Imaginario apocalíptico (colonial) en la narrativa peruana contemporánea: a propósito de Fernando Iwasaki[*]

Lucero de Vivanco Roca Rey
Universidad Alberto Hurtado

Desde fines del siglo XV en adelante viajan al continente americano una serie de mitos y leyendas originarias del Viejo Mundo y de Oriente, las que acompañan, orientan y animan la aventura de los pioneros navegantes. Se suele vincular la 'transferencia' de estas construcciones imaginarias a la necesidad de contar con un referente conocido que posibilite a los primeros exploradores describir los elementos geográficos y culturales del mundo diferente, remoto e innombrado al que se enfrentan, en el proceso de 'invención' de América, como ha sido llamado por Edmundo O'Gorman. De esta forma, Cristóbal Colón navega entre las islas del Caribe dispuesto a encontrarse con *Cipango* o con el *Paraíso* según se trate de su lectura de los relatos de Marco Polo o del *Imago Mundi* de Pedro de Ailly (Todorov 13-58) y, tras Colón, osados aventureros emprenden expediciones para *verificar* o *constatar* la existencia de *El dorado*, *Las minas del rey Salomón*, *La fuente de la eterna juventud* o *El país de las Amazonas* (Magasich y de Beer). Estos y otros imaginarios son reapropiados para poder explicar *lo otro* desde una forma simbólica propia, de modo de incorporarlo a un universo conceptual previamente existente. Sin embargo, los imaginarios no se trasplantan de un continente a otro sin verse afectados en alguna medida. Como lenguajes mediadores, se resignifican ante el anónimo escenario y se instituyen como parte del magma sobre el cual se levantan los primeros discursos sobre América y, consecuentemente, las primeras representaciones identitarias.

El apocalipsis en la sociedad colonial

Es evidente que los imaginarios de inspiración bíblica no son extraños al fenómeno mencionado. En el contexto del Nuevo Mundo, el apocalipsis responde bien a la estrategia narrativa de referirse a lo desconocido en términos conocidos, al mismo tiempo que se revitalizan las expectativas en cuanto al cumplimiento de sus profecías.

---

[*] Preparado para entregar en el Congreso 2009 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, Brasil, del 11 al 14 de junio de 2009.

El texto que se entrega en estas páginas forma parte de un trabajo mayor, el que hace alusión a la impronta del imaginario apocalíptico en el territorio americano en general, y el que se detiene fundamentalmente a mostrar el modo particular con el que se manifiesta este imaginario en el Perú y el modo en que transita desde los discursos históricos hacia los discursos literarios. Ineludible pensar este asunto en relación a la conformación de una identidad criolla, pero también en relación a una forma simbólica con la que se buscó interpretar y ordenar (y también desordenar) la sociedad limeña colonial y sus prácticas cotidianas, convirtiendo a los principales agentes de evangelización en importantes agentes de aculturación. En este sentido, hay dos discursos que pueden considerarse fundacionales de la narrativa apocalíptica peruana. El primero es la *Declaración del Apocalipsi*[1] del dominico Francisco de la Cruz, quien en 1578 utilizó el apocalipsis como argumento de autoridad para defenderse frente al Tribunal del Santo Oficio de las acusaciones heréticas que recaían sobre él. Fue quemado como hereje en la Plaza Mayor de Lima poco tiempo después por la forma que dio al cumplimiento de las profecías reveladas por un 'ángel incorporado' en una mocita criolla, las que actualizaban al máximo el potencial subversivo[2] del apocalipsis. El proyecto consignado en su *Declaración* no sólo convertía al propio Francisco de la Cruz en rey del Perú y Papa (y a la ciudad de Lima en la cede oficial de la cristiandad) sino que invertía todos los modelos morales y sociales vigentes en su época, los que eran refrendados por el poder político y religioso colonial y que, a su vez, apuntaban a reproducir y perpetuar ese ordenamiento (de Vivanco, "Un profeta criollo"). De esta forma, el dominico proponía facilitar el acceso al Paraíso a los cristianos anulando la confesión, aceptando la libre interpretación de las escrituras o permitiendo "que se casen los clérigos de aquí adelante" y "que le ha dicho Dios que se casen con muchas mujeres aunque sean clérigos" (428), entre otras prerrogativas.

El segundo es el *Sermón de la destrucción de Lima*[3] del franciscano Francisco Solano, pronunciado el 21 de diciembre de 1604, también en la Plaza Mayor de Lima. En este discurso, el franciscano profetiza un terremoto que castigaría a los habitantes de Lima por la falta de observancia religiosa en sus comportamientos individuales y sus prácticas sociales. En un gesto por validar la doctrina moral cristiana, por perpetuarla y legitimarla, el franciscano convoca en este sermón el imaginario del apocalipsis, lo que genera un trastorno colectivo en los habitantes de Lima quienes emprenden tareas propias de la víspera del juicio final, por ejemplo, retornando lo robado o sincerando adulterios. Contaba un testigo que los limeños iban "unos açotándose y otros con cruzes a cuestas y frequentando los templos e iglesias, pidiendo a Dios perdón y misericordia de sus pecados" (63). En un sentido opuesto a Francisco de la Cruz,

---

1 En Álvaro Huerga. *Historia de los alumbrados* (Vol. III). Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986.

2 El apocalipsis busca subvertir el orden social y político imperante dado el contexto de persecución religiosa en el que se genera su escritura (Vid. Parkinson).

3 En *Proceso Diocesano de San Francisco Solano*. Estudio preliminar de Fernando Iwasaki. Montilla: Bibliofilia Montillana, 1999.

