociación.

³² Molina sitúa a “Una hora de coquetería...” entre los relatos de Gorriti que ostentan un narrador personalizado del tipo “Autor ficcionalizado”, acerca del cual indica: “El narrador se presenta como autor de lo que está escrito o de lo que se está componiendo. Pero esta ficcionalización es intermitente y no tiene por objetivo la reflexión metanarrativa, sino que procura nada más que personalizar al narrador, para que el lector lo imagine en el acto de escribir y asocie esa imagen con el (la) autor(a) real. Para ello, se agregan algunas alusiones a hechos relacionados con la vida de Gorriti, referencias que permiten situar al ‘escritor’ en un contexto extratextual o ligar, de algún modo, el tiempo de la historia con el tiempo de la narración” (1999: 61-62).

haberlo ofendido “cruelmente” cuando, al proponerse “parodiar por una hora el manejo de una coqueta”, rehúsa durante un baile su brazo y acepta el de “Belmonte su enemigo” (188).³³ Al encontrar a Elena le narra el “delicioso desvarío” (189) que acaba de experimentar, en el cual, entre otras cosas, al regresar a su casa halla a Luis, a quien en el plano de la realidad supone de viaje a París.³⁴ En el curso de la salida advierte que lo vivido se aproxima a instancias del desvanecido ensueño, y al llegar a su hogar encuentra allí al joven. Recuperada de un desmayo, recibe de Luis la propuesta de unírsele en matrimonio y la exhortación a cumplir con su voto una vez celebrada la boda por el sacerdote, mientras él lleva adelante la prevista misión en Europa. En la instancia final, la voz narradora alude a una Amalia situada ya entre las Hijas de la Caridad.³⁵

A distancia de lo ofrecido en las otras narraciones de Gorriti sobre el tema, el texto no apela a figuras concretas pertenecientes a la asociación en juego; pone en circulación sólo percepciones relativas a ella en general. Se trata en este caso de imágenes referidas al hábito y al tocado que caracteriza a sus integrantes así como a la índole de su vida cotidiana. Pero las imágenes circulan no de una manera abstracta sino teniendo como fondo, o en relación con, la específica presencia de las Hijas de la Caridad, de modo proba-

³³ El personaje es en algunas ocasiones denominado Amelia. Se utiliza con una frecuencia levemente mayor, empero, Amalia.

³⁴ El *Diccionario de la lengua castellana* de la Academia Española (1852) consigna entre las acepciones de desvarío: “Accidente que sobreviene á algunos enfermos de perder la razon y delirar”; entre las de desvariar: “Delirar, decir locuras ó despropósitos”. Estos sentidos permanecen en la edición de 1869 de dicho diccionario. Cabe pensar que el primer vocablo es utilizado por Amalia de modo no literal. Elena caracteriza tal experiencia como “esos ensueños” (“Una hora...”: 189), si bien el citado diccionario de 1852 define ensueño como “Sueño”, mientras que el de 1869 remite su significado a la segunda acepción de sueño: “El acto de representarse en la fantasía de alguno, miéntras duerme, sucesos ó especies, y estos mismos sucesos ó especies que se representan”. Empleo aquí el término ensueño para aludir al “desvarío” en función del segundo sentido brindado por el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (1992): “Ilusión, fantasía”. También recurro ocasionalmente a esta última palabra. Específico *infra* el uso que hago del término realidad a la hora de tratar cuestiones relativas al ensueño del personaje.

³⁵ Es posible suponer a partir de elementos ofrecidos por el texto que Amalia y Elena se sitúan o bien en el marco de los sectores sociales altos o bien en el de los medios. Utilizo esas delimitaciones en relación con el tejido social de manera amplia.

ble, en el ámbito limeño. Se trata, sin embargo, de una especificidad sólo virtual pues, aunque se brindan referencias que parecen remitir a la ciudad y a tal presencia (aportando así a la verosimilitud de la ficción), no se ofrecen datos ni trazos particularizadores al respecto; tampoco, detalles de la interacción que resulta factible inferir Amalia mantiene con la sociedad en cuestión con anterioridad a la toma del hábito ni de su experiencia una vez producida.³⁶

Las representaciones son delineadas en una proporción significativa en el curso de la conversación que mantienen las amigas. Elena insta a Amalia a forjar una suerte de composición de lugar en torno a las consecuencias al menos en general perjudiciales que el ingreso le ocasionará o puede ocasionarle. En sus palabras se dibuja una perspectiva atenta, sensible al cuidado de la apariencia y de la belleza. La incita a pensar en el “horror de encerrar” su agraciado rostro “en ese espantoso sombrero” e implícitamente en los efectos, que es posible suponer negativos, de “lo *chupado* de esa túnica”; fundamentando lo que cabe imaginar es el amor que Luis le profesara al menos en parte en su hermosura, señala: “Y sobre todo, hija, cinco años de esa vida de perros acabarían con tu belleza y desvanecerán el amor de...”. Si ante los dos primeros argumentos, Amalia exhibe indiferencia y/o resignación, frente al tercero interpone límites de manera explícita y sienta sus puntos de mira: sin aludir a aspectos de la estancia futura entre las Hijas de la Caridad, declara tener fe y pide a Elena la deje creer que “lo severo de este voto” le permitirá recuperar el “amor de Luis”; dice además imponerse “con placer”, atendiendo a la propia culpa, lo que define como “esta rigurosa penitencia”, sin precisar aquello a lo que hace referencia a través del sintagma (diferenciándose así de su interlocutora, quien la califica a continuación no sólo, de acuerdo con ella, en los términos indicados sino también de “horrible”, capaz de acabar asimismo con su “delicada existencia”)(188).³⁷

³⁶ Ver *supra* elementos que permiten suponer que la historia enmarcada ocurre en Lima, entre ellos la referencia al servicio que Amalia ha empezado a prestar en “Santa Ana” presente en el relato.

