

Apuntes sobre el lugar de la mujer en el ritual político limeño: de actrices durante el virreinato a actrices de la independencia

PABLO ORTEMBERG
CONICET-UBA

*Habrá Libertad
para hacer sus Micos
y hasta las mujeres
tendrán diez maridos
(...)
...así lo ha dicho
nuestro redentor
el gran Martincito
Villancico¹*

Introducción

La llamada “democratización de la historia” viene contemplando desde hace varias décadas el estudio de sujetos sociales anteriormente relegados e ignorados como agentes de su propio devenir. Son numerosas las corrientes que se enlazan para des-invisibilizar y restituir el protagonismo de los que “no tienen voz” en el relato tradicional. La “historia desde abajo” es la perspectiva que asumen los estudios de la subalternidad, la clase obrera, minorías étnicas y sexuales. ¿Acaso la etnohistoria o antropología histórica no constituye una disciplina que se aboca, desde hace casi medio siglo, en recuperar lo que Nathan Wachtel llamó, precisamente, la “visión de los vencidos”?² Hoy en día la historia social,

pabloortemberg@yahoo.com.ar

cultural y política no se mira separadamente de la historia de los sectores populares y de las minorías. Esto es especialmente válido para los estudios de la mujer, que en la historiografía francesa dieron como fruto grandes colecciones, como la dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot,³ así como en el campo norteamericano Joan Scott catapultó el enfoque de género en el quehacer historiográfico.⁴ En América Latina están cada vez más consolidados los institutos interdisciplinarios de género, los congresos sobre historia de las mujeres y sus resultantes publicaciones. El caso peruano no es una excepción. A modo de ejemplo reciente podemos citar la compilación dirigida por Carmen Meza y Teodoro Hampe, *La mujer en la historia del Perú*,⁵ o el último libro de Claudia Rosas Lauro, *Educando al bello sexo*.⁶ En el 2009, a la luz de los bicentenarios, Sara Beatriz Guardia, directora del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL), coordinó en Lima el IV Simposio Internacional “Las Mujeres en la Independencia de América Latina”.⁷

El presente trabajo pretende abordar un aspecto aún inexplorado, al menos para el caso peruano: los cambios y permanencias en los modos y sentidos de participación de las mujeres en el ritual político limeño, desde finales del período colonial hasta los primeros años del régimen independentista. Nuestro propósito es analizar por una vía novedosa las formas de politización de la mujer, examinar el lugar que le asigna el discurso (masculino) de las autoridades en el espacio público, el proceso por el cual —es nuestra hipótesis de partida— deja de ser gradualmente un mero soporte de imágenes y pasa a ser un actor social que el propio ritual distingue cada vez más como grupo. Si bien nuestras investigaciones precedentes sobre el ritual político limeño⁸ nos proveen una perspectiva, conceptos y abundantes datos para concentrarnos ahora en este tema, las lógicas limitaciones de un artículo y el novedoso recorte temático que encaramos no nos permiten presentar un análisis exhaustivo o una síntesis concluyente. Por lo tanto, los párrafos que siguen son apuntes e ideas que deberán ponerse a prueba y continuarse en investigaciones posteriores.

Según nuestra conceptualización, consideramos rituales políticos a las celebraciones, por medio de fiestas, ceremonias, homenajes y conmemoraciones, de acontecimientos, instituciones y autoridades de una comunidad política. Estas celebraciones responden a una amplia variedad de motivos: proclamaciones reales, constitucionales o independentistas, nacimientos de infantes, bodas reales, victorias militares, recibimiento de virreyes, asunción de presidentes, instalación de congresos, etc. Aunque en el antiguo régimen la esfera religiosa está imbricada con la política, y las celebraciones muestran siempre estas dos dimensiones, preferimos conservar la expresión “ritual político” para distinguirlo de las procesiones religiosas ajenas a estos motivos. El ritual político, como resumió hace tiempo Roger Chartier refiriéndose a la fiesta, “es siempre ese momento

particular pero reiterado en que es posible captar (aun si están enmascaradas o invertidas) las reglas de un funcionamiento social”.⁹ Compromete múltiples espacios (plaza, calle, teatro, palacio), tiempos diferidos (mañana-tarde-noche, ciclos de tres días, meses, etc.), objetos simbólicos como emblemas, retratos, estandartes, un amplio repertorio de arquitectura efímera en el que se destacan los arcos de triunfo y los carros alegóricos, junto con textos poéticos, loas puestas en escena, piezas teatrales y canciones patrióticas, según el caso. El conjunto de fuentes consultadas reúne periódicos, relaciones de fiestas, publicaciones de poemas y canciones patrióticas, piezas de teatro, descripciones de viajeros, memorias, así como leyes y decretos. Este material nos dice mucho de todo aquello y nos deja vislumbrar el lugar de la mujer y lo femenino en los programas festivos oficiales, orquestados por la voz masculina de la elite.

La mujer en el ritual político virreinal

En ocasión de las fiestas reales en Lima con motivo de la proclamación de un nuevo soberano, la plebe que asistía a admirar los desfiles de autoridades, funciones de carros alegóricos, fuegos y corridas en la Plaza de Armas estaba compuesta indiferenciadamente por hombres, niños y mujeres. Las vivanderas vendían comida en la plaza y las damas “decentes” se acercaban con sus maridos. En los espectáculos públicos que comenzaban desde la segunda mitad del siglo XVIII a sedentarizar la fiesta, ubicándola en recintos cerrados con bancas numeradas y regida por la venta de entradas en espacios distintos al de la Plaza,¹⁰ las mujeres de la elite tenían asignado lugares junto a sus maridos; pero en sitios como en el Coliseo de Comedias, las mujeres se sentaban separadas de los hombres. Las mujeres “actrices” podían aparecer en las fiestas reales sobre carros alegóricos deslizados en el escenario de la plaza, o bien en el espacio teatral cerrado. En ambos casos encarnaban alegorías e interpretaban loas y piezas dramáticas. Los niños, las “doncellas” o “ninfas” (como evocan las fuentes) representaban la virtud por su pureza, inocencia y virginidad; las “matronas” también figuraban encarnando valores del “bello sexo” –tal como se llamó en el siglo XVIII al género femenino– según el repertorio alegórico clásico de lejana tradición renacentista. Podían interpretar como estatuas vivientes los valores del buen gobierno asociados al nuevo soberano: la Prudencia, la Justicia, la Caridad, etc. El cuadro se ofrecía como prueba de fidelidad y a la vez constituía una suerte de educación política dirigida al público, así como también una exigencia dramatizada hacia las autoridades (metropolitanas y locales) sobre cuál era su deber. Las mujeres también podían representar alegorías identitarias como América, España, África, Perú y Lima, en paralelo a las

estatuas que cumplían la misma función.¹¹ En este juego actoral participaban tanto indias como criollas, de acuerdo a la fase del espectáculo. Por ejemplo, en ocasión de la “fiesta de los naturales” ofrecida a Carlos IV por su coronación (1790), uno de los carros llevaba a una mujer india que representaba a España sentada en un trono rodeado de nubes y estrellas. España tenía en su cabeza un castillo guarnecido de laurel, una palma en la mano izquierda y el cetro real en la derecha.¹² Sugestivamente, “tres matronas Americanas” (sic) estaban a los pies de España, con bastones en la mano izquierda y una llave en la derecha, en gesto de rendirlas a esta última. Las tres Américas conquistadas se pusieron a cantar una loa en diálogo que reforzaba la visión civilizadora de la conquista.¹³ La representación de la sumisión benéfica sucedía en un clima de alegría popular, puesto que cada carro era precedido o seguido por danzas de indios (pallas, chimbo y tijeras de varios distritos). Algunos días antes de las fiestas por la jura de Carlos III en Lima (1759), el Cabildo se había ocupado de encargar un arco de triunfo en la escenografía de la plaza. Este elemento Algunos días antes, el Cabildo se había ocupado de encargar un arco de triunfo en la escenografía de la plaza. Este elemento arquitectónico común en las fiestas monárquicas incluía en esa oportunidad una estatua que representaba a la ciudad en la figura de una mujer lujosamente vestida y adornada de joyas. Arrodillada ante la imagen del monarca, le ofrecía una fuente con muchos corazones. Las estatuas de la Sinceridad, la Verdad y la Obediencia rodeaban la acción.¹⁴ Estatuas alegóricas en forma de mujer o mujeres en forma de alegorías; en todo caso, estas últimas aparecían como una extensión de la arquitectura efímera.

