

**“No hay ningún lugar sobre la tierra en donde las mujeres sean más libres”. Notas de investigación sobre las *tapadas limeñas* como una práctica corporal de resistencia femenina en la Lima colonial entre el siglo XVI y XIX**

“There is no place on earth where women are freer”. Research notes on the *tapadas limeñas* as a bodily practice of female resistance in colonial Lima between the 16th and 19th centuries

Débora Grandón Valenzuela  
*Universidad Austral de Chile / Universidad de Chile*  
[dlunagrandon@gmail.com](mailto:dlunagrandon@gmail.com)

**Resumen**

La tapada limeña fue una práctica vestimentaria usada por mujeres en la Lima colonial, entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XIX, que fue objeto de permanente censura mediante una sistemática agenda de legislaciones “anti-tapadas” a lo largo de sus casi 3 siglos de persistencia. Con el objetivo de reconocer en las tapadas limeñas una práctica corporal de resistencia femenina necesaria de relevar en nuestras genealogías feministas latinoamericanas, el presente artículo las analiza desde los ejes de anonimato, performance y espacialidad, para destacar el potencial político de su uso tuvo como práctica colectiva. Metodológicamente, se ha hecho una revisión bibliográfica, además de un análisis de las observaciones sobre las tapadas en el diario de viajes por Perú de Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria (1838)*, única contraparte femenina que registra la práctica durante su vigencia, según cuya observación “*No hay ningún lugar sobre la tierra en donde*

---

<sup>1</sup> Candidata a Doctora en Estudios Latinoamericanos (CECLA, Universidad de Chile), Becaria ANID PFCHA/Doctorado Nacional/2020-21201656.

*las mujeres sean más libres*” el artículo se conduce y de la cual retoma su homónima titulación.

**Palabras clave:** Tapadas limeñas, teoría crítica de la moda, Flora Tristán, feminismo latinoamericano, Perú decimonónico, performance

**Abstract:**

The *tapada limeña* was a clothing practice used by women in colonial Lima, between the end of the 16th century and the middle of the 19th century, which was subject to permanent censorship through a systematic agenda of “anti-covered” legislation throughout its almost 3 centuries of persistence. With the aim of recognizing in the *tapadas limeñas* a bodily practice of feminine resistance necessary to highlight in our Latin American feminist genealogies, this article analyzes them from the axes of anonymity, performance and space, to highlight the political potential that its use had as a collective practice. Methodologically, a bibliographic review has been made, in addition to an analysis of the mentions of the *tapadas* in Flora Tristán’s travel diary through Peru, *Peregrinaciones de una paria (1838)*, who is the only female counterpart that records the practice during its validity, according to whose observation “There is no place on earth where women are freer” the article is conducted and from which it resumes its homonymous title.

**Keywords:** Tapadas limeñas, critical fashion theory, Flora Tristán, Latin-American feminism, nineteenth century peru, performance

*Las memorias y genealogías feministas son un asunto complejo. Por una parte, porque el retorno hacia el pasado ofrece apenas senderos discontinuos, inacabados, trayectorias interrumpidas, documentos fragmentarios (...)*  
Alejandra Ciriza, 2012: 616.

## Introducción

El presente texto surge a partir de una interesante práctica vestimentaria<sup>2</sup> que realizaron las mujeres en la Lima colonial, de manera sistemática entre fines del siglo XVI y mediados del XIX: el tapado con manto y saya. Sus usuarias, las *tapadas limeñas*, persistieron durante casi tres siglos, pese a una serie de prohibiciones y regulaciones que buscaron abolir la práctica, lo que nos remite a sospechar que esta práctica —más allá de ser exclusivamente vestimentaria— desbordó lo puramente estético a partir de sus usos, vale decir, de las voluntades que gracias a esta práctica las mujeres pudieron desarrollar.

Muchos investigadores e investigadoras convergen en asumir la práctica del tapado como parte de una influencia trasatlántica popularizada por las mujeres españolas y moriscas traídas hacia América<sup>3</sup> (Del Águila, 2003; De León Pinelo, 2009 [1641]; Bass y Wunder,

---

<sup>2</sup> Se ha optado por asumir al tapado con manto y saya como una práctica social y vestimentaria, y no como una moda como tal, siguiendo la teorización de Joanne Entwistle (2002) quien reconoce a la moda como un “sistema histórico y geográfico específico para la producción y organización del vestir (...) *caracterizado por una lógica interna de cambio sistemático y regular*” (55-56), que emerge en sociedades con movilidad social. Considerando que el tapado con manto y saya comenzó antes de que existieran condiciones materiales y tecnológicas para un recambio sistemático, atravesado por la idea de la “temporada”, se ha optado por reconocerla como práctica vestimentaria, pese a sostener distancias con la visión de Entwistle respecto a la relación entre modernidad y movilidad social, que en América Latina posee particularidades no reductibles a dicha visión, dada su historia colonial, esclavista y en suma, contradictoria.