³⁷ Las cursivas son del texto. La actitud resignada no sólo se desprende de lo dicho por Amalia; explícitamente la voz narradora señala al describir a las jóvenes amigas: “La una resplandecía con todas las galas de la hermosura y de la felicidad; la otra, mas jóven aun,

Esgrimida desde el mundo, cada serie de puntos de vista delimita a su vez una colocación distinta en él. Elena juzga a la amiga y a las Hijas de la Caridad sosteniendo una clara identidad con lo terreno; Amalia se encuentra en cambio, y a diferencia de otras figuras que interactúan con la asociación en relatos de Gorriti (incluida la propia escritora en los de índole autobiográfica), en una instancia de pasaje desde ese ámbito al del apostolado. El contenido del ensueño parece en tal sentido proyectar y condensar en los objetos su posición. En él se ve a sí misma realizando las acciones que se dispone a efectuar también en el plano de la realidad: comprar agua de Colonia y una “crucesita” “para llevar al convento” (188); sin embargo, en el “desvarío”, una vez obtenido, el frasco de agua de Colonia se transforma en un perfumero cargado de extractos ingleses mientras la pequeña cruz se torna el “espléndido aderezo de una desposada” (189). Los dos paradigmas, el de la consagración al prójimo en el marco de una asociación de vida apostólica y el de la existencia en sociedad, y en su interior la posibilidad de contraer matrimonio, se plantean así con nitidez. Si no resulta factible establecer si esa conversión constituye una expresión de deseo en relación con el futuro inmediato, cabe tener en cuenta que Amalia califica el ensueño, que incluye, según lo indicado, el reencuentro con el amado, como “delicioso”.³⁸ Y aportando una vuelta de tuerca sobre el tema, es de interés

tenía en su bello rostro una expresión de tristeza y de resignación que la hacía en extremo interesante” (“Una hora...”: 187). Es factible preguntarse, por otra parte, aun cuando no pueda ofrecerse una respuesta, si el texto invita a asociar la mayor edad de Elena con el tratamiento burlón y en ocasiones condescendiente que en parte da a Amalia. Asimismo si se estimula a pensar que el hecho de que la protagonista sea más joven incide en ella a la hora de formular el voto en cuestión. Cabe tener en cuenta que en “Las dos madres...” las figuras que aspiran a que se les preste hábitos de la asociación, visualizan previamente como deseable una hipotética pertenencia, al menos en esa coyuntura, a las Hijas de la Caridad.

³⁸ Cabe tener presentes los trazos que Sigmund Freud otorga a lo que designa como “fantasías”, “sueños diurnos”, “castillos en el aire”, si bien, dados los elementos textuales disponibles, no considero viable analizar a su luz el “desvarío”. Para Freud “el dichoso nunca fantasea; sólo lo hace el insatisfecho”; estima que “cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria realidad”. “El trabajo anímico”, observa, “se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que fue capaz de despertar los grandes deseos de la persona; desde ahí se remonta al recuerdo de una vivencia anterior, infantil las más de las veces, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo,

observar que más allá de la humildad que en comparación con el “aderezo de una desposada” atribuye a la crucecita, el hecho de que en el plano de la realidad se disponga a adquirirla en una joyería anima a preguntarse si existe eventualmente en ella una dificultad para el absoluto despojamiento respecto a las cosas materiales.³⁹ Los comentarios burlones de Elena ante el relato del “desvarío” se centran precisamente en la particular colocación de la amiga: “Estupendo! qué mundana está la monja!”, “Reverenda madre de la caridad, desechad hasta de aquí á cinco años esos ensueños (...)” (189).

Tanto en el nivel de la realidad como en el de la fantasía Amalia se muestra en efecto permeable al mundo. Es en el marco de la ciudad en curso de modernización o inicialmente modernizada que se desenvuelve gran parte de los acontecimientos: en su seno se entrega a la ensoñación, se encuentra con la amiga, se enfrenta a algunas de las coincidencias entre ambos niveles. La multitud, la luz del gas, las mercancías habrían incluso, si se atiende a sus palabras, incidido en el surgimiento del “desvarío”:

Ahora mismo, que venia al *Tigre* para comprar agua de Colonia y una crucecita de la joyeria de Meyers, para llevar al convento, caminando así, sola entre la multitud, deslumbrada por la doble luz del gas y de las preciosidades que se ostentan por todas partes, he visto cruzar por mi mente un delicioso desvarío. Figuréme que al tomar en el Tigre mi frasco de agua de Colonia, lo ví transformarse entre mis manos en un lindo perfumero lleno de los mas ricos extractos ingleses (188-189).⁴⁰

No obstante, ciertos trazos matizan la pertenencia de Amalia a esa esfe-

justamente el sueño diurno o la fantasía (...)” (Freud, 1979; palabras situadas entre comillas en páginas 129 y 130). El texto, titulado, según la edición consultada, “El creador literario y el fantaseo”, es expuesto como conferencia en 1907 y publicado por primera vez en 1908; ver la “Nota introductoria” de James Strachey incluida en el volumen, página 125.