Si en las diversiones públicas las mujeres participaban como espectadoras o bien como “actrices” destinadas a ser un soporte pasivo del programa de fidelidad barroco, era en las funciones de iglesia donde el ritual político interpellaba más directamente a las mujeres limeñas. Las incesantes guerras en las que se embarcó la metrópoli desde mediados del siglo XVIII –contra los ingleses y luego contra la Francia revolucionaria– suscitaron en Lima, como en muchos otros dominios de la monarquía, una implicación directa de sus habitantes con los destinos del reino. En esas circunstancias, el ritual político intensificó las rogativas en el templo y los tedeum dedicados al “Dios de los Ejércitos”, plegarias que se acentuaban ante un enemigo “hereje” o “impío”.¹⁵ Hombres y mujeres –sentados separadamente– eran interpelados por el sacerdote en el interior de la iglesia con el fin de encender el patriotismo español. El sistema ritual solía vincular las rogativas con la demanda de donativos de bienes, especies y dinero para enviar a la península en esos delicados momentos. Así, la mujer limeña se caracterizó desde el comienzo por participar de los asuntos públicos y militares en el marco del ritual político ejerciendo su caridad. Las damas de la nobleza donaban sus joyas e importantes sumas de dinero; las mujeres de sectores medios y bajos,

las monedas que podían. Los donativos femeninos se intensificaron durante las guerras modernas en la segunda mitad del siglo XVIII, aunque estuvieron presentes desde el comienzo del virreinato. Por ejemplo, en 1586 Francisco Toledo pidió donativos voluntarios para auxiliar a Felipe II en sus guerras.¹⁶ La ciudad de Arequipa nunca dejó de tener presente este gesto temprano, pues el gobernador Bartolomé María de Salamanca, más de doscientos años después, aludía a él para exigir una nueva contribución de envergadura por parte de las damas, con el fin de vencer a los insurgentes.¹⁷ Por lo general esta exigencia tenía lugar en la iglesia, donde la marcación social y exposición de las jerarquías se actualizaba en este ritual político con guión litúrgico.¹⁸ La verticalidad de la institución eclesiástica, por otra parte, ofrecía el marco institucional adecuado para concentrar y canalizar los donativos hacia la península.

El ceremonial contemplaba la participación de la mujer cuando se trataba de la esposa de una autoridad.¹⁹ Se esperaba de las consortes que encarnaran los ideales de la mujer ilustrada: buena esposa y buena madre.²⁰ Las virreinas y su familia acompañaban a los virreyes en los cortejos cívicos. La expresión orgánica de la monarquía en cuya cabeza el rey representa al buen padre se extendía a las demás capas de autoridades. Las mujeres de los ministros nunca estuvieron tan cerca y al mismo tiempo tan lejos del ejercicio del cargo público. A modo de ejemplo, aun cuando el ritual político estaba dedicado a doña Ángela Ceballos, esposa del virrey Joaquín de la Pezuela, con motivo de su cumpleaños, la loa en su honor representada en el Coliseo de Comedias de Lima en 1816 exaltaba exclusivamente la virtud militar y política de su esposo, para la cual ella vivía.²¹ El mero carácter de “sabia compañía” del esposo persistirá durante todo el siglo XIX y parte del XX.

Aunque excluidas de los canales formales de la política, las nuevas formas de sociabilidad de los salones literarios animados por damas de la elite, así como la participación de mujeres de sectores populares en la economía,²² o bien el pintoresco fenómeno de las tapadas, enseñan sobre los espacios de autonomía o resistencia que podían abrirse en una sociedad dominada por los hombres. No obstante, el ritual político colonial, en suma, mostró a la mujer como soporte plástico del guión masculino, actriz de la lealtad, alegoría viviente o cantante y danzante, o bien esposas de autoridades. La participación más activa de la mujer en el ritual político se observa dentro de las iglesias, donde la liturgia activaba el sermón patriótico junto con la dimensión económica de los donativos. Si bien la guerra contra Francia sucedía en otro lado, los periódicos ilustrados limeños dedicados a traducir las noticias difundieron una imagen de la mujer revolucionaria (prostituida) y otra contrarrevolucionaria (heroica).²³ En España comenzaron a circular voces que convocaban a hombres y mujeres a tomar las

armas para luchar contra el francés. Pero ello no alteró el modo de participación de la mujer en el ritual político en Lima, por lo menos hasta 1808.

La mujer en el ritual político después de 1808

La crisis abierta en 1808 por la acefalía de la Corona y la invasión de Napoleón Bonaparte en la península sacudió el sistema político y el eje moral de la monarquía. En Lima, como en otros lugares del reino, el virrey Fernando Abascal decidió cumplir religiosamente con el ritual político de proclamación del rey Fernando VII, quien se encontraba preso en Bayona. “El Deseado” estuvo presente en la iconografía festiva con un grado de saturación nunca visto anteriormente. Como señaló F. X. Guerra, ante la ausencia del rey cautivo se colmó el vacío con su imagen.²⁴ Las mujeres de todas clases politizaron su vestimenta y adornos al fijarles el rostro de Fernando. El patriotismo antifrancés las llevó a exponerse públicamente con escarapelas y otros decisivos signos fidelistas. La mujer participaba así de la política porque la guerra (todavía con exclusivo escenario en la península) empezaba a tocar todos los ámbitos de la sociabilidad. Lynn Hunt comprobó esto en la mujer revolucionaria en Francia.²⁵ La proclamación real de 1808, aunque sería la última que viviría la capital del virreinato, abrió paso al menos a dos tendencias que signarán los siguientes rituales políticos, como la proclamación de la Constitución de 1812 o de la independencia en 1821. Por un lado, la politización de la mujer a partir de los signos exteriores y, por otro, la disminución de la esfera lúdica popular en estas celebraciones en comparación con las proclamaciones del siglo precedente, aspecto que va de la mano con la abolición de su organización de acuerdo al criterio por gremios o castas: por las circunstancias que atravesaba la monarquía, Abascal suprimió las “fiestas reales” organizadas tradicionalmente por los gremios y la “fiesta de los naturales”; en cambio, intensificó el mecanismo de rogativas-donativos.²⁶ Un año después de la proclamación desesperada de Fernando VII, la guerra se instaló en suelo americano.

La creación de las juntas en 1809-1810 convierte a la Lima de Abascal en el centro de la contrarrevolución, mientras que la de Buenos Aires permanecerá como única junta invicta, arrogándose la tarea de expandir la revolución a toda la región. La mujer participa de los hechos de armas en todas partes menos en Lima. En Buenos Aires, aun antes de la revolución, las invasiones inglesas provocaron la militarización completa de la sociedad.²⁷ Allí, según un contemporáneo, “hasta las mujeres se ensayan en disparar el fusil”.²⁸ El clima guerrero se extendió a todos los ámbitos, aunque la milicia fue exclusivamente masculina. En el Alto Perú las mujeres criollas y mestizas de La Paz apoyaron la junta tuitiva

en 1809, las cochabambinas se inmolaron en 1812 y las guerrillas contaron con el liderazgo de Juana Azurduy.²⁹ No hay mujeres realistas que hayan quedado en la memoria de los vencedores. Sin embargo, es conocido en ambos ejércitos el lugar de las rabonas.

Las mujeres de todas clases participaron en esta prolongada guerra civil, donando joyas, esclavos y dinero, portando armas o luchando junto a sus esposos como espías, mensajeras y conspiradoras, cosiendo uniformes y banderas. En este contexto, el ritual político guerrero intensificó el aparato del triunfo de inspiración clásica, donde no faltaron las ninfas encarnando las virtudes del general victorioso.³⁰ Debemos señalar que este fenómeno no tuvo lugar en Lima, sino en los pueblos del sur peruano más directamente afectados por la guerra. Sin embargo, advertimos aquí una diferencia con las representaciones del siglo anterior. Muchas de las mujeres que intervinieron en el ritual político guerrero tuvieron una presencia importante como “diputadas” (así las llama el narrador en una de las fuentes) o “comisionadas” del pueblo que recibía eufórico al militar afortunado. Su participación cobraba relevancia en el entramado político del momento. Referiremos tres ejemplos. Durante la entrada triunfal a Potosí del realista arequipeño Manuel de Goyeneche en 1812, el vencedor de Huaqui fue coronado con una guirnalda de laureles por el “bello sexo” (sic), representado por cuatro “diputadas” (sic) de la corporación: Melchora Pérez Prudencio, Juliana Ansoleaga, Josefa Lizarazu y Manuela Pérez Prudencio.³¹ En su presentación adjurieron que “...siendo mujeres, son también las madres de los pueblos, disponen consagrar al mejor hijo de las mujeres y al mayor héroe de los hombres”.³² El hecho de que no se presentasen como hijas, sino como madres simbólicas de Goyeneche, ponía de relieve el origen americano del militar, porque además de ser “compatriota amoroso, [era] hijo verdadero de la América”³³ – variante local de la metáfora de la Madre Patria. En este caso, la mujer en el ritual político apareció como madre activando un discurso criollista que, sin dejar de acentuar el fidelismo, podría haber suscitado suspicacias entre los jefes peninsulares. Por otra parte, el “bello sexo” aparecía también agradeciendo “...al libertador de su sagrada honestidad”³⁴ que los viles revolucionarios amenazaban. La función de la mujer-madre alternaba con la de mujer-botín de los hombres, pues en las incursiones militares eran frecuentes en los dos bandos los saqueos y las violaciones. No era de extrañar que el discurso escenificado por la mujer en el ritual guerrero realista y revolucionario hiciera alusión al honor femenino mancillado por el enemigo.