<sup>3</sup> Es preciso señalar que a la fecha aún no existe un consenso sobre los orígenes de esta práctica. Por una parte, hay investigadores e investigadoras que asumen que no puede considerarse que el velado de las mujeres moriscas (almalafa) haya sido un antecedente para el manto castellano, por diferencias estilísticas importantes, como que la almalafa consistía en un manto claro (blanco) que tenía la característica de mantener ambos ojos al descubierto, mientras que el segundo, se caracterizaba por ser un manto oscuro y mantener sólo un ojo a la vista (véase: Bernis, Carmen. *El traje y los tipos sociales en El Quijote*. Madrid: El Viso). Ahora bien, para Antonio de León Pinelo (2003) [1641], historiador del velo de la época, fue el *uso* que las mujeres moriscas dieron al manto castellano tras la proscripción de las almalafas, que las españolas

2009; Rosas, 2016), lo que tiene asidero si se considera que en la primera década del siglo XVII un censo mandado por el marqués Monstesclaros estimó un total de 26.441 personas en Lima, de las cuales, 5.369 eran mujeres españolas (Martín, 2000), vale decir, casi una quinta parte de la sociedad de la época. Según el historiador peruano-español, Antonio de León Pinelo (2003) [1641], la práctica de velarse en el siglo XVI en España era, a su vez, propia del contacto con las prácticas moriscas, las que tras la proscripción de sus tradicionales almalafas en el reino español, encontraron en el manto castellano negro una vía legitimada para continuar velándose desde 1567, descubriendo sólo un ojo. De hecho, es interesante cómo Pinelo (2003) [1641] describe que existieron 4 leyes reales destinadas a prohibir la práctica del velado en Castilla (1586, 1593, 1600 y 1639), registrando la primera de estas discusiones en las Cortes de Madrid en 1586:

“...Ha venido á tal extremo el uso de andar tapadas las mugeres, que dello han resultado grandes ofensas de Dios y notable daño a la república, á causa de que en aquella forma, no conoce el padre á la hija, ni el marido á la muger, ni el hermano á la hermana, y tienen la libertad y tiempo y lugar á su voluntad, y dan ocasión á que los hombres se atrevan á la hija, ó muger del mas principal, como á las del mas vil y bajo; lo que no seria si diesen lugar, yendo descubiertas, á que la luz discerniese las unas de las otras, porque entonces cada una presumiria ser y seria de todos diferentemente tratada, y que se viesen diferentes obras en las unas que en las otras; demás de lo cual se excusarían grandes maldades y sacrilegios, que los hombres

---

apropiaron “tan propio suyo”, el uso agraciado del manto que las moriscas inauguraron (Pinelo, 2003 [1641]; Bass y Wunder, 2009).

vestidos como mugeres y tapados, sin poder ser conocidos, han hecho y hazen”.  
(León Pinelo, 2003 [1641]: 344-345)

Como vemos, parte de los pánicos morales suscitados con la práctica del velado derivaban de los posibles *usos* lascivos o incestuosos (Del Águila, 2003), además de una evidente alusión a prácticas que podríamos atisbar a reconocer —en nuestros términos actuales— como travestis. El ocultamiento, para Pinelo, permitía a las mujeres “salir cuando y por donde quieren, sólo fiadas en que no son conocidas” (2003: 347), cuestión clave para pensar que fueron los usos que el tapado con manto y saya tuvo, lo que los hizo susceptibles de ser censurados y prohibidos.

En virreinato del Perú, se reconoce un uso del tapado con manto y saya desde 1580, el que, pese a las constantes legislaciones anti-tapadas en 1590, 1593, 1600, 1624 y 1639 (Del Águila, 2003; Bass y Wunder, 2009), se sostuvo hasta mediados de siglo XIX. Así como en Sevilla y Madrid, las tapadas en Lima también fueron concebidas como una cuestión peligrosa, lo que condujo a establecer una primera legislación anti-tapada en 1583, dictaminada en el Tercer Consejo de Lima por el arzobispo Toribio de Mogrovejo (Bass y Wunder, 2009), dentro de una agenda eclesiástica volcada al control de las poblaciones americanas, que incluía la evangelización de indios y la vigilancia del comportamiento de las mujeres durante ceremonias religiosas. En 1609 el virrey del Perú, marqués de Montesclaros, se quejó ante al rey por la imposibilidad de prohibir la práctica de las tapadas, arguyendo que si los hombres no podían prevenir *que sus esposas* anduvieran con las caras tapadas, entonces él no tenía el poder para impedir a cientos de mujeres de hacerlo, por lo que intentó deslegitimar la práctica a través de los sermones de predicadores

y párrocos (Martín, 2000; Bass y Wunder, 2009). Ante la asumida imposibilidad de abolir el tapado con manto y saya, el marqués de Montesclaros fue criticado, cuestión que incluso le valió una acusación al rey de parte de un oficial real, el licenciado Blas de Torres Altamirano en 1613, quien lo inculpó de “de abandonar su deber en aquel importante asunto” (Martín, 2000: 320), acusando a las tapadas de actos deshonestos y de libertinaje sexual.

Ahora bien, es preciso situar la experiencia vital de las mujeres de la América virreinal en una sociedad de castas, que más que considerarla como una estructura de clasificación social, ha de comprenderse como un modo de descripción de pieles y mezclas, asociado fuertemente a la historia natural (Araya, 2014). De hecho, los cuadros de castas del siglo XVII guardan gran relación epistemológica con aquellas expediciones botánicas que Mary Luise Pratt (2008) describe en el mismo siglo, las que tras la publicación de *Systema Naturae* en 1735, asumieron como un supuesto del conocimiento que existiría un orden natural de las especies vegetales, cuestión que luego se extrapoló al caso de animales humanos y no-humanos. Así, las cosas tendrían una existencia de por sí, dada por naturaleza, lo que permitiría como consecuencia reducir aquello que es visible a un sistema de variables naturalmente existentes, supuesto del proyecto europeo “de conciencia planetaria”<sup>4</sup> (Pratt, 2008: 29), que “epitomizó las aspiraciones continentales, transnacionales, de la ciencia europea”<sup>5</sup> (Pratt, 2008: 25). Este ímpetu de sistematización de lo natural se aplicó también a las sociedades americanas, asumiendo que las castas podían ser descritas y organizadas según las variables de mezclas entre los distintos sujetos, siendo