³⁹ El vocablo realidad es empleado en el presente análisis en términos de lo que en el citado trabajo de Freud, y según la edición utilizada al respecto, se delimita como “realidad efectiva” (Freud, 1979: 127, 128). En un sentido similar uso la expresión “lo real”.

⁴⁰ Las cursivas son del texto.

ra. El voto realizado permite atribuirle un sentimiento religioso.⁴¹ La voluntad de pagar mediante una penitencia lo que a sus ojos constituye la propia falta parece resultar otra manifestación de ese sentimiento. El texto no esclarece la razón de la elección de la toma del hábito entre las Hijas de la Caridad en calidad de acción dirigida a la obtención eventual de la reanudación del vínculo con Luis. Si no puede suponerse que experimente algún grado de atracción por la vida a seguir, cabe recordar, empero, que tampoco sus palabras o gestos exponen una aprensión al respecto, aun cuando atribuya severidad al voto y rigor a la penitencia. A semejanza de algunas figuras decididas a tomar el hábito y/o a permanecer en conventos de clausura trazadas en relatos incluidos en *Panoramas de la vida*,⁴² ostenta una dosis de impermeabilidad ante argumentos o manifestaciones en dirección opuesta; como en algunas de tales ocasiones, esa voluntad pone en juego el rol de quien ha decidido renunciar al mundo en el marco de la institución eclesiástica y el de la joven comprometida en una relación amorosa.⁴³ Pero a diferencia de los casos mencionados, en la medida en que se apela aquí al ingreso en las Hijas de la Caridad (dándose al parecer por sabido que sus integrantes pronuncian votos temporales), el proyecto de Amalia no implica la obligación de elegir de manera excluyente uno de esos roles sino la posibilidad de desempeñarlos de modo sucesivo: consagrarse al apostolado a fin de recuperar al amante terreno.⁴⁴

⁴¹ Amalia dice ante la última de las objeciones de Elena relativas al ingreso, y quizás atendiendo también a las restantes: Oh! Elena, en nombre del cielo, no desvanescas tú mi ilusión! Tengo fé: déjame creer que lo severo de este voto hallará gracia ánte Dios y me devolverá el amor de Luis” (“Una hora...”: 188). Más allá del sentimiento religioso que cabe pensar anima la formulación del voto, es factible preguntarse, sin embargo, si la afirmación en cuanto a la existencia en ella de fe (al menos parcialmente, según puede conjeturarse, respecto de la efectividad del gesto) no queda, también al menos, en parte matizada o en cierto modo relativizada cuando Amalia recurre a la expresión “(...) déjame creer que lo severo de este voto (...)”.

⁴² Me refiero a “Peregrinaciones de una alma triste”, “El pozo de Yocci” y “Un viaje al país del oro. Al niño Ernesto Quesada”.

⁴³ Tal situación se presenta en “Peregrinaciones de una alma triste” y en “El pozo de Yocci”.

⁴⁴ Es interesante destacar por otra parte la tensión existente entre el ejercicio del rol de coqueta y del de aspirante a entrar en las Hijas de la Caridad. En el *Diccionario de la lengua castellana* de la Academia Española (1852) se indica en tanto primera acepción de coque-

La historia, por otra parte, permite interrogarse en torno a la intervención de lo divino en la esfera de lo real. Si lo efectivamente sucedido a Amalia al solicitar el frasco de agua de Colonia y la crucecita no puede ser visto por el lector implícito, al menos en primera instancia, como un acontecimiento inquietante sino como resultado del hecho de que Luis, siguiendo a las dos amigas sin que ellas lo notaran, se entera del contenido del ensueño y se apresura de algún modo a concretarlo, es factible para ese lector preguntarse, aunque sin respuesta, si el retorno del joven desde Panamá no ha podido deberse en efecto al voto pronunciado por Amalia. En tensión con ello, Elena da muestras de cierto escepticismo frente a la efectividad o al sentido de tal voto al calificarlo de “*cándido*”, así como de distanciamiento lúdico frente al “desvarío” y a su eventual cumplimiento: “Vaya! olvida su reverencia que debemos efectuar en el Tigre y en la joyería esas fantásticas transformaciones? Vamos, que yo también tengo prisa de ver ese