Otro caso similar fue la coronación con una guirnalda de oro y piedras preciosas de Simón Bolívar en Cuzco, en medio de su gira triunfal por el sur peruano apenas obtenida la victoria de Ayacucho (1824). La tarea de colocar la corona esta vez no recayó en un grupo de comisionadas notables sino en

Francisca Gamarra, esposa del prefecto Agustín Gamarra, conocida luego por su decidida participación en la política guerrera junto a su marido. Por último, Vicenta Eguino, la activista paceña de la junta tuitiva de 1809, tendrá el gusto veinte años más tarde de regalar al Libertador durante su gira una corona de plata junto con una llave de oro,³⁵ al tiempo que la Asamblea Constituyente de Bolivia la declaraba “heroína nacional”. Los avatares de la guerra había catapultado a la mujer a un rol más activo, por más que siguieran representando valores tradicionales: mujer-madre, mujer-ninfa ultrajada y mujer como rostro de una ciudad agradecida por la benéfica protección del héroe militar.

En Lima, la experiencia gaditana (1812) agitó levemente el ritual político. Con motivo de los festejos por el nombramiento de José Baquijano como diputado de las Cortes, las señoras “divididas en varias clases”, según el narrador, compusieron poemas en honor del diputado y los declamaron ante él en su casa.³⁶ La relación reproduce los sonetos, en su mayoría compuestos por las damas principales, tales como la baronesa de Nordenflycht,³⁷ doña Isabel Horbea, doña María Josefa de Sierra y Ramírez—esposa del brigadier que se estaba destacando en el Alto Perú— y la Marquesa de Conchán. Pero también se reproducen los versos de “una pobre apasionada” (sic), entre los cuales decía al consejero: “... nuestra Madre Patria te bendice”.³⁸ Las mujeres más humildes le obsequiaban “un pececillo vivo; otra, un tierno polluelo; algunas, un poco de verduras; otras, flores delicadas...”³⁹ Mujeres de todas clases tomaban la iniciativa de participar en el festejo, no solo practicando el desprendimiento, lenguaje de la caridad al que estaban acostumbradas, sino obsequiando poemas de su propia inventiva.

Una de las fiestas constitucionalistas que tuvieron lugar en el pueblo de Chorrillos, cercano a Lima, deja vislumbrar el comienzo de una escenificación de la igualdad. La Constitución se presentaba como garante de la libertad e igualdad de derechos entre americanos y peninsulares, que formaban un único cuerpo de nación. La supresión de la mita y el tributo, la abolición de la Inquisición y otras medidas tendían a reforzar esta imagen, intentando dejar sin argumentos a los revolucionarios que luchaban por la libertad americana. Se utilizó en estas fiestas un lenguaje verbal y plástico que lo emparentaba estrechamente a aquél que se observaba en las fiestas mayas de la Buenos Aires revolucionaria.⁴⁰ Los humildes vecinos levantaron columnas en la medida de sus posibilidades y las adornaron con palmas y olivas.⁴¹ Se entonaron “canciones patrióticas” y las mujeres se distinguieron porque “...solo quisieron cantar en obsequio de la madre patria”.⁴² Exclamaban unánimes, sin distinción de sexo, edad, condiciones y castas, “¡viva la patria! y se preocuparon por proscribir ‘para siempre todo baile francés’”.⁴³ Estos trinos fidelistas parecían brotar de entrañas femeninas más genuinamente politizadas que las de las actrices cantantes de loas sobre carros del siglo anterior.

A pesar de que 1808 abrió un camino para una participación más activa de la mujer en el ritual político, fueron los revolucionarios quienes hicieron explícita la misión patriótica de la mujer y reconocieron sus méritos en la contienda. Al menos para el caso peruano, no parecieron tener repercusión entre los fidelistas las cláusulas 8 y 9 del bando de la Junta Suprema de Sevilla sobre el premio al patriotismo para las mujeres que se destacaran por sus servicios (labrando el campo o curando heridos) durante la guerra contra los franceses:

- 8- Las mujeres en muchos pueblos se palian a la siega y otros trabajos de la agricultura, y en todos puede una gran parte de ellos hacer lo mismo, y así aconseja y manda esta junta suprema lo ejecuten en las circunstancias en que nos hallamos, y estimará y declarará esta aplicación en todas las que la practiquen, como un *servicio el más alto a la patria* (...) 9- Las mujeres, a quienes su edad, la debilidad de su complexión u otras razones impidan absolutamente esta aplicación, se ocuparán en hacer hilas, vendas, cabezales, u otras cosas del servicio de los hospitales, y hechas, las entregarán a sus juntas o ayuntamientos respectivos, y estos las enviarán con la mayor prontitud a los intendentes de nuestros ejércitos en esta capital, y formarán listas de las personas que hubieren hecho este servicio, y todos los demás que van mandados, y las *remitirán a esta junta suprema, que hará publicar después impresas para que venga a noticia de todos, y cada uno reciba la alabanza y el premio que por su amor a la patria hubiere merecido*.⁴⁴ (nuestro énfasis)

El reconocimiento al patriotismo de las mujeres, en efecto, se verá reflejado claramente en el ceremonial limeño bajo el gobierno protectoral en 1821. Diez años antes, Bernardo Monteagudo había publicado en Buenos Aires un artículo dirigido a las “Americanas del Sud” que no dejó de suscitar cierto escándalo entre algunos. Exhortaba a madres, esposas y jóvenes mujeres a hacer un trabajo psicológico de conversión al bando patriota sobre hijos, esposos y amantes. De ese modo, “al lado de los héroes de la patria mostrará el bello sexo de la América del Sud el interés con que desea ver expirar el último tirano...”.⁴⁵ Si bien en este planteo la mujer seguía teniendo un papel subordinado al hombre (como madre, esposa y amante), como advierte el historiador Waldo Ansaldi,⁴⁶ en el bando revolucionario se estaba dando un paso que no se dio entre los realistas. El general Pezuela reconocía que “...las mujeres a pesar de la debilidad de su naturaleza han hecho en ella [la revolución] un papel importante, empleando toda la seducción de su carácter y el poder de sus encantos en adquirir prosé-

litos de la infidencia”.⁴⁷ Reunidas las damas de la elite porteña en 1812, María Sánchez de Thompson propuso el lema que reconocería el mérito patriota de aquellas que habían donado dinero para la compra de armas: “Yo armé el brazo de este valiente”; según la tradición, se ofuscó cuando la señora de Alvear le dijo que el lema se lo había escrito Monteagudo y respondió: “Yo no necesito secretario”.⁴⁸ San Martín, por su parte, reconoció el valor de las cochabambinas y valoró el trabajo de las damas cuyanas para coser las banderas y uniformes del Ejército de los Andes. San Martín y Monteagudo, entonces, llegaron a Lima a diez años de comenzada la guerra con una preclara posición con respecto a la importancia de la mujer en la labor independentista. Implicada directamente en la causa, su expresión en el ritual cívico –espacio de reconocimiento público por excelencia– no tardaría en hacer eclosión.