---

<sup>4</sup> Traducción propia

<sup>5</sup> Traducción propia

así un elemento importante para “situar a los sujetos dentro del orden colonial” (Araya, 2014: 63). Como parte de este proceso de ordenamiento social, es posible reconocer que tanto el género como la casta operaron como relaciones sociales claves, que a la vez operaron conjuntamente al momento de castigar a las mujeres que fueran halladas tapadas, yuxtaposición de experiencias sociales de opresión que podemos reconocer como una experiencia de interseccionalidad (Viveros, 2016). Por ejemplo, Martín (2000), Del Águila (2003), y Bass y Wunder (2009) reconocen que en 1624 con la legislación del virrey Marqués de Guadalcázar, los castigos a las mujeres por ser halladas tapadas se intensificaron, por considerarlas como una amenaza al orden social establecido; así, las penas por ser halladas tapadas tenían en común la prisión y el confisco del manto, pero poseían variaciones según su estatuto social: las mujeres blancas, nobles, deberían enfrentar 10 días de prisión, mientras que las mestizas, mulatas y negras, eran sentenciadas a 30, y si eran captadas una segunda vez, desterradas de la ciudad durante un año (Martín, 2000; Del Águila, 2003; Bass y Wunder, 2009).

Pese a estos intentos, las tapadas persistieron, y, de hecho, aumentaron hacia las primeras décadas del siglo XVII (Martín, 2000), lo que conduce a preguntarnos qué habilitaba la posibilidad del ocultamiento a las mujeres, que le hizo una práctica tan persistente para ellas, así como punible para las autoridades a ambos lados del Atlántico. Es importante señalar que, si bien en muchas colonias americanas las mujeres usaban un manto sobre la cabeza como prenda habitual, la característica particular de la tapada limeña es que el manto cubría el rostro, dejando sólo un ojo visible. Así, podríamos decir que la particularidad de la tapada es su voluntad de cubrir y des-cubrir, de ocultar y develar,

haciendo del ocultamiento una vía para el tránsito por la ciudad y para el ejercicio de actividades y usos del cuerpo que, de otro modo, le estarían negadas.

Resulta llamativo que una práctica tan censurada y a la vez tan persistente, sea aún poco conocida y difundida dentro de nuestras genealogías feministas latinoamericanas. Cabe preguntarse si acaso nuestra memoria —además de hegemonizada por el pretendido Sujeto universal masculino— no ha estado teñida por una racionalidad ilustrada que nos ha impedido ver en prácticas históricas de mujeres, que no están mediadas por una vindicación del derecho liberal, hilos de continuidad con nuestras prácticas de resistencia y persistencia<sup>6</sup> feminista del presente. ¿Por qué prácticas como las tapadas limeñas, que a través de un uso intencionado del cuerpo habilitaron otras posibilidades para su cotidianidad de *mujer*, no son comprendidas como un antecedente histórico del feminismo latinoamericano? ¿Dónde ubicamos el punto cero de nuestra genealogía, y qué borramos al establecerlo? ¿Bajo cuáles criterios epistemológicos incluimos o no ciertas prácticas como parte de nuestra genealogía feminista regional? Con estas inquietudes a la base, en los próximos apartados se problematizará a la práctica del tapado con manto y saya como una estrategia corporal y colectiva de resistencia femenina<sup>7</sup> a partir de los ejes analíticos de anonimato, performance y espacialidad, ejes erigidos a partir de una revisión bibliográfica de diversas investigaciones y materiales. Finalmente, ha cobrado especial protagonismo para el análisis el diario de

---

<sup>6</sup> El uso de la palabra *persistencia* aquí, así como a lo largo de texto, se produce al calor de discusiones y reflexiones colectivas sostenidas con la equipa del proyecto Registro Contracultural, plataforma de archivo, registro y memoria de prácticas de arte político en Chile, que actualmente prepara(mos) el encuentro de performance y arte político **Persistencias**, a desarrollarse en noviembre de 2022, en Santiago de Chile.