tería: “Vicio de coquetear”; se define coquetear como “Tener ademanes ó conducta de coqueta”; entre los significados de coqueta se encuentra “La mujer que por vanidad procura agradar á muchos. Es voz tomada del francés”. La edición de 1869 de ese diccionario brinda al respecto los mismos sentidos. En la de 1817 se ofrece como segunda acepción (uso metafórico) de coqueta “La muger que aparenta querer á muchos, y no quiere á nadie”; hasta la edición de 1843, no vuelve a aparecer una acepción afín. Mientras el primero de los roles indicados implica (aun cuando la coquetería se haya ejercido en tanto parodia, algo que parece atenuar pero no anular en el presente contexto su sentido) la ostentación de lo que se considera la propia capacidad de seducir, de agradar a distintos hombres, el segundo supone una toma de distancia en cuanto a ello y a lo mundano en general. Habría también una tensión entre el ejercicio de la coquetería y los roles de la novia y la desposada, si bien al cumplir estos últimos papeles las mujeres no dejan, al menos necesariamente, el mundo. Es posible formular conjeturas, pero no optar por una de ellas, acerca del (de los) motivo(s) que lleva(n) a Luis a exhortar a Amalia a ser fiel a su voto sin intentar, de modo eventual, una anulación del mismo: cabe preguntarse si él procura así no oponerse a lo que, también eventualmente, advierte como voluntad de la joven de cumplirlo, si lo anima la creencia en la efectividad del voto y/o en aquello que él pone en juego, si de manera tal vez inconsciente procura infligir un castigo a Amalia. Habría que tener en cuenta además sus palabras relativas al compromiso asumido en cuanto a la citada misión, si bien en principio puede suponerse que el alejamiento, por varios años, respecto de su futura esposa no constituye la única salida a la hora de honrarlo: “(...) y después que el sacerdote nos haya unido cumple á Dios el voto que le hiciste, mientras yo, cumpliendo también con lo que debo á mi orgullo, desempeño en Europa la mision que acepté por alejarme de tí” (“Una hora...”: 193). Cabe observar que el texto da lugar a preguntarse si Luis acepta que la consumación del matrimonio se postergue hasta que Amalia concluya su estancia entre las Hijas de la Caridad.

milagro” (191-192).⁴⁵ Si Amalia experimenta temor ante las referidas coincidencias (temor, de acuerdo a lo que cabe inferir de sus palabras, al menos parcialmente, a una fusión de la realidad y el ensueño, a estar inmersa en un “sueño” y por ende a la dificultad para ejercer un control sobre la situación),⁴⁶ la actitud burlona mantenida por Elena durante parte de la charla deja paso sucesivamente –cuando en lugar del frasco de agua de Colonia y de una crucecita le ofrecen a Amalia un perfumero y un aderezo– a la admiración y al asombro.

Volviendo ahora al voto, Elena lo juzga, antes de considerarlo signado por la candidez, “terrible” (187). Es posible pensar que esa condición se relaciona a sus ojos con los efectos negativos que, según su perspectiva, la futura estancia entre las Hijas de la Caridad producirá o puede producir en la agraciada apariencia y en la “delicada existencia” de la amiga. Amalia señala en cambio que después de haberlo formulado encuentra cierta tranquilidad y que vive desde entonces “bajo una estraña influencia” (188). En cualquier caso y en esa dirección, el texto parece articular un debate en torno a la conveniencia de tal práctica, que es factible poner en diálogo con un núcleo de sentido circulante en el espacio público peruano de la década de 1850. Francisco de Paula González Vigil, a quien se ha considerado exponente del liberalismo del Perú del siglo XIX, llama en dicho marco la atención acerca de la necesidad de evitar la gravitación de los directores espirituales sobre las niñas, debido al influjo negativo que a sus ojos ejercen en ellas. “Les prescriben”, dice entre otros señalamientos, “métodos de vida, que se acercan a lo que se practica en los monasterios; las inducen no pocas veces a que hagan voto de castidad; y les inspiran tal abnegación de las cosas de la tierra, como si las pusieran en camino a esos santos lugares

⁴⁵ Las cursivas son del texto. Al contemplar la “vista” de París en el salón óptico, Amalia dice: “(...) Mira esas hermosas mujeres: se diría que pasan á nuestro lado”, a lo que responde la amiga: Hum! Muy luego Luis, pasando al suyo no pensará mas en tí, ni se le dará un bledo de tu *cándido* voto” (“Una hora...”: 191). Debe notarse sin embargo que, aunque bromeando y con ironía, es Elena quien alude a lo que presenta en términos de inminente cumplimiento de instancias del “desvarío”.

⁴⁶ Amalia dice al contemplar el aderezo que le entrega el joyero en lugar de la pequeña cruz: “Dios mio! Dios mio! es este un sueño! Elena, no te alejes, tengo miedo!” (“Una hora...”: 192).