San Martín, Monteagudo y la mujer revolucionaria en el ritual político limeño

San Martín también tenía muy en claro la importancia de la guerra de propaganda. Para conseguir la adhesión de los pueblos del Perú había logrado que penetraran proclamas antes de su desembarco. En ellas, como sostiene Timothy Anna, prometió algo a todos los sectores.⁴⁹ Y las mujeres no estaban excluidas. Pezuela, ya como virrey, anota en sus memorias que habían llegado a su poder proclamas “...dirigidas la una a los soldados americanos del ejército del rey; otra a los soldados españoles del mismo ejército; otra a los habitantes del Perú, otra a la nobleza peruana y otra al bello sexo. Las cinco primeras firmadas por el general enemigo San Martín y la sexta por un americano”.⁵⁰ Aunque no llevaban sus firmas, las promesas de San Martín y Monteagudo incluyeron, como se verá, a las mujeres. El epígrafe que escogimos para el presente artículo rescata estrofas de un villancico anónimo que circuló en Lima con una original interpretación sobre los beneficios que obtendrían las mujeres de la independencia.

No obstante, antes de organizar el sistema de recompensas, la llegada de San Martín confirma en el ritual político independentista un estereotipo de mujer realista distinto de la mujer patriota (término que ya había sido monopolizado por el bando revolucionario). El teatro va a ser instrumento privilegiado de tribuna política. Esto quedó demostrado en la pieza teatral que se montó en el marco del ritual de proclamación de la independencia en Lima, cuyos componentes exceden la proclamación formal del día 28 de julio de 1821.⁵¹ La pieza lleva el título *Los patriotas de Lima en la noche feliz (Drama en dos actos)*,⁵² y en ella varios personajes masculinos y femeninos “reviven” los momentos previos y posteriores a la entrada de San Martín a Lima el 15 de julio de 1821. Escrita por

Manuel Sánchez Concha, probablemente bajo supervisión del mismo San Martín o de Monteagudo, se puso en escena el 1º de agosto, cuatro días después de la proclamación formal, siendo la primera representación teatral del gobierno independiente. Además de informar el estado de la guerra e interpretar la entrada de San Martín y su ejército en la ciudad (“la patria”), como era habitual en el teatro de entonces, difundía máximas morales y políticas, en este caso, de cómo debían ser un buen y una buena patriota.⁵³ Dos personajes femeninos están dispuestos a tomar las armas y uno de ellos mantiene el siguiente diálogo con un vecino:

Doña Pepa: Yo soy mujer, pero si llegara el caso, no sería la última en correr a los peligros y en consagrar a la Patria mi sangre, mi vida, mil vidas a tenerlas. Don Hipólito: ¿Y no teme que regrese el ejército enemigo? Pepa: ¿Quién? ¡Covardes (sic)! Nosotras, las mugeres (sic) solas bastamos a sepultar, a aniquilar del todo las reliquias de ese ejército mercenario. (...) Hip.: ¡Estamos buenos! ¿Ahora se nos meten ustedes a guerreras, cuando otras se amparan de los Monasterios por huir de los peligros que les han persuadido nuestros enemigos?⁵⁴

En primer lugar, es importante el contexto. Ante el súbito abandono de la ciudad por parte del ejército del rey al mando del virrey La Serna y la proximidad del Ejército Libertador apoyado por tenaces montoneras en los lindes de la ciudad, familias enteras huyeron a los castillos del Callao o se escondieron, con muebles y otras pertenencias, en los conventos.⁵⁵ Por lo tanto, ante todo se trata de una contra-propaganda patriótica que intentaba exorcizar la imagen de asesinos que el gobierno realista había alimentado en Lima. En segundo lugar, presenta la causa independentista como la causa del pueblo, la que todos, mujeres incluidas, debían estar comprometidos a defender. La expresión “ejército de mercenarios” negaba la justicia de la causa realista. En tercer lugar, aparece claramente el lugar activo destinado a la mujer patriota (tomar las armas en la calle) y el lugar pasivo de la mujer realista (se esconde en los conventos). Así, la mujer salía simbólicamente del espacio conventual para formar parte del destino de la cosa pública, al menos en la suerte de las armas. No obstante, por último, Don Hipólito dejaba claro el lugar subordinado de la mujer: “Se *nos* meten ustedes a guerreras”, y la sorpresa por un cambio para el que las conciencias masculinas de la época no estaban del todo preparadas: “¡Estamos buenos!”.

Asimismo, la pieza describe los beneficios del nuevo sistema. Así como los esclavos luchaban por su prometida libertad, superponiéndose en la retórica independentista la esclavitud real y otra metafórica referida a América,⁵⁶ las mujeres gozarían, si no de la libertad de tener diez maridos como cantaba el

villancico de nuestro epígrafe, al menos de un trato no despótico por parte de sus maridos y padres. El ideal de igualdad penetraba retóricamente en el espacio doméstico. Uno de los personajes masculinos sentencia como "...primer deber de un americano libre [el] ejercer la moderación en el trato familiar de nuestras casas (...) con nuestras mujeres, hijos y dependientes [pues] el despotismo (...) se debe arrancar de raíz del suelo americano".⁵⁷ De este modo, la esfera pública y el principio del buen ciudadano tiñen completamente la esfera doméstica, al menos desde el punto de vista discursivo. Carmen McEvoy advirtió sobre el vector moral que atravesaría al republicanismo peruano.⁵⁸ Por supuesto, este ideal de igualdad republicana en contra del despotismo, no afectará la realidad de la autoridad masculina ni abolirá las jerarquías. Además de la retórica de la libertad y la igualdad, el nuevo sistema, según la obra, promete premiar "la aplicación y el talento". Dice Don Hipólito:

el sexo, el sexo hermoso tan infeliz en esta Capital en que las más veces mujeres bellísimas, de una alma bien dispuesta que hubieran sido unas dignas madres de familia, se han abandonado por no poder soportar la miseria que se han visto rodeadas; tendrán un trabajo proporcionado a sus fuerzas, como en todos los países cultos...⁵⁹

Sobre todo se refiere a las mujeres que trabajan como costureras, actividad que el proyecto ilustrado venía proponiendo como asignatura importante en las escuelas femeninas. En esta línea, se fundará en 1826 la Escuela Normal de Mujeres, donde se impartía ortografía, gramática, aritmética y costura.⁶⁰

Ahora bien, ambos ejércitos debieron satisfacer con recompensas reales y simbólicas el servicio a la causa. Subió la temperatura de la fiebre de medallas y premios pecuniarios que se distribuyeron entre oficiales y tropa.⁶¹ No obstante, el especial impulso que dio San Martín al premio al mérito civil fue también un recurso que le permitiría cumplir en buena parte con las múltiples promesas que había lanzado en sus proclamas. Y ciertamente, la política de premios y recompensas de San Martín se vinculaba a su vez con su proyecto de monarquía constitucional. Cuando creó la Orden del Sol al mérito patriota –inspirada en la Legión de Mérito de Chile, que a su vez encontraba su modelo en la Legión de Honor de Napoleón y ésta en la Orden de San Luis–, pretendía, por un lado, preservar el apoyo de la aristocracia nobiliaria convirtiendo los títulos de Castilla en títulos del Perú. Por esta razón la orden tenía carácter hereditario. El Protector deseaba preservar el apoyo de la nobleza tanto como eliminar su carácter ocioso tradicional, convirtiendo a sus miembros en funcionarios útiles del nuevo Estado.⁶² El criterio nobiliario, por otro lado, se mezclaba con el meritocrático

asociado a la política de premios al buen patriota, pues, tal como resume Olivier Ihl para el caso francés, “la revolución dio nacimiento a una vigorosa política de *ejemplaridad*” (en itálica en el original).⁶³ Por último, a los que más beneficiaba esta institución era a los integrantes de la nueva casta militar del Ejército Unido, premiados por su mérito patriota en el ámbito castrense. El decreto de creación de la Orden especificaba: “...que sea el patrimonio de los guerreros libertadores, el premio de los ciudadanos virtuosos, y la recompensa de todos los hombres beneméritos”.⁶⁴ Por ejemplo, se otorgó el grado de “fundador” de la Orden del Sol al Marqués de Torre Tagle, quien, además de pertenecer a la nobleza, en su caso había contribuido políticamente a la causa, pero también se concedió a oficiales destacados como Tomás Guido, entre muchos otros. La Orden estableció también su propio ceremonial público, frente a lo cual San Martín dispuso que “se anunciará que esta es una de las primeras fiestas cívicas que celebra el Perú libre...”.⁶⁵ Lo más significativo para nuestro ensayo es la inclusión de un ala femenina en la política de premios honoríficos, algo que ni siquiera había sido contemplado por los revolucionarios franceses.⁶⁶ Las “caballerasas de la Orden del Sol”, como las evoca la historiografía, surgieron a partir de un decreto firmado por Monteagudo, aunque en realidad en el mismo no se hace mención a la Orden, sino que se instaure como premio

a las patriotas que más se hayan distinguido por su adhesión a la causa de la independencia del Perú (...) el distintivo de una banda de seda bicolor, blanca y encarnada que baje del hombro izquierdo al costado derecho donde se enlazará con una pequeña borla de oro, llevando hacia la mitad de la misma banda una medalla de oro con las armas del Estado en el anverso y esta inscripción en el reverso: *al patriotismo de las más sensibles*...⁶⁷

Monteagudo mantenía en este sentido sus ideas sobre la importancia de la mujer para la causa que había publicado en Buenos Aires una década atrás. Decía el decreto: “las que tienen los nombres expresivos de madres, esposas o hijas no pueden menos de interesarse con ardor en la suerte de quienes son su objeto”.⁶⁸ Sin embargo, los roles que el hombre revolucionario daba a la mujer, a pesar de su reconocimiento inédito en la época, seguían siendo el de una figura subordinada. Con todo, aunque seguían excluidas de los empleos públicos, el artículo 3 del decreto ordenaba que “los parientes inmediatos de las patriotas que obtengan este distintivo serán preferidos en igualdad de circunstancias para los empleos...”.⁶⁹ La incidencia de la mujer en la vida política comenzaba a sentirse, por más que fuera por procuración.