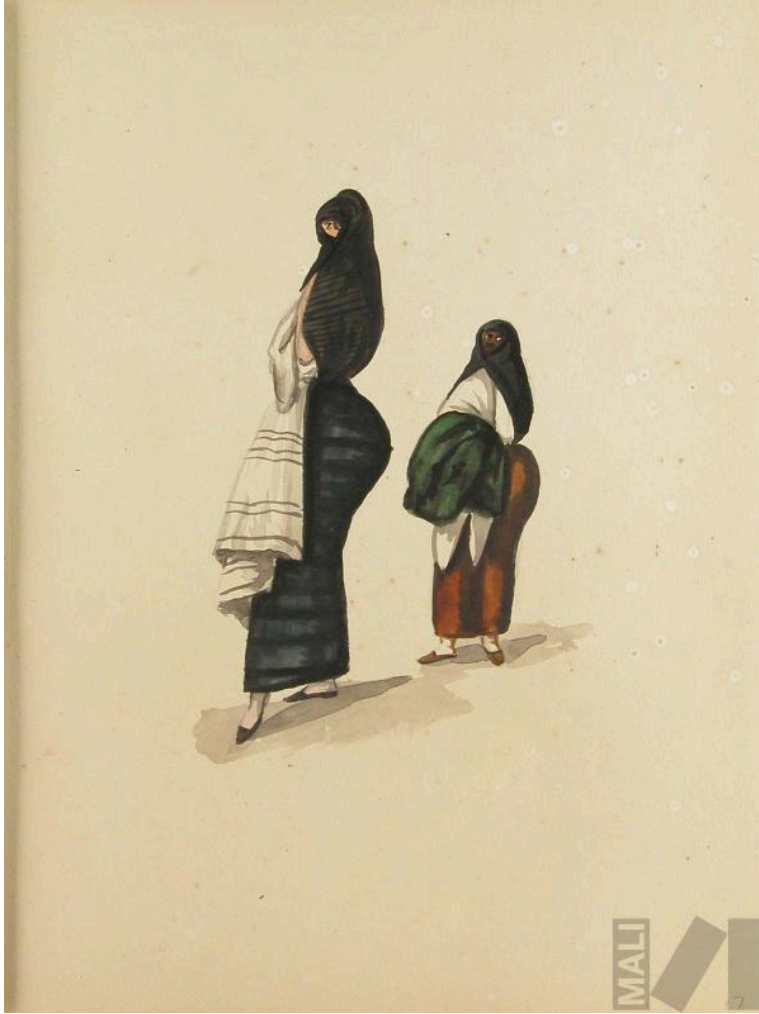
<sup>7</sup> Resulta importante señalar que este primer ejercicio de investigación ha sido realizado en condiciones de confinamiento producto de la pandemia del covid-19, por lo que no se han podido visitar los archivos nacionales peruanos, sino sólo información disponible digitalmente. En este sentido, estas notas de investigación apuntan hacia la construcción de una problematización sobre el tapado como una práctica de resistencia femenina, que debiera ser proseguida mediante una revisión documental sistemática que permita precisar bajo cuáles circunstancias y condiciones esta hipótesis puede ser sostenida como tal.



viajes por Perú de Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria (1838)*, dado su valor histórico por ser la única contraparte femenina que registra la cotidianidad de la práctica durante su vigencia.

### **Hacia una lectura corporal de las tapadas limeñas: espacialidad, anonimato y performance**

Existe una variedad de registros que nos permiten conocer la práctica del tapado con manto y saya como lo son grabados, acuarelas, pinturas, dibujos, fotografías, relatos de viajeros y viajeras, escritores de aventuras, etc. Ahora bien, al examinar estos distintos soportes es preciso reconocer las tensiones epistemológicas que cada uno de ellos tiene, asumiendo aquella crítica feminista al conocimiento de que no existe una mirada neutra ni objetiva que pueda escindirse de su condición de parcialidad (Haraway, 1991). Con ello a la base, veremos que los primeros registros gráficos de las tapadas limeñas fueron a través de grabados, acuarelas, pinturas o dibujos de hombres artistas del movimiento costumbrista como Pancho Fierro (1809-1879), Ignacio Merino (1817-1876), Jean-Baptiste Debret (1768-1848), Juan Mauricio Rugendas (1802-1858), Léonce Angrand (1808-1886), Joseph Allen Skinner (1867-1946), además de otros artistas anónimos/as (Poole, 1998; Rosas, 2016). En estas obras puede verse a las tapadas transitando por el mercado, las alamedas, la iglesia y la ciudad, así como pintadas sin un contexto, enfatizando en el proceso de colocación de la saya [Figura 1].



*Figura 1: “Tapada rumbo a la iglesia y sirvienta llevando alfombra”. [Acuarela sobre papel de Francisco “Pancho” Fierro, 25.8 x 19.5 cm.] (Lima, 1850-1860). Colección Museo de Arte de Lima (MALI)*

Resulta interesante señalar que hacia 1855 las tapadas se volvieron parte de iconografía del Perú —pese a que el tapado con manto y saya ya estaba en desuso por al menos 5 años— proceso propiciado por el desarrollo de la fotografía en Lima, mediante la colección “Recuerdos del Perú” (1863-1873) del Estudio Courret Hermanos (McElroy, 1981; Rosas, 2016). Estos franceses debutaron con la técnica del colodión húmedo, que permitía tomas de fotografías más rápidas que el daguerrotipo, además de generar una secuencia de

negativos que luego podían ser revelados en series (Schwartz, 2017). Esto, permitió la posibilidad de generar imágenes seriadas en el formato *carte-de-visite*, postales sobre “lo peruano” diseñadas con el objetivo de convertirse en un souvenir para viajeros foráneos, cuestión que podríamos leer como un orientalismo en tanto una producción —aunque local— de imágenes de lo *Otro* (Said, 2002). Si consideramos que este estudio, insigne de las primeras incursiones en la empresa fotográfica peruana, tuvo a las tapadas como parte importante de sus primeros esfuerzos gráficos, destaca la importancia que el tapado con manto y saya tuvo como una práctica suficientemente representativa de la joven nación; aunque a la vez, podemos tensionar que su representación en el formato de *souvenir*, cuidadosamente producida en un estudio para ojos masculinos extranjeros, construye una exotización sexual en donde “la etnicidad se convierte en especia, condimento que puede animar el platillo aburrido que es la cultura blanca dominante” (hooks, 1996: 17) [Figura 2].



Figura 2: “Tapadas” [Fotografía de Eugène Courret]. (Lima, 1865). Álbum de tarjetas de visita, ca. Colección Roberto Fantozzi (Schwartz, 2017:22-23).