(...)” (1976: 90).⁴⁷

Más allá de lo indicado hasta aquí –en particular de la inquietud e impresionabilidad de Amalia ante el curso de los acontecimientos– y de la expresión de tristeza que, de acuerdo a la voz narradora, ostenta su semblante al encontrarse con Elena, el relato no apela al clima desgarrado de ciertas instancias en las que emergen tomas del hábito en conventos de clausura y/o la decisión de permanecer en su interior una vez efectuada la profesión, presentes en los referidos textos pertenecientes a *Panoramas de la vida*. Cierta ligereza, cierta sombra de levedad teñida en ocasiones de humor irónico impregnan la escritura. Esa ligereza surge asimismo en las palabras dirigidas por la voz narradora a la dedicataria, Leonor P., comparada en belleza (¿y acaso semejante en juventud?) con la protagonista de la historia enmarcada. Se trata de un tono perceptible en narraciones incluidas también en *Panoramas de la vida* y en *Misceláneas*⁴⁸ y de algún modo en

⁴⁷ Se trata de formulaciones presentes en uno de los ensayos incluidos en el volumen mencionado *supra*, *Importancia de la educación del bello sexo* (1976: 90). Zegarra llama la atención sobre este aspecto de los planteamientos de González Vigil en tal volumen (2007: 514). Batticuore lo menciona parcialmente al analizar por su parte ideas del autor expuestas en el mismo lugar (1999: 59-60). Acerca de la inscripción de González Vigil en un pensamiento de corte liberal ver, entre otros, Basadre (1969: 190). Distintos relatos de Gorriti ponen en escena a mujeres jóvenes que, en diferentes lugares y momentos de la centuria, formulan votos: además de “La hija del mashorquero...”, ver el caso de Carmela en “Peregrinaciones de una alma triste” y “Luz y sombra”, en “Escenas de Lima” (*Panoramas de la vida*), y la historia de Martita narrada en *La tierra natal* (1889). En “La túnica de la virgen”, parte de “Escenas de Lima” (*Misceláneas*), un personaje femenino ofrece esa prenda a la Virgen durante su enfermedad.

⁴⁸ Me refiero a varios de los relatos que se encuentran incluidos en “Escenas de Lima” (*Panoramas de la vida*) y en “Escenas de Lima” y “Escenas de Buenos Aires” (*Misceláneas*) y a los cuales Molina atribuye un origen periodístico y clasifica según dos tipos de artículos ligados a ese ámbito: las anécdotas y las noticias. Entiende por anécdota “la narración breve de un suceso trivial”. En el caso estudiado, en la mayor parte de las ocasiones las anécdotas cobran la forma de “un diálogo directo en el que participan la narradora y las jóvenes que la visitan (o que visitan la casa de alguna amiga)”; los temas que aparecen con mayor frecuencia son “los idilios o los desengaños amorosos de las jóvenes, y otras alegrías y tristezas de la vida cotidiana” así como “las impresiones que han causado en el grupo algunos sucesos de la vida social (bodas) y cultural (conciertos y óperas, etc.) de la que participan”, abordados no en profundidad sino “con unas pocas pinceladas, a veces en párrafos de estilo enfático”. Las noticias se caracterizan, entre otros rasgos, por ser “relatos heterodiegéticos sobre algún suceso reciente, de interés para el grupo social destinatario del periódico. Ese interés está suscitado por la índole escandalosa

otra de las reunidas en *Sueños y realidades*, centrada de manera parcial en una historia que apela a la existencia en conventos femeninos, “Quien escucha su mal oye. Confidencia de una confidencia. (A la señorita Cristina Bustamante.)”.⁴⁹ Las chanzas dirigidas por Elena a Amalia y el displicente distanciamiento respecto a los propios sentimientos ostentado por Luis durante el fugaz encuentro con un amigo contribuyen a configurar ese clima.⁵⁰

La invocación final dirigida a Leonor P. se efectúa, según lo expuesto, en una instancia posterior a la salida y al encuentro de Amalia con Luis, esto es, en el período en el que la joven cumple con su voto. Prolongando el juego de contrastes y otorgando a su relato una estructuración simétrica, la voz narradora da cuenta de la transformación sufrida por el personaje: sus bellos rasgos se hallan ahora ocultos bajo “los anchos aleros de ese armatoste que usan las santas hijas de Vicente”.

Bella Leonor, ¿has visto alguna vez bajo los anchos aleros de ese armatoste que usan las santas hijas de Vicente una frente blanca y pura, dos rasgados ojos negros, una boca formada con perlas y corales, una jóven, en fin, casi tan linda como tú? Es Amalia que expía con cinco años de tinieblas, *una hora de coquetería* (193).⁵¹

El punto de mira que en las palabras citadas remite a un componente significativo del atuendo de las integrantes de la asociación con lo que cabe

(aunque dentro de ciertos parámetros de decencia) de la historia, y el espíritu chismoso y burlón del narrador(a)” (Molina, 1999: 133-149; palabras entre comillas en páginas 136, 137-138 y 146). Molina examina también la presencia del humor en la narrativa de Gorriti; considera que ese elemento “no es una constante, porque sus narradores prefieren el llanto. Las veces que se animan a la burla juguetona son pocas, pero bien valen la pena”; marca su emergencia asimismo en los textos periodísticos de la autora (1999: 201-210; palabras entre comillas en página 202).

⁴⁹ Ver el análisis de esa narración efectuado por Michèle Soriano (1999).

⁵⁰ A la observación de su amigo Santiago, relativa a su partida a Europa en el “último vapor”, Luis responde: “-Partí fastidiado; temí que el invierno europeo convirtiese el fastidio en tédio, y el tédio en un pistoletazo; volví de Panamá para absorber un rayo de nuestro sol que me sirviera de talismán, y héme aquí de regreso esta tarde. Pero... déjame ahora, te ruego: mañana te referiré esto y muchas cosas mas. Adios!” (“Una hora...”: 190).