La banda bicolor se otorgó a 112 seglares y 33 religiosas (captar su adhesión era fundamental, pues ninguno de los dos bandos podía prescindir de la influencia propagandística de los religiosos).⁷⁰ Entre ellas aparecían la marquesa de Torre Tagle y otras nobles, pero también mujeres plebeyas, muchas de las cuales habían “seducido” con éxito en chinganas a los miembros del batallón Numancia. La intrépida Manuela Sáenz, ni plebeya ni noble, había recibido la condecoración.⁷¹ En las procesiones cívicas las mujeres debían ostentar la medalla, colgada de una cinta bicolor y su diploma.⁷² Esto corrobora la presencia cada vez más visible de la mujer en las fiestas cívicas. Es probable que en estas fiestas se haya entonado alguna vez esta “Canción patriótica a las nobilísimas peruanas” de autor anónimo:

La Patria prenda / su heroico desvelo / y adorna sus pechos /
BANDA BICOLOR. / En lo blanco cifran / su alto pundonor / y
en lo rojo el fuego / que las inflamó (...) / Amazonas fuertes / ya el
Estado dio / a vuestra constancia / remuneración. / Recibid Señoras
/ el gozo mayor / porque se os distingue / como a hijas del Sol. / A
tanta hermosura / con que os adornó / el Cielo, se agrega / patrio
resplandor. / Llevad como indicios / de fe, y de valor: / por sagrado
esmalte / BANDA BICOLOR...⁷³ (mayúsculas en el original)

En su relato de las costumbres limeñas que pudo observar durante el protectorado, el marino inglés Gilberth Mathison se detiene a describir —como muchos viajeros— la saya y el manto de la tradicional vestimenta femenina. Añade un dibujo en el que se presenta una dama de saya y manto “...vestida con la moda nacional (...) La banda que cruza los hombros es la Banda Patriótica, tal como es usada recientemente por algunas damas de honor del gobierno patriota recientemente establecido”.⁷⁴

Todo esto demuestra, entonces, la preocupación oficial para hacer a la mujer simbólicamente participe en la construcción de la nueva era, aunque por mucho tiempo continuarían —insistimos— excluidas de los canales formales de la política. De este modo, al criterio corporativo tradicional en las fiestas cívicas (tribunales, compañías militares, gremios, etc.) se añadía el criterio de género.⁷⁵ Aunque, como hemos visto, la mujer aparece cada vez más claramente como grupo separado en las fiestas realistas, no se alimentó en este bando un imaginario que la proyectara hacia un patriotismo más activo, involucrada directamente en el devenir de la guerra y los asuntos de Estado.

La irrupción activa de la mujer en la fiesta cívica independentista, sin embargo, generó resistencias en aquel entonces y también en la historiografía posterior. El trillado donjuanismo de Monteagudo sirvió de arma para desacreditar esta

nueva institución por parte de sus opositores republicanos, como veremos más adelante. Bartolomé Mitre, cita Leguía, anota que la condecoración “se distribuyó con más galantería que discreción, haciéndola extensiva a las más bellas y amables damas, lo que dio motivo a murmuraciones mujeriles que el tiempo no ha apagado todavía”.⁷⁶ De nuevo se reenviaba a la mujer a su sitio tradicional: el espacio de la intimidad, donde vive en función del deseo del hombre. Leguía va más allá al decir que la banda se concedió a algunas verdaderas patriotas y a muchas que no tenían ese mérito, pero también a un gran número de mujeres que “vegetaban por su escandalosa conducta, sumidas en plena excomunión social; verbigracia (...) Manuela Sáenz”.⁷⁷ El mismo Mathison, testigo de la época, al referir un episodio alude al escándalo y reproduce en su propia visión el anatema sobre esta nueva orden femenina.

El 2 de mayo de 1822 a las 3 de la mañana, cuenta Mathison, por orden de Monteagudo cuerpos armados sacaron de sus lechos a seiscientos españoles peninsulares y los embarcaron rumbo al destierro.⁷⁸ El ministro escribió su justificación en la *Gaceta* del día 4 presentando la medida como “un acto de expiación y un memorable ejemplo de venganza llena de sobriedad...”.⁷⁹ Ese mismo día, por la tarde, en palabras de Mathison, amigos del gobierno armaron

una procesión en señal de gratitud por (...) la expulsión de los españoles del Perú. Cerca de una docena de mujeres notoriamente disolutas, vestidas con abundancia de adornos y cintas nacionales, Órdenes del Sol, etc., encabezaban la marcha al Palacio de Gobierno, precedidas por una banda de música, banderas y enormes antorchas de cera: fueron recibidas en forma por el *Supremo Delegado* [Torre Tagle], y leyeron un comunicado en el nombre de las *damas* de Lima, que fue respondido con toda la cortesía debida y respeto por el gran personaje al cual estaba dirigido. Era, de hecho, una exhibición vacía y vulgar, con la cual se pretendía engañar y entretener a las clases bajas, sin producir un buen efecto esperado sobre nadie, pero mostrando cuán fácilmente el disparate, el engaño y la mojiganga, encuentran su camino en las más remotas regiones del mundo.⁸⁰ (itálicas en el original)

El episodio relatado abre muchos interrogantes. ¿Por dónde pasaba la frontera entre las “damas patriotas” y las “mujeres disolutas”, el límite entre conmemoración y farsa, fiesta y simulacro? ¿Quién define estas fronteras? Puede ser que se trataran de mujeres de la plebe que habían hecho algún mérito reconocido por Monteagudo. Lo cierto es que su presencia molesta al viajero, indignado por la “crueldad del ministro”. Como en los ejemplos precedentes donde las

“diputadas” de la ciudad se acercaban al homenajeado, este grupo se presenta a sí mismo como representante de las damas de Lima. No van a llevarle un regalo ni un poema a la autoridad, sino una carta de agradecimiento. En la procesión llevan antorchas que recuerdan a las procesiones religiosas –pues se trataba de una procesión expiatoria–, pero bien podían simbolizar al mismo tiempo las luces de la razón, la nueva era que dejaba atrás las tinieblas de la ignorancia y barbarie española. Posiblemente era la primera vez que aparecían en el centro del ritual político exclusivamente mujeres que no eran de la elite, premiadas con la banda bicolor. En su momento, Mona Ozouf puso de relieve el hecho de que los revolucionarios franceses percibieran como desestabilizadoras a las mujeres que tomaban la delantera en el espacio público. En palabras de la autora, “su presencia en las fiestas parece recelar un peligro al introducir un elemento de ilusión, incluso de subversión”.⁸¹ Como la revolución hacía peligrar el “orden natural” entre lo masculino y lo femenino, en Francia rápidamente hubo decretos que prohibieron los clubes femeninos y hasta se legisló sobre la moda revolucionaria para evitar la masculinización de las mujeres.⁸² En este caso no contamos con más datos para confirmar si Mathison descalifica a las mujeres politizadas por mujeres o por pertenecer a la plebe, o simplemente se expresa en esos términos críticos por las medidas drásticas de Monteagudo. Sea como sea, no fue solamente Mathison el que descalificó a las mujeres politizadas por Monteagudo, sino que los rivales republicanos del ministro, luego de su expulsión, publicaron en el periódico *La Abeja Republicana*: “...de día y de noche se veía entrar y salir de la casa del Ministro a hombres y mujeres disfrazados... eran sus espías...”. Se insiste en otro artículo que solo extrañarán al ministro depuesto “...los espías y terceros (...) y unas cuantas viles meretrices que han mostrado públicamente su duelo por la separación...”.⁸³ Este rol activo de la mujer *sans culotte* pudo haber contribuido a desafiar los lugares que los sectores dominantes tradicionales reservaban para la mujer en la sociedad. También se extrae de esta acusación que Monteagudo no sólo había armado a la plebe en cuerpos cívicos,⁸⁴ sino que, en la red de espías que había diseminado por la ciudad, las mujeres tenían un importante papel. Los republicanos que coordinaron el motín que depuso a Monteagudo el 25 de julio de 1822 escribieron en *Lima justificada* que el ministro, entre miles de atrocidades también “hacía descaro de destinar a ciertas personas a que se ocupasen en proporcionarle doncellas...”.⁸⁵ En fin, sea como espías o meretrices, o como doncellas honorables víctimas inocentes de la lascivia del hombre, se quitaba crédito a la mujer como actora política.