Al revisar y comprender el uso que tuvieron estas series fotográficas, que a diferencia de la mayoría de los cuadros costumbristas —que muestran a las tapadas en su contexto social, realizando acciones y relacionándose con otras personas—, la producción en serie de las tapadas como *carte-de-visite*, cuando ya no era una práctica común, permite mirar cómo su serialización descontextualizada construye en ellas un objeto y no un sujeto del deseo, que

sólo observa, pasiva y eterna hacia la cámara-espectador. En este punto, es preciso revisar las observaciones de Flora Tristán, intelectual y viajera franco-peruana que describe la cotidianidad de la vida en Lima entre 1833 y 1834 en su célebre diario de viajes *Peregrinaciones de una paria*, publicado en 1838. En él, Flora Tristán repara con precisión en la práctica del tapado con manto y saya, en medio de una Lima que reconoció como “una ciudad muy sensual” (Tristán, 2010: 333), de la cual las tapadas limeñas fueron activas participantes como sujetos deseantes, desplegando su sexualidad con mayores libertades gracias al tapado.

Como se ha anticipado, Tristán es la única contraparte femenina que escribe sobre esta práctica en la primera mitad del siglo XIX, lo que no resulta baladí, pues ella puede ser considerada como una precursora feminista, además de activa organizadora de la lucha obrera a su regreso a Europa (Gómez, 2014). De hecho, los primeros ejemplares en español de *Peregrinaciones de una paria* fueron quemados en Perú (Gómez, 2014; Portal, 1984), y hasta mediados del siglo XX fue constantemente vilipendiada por escritores peruanos que la consideraron frívola, caprichosa o embustera, a juicio de Magda Portal, por arremeter contra:

“...la ilustre familia peruana (...) I es que Flora desnuda la conducta de los peruanos, sus parientes, añadiendo su incultura y su venalidad, atentos sólo a enriquecerse mediante la explotación de los pobres, haciendo referencia al innoble tráfico de la esclavitud, aún existente”. (Portal, 1984: 2)

En este sentido, el que Flora Tristán haya ponderado la forma de vida de las mujeres limeñas bajo la célebre observación de que: “no hay ningún lugar sobre la tierra en donde las mujeres sean más libres y ejerzan mayor imperio que en Lima” (2010: 341), habiendo vivido hasta los 30 años en Europa antes de desembarcar en el puerto de Valparaíso, remite a pensar que quiso registrar en sus diarios algo que sólo pudo reconocer como una inusitada libertad. Repara especialmente en la práctica de las tapadas por considerarla una posibilidad de libertad para las mujeres, independientemente de su clase social, señalando que podían andar solas e ir “al teatro, a las corridas de toros, a las asambleas públicas, a los bailes, a los paseos, a las iglesias, a las visitas y son muy bien vistas en todas partes” (Tristán, 2010: 346). Para la intelectual franco-peruana, era la posibilidad de *anonimato* que el manto y la saya proveían, lo que permitía a las mujeres ser más libres e independientes que “los hombres con el rostro descubierto” (2010: 346). Sus observaciones son agudas y precisas:

“Creo que se necesitan pocos esfuerzos de imaginación para comprender las consecuencias que resultan de un estado de disfraz continuo, consagrado por el tiempo y la costumbre y sancionado o al menos tolerado por las leyes. Una limeña desayuna por la mañana con su marido con un pequeño peinado a la francesa, con los cabellos levantados absolutamente como nuestras señoras de París. Si tiene deseo de salir se pone en saya sin corset (la faja interior que oprime la saya es suficiente), deja caer sus cabellos, se tapa, es decir, *esconde la cara con el manto y va donde quiere*. Encuentra a su marido en la calle y *él no la reconoce*, lo intriga con su mirada, le hace gestos, lo provoca con frases, entra en gran conversación, se deja ofrecer helados, frutas, bizcochos, le da una cita, lo deja y enseguida entabla otro

diálogo con un oficial que pasa. Puede llevar tan lejos como quiera esta nueva aventura, *sin quitarse jamás su manto*. (Tristán, 2010: 346. Énfasis propio).

La posibilidad de crear una suerte de escondite al aire libre bajo el manto, impidiendo el reconocimiento, habría sido un elemento clave para esta práctica social, que se sostenía a la vez, en su condición de pluralidad: el anonimato de una tapada sólo podía ser posible en medio de una multitud de tapadas. En este sentido, las tapadas limeñas hicieron un uso político de la ~~identidad~~ —así, tachada, borrada— para devenir *anonimato colectivo*, cuestión que nos puede permitir comprender su persistencia de casi 3 siglos. Que este dispositivo de ocultamiento parcial del cuerpo permitiese una transformación identitaria en la cotidianidad, más allá de las leyes restrictivas, nos permite leer a las tapadas como una práctica performática, que acorde a Tristán:

“...cambia de tal modo la persona y hasta la voz, cuyas inflexiones se alteran (la boca está cubierta) salvo que esta persona tenga algo notable, como un talle muy alto o muy bajo, que sea coja o jorobada, es imposible reconocerla”. (2010: 346)