⁵¹ Las cursivas son del texto.

suponer es una dosis de humor, parece quitar por una parte solemnidad a la imagen acerca de lo que se visualiza como su modo de operar: la santidad;⁵² si en “La hija del mashorquero...” la “ardiente” entrega al prójimo característica de “una hermana de caridad” se impregnaba de la severidad y del padecimiento de la protagonista e incluso del de las familias afectadas por la violencia paterna, aquí la conducta de tales integrantes parece aludida mediante un dejo de condescendencia no exenta de afecto y/o de respeto.⁵³ El contraste entre el “armatoste” y los rasgos del rostro de la joven refuerza, por otra parte, la perspectiva sostenida por Elena en la historia evocada, cuando ésta lamentaba el futuro encerramiento de la cara de la amiga bajo el “sombrotote”. A semejanza de lo ofrecido por la narración mencionada, se apela en la caracterización de las Hijas de la Caridad a las generalizaciones; pese a que es factible pensar que Amalia ingresa a un establecimiento emplazado probablemente en Lima, no se aportan, según lo anticipado, trazos particularizadores.⁵⁴

Los elementos indicados dejan paso luego a la definición en términos

⁵² Álvarez Gómez se refiere a los cambios que desde un punto de vista histórico sufre la vestimenta de las Hijas de la Caridad. Indica que con el tiempo el “sencillo vestido de campesinas” de al menos los inicios se convierte “en hábito que llamaba la atención e impedía la visibilidad” (1990: 375).

⁵³ El *Diccionario de la lengua castellana* de la Academia Española (1852) ofrece como primera acepción de santidad “La calidad de santo”; entre las de santo/a “El que es perfecto y está libre de toda culpa. Con toda propiedad solo se dice de Dios, que lo es esencialmente: por gracia, privilegio y participacion se dice de los ángeles y de los hombres” y “La persona de especial virtud y ejemplo”. María Moliner brinda entre las acepciones de santo/a “De Dios o de la religión” (y en condición de subacepción “Rigurosamente conforme con los preceptos religiosos”) y “Se aplica a una persona muy buena o muy resignada” (adjetivo y nombre respectivamente) (1999). Puede suponerse que el empleo del vocablo “santas” por la voz narradora resulta de alguna manera afin al menos a uno de los sentidos que atribuye el diccionario de la Academia Española a santo/a, el citado por mí en segundo lugar. Utilizo en esa línea la palabra santidad.

⁵⁴ Sería de interés pensar la labor en torno a las imágenes efectuada en particular por esta narración (cuestión que retomo *infra*), en diálogo con señalamientos de la bibliografía acerca de la gravitación que adquieren en general las representaciones acerca de las mujeres en el siglo XIX; ver al respecto Michaud (2000). La visualización de la mujer bajo la forma de la abnegación es abordada por Michela de Giorgio (2000). Sobre las imágenes puestas en circulación por la literatura en el Perú de la época ver Denegri (2004a: 49-57); sobre prescripciones y modelos vigentes en ese ámbito en la centuria ver asimismo Denegri (2004b); también Zegarra (2007?) y Oliart (2007?).

de “tinieblas” de los años de permanencia de Amalia en las Hijas de la Caridad, sin que llegue a aclararse si la calificación corresponde a la mirada de la joven –debido a la imposibilidad de disfrutar de la vida matrimonial y/o al tipo de existencia practicado en su interior– o más bien instala la percepción de la voz narradora en torno a ese eventual malestar o a dicha estancia. Si la calificación parece en cierta medida y en líneas generales, afín asimismo a las posiciones esgrimidas por Elena en relación con la voluntad de Amalia de tomar el hábito, a diferencia de las formulaciones de ese personaje la intervención de la voz narradora no brinda juicios al menos explícitos acerca del voto; aproximándose a los términos empleados por Amalia para definir su proceder considera a éste, antes bien, desde el punto de vista de aquello que según sus palabras desencadena el alejamiento de Luis, aspecto acerca del cual Elena no había emitido opinión: lo que señala como coquetería. A semejanza de la protagonista, define en tanto expiación el pasaje por la sociedad de vida apostólica.⁵⁵

Considerado en su conjunto, y en los términos descriptos, el fragmento final clausura la previa circulación de posiciones y perspectivas puestas en juego por las amigas al tratar el inminente ingreso de una de ellas. En ese sentido, aun cuando se aluda –y por lo tanto se reconozca– al discurrir de la santidad a la sombra de los “anchos aleros”, se delinea en él, como en formulaciones de Elena, una mirada permeable a aspectos mundanos de la