Reflexiones finales

En este recorrido hemos intentado identificar algunos eslabones en la historia de la participación de las mujeres en el ritual político durante la transición de la colonia a la república en Lima. En las fastuosas “fiestas reales” de esta capital, las mujeres aparecían principalmente como actrices representando alegorías de las virtudes de la ciudad, de una corporación o del monarca, o bien representando identidades locales. Estáticas o cantando loas y aun danzando, no eran más que una extensión de la arquitectura efímera. A las damas de la elite la legislación les había otorgado un lugar en el ceremonial en tanto esposas de una autoridad. El ritual político virreinal interpelaba más directamente a las mujeres de todas las clases dentro del templo en momentos críticos de la monarquía. La liturgia conjugaba el sermón patriótico con el mecanismo ritual de las rogativas-donativos para sostener las guerras en Europa. La crisis abierta en 1808 mostró un quiebre en las proclamaciones reales que, entre otros aspectos, no solo intensificó las rogativas-donativos sino que en ellas la mujer comenzó a mostrar signos exteriores de compromiso político, en especial a través de su vestimenta. La guerra contra el juntismo que se desató en América otorgó a la mujer espacios más protagónicos en el ritual político guerrero. Se la empezó a vislumbrar como un actor de influencia y separado de otros, tanto en el ámbito fidelista como en el revolucionario. Las diputadas o comisionadas aparecieron como grupo separado y, a diferencia de las “actrices” de los carros alegóricos, ya tenían nombre y apellido, mostrando en su accionar un mayor grado de autonomía. Si esto se observa en el aparato del triunfo guerrero, la experiencia gaditana en Lima vino a reforzar la politización comenzada en 1808, tal como evidenciamos con las fiestas dedicadas a Baquíjano y las del pueblo de Chorrillos. Sin embargo, serán los revolucionarios quienes desde 1809 en adelante mostrarán mayor reconocimiento a la mujer en la lucha independentista. Monteagudo fue uno de sus más importantes promotores desde 1810. Cuando San Martín y Monteagudo gobernaron Lima, la política de premios y recompensas incluyó a la mujer y le dio una visibilidad inédita en la fiesta cívica. Aunque excluida de los canales formales de la política, tanto la mujer de la plebe como la dama de la elite fueron incorporadas como actrices de la nueva era. Su labor patriótica en el plano de la conspiración, el correo secreto, la “seducción”, la fabricación de uniformes y banderas, junto con la donación de bienes y dinero para la causa –las damas de Cuyo sintetizaron en una acción dos de estas expectativas cuando se desprendieron de sus alhajas y las cosieron a la bandera del Ejército de los Andes que acababan de confeccionar– tuvo reconocimiento institucional por parte del gobierno revolucionario, mientras que el gobierno español no contempló la cuestión del mismo modo, tal vez confiando en que la

triada “Dios, Patria y Rey” terminaría por calmar las nuevas ideas y restaurarían tarde o temprano el viejo orden. Al mismo tiempo, la banda bicolor de las damas patriotas y su expresión en el espacio ceremonial generó resistencias en los dos bandos y hasta en cierta historiografía posterior que reducía su importancia a la libido del Protector y su ministro.

Cuando el Congreso Constituyente tomó las riendas del gobierno (septiembre de 1822), dismanteló la simbólica solar sanmartiniana y con ella la Orden del Sol, por estar asociadas al proyecto monárquico del Libertador. Sin embargo, de ese modo también despojó a la mujer de su posibilidad de participación simbólica en la vida cívica – aunque continuaran los signos de adhesión política en la vestimenta femenina.⁸⁶ La liturgia republicana no mostró esfuerzos compensatorios en este sentido para premiar los actos de patriotismo femenino y darles un espacio distinguido en la fiesta cívica. Al contrario, varios artículos periodísticos de *La Abeja Republicana* consideraban a las mujeres como una amenaza al nuevo sistema. Se las acusaba de ser “godas por naturaleza”: “...¿dónde las *canciones patrióticas*? Todo está extinguido (...) Los americanos serviles ya por su egoísmo, o por los secretos encantos de sus *godas* preparan el cuadro espantoso de acuerdo con los tiranos de la Península...” (énfasis nuestro).⁸⁷ La seducción femenina que Pezuela veía actuando en contra de la causa del Rey, era denunciada ahora por los republicanos como una de los motivos principales de que los hombres traicionaran la causa independentista. El discurso mercurista estudiado por Claudia Rosas para fines del siglo XVIII seguía muy presente en estas nuevas circunstancias, al considerar a la mujer como depositaria de la sensualidad y ver en ella una amenaza para el orden si no se la controla.⁸⁸

Si la fiesta cívica opacó la participación creciente de la mujer durante los sucesivos gobiernos republicanos, en cambio se confirmó su lugar en la emblemática. La alegoría femenina de la libertad y de la república adoptó en el Perú numerosas representaciones iconográficas y plásticas, tal como lo ha estudiado Natalia Majluf.⁸⁹ Paralelamente, la historiografía seleccionó ciertos personajes femeninos desde muy temprano y les aplicó, tal como afirma Inés Quintero, un modelo de idealización heroica coherente con las virtudes femeninas preconizadas por la doctrina cristiana. El amor a la patria entendido como sacrificio, sumisión, generosidad, moderación y casto desempeño justificó la intervención de ciertas mujeres en los hechos de armas.⁹⁰

Para terminar, es tentadora la hipótesis de que durante la guerra civil que caracterizó a la guerra de independencia las trabas de la dominación masculina se aflojaron y hasta el discurso inferiorizador de género cedió, por necesidad, para abrir espacios de participación cívica a la mujer. Pero ese reconocimiento oficial, discursivo, simbólico y en ocasiones real del lado revolucionario, aventuramos, se cerró o por lo menos se redujo sensiblemente en los tiempos que

siguieron, en la iniciación de la república y el resto del siglo XIX. En el caso de Lima, ese espacio que comenzaba a abrirse camino (incorporando no solo a la mujer sino también a amplios sectores sociales) se clausuró precozmente luego de la partida de San Martín. En suma, la experiencia protectoral demuestra que la mujer había dejado de aparecer como simple “actriz” o soporte pasivo de representaciones políticas en la fiesta cívica, para constituirse como “actora” en el ceremonial público. Este pasaje no sucedió en forma lineal ni estuvo carente de contradicciones. Hasta aquí expusimos algunos eslabones que sugieren este cambio. Próximas investigaciones deberán plantear nuevas preguntas para fortalecer o matizar esta primera aproximación al tema.

NOTAS

- 1 *Colección Documental de la Independencia del Perú* (CDIP), T. XXIV, *Poesía de la Emancipación*. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, 1971, “Villancico”, s/f, p. 202.
- 2 Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*. Gallimard, Paris, 1992 [1971].
- 3 Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*. Taurus, Buenos Aires, 1993.
- 4 Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en María Cecilia Cangiano, Lindsay Dubois et al. (coords.), *De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. CEAL, Buenos Aires, 1993.
- 5 Carmen Meza y Teodoro Hampe (comps.), *La mujer en la Historia del Perú (siglos XV al XX)*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2007.
- 6 Claudia Rosas Lauro, *Educando al bello sexo. La imagen de la mujer en el periodismo peruano del Siglo de las Luces*. En prensa (2010). Gentilmente la autora nos cedió la maqueta del libro antes de su publicación, por lo cual dejamos constancia de nuestro agradecimiento.
- 7 Sara Beatriz Guardia (coord.), *Las mujeres en la independencia de América Latina*. UNESCO-Universidad de San Martín de Porres-CEMHAL, Lima, 2010.
- 8 Pablo Ortemberg, “Rituel et pouvoir: sens et usages des liturgies civiques. De la Viceroyauté du Pérou à l'orée de la République (Lima, 1735-1828)”, 2 vol., 816 p. Tesis de doctorado en Historia por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2008.
- 9 Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la edad moderna: La cultura como apropiación*. Instituto Mora, México, 1995, p. 20.
- 10 Sobre el influjo de las reformas borbónicas en la ciudad y sus costumbres, ver Gabriel Ramón, “Urbe y orden. Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño”, en Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. PUCP-IRA, Lima, pp. 295-324.
- 11 Sobre la representación alegórica de las identidades locales en las fiestas reales en la primera mitad del siglo XVIII, ver Karine Périssat, *Lima fête ses rois (XVIe XVIIIe siècles)*. Hispanité et américanité dans les cérémonies royales. Harmattan, Paris, 2002.