Esta idea de cambio o transformación, orientada hacia un aparecer anónimo, nos permite trazar una relación entre performance, identidad y género. Si comprendemos al género como un hacer o un medio discursivo, que se produce performáticamente mediante una iteración sistemática de gestos y actos normados como expectativa en el marco de una matriz binaria y heterosexual (Butler, 2007), el ocultamiento o alteración de éste podría ser una forma de des-performarlo. En este sentido, si bien en el caso de las tapadas se asumía de manera irrestricta la feminización de la persona cubierta por el manto —cosa que como

se ha señalado, no siempre era tal—, el ocultamiento identitario de una tapada limeña, permitía de algún modo *dejar de ser mujer* —cuál mujer, cabe preguntarse— y por lo tanto, dejar de ser restringida como mujer. Flora Tristán reconoce cómo este ocultamiento construyó libertades femeninas, que si bien no estaban escritas ni vindicadas bajo la retórica del derecho liberal, lograron consagrarse tácitamente como un pacto cultural o derecho adquirido: “las limeñas salen así disfrazadas y aquél que osara quitar a una mujer con saya, el manto que le oculta el rostro por completo, a excepción de un ojo, sería perseguido por la indignación pública y severamente castigado” (Tristán, 2010: 346). Podemos reconocer, entonces, una potencia política dada por la performatividad, que a juicio de Butler ocurre cuando “los no contados prueban tener una capacidad reflexiva y se cuentan, o se tienen en cuenta, a sí mismos, no sólo a través de una práctica numeral, sino “apareciendo” en algún sentido, ejerciendo de esa manera un derecho (...) de existencia” (Butler y Athanasiou, 2017:127). Así, cuando una mujer quería experimentar un *aparecer* distinto, podía recurrir al tapado con manto y saya para dislocar temporalmente sus anclajes identitarios, así como las expectativas marianistas de una feminidad pasiva y maternal, transformándose:

...en «tapada» en cuestión de segundos, mientras doblaba la esquina de una calle o cruzaba el umbral de una casa. Asimismo, cualquier «tapada» podía convertirse, en un instante, en una mujer «normal», dejando que su chal pendiera y descubriéndose así el rostro (Martín, 2000: 326).

El hecho de taparse y alterar el dispositivo de la identidad en una sociedad tradicional, esto es, una sociedad jerárquica, de escasa movilidad social y preferentemente oral (Araya, 1999) resulta un acto profundamente transgresor, considerando que se decide ocultar



voluntariamente el mecanismo principal de relación social e identificación de la época: el cuerpo. Dado que entre fines del siglo XVI y mediados del XIX, que fue el período de vigencia del tapado con manto y saya en Lima, la presentación corporal y la gestualidad constituían elementos claves para la vida social (Araya, 1999), su alteración —o su *hackeo*, arremete contra la principal vía de identificación, y por tanto, de control social de la época. Si consideramos, además, que son las mujeres quienes decidían ocultar-se, el gesto de las tapadas limeñas resulta doblemente transgresor. De allí que esta práctica histórica nos permita reafirmar con vigencia y actualidad que el género *es* una performance identitaria y no una esencia ni una naturaleza ontológicamente anterior a la cultura, como señalase Judith Butler:

“Dichos actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o identidad que pretender afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad”. (2007: 266)

Así, la alteración de la performance identitaria y de género altera como su efecto a los mecanismos generizados de control social. La borradura de la *madresposa*, parafraseando a Marcela Lagarde, permite el aparecer de una mujer anónima con la posibilidad de flirtear e iniciar juegos sexuales a su antojo, a la vez que transitar sola por la ciudad. De hecho, Flora Tristán (2010) reconoce una modalidad especial de la tapada limeña, la *disfrazada*, cuya diferencia radica en que usaba prendas viejas y roídas, anunciado que su tránsito por la

ciudad tenía una especial discreción, que concitaba un respeto que hacía “inconveniente y aun desleal seguirla. Se supone, con razón, que si se ha disfrazado, debe tener motivos importantes para hacerlo y por consiguiente, nadie debe arrogarse el derecho de examinar sus actos” (Tristán, 2010: 347).

La posibilidad de libre tránsito por la ciudad que las tapadas limeñas ganaban al decidir ocultarse, remite a reconocer una relación generizada entre los cuerpos y los espacios. Como efecto de ello, se produce una ocupación y uso diferenciado del espacio a partir de las relaciones de género, cuestión que a juicio de la investigadora peruana Alicia del Águila (2003) se intensificó cuando las mujeres dejaron de usar el tapado con manto y saya hacia 1850. Para ella, el proceso de estabilización de la república peruana a mediados del siglo XIX propendió a un “proceso disciplinario de la sociedad limeña, en búsqueda de una modernidad racional, y la formación de los nuevos ciudadanos de la joven república exigía, en primer lugar, un nuevo comportamiento en las esferas públicas” (2003: 45). En este sentido, el desarrollo de la urbanidad y el reordenamiento de los espacios públicos constituyó una misiva orientada a construir una *nación moderna* alineada con los ideales “civilizatorios” del progreso. Cabe señalar que durante el siglo XIX hubo una gran profusión de manuales de urbanidad y buenas costumbres, destacando el célebre *Manual de urbanidad y buenas maneras* (1863) [1853] del venezolano Manuel Antonio Carreño, que se reeditó en muchos países de la región. En él, se define detalladamente cómo deben comportarse las personas según su género, edad, la situación social y el espacio en donde estén (público/privado), por lo que el ordenamiento urbano del siglo XIX debe ser enmarcado dentro del circuito de ideas de la época, que incluía como valores la civilidad, buen gusto, decoro, elegancia y moderación. De hecho, el mismo Carreño (1863)