⁵⁵ La visualización de Amalia como figura que “expía con cinco años de tinieblas, *una hora de coquetería*” suscita a mi entender un problema interpretativo, esto es: si cabe reconocer en esas palabras, que llaman a reparar en lo prolongado de su estancia entre las Hijas de la Caridad frente a la brevedad del lapso en el que apela a la coquetería, una voluntad aleccionadora, moralizadora, atribuible a la voz narradora, o más bien una referencia a lo sucedido al personaje en los términos de sus propios valores, fundamento, en parte, del voto pronunciado. Es de interés tener en cuenta el señalamiento y el análisis de Molina acerca de la importancia que asume en la obra de Gorriti la aspiración a “persuadir de la **moralidad** de su mensaje” (1999: 243-287; palabras situadas entre comillas en página 245; negritas del texto). Esta crítica ve en la coqueta uno de los roles representados en esa producción como negativos; según su perspectiva en ella “los *malos*, en especial las coquetas y los celosos, reciben el castigo merecido”; ver Molina (1999: 250 y sobre el tema también 264-266; cursivas del texto). Molina incluye a la pareja de Amalia y Luis, no obstante, entre los (las) enamorados(as) virtuosos(as) y, en su interior, entre las pocas que “alcanzan su objetivo y llegan a ser felices tras superar las pruebas adversas” como “la propia coquetería” (1999: 257).

existencia: el de la belleza física (no exenta de pureza), el de la atención a cánones rectores de la moda o de la apariencia, que si permanecen implícitos se evidencian distantes de los que rigen al menos parte del vestuario de las Hijas de la Caridad.

Si se examina en su totalidad, el relato se muestra como espacio abierto a diferentes modos de colocación e imágenes en cuanto a la asociación, convergentes o no en un mismo personaje o voz: visualización crítica de lo que se entiende en tanto desgaste también al menos corporal inherente a sus prácticas, descalificación de componentes del atuendo que la caracteriza, ausencia de una explicitación de las propias posiciones respecto a este último aspecto, reconocimiento –bajo la forma señalada– de la virtud de sus miembros. En el caso de Elena (al igual que en el de la voz narradora) no se arroja luz en torno a las fuentes o instancias que dan lugar a tales colocaciones e imágenes.⁵⁶ De manera afín, y según lo indicado, si es posible suponer que Amalia interactúa con integrantes de las Hijas de la Caridad antes de la toma del hábito, la correspondiente experiencia no es abordada; tampoco resulta factible para el lector implícito conocer lo vivido por ella a partir del ingreso o afirmar que resulte negativo: el fragmento final es, en esa dirección, como en mayor o menor medida sus respuestas a la composición de lugar acerca de la futura estancia en las Hijas de la Caridad trazada por Elena, elusivo. Por su parte, mientras el voto formulado por Amalia es sometido a un juego de perspectivas, el texto permite al lector preguntarse acerca de la eventual incidencia del mismo en el retorno de Luis; mediante tales mecanismos, cuya coexistencia suscita en parte una tensión, emergen en la escritura los dominios de las prácticas y las creencias religiosas.

En el proceso descrito, las dos amigas van dibujándose como figuras que, ante esos y otros dominios puestos en escena en el relato, esgrimen, más allá de ciertas semejanzas, posiciones y representaciones que resultan, si se las compara entre sí, signadas por la disimilitud.

⁵⁶ Es de interés observar, sin embargo, que en el caso de la dedicataria se permite inferir que tiene o ha tenido la posibilidad al menos de ver a figuras pertenecientes a las Hijas de la Caridad.

Fuentes

- Gorriti, Juana Manuela (1865): *Sueños y realidades. Obras completas de la señora doña Juana Manuela Gorriti*. Publicada bajo la dirección de Vicente G. Quesada. Buenos Aires: Imprenta de Mayo de C. Casavalle. Dos tomos.
- (1878): *Misceláneas. Colección de Leyendas, Juicios, Pensamientos, Discursos, Impresiones de viaje y Descripciones Americanas*. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma.
- (1993): *Panoramas de la vida. Colección de novelas, fantasías, leyendas y descripciones americanas* (Tomo II). *Obras Completas*. Tomo II. *Panoramas de la vida - 2da. Parte y Misceláneas*. Edición al cuidado de Alicia Martorell. Salta: Fundación del Banco del Noroeste Coop. Ltda., pp. 11-205.

Bibliografía

- Álvarez Gómez, Jesús, cmf (1990): *Historia de la vida religiosa*. Vol. III. *Desde la "Devotio moderna" hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Barnadas, Josep M. (1987a): "La Iglesia en la formación del nuevo Estado boliviano". *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Enrique Dussel ed. Tomo VIII. *Perú, Bolivia y Ecuador*. Jeffrey Klaiber ed. Salamanca: CEHILA / Sígueme, pp. 230-246.
- (1987b): "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en Bolivia". *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Enrique Dussel ed. Tomo VIII. *Perú, Bolivia y Ecuador*. Jeffrey Klaiber ed. Salamanca: CEHILA / Sígueme, pp. 308-324.
- Basadre, Jorge (1969): *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Tomo IV. Sexta edición aumentada y corregida. Lima: Editorial Universitaria.
- (s.f.a): *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Tomo III. Sexta edición aumentada y corregida. Lima: Editorial Universitaria.
- (s.f.b): *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Tomo V. Sexta edición aumentada y corregida. Lima: Editorial Universitaria.
- Batticuore, Graciela (1999): *El taller de la escritora. Veladas Literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Bonilla, Heraclio (1991): "Perú y Bolivia". *Historia de América Latina*. Leslie Bethell ed. Vol. VI. *América Latina independiente, 1820-1870*. Barcelona: Crítica, pp. 202-237.