- 12 El importante comerciante y teniente de milicias Don Bartolomé de Meza financió la fiesta de los naturales. Contrató al literato Terralla y Landa para que compusiera el programa alegórico que llega a nosotros gracias también al dinero que invirtió en su publicación: s/a, *Explicación previa de los carros y máscara, con que la Nación Indica de esta Capital de Lima, y sus Pueblos comarcanos, celebra la feliz Exaltación al Trono de Nuestro Augusto Monarca el señor Don Carlos IV (que Dios guarde). Bajo del Gobierno del Señor Subdelegado del Partido de Santiago de Cercado, y su Jurisdicción Don Manuel María del Valle, y Postigo, Agente Asesor de este Superior. Siendo comisarios Don Bartolomé de Mesa, Don Ramón Landaburu, y Don Ilario Gomez, Comerciantes de esta Ciudad.* Imprenta de Niños Expósitos, Lima, 1790, p. 23, reproducida en forma facsimilar en CDIP, Universidad, Apéndice, pp. 452-474, f. 12.
- 13 *Explicación previa...*, *op. cit.*, f. 14.
- 14 S/a, *Lima gozosa. Descripción de las festivas demostraciones con que esta ciudad, Capital de la América Meridional, celebró la real Proclamación en el nombre Augusto del Católico Monarca, Señor Don Carlos III (...) a influjo del activo celo de Don José Antonio Manso de Velasco...* Plazuela de San Cristóbal, Lima, 1760, p. 117.
- 15 Pablo Ortemberg, “El tedeum en el ritual político: usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de Mayo”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata (en prensa).
- 16 Mendiburu señala que “las señoras se despojaron de sus joyas y otras prendas valiosas de su uso”. Felipe II envió una carta de gratitud especial a las señoras de Arequipa porque “habían imitado a las matronas romanas con acción tan heroica y digna de perpetua memoria”. Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. 11 vols. Ed. Enrique Palacios, Lima, 1931 [1891], t. 5, p. 40.
- 17 Proclama de 7 de noviembre de 1808, Colección de documentos de Félix Denegri Luna, Instituto Riva-Agüero.
- 18 Junto con los paseos públicos, la asistencia a la iglesia representaba también una oportunidad de ostentación. En Lima de mediados del siglo XVIII las damas de la nobleza, señala Ulloa, van al templo lujosamente vestidas, acompañadas de esclavos con librea y sirvientes. Antonio de Ulloa, *Viaje a la América meridional*. Ed. Historia 16, Madrid, 1990. tomo B, p. 76.
- 19 Por ejemplo, “Razón del ceremonial que se observa en las asistencias Públicas de los Exmos. Señores Virreyes del Perú a las funciones de Catedral, y demás se acostumbre ya en Iglesias particulares, ya en Duelos por muerte de Ministros de los Tribunales y de sus Mujeres; Paseos Públicos, Besamanos y demás que pueda servir a los fines que se solicita” (1796), Biblioteca Nacional de Madrid, Archivo Histórico Nacional / Diversos, 32, Doc 17. 31 fs.
- 20 Sobre los discursos ilustrados en torno a la mujer, ver Claudia Rosas, *op. cit.*
- 21 José Joaquín de Olmedo, “Loa con que el teatro de la ciudad de Lima celebra el cumpleaños de la excelentísima señora doña Ángela Ceballos de Pezuela, esposa del excelentísimo sr. Virrey...”, CDIP, t. XXV *El teatro en la independencia*, vol. 1, pp. 319-322.
- 22 Jesús Cosamalón, “‘Soy yo la que sostengo la casa’. El trabajo femenino en Lima (siglo XIX)”, en Meza y Hampe (comps.), *op. cit.*, pp. 379-428, p. 416.
- 23 Rosas, *op. cit.*, pp. 216-222.

- 24 François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Mapfre, Madrid, 1992, p. 156.
- 25 Se politizaron la vestimenta y también el vocabulario, ser un hombre o una mujer buena implicaba ser un buen revolucionario; ver Lynn Hunt, “La vida privada durante la Revolución francesa”, en Philippe Ariès y Georges Duby (coords.), *Historia de la vida privada*. 5 t., Santillán, Madrid, 2001, t. 4, pp. 23-51.
- 26 Ortemberg, “Rituel et pouvoir...” *op. cit.* t. 1, pp. 427-434, t. 2, pp. 467-477.
- 27 Tulio Halperín Donghi, “Militarización revolucionaria en Buenos Aires, 1806-1815”, en T. Halperín Donghi, *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*. Sudamericana, Buenos Aires, 1978 [1968].
- 28 Anónimo (1806-1810), *Diario de un soldado*. Comisión Nacional Ejecutiva del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo, Buenos Aires, 1960. El manuscrito fue editado y prologado por Ricardo Caillet Bois. La cita en p. 15.
- 29 Berta Wexler, *Las heroínas altoperuanas como expresión de un colectivo, 1809-1825*. Instituto Superior del Profesorado Nro. 3, Revista Historia Regional, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2001.
- 30 Georges Lomné, “La revolución francesa y la ‘simbólica’ de los ritos bolivarianos”, *Historia Crítica*. Revista del departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, enero-julio 1990, n. 5, pp. 3-17.
- 31 S/a (1812), *Fiestas triunfales que consagró el 2 de agosto de 1812 la fidelísima Imperial Villa de Potosí al Invicto General Americano el Sr. Mariscal de Campo Don José Manuel de Goyeneche. Las dirige y dedica al público el coronel del Ejército D. Mariano Campero de Ugarte, Gobernador Intendente de la Provincia de Potosí*. Imprenta de los Huérfanos, por Bernardino Ruiz, Lima, 1812.
- 32 *Ibíd.*, p. 23.
- 33 *Ibíd.*, p. 24.
- 34 *Ibíd.*, p. 21.
- 35 La estatua de Vicenta Eguino en La Paz muestra en sus manos estas ofrendas.
- 36 José Antonio Miralla, *Breve descripción de las fiestas celebradas en la capital de los Reyes del Perú, con motivo de la promoción del Excmo. Señor D. D. José Baquijano y Carrillo, conde de Vistaflorida, caballero de la real y distinguida orden de Carlos III; oidor de la real Audiencia de Lima, juez de alzadas de los tribunales de consulado, y minería del Perú, auditor de guerra del regimiento de la Concordia española del Perú, Juez director de estudios de la real universidad de San Marcos, juez protector del real Colegio Carolino (...) al Supremo Consejo de Estado, con una regular colección de algunas poesías relativas al mismo objeto, por D. José Antonio Miralla*, Imprenta de los Huérfanos, Lima, 1812.
- 37 Esposa del célebre mineralogista sueco que encabezó a fines del siglo XVIII una misión, con apoyo del rey de España, para mejorar los métodos de extracción y procesamiento del mineral en el virreinato.
- 38 Miralla, *Breve descripción*, p. 16.
- 39 *Ibíd.*, p. 9.