comprende a la urbanidad como algo que excede a la cuestión puramente arquitectónica o de organización de las ciudades, asumiendo que consiste en una serie de comportamiento normados “que tenemos que observar para comunicar dignidad, decoro y elegancia a nuestras acciones y palabras (...) es una emanación de los deberes morales, y como tal, sus prescripciones tienden todas a la conservación del orden y de la buena armonía...” (1863: 32). Por tanto, la urbanidad y el reordenamiento social decimonónico articula espacialidad y moralidad: la construcción de los espacios se produce a la par de nuevas técnicas de regulación del cuerpo y el comportamiento, cuyo correlato para las mujeres fue una pérdida en la libertad de movimiento. Si consideramos, además, que ordenar el espacio es ordenar a la vez el tiempo, la producción del espacio urbanizado construye una temporalidad para los cuerpos, que se “sujeta” o hace andar mediante las actividades que los cuerpos realizan en los espacios definidos para hacerlo. En el caso de las mujeres limeñas, atrás quedarían los paseos nocturnos bajo la luz de la luna, el juego, la asistencia a asambleas públicas y el fumar cigarrillos, tras una masculinización de los espacios públicos de reunión que limitó la presencia pública de las mujeres, e intensificó su relego a los hogares (Del Águila, 2003).

Para finalizar, es preciso advertir que el espacio del hogar no siempre representó una esfera separada de lo público y lo social; Del Águila (2003) es enfática en señalar cómo durante las primeras décadas de siglo XIX en Lima los hogares eran fuertemente administrados por las mujeres, quienes lo usaban con libertad para recibir visitas, incluyendo visitantes masculinos sin la presencia de los maridos para las mujeres casadas. Además, existen muchos registros sobre la existencia de *salonnières*, salones culturales decimonónicos típicamente administrados por mujeres que acogían tertulias, debates intelectuales y conspiraciones políticas (Del Águila, 2003; Peluffo, 2019). De hecho, la propia tía de Flora

Tristán, Manuela Molina de Tristán, era anfitriona de una *salonnière*, donde tenían lugar discusiones sobre la política y el gobierno, lo que parecía ser habitual para las mujeres más acomodadas: “Mi tía como todas las señoras de Lima, se ocupa mucho de política y en su trato, pude formarme opinión sobre el espíritu y el mérito de los hombres que se encontraban a la cabeza del gobierno” (Tristán, 2010: 333-334). Esto, permite tensionar aquella idea de que los hogares son espacios apolíticos, ajenos a la discusión sobre lo público, y aún más, tensionar la misma definición de la dicotomía público/privado en la historia latinoamericana. Más allá de que la misma división sexual del trabajo en los hogares sea, en sí misma, un efecto de la política, lo que aquí quiero enfatizar es que los hogares decimonónicos fueron lugares de discusión y organización política, permitiendo a sus anfitrionas el despliegue de agencia, e incluso de tráfico de influencias a favor de sus parientes masculinos (Del Águila, 2003). Flora Tristán reconoció que a la mujer limeña “Cuando el hogar la aburre mucho, se pone su saya y sale como lo hacen los hombres al coger su sombrero. Procede en todo con la misma independencia de acción” (2010: 347), mostrando una porosidad y apertura, propiciada en buena parte por el tapado con manto y saya.

### **A modo de cierre**

Indudablemente, las tapadas limeñas resultan apasionantes. Como práctica histórica, corporal y colectiva, permite reflexionar sobre las estrategias de resistencia y agencia de las mujeres, aún en condiciones sociales, históricas, políticas, económicas y culturales que podríamos asumir a priori como absolutamente adversas. A partir de lo que se ha mostrado a lo largo de estas notas de investigación, las tapadas limeñas bien podrían considerarse como una figura icónica de la historia feminista latinoamericana, leídas a la luz de sus

posibilidades históricas, en tanto se resistieron a la imposición de un orden de género que las despojase de libertades de ser y hacer. Ante la dificultad de construir genealogías feministas latinoamericanas, contar con las observaciones de Flora Tristán constituye un verdadero tesoro histórico, ya que nos “ofrece un completo y detallado análisis feminista de este código de vestuario. Porque permite ir a las mujeres por ahí sin ser reconocidas, ella arguye, el manto y la saya es el instrumento de su libertad” (Mary Louise Pratt, 2008: 164). Para ellas, fue el uso intencionado de sus propios cuerpos lo que les propició líneas de fuga en medio de jerárquicas relaciones de poder, en donde el anonimato, socialmente legitimado, posibilitó esta estrategia política de agenciamiento, que constituye una fractura política disponible para las mujeres, quienes colectivamente, la hicieron resistir y perdurar. La libertad en la circulación de la ciudad representa no sólo la posibilidad de desplazamiento, sino que en ese acto, “La tapada batalló por una libertad mental y espiritual más interna y, más profunda, sin la cual la libertad política carece finalmente de sentido” (Martín, 2000: 327).

En este sentido, la *tapada limeña* puede comprenderse desde la lectura de Francine Masiello, quien asume que, dadas las exclusiones sistemáticas de las mujeres de la participación política dominante, éstas han debido asumir un carácter de doble identidad para “entrar en la arena pública en su capacidad de agentes dobles, hablando siempre en dos lenguas, llevando siempre una máscara, una determinada por las exigencias del estado y otra marcada por una sintaxis de deseos privados” (Masiello & Botton-Burlá, 1997: 255). Si bien su tesis se formula en relación al Estado y sus mecanismos políticos negados o limitados a las mujeres en las primeras formulaciones republicanas —en donde sólo han entrado en la Historia en la categoría de heroína, vale decir, de *excepción*—, me pregunto si