- Braccio, Gabriela (2000): "Una gavilla indisoluble. Las teresas en Córdoba (siglo XVIII)". *Historia de las mujeres en la Argentina*. Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini eds. Tomo I. *Colonia y siglo XIX*. Buenos Aires: Taurus, pp. 152-171.
- Bruno, Cayetano (1976): *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vol. XI (1863-1880). Buenos Aires: Don Bosco.
- Burns, Kathryn (1999): *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham and London: Duke University Press.
- Bustamante de la Fuente, Manuel J. (2005): *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy*. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente.
- Cadena de Hessling, María Teresa (1970): *Historia de la educación de la provincia de Salta*. Salta: Archivo y Biblioteca Históricas de Salta (mecanografiado).
- Cohen Imach, Victoria (en prensa a): "Mirar al claustro. Acerca de lo conventual en la obra de Juana Manuela Gorriti". *Andes. Antropología e Historia* 21.
- (en prensa b): "Toma del hábito y profesión religiosa en *Panoramas de la vida* de Juana Manuela Gorriti". *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Cynthia Folquer y Sara Amenta eds. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- De Giorgio, Michela (2000): "El modelo católico". *Historia de las mujeres en Occidente*. Georges Duby y Michelle Perrot eds. Tomo IV. *El siglo XIX*. Geneviève Fraisse y M. Perrot eds. Madrid: Taurus, pp. 206-240.
- Denegri, Francesca (2004a): *El Abanico y la Cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. 1996. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Instituto de Estudios Peruanos.
- (2004b): "La burguesa imperfecta". *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Carmen Mc Evoy ed. Frankfurt am Main-Madrid: Vervuert / Iberoamericana, pp. 421-436.
- Diccionario de la lengua castellana* por la Academia Española (1852): Décima edición. Madrid: Imprenta Nacional. Consultado en <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle> [noviembre de 2009].
- Diccionario de la lengua castellana* por la Academia Española (1869). Undécima edición. Madrid: Imprenta de don Manuel Rivadeneyra. Consultado en <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle> [noviembre de 2009].
- Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (1996): Vigésima primera edición. 1992. Madrid: Espasa Calpe.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000): *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-

- Mondadori.
- Di Tella, Torcuato S. (supervisor), Gajardo, Paz, Gamba, Susana y Chumbita, Hugo (1989): *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Puntosur.
- Freud, Sigmund (1979): "El creador literario y el fantaseo". *Obras completas*. Vol. IX (1906-08): *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 127-135.
- García Jordán, Pilar (1991): *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- (2004): "Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-1851): el escándalo Garín". *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Carmen Mc Evoy ed. Frankfurt am Main-Madrid: Vervuert / Iberoamericana, pp. 195- 221.
- González Vigil, Francisco de Paula (1976): *Importancia de la educación del bello sexo*. Prólogo de Helen Orvig de Salazar. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Hernández, Pablo y Brizuela, Sofía (2000): "Conflictos con la jerarquía eclesiástica. Las dominicas de Tucumán". *Historia de las mujeres en la Argentina*. Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini eds. Tomo II. *Siglo XX*. Buenos Aires: Taurus, pp. 46-65.
- Klaiber, Jeffrey, S. J. (1988): *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Segunda edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lavrin, Asunción (1993): "Religiosas". *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow eds. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 175-213.
- Masiello, Francine (1993): "Disfraz y delincuencia en la obra de Juana Manuela Gorriti". *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*. Cristina Iglesia ed. Buenos Aires: Feminaria, pp. 62-71.
- Mc Evoy, Carmen (2004): "Introducción". *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. C. Mc Evoy ed. Frankfurt am Main-Madrid: Vervuert / Iberoamericana, pp. IX-XXXIV.
- Michaud, Stéphane (2000): "Idolatrías: representaciones artísticas y literarias". *Historia de las mujeres en Occidente*. Georges Duby y Michelle Perrot eds. Tomo IV. *El siglo XIX*. Geneviève Fraisse y M. Perrot eds. Madrid: Taurus, pp. 153-180.

- Molina, Hebe Beatriz (1999): *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Moliner, María (1999): *Diccionario de uso del español*. Segunda edición. Segunda reimpresión. Madrid: Gredos.
- Oliart, Patricia (2007?): “La mujer y las jerarquías sagradas (siglo XX)”. *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Carmen Meza y Teodoro Hampe eds. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 617-639.
- Serrano P., Sol (2000): “Estudio preliminar”. *Virgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*. S. Serrano P. ed. Con la colaboración de Alexandrine de la Taille. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 13-114.
- Soriano, Michèle (1999): “El saber de la ficción en ‘Quien escucha su mal oye’: estudio sociocrítico de los inicios del género fantástico”. *Juanama-nuela, mucho papel. Algunas lecturas críticas de textos de Juana Manuela Gorriti*. Amelia Royo ed. Salta: Ediciones del Robledal, pp. 241-284.
- Tibesar, Antonine S. (1982): “The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830 or The King *Versus* the Peruvian Friars: The King Won”. *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History* XXXIX/2, pp. 205-239.
- Vargas Ugarte, Rubén, S. J. (1962): *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo V. 1800-1900. Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- Zegarra, Margarita (2007?): “Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República. Una aproximación”. *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Carmen Meza y Teodoro Hampe eds. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 499-551.