- 40 Juan Carlos Garavaglia, “A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en el Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, n. 22, seg. Semestre, Buenos Aires, 2000, pp. 73-100.
- 41 S/a (1813), *Funciones celebradas por varios Patriotas en el Pueblo de Chorrillos con el motivo de las plausibles noticias de la madre España, recibidas en esta Capital el día 8 de febrero de 1813*. Imprenta de los Huérfanos, Lima, 1813, f. 3.
- 42 *Ibíd.*, f. 3.
- 43 *Ibíd.*, f. 4.
- 44 Bando de Fernando VII, rey de España y de la Indias y de la Junta Suprema de Gobierno de ambas en su nombre, Sevilla, 6 de junio de 1808. Reimpreso en Lima por el editor de *La Minerva*. Colección Félix Denegri Luna, Instituto Riva-Agüero.
- 45 Bernardo Monteagudo, “A las americanas del sud”, *Gaceta de Buenos Aires*, 20 de diciembre de 1811, p. 1.
- 46 Waldo Ansaldi, “No por mucho pregonar se democratiza más temprano. La aplicación singular de los principios universales de la ciudadanía en América Latina independiente”, *Anais Eletronicos do III Encontro da ANPHLAC*, São Paulo, 1998, <http://www.anphlac.org/periodicos/anais/encontro3/waldo_ansaldi.pdf>, (última consulta 2 de noviembre de 2010), p. 4.
- 47 Joaquín de la Pezuela, *Compendio de los sucesos ocurridos en el ejército del Perú y sus provincias (1813-1816)*. Ed. y estudios introductorios por Pablo Ortemberg y Natalia Sobrevilla. Ediciones Bicentenario, Santiago de Chile (en prensa), pp. 126-127.
- 48 Mariano de Vedia y Mitre, *La vida de Monteagudo*. Ed. Kraft, Buenos Aires, 1950, 3 v., v. 1, p. 177.
- 49 Timothy Anna, *La caída del gobierno español en el Perú, el dilema de la independencia*. IEP, Lima, 2003 [1979], p. 109.
- 50 Joaquín de la Pezuela, *Memorias de su gobierno*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1947, p. 753.
- 51 Un análisis del ritual de proclamación en Pablo Ortemberg, “La entrada de José de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición”, *Histórica*, XXXIII.2, Lima, 2009, pp. 65-108.
- 52 Manuel de Santiago Concha, *Los patriotas de Lima en la noche feliz (Drama en dos actos)*, Imprenta de San Jacinto, Lima, 1821. Reproducido en CDIP, *El teatro en la independencia*, tomo XXV, vol. 2., pp. 7-49.
- 53 Mónica Ricketts ha señalado la importancia del teatro como tribuna política, termómetro de civilización y crucial espacio de discusión en la independencia. Mónica Ricketts, “El teatro en Lima: tribuna política y termómetro de civilización. 1820-1828”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia del Perú: de los borbones a Bolívar*. Instituto Riva Agüero, Lima, 2001, pp. 429-453, p. 441. Este rol del teatro está netamente relacionado con el discurso ilustrado mercurista de fines del siglo XVIII. Además de Ricketts, esta obra también fue estudiada por Jesús Cosamalón, “La unión de todos: Teatro y discurso político en la independencia, Lima 1820-1821”, *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*. Lima, N° 39, 1996, pp. 129-143. Nuestro examen se detiene exclusivamente en el papel de las mujeres, aspecto aún no explorado.
- 54 De Santiago Concha, *Los patriotas de Lima...op. cit.*, pp. 15-16.

- 55 Ver Arnaldo Mera, “Cuando *la patria* llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la independencia, 1820-1821”, en Claudia Rosas Lauro (coord.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Sidea, Lima, 2005, pp. 185-231.
- 56 Marta Beatriz Goldberg, “Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos”, en Silvia C. Mallo e Ignacio Telesca (coords.), “*Negros de la patria*”. *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*. Ed. Paradigma indicial, Buenos Aires, 2010, pp. 39-63, p. 40.
- 57 De Santiago Concha, *Los patriotas de Lima...op. cit.*, p. 40. Sobre la superposición de la moral y la política en el momento revolucionario francés. Hunt, *op. cit.*, p. 25.
- 58 Carmen McEvoy, *Forjando la Nación: ensayos de historia republicana*. University of the South-Instituto Riva-Agüero, Lima, 1999, p. 47.
- 59 De Santiago Concha, *Los patriotas de Lima...op. cit.*, p. 37.
- 60 Margarita Zegarra, “Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República. Una aproximación”, en Meza y Hampe (comps.), *op. cit.*, pp. 499-551, p. 533.
- 61 Ortemberg, “Rituel et pouvoir...”, *op. cit.*, t. 2, pp. 509-513.
- 62 Visión que encontraba su antecedente en la postura del Conde de Aranda. Pablo Ortemberg, “Las primeras fiestas cívicas en el Perú independiente: emblemática y ceremonial bajo el Protectorado”, *Revista Andina*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, nro. 43, seg. semestre, 2006, pp. 239-268, p. 247.
- 63 Olivier Ihl, *Le Mérite et la République. Essai sur la société des émules*. Gallimard, París, 2007, p. 126. (trad. nuestra).
- 64 Decreto del 6 de octubre de 1821, “Institución de la Orden del Sol, sancionada por el Protector de la Libertad del Perú”, fs. 5, f. 2. “Archivo Digital de la Legislación en el Perú. Leyes del año 1820 al año 1904-Leyes no numeradas”, <<http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyNoNumP.htm>>. En adelante Leyes y Decretos del Congreso (LDC).
- 65 LDC, 12 de diciembre de 1821.
- 66 Napoleón otorga excepcionalmente la cruz de la Legión de Honor a Marie Schellink en 1808, pero no como mujer patriota sino en calidad de lugarteniente destacado. Ihl, *op. cit.*, p. 351.
- 67 LDC, 12 de enero de 1821.
- 68 Ibid.
- 69 Ibid.
- 70 Germán Leguía y Martínez, *Historia de la Emancipación del Perú. El Protectorado*. CDIP, Lima, 1972, 7 v., v. 5, p. 168. Expone la lista de nombres extraída de la Gaceta.
- 71 Se refiere a ella y a las circunstancias de su condecoración Carlos Naus Rizo-Patrón, “Mujeres, poder y política en el siglo XIX”, en Meza y Hampe (comps.), *op. cit.*, pp. 429-497, p. 446.
- 72 LDC, 11 de enero de 1822.
- 73 S/a, “Canción patriótica a las nobilísimas peruanas”, hoja suelta, 1821, Bib. Félix Denegri Luna, reproducida en CDIP, *Poesía de la Emancipación*, pp. 317-319.
- 74 Gilbert F. Mathison, “Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822”, reproducido en CDIP, t XXVII, *Relaciones de Viajeros*, Vol. 1, pp. 275-319, p. 281.

- 75 Si bien no hubo una orden de “las más sensibles”, la mujer también empezó a destacarse como grupo separado en las fiesta revolucionarias francesas. Ver Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*. Gallimard, París, 1989 [1976], p. 310.
- 76 Citado por Leguía, *op. cit.*, p. 67.
- 77 *Ibíd.*, p. 68.
- 78 Mathison, *op. cit.*, p. 307.
- 79 La nota es reproducida por Mathison en sus memorias, *op. cit.*, pp. 309-310.
- 80 *Ibíd.*, *op. cit.*, p. 312.
- 81 Ozouf, *op. cit.*, p.166 (trad. nuestra).
- 82 Hunt, *op. cit.*, p. 27.
- 83 *La Abeja Republicana*, nro. 36, 5 de diciembre de 1822, edición facsimilar, al cuidado de Tauro, Ediciones Copé, Lima, 1971, t.1, p. 342.
- 84 Gustavo Montoya, *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. IFEA-IEP, Lima, 2002.
- 85 *Lima Justificada en el suceso del 25 de julio*. Manuel del Río, impreso de orden de la Ilustrísima Municipalidad, Lima, 1822. Esta acusación fue añadida posteriormente al texto en una nota. La versión completa con las notas está reproducido en CDIP, t. XIII, v. 2, p. 350.
- 86 Las “sayas patrióticas” sanmartinianas fueron sucedidas años después, en la iniciación de la república, por las “sayas caudillistas”. Señala Basadre que la moda identificaba la “saya salaverrina, la saya orbegosina, gamarrina, etc”. En Jorge Basadre, *La iniciación de la república, Contribución al estudio de la evolución política y social del Perú*. UNMSM fondo editorial, Lima, 2002, 2. V. [1939], V. 1, p. 108.
- 87 *La Abeja Republicana*, nro. 36, tomo I, 3 de diciembre de 1822, p. 333.
- 88 Rosas, *op. cit.*
- 89 Por ejemplo, Natalia Majluf, *La Piedra de Huamanga: lo sagrado y lo profano*. Museo de Arte de Lima, Lima, 1998.
- 90 Inés Quintero, “Las mujeres de la Independencia: ¿heroínas o transgresoras?”, en Barbara Potthast y Eugenia Scarzanella (coords.), *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*. Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 2001, pp. 57-76, en especial pp. 60-61 y 75.