acaso esta tesis de la máscara o la doble identidad femenina constituyó un fenómeno más amplio que permitió a las mujeres participar del espacio público, y a su vez, construir un otro modo de lo político. Ante lo anterior, cabe preguntarse si las tapadas limeñas fueron una *rareza*, o acaso, conforman parte de un abanico mayor de estrategias de agencia que aún desconocemos. Ante mi sospecha por lo último, considero necesario visitar los distintos tipos de archivos judiciales, inquisitoriales, reglamentos, testamentos y obras de teatro, para comprender cuáles eran los comportamientos femeninos normativos, así como los considerados punibles en tanto transgredían las normas morales y sexo/genéricas. Como concluyen las investigadoras Bass y Wunder, las tapadas limeñas representaron la confusión de la naciente vida urbana, desafiando al ordenamiento social mediante una performance de anonimato a voluntad para “pasar por otros/as respecto de quienes realmente eran, de navegar por los espacios públicos como quisiera y, tal vez, lo más inquietante de todo: eludir la autoridad de sus parientes masculinos, la iglesia y el Estado<sup>8</sup> (2009:138).

Por supuesto, con todo lo que he expuesto es sólo posible plantear esta problematización de una investigación con sospecha, con miras a desarrollar lecturas posteriores desde el cuerpo y con el cuerpo, como clave política, para poder construir y relevar las complejidades de nuestra historia: historia de mujeres y cuerpos feminizados, en sociedades patriarcales, coloniales y racistas. Pareciera ser que, dadas las experiencias históricas femeninas, las metodologías tradicionales de las diversas ciencias sociales y humanas quedan estrechas para poder comprender a cabalidad la experiencia femenina que, en muchos casos, no quedó registrada en la *ciudad letrada*, lo que no quiere decir que no haya tenido su propio

---

<sup>8</sup> Traducción propia

modo de escritura. Supongo, que lo que este artículo puede destacar, es la necesidad de pensar con el cuerpo y desde el cuerpo, en modos del pensamiento que reconozcan que no es posible pensar sin mover, o dicho de otro modo, que el desafío que tenemos pendiente para comprender a sociedades orales y de gestos, es el *pensar con-mover*<sup>9</sup>.

## Referencias

Araya, A. (1999). Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: El problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (1700-1850). *Nomadías, Serie monografías 1: El Género y las Mujeres, aportes historiográficos*, pp.71-84.

Araya, A. (2014). ¿Castas o razas? Imaginarios socio-políticos y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas. En: Hilderman Cardona y Zandra Pedraza (Compiladores), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 53-77). Colombia: Universidad de los Andes/Universidad de Medellín.

Bass, L. y Wunder, A. (2009). The Veiled Ladies of the Early Modern Spanish World: Seduction and Scandal in Seville, Madrid, and Lima. *Hispanic Review*, 77(1), 97-144.

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Carreño, A. (1863). *Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras*. Valparaíso: Imprenta y librería del Mercurio de Santos Tornero.

Del Águila, A. (2003). *Los velos y las pieles: cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano (Lima, 1822-1872)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De León Pinelo, A. (2003) [1641]. Velos antiguos i modernos en los rostros de las mugeres sus conveniencias y daños. *Lemir*, 13, 235-388.

Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós.

---

<sup>9</sup> Aludo aquí a la propuesta filosófica y juego de palabras de Marie Bardet, en su libro "*Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*" (Buenos Aires: Cactus, 2012).

Gómez, L. (2014). Mujer sin equipaje. El viaje de Flora Tristán al Perú. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(80), 169-186. <https://www.jstor.org/stable/43855157>

Haraway, D. (1991). “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” (313-346). En: *Ciencia cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

hooks, b. (1996). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Debate feminista*, 13, 17-39. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1996.13.289>

Martín, L. (2000). *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del virreinato de Perú*. Barcelona: Casiopea.

McElroy, K. (1981). La Tapada Limeña: the iconology of the veiled woman in 19th-century Peru, *History of Photography*, 5(2), 133-149. <http://dx.doi.org/10.1080/03087298.1981.10442656>

Masiello, F., y Botton-Burlá, F. (1997). Las mujeres como agentes dobles en la historia. *Debate Feminista*, 16, 251–271. <http://www.jstor.org/stable/42624448>

Peluffo, A. (2019). Comunidades de sentimiento: Cartografías afectivas de las redes sororales del siglo XIX. *Revista de Estudios Hispánicos*, 53(2), 473-490. <https://doi.org/10.1353/rvs.2019.0040>

Poole, D. (1998). A One-eyed Gaze: Gender in 19th century illustration of Peru. *Dialectical Anthropology*, 13(4), 333-364.

Portal, M. (3-4 de mayo de 1984). Mi descubrimiento de Flora Tristán. *Primer coloquio internacional Flora Tristán* [conferencia]. Dijon, Francia. <https://repositoriodigital.bnp.gob.pe/bnp/recursos/2/pdf/magda-portal/mi-descubrimiento-d-e-flora-tristan.pdf>

Pratt, M. L. (2008). *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. New York: Routledge.

Rosas, N. (2016). La tapada limeña y su traza moruna: un análisis histórico e iconográfico desde una perspectiva rizomática. *Delaware Review of Latin American Studies*, 17(3), 1-13. <https://udspace.udel.edu/bitstream/handle/19716/19908/Vol17-3RosasMayen.pdf?sequence=1&isAllowed=y>



Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Random House

Schwartz, H. (2017). *Estudio Courret. Historia de la fotografía en Lima*. Lima: Municipalidad de Lima.

Tristán, F. (2010). *Peregrinaciones de una paria*. Arequipa: Biblioteca juvenil Arequipa.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>