Francisco Solano aprovecha el potencial reaccionario del apocalipsis, es decir, la capacidad del apocalipsis para enlazar el discurso social con el discurso religioso con el objetivo ya no de subvertir sino de fortalecer el poder terrenal vigente. Se impulsa, entonces, la invariabilidad de la sociedad limeña jerarquizada desde criterios y valores cristianos, los mismos que contribuyen a la estabilidad y permanencia del orden social y político colonial.

Los casos de Francisco de la Cruz y Francisco Solano representan los dos extremos opuestos del arco de posibilidades de la vida religiosa de la sociedad colonial de Lima: 'auto de fe'[4] y 'opinión de santidad'[5], punición y devoción, irreverencia y observancia, demonios y *pisadiablos*. Observar estos casos en conjunto arroja luces sobre la extendida y significativa presencia del imaginario apocalíptico en la Lima de finales del siglo XVI e inicios del XVII. En ella, la gente común (la mocita, el fraile, la vecina, el confesor, la casamentera) se sitúa frente al apocalipsis con credulidad ante su vigencia y su inmanencia. Adicionalmente, se puede apreciar la variedad de intereses que se tejen alrededor de este imaginario: los hay religiosos pero también y principalmente aculturadores y políticos. Dicho de otra manera, el imaginario apocalíptico en el Perú, desde momentos muy tempranos, sirve a múltiples fines y se negocia en diversos sentidos. Testimonio de lo anterior es que un mismo imaginario, en una misma plaza y con sólo veintiséis años de diferencia, se enuncia con registros tan opuestos como herejía y santidad. Sin embargo, más interesante aún resulta constatar que el apocalipsis aguza la imaginación creadora de los habitantes del Perú para concebir salidas alternativas a la 'realidad'. Esto se hace ostensible en la fluidez con la que el imaginario transita desde la historia hacia la ficción y viceversa.

De lo 'histórico' a lo 'literario': *Inquisiciones peruanas* y *Neguijón*

Fernando Iwasaki es uno de los autores peruanos que ha reelaborado literariamente el imaginario del periodo colonial. Antes que él, Ricardo Palma, en las últimas décadas del siglo XIX, había utilizado documentos históricos como punto de partida para sus ficciones, fundando el género de la 'tradición'. En un amplio número de sus *Tradiciones peruanas*, Palma apela a las creencias religiosas para configurar una representación típicamente criolla cada vez que se trate de contraponer el 'bien' y el 'mal', es decir, cada vez que se trate de entender la vida cotidiana en función de la moral religiosa según la mentalidad popular. Lo apocalíptico se actualiza en Palma, fundamentalmente, bajo un manto humorístico e irónico que favorece la construcción de un modo de ser socarrón y tramposo. Para ganarle al demonio omnipresente ya no

---

4 Ceremonia pública en el que un condenado por la Inquisición era ejecutado.

5 Forma común y corriente de asignar santidad a un personaje, al margen del reconocimiento oficial.

hace falta el arcabuz del arcángel o la espada del *pisadiablo*, sino argucias, ardides o triquiñuelas verbales. Las tradiciones "Don Dimas de la Tijereta", "El alcalde de Paucarcolla" y "La endemoniada" muestran bien esta transformación. Ésta última parece recrear las vicisitudes de Francisco de la Cruz y el grupo de 'angelistas' que lo acompañó en su herejía. Lo sugestivo de todo esto es que Palma escribe en un momento en que la literatura empieza a fijarse con el carácter de lo 'nacional' (Oviedo), lo que estampa un sello identitario ya no únicamente en la literatura sino en la cultura de la sociedad peruana en general.

El escritor peruano Fernando Iwasaki ha hecho un gesto equivalente al de Ricardo Palma y las *Tradiciones peruanas* con sus *Inquisiciones Peruanas*. Como licenciado en Historia por la Universidad Católica del Perú y doctorado en la misma disciplina por la Universidad de Sevilla, Iwasaki ha dedicado una buena parte de sus investigaciones al periodo colonial, especialmente a temas vinculados con la cultura cristiana. Como escritor de ficciones, se ha servido de dichos estudios para dar vida a más de uno de sus libros, como por ejemplo *Inquisiciones peruanas* y *Neguijón*.

Rigurosamente respaldadas por documentos y fuentes históricas –la mayoría de ellos provenientes del Archivo Histórico Nacional de Madrid y del Archivo General de Indias de Sevilla, especialmente de la sección Inquisición– las narraciones de *Inquisiciones peruanas* se convierten en 'ficción' sin modificar sustancialmente los contenidos de los documentos históricos 'originales', incorporando incluso citas textuales de los mismos. En términos generales, estos textos responden a un objetivo declarado explícitamente por el propio autor: desmontar la reputación que la ciudad de Lima ha construido de sí misma de intenso fervor religioso y profunda devoción –que raya en una fe mojigata–, a juzgar por la masiva concurrencia a sus altares y santuarios y a la envergadura de sus festividades religiosas. "Siempre descreí de aquella ñoña invención de la historia [confiesa Iwasaki], según la cual Lima fue alguna vez una limpia ciudad perfumada de magnolias, donde apenas el lamento de los campanarios quebraba el modoso silencio de una austera población entregada al rezo y los cilicios" (15). Iwasaki busca la corrección de esta construcción imaginaria (e identitaria) apelando a los mismos elementos que la construyeron: los religiosos. Esto explica por qué la indagación en los archivos históricos apunta a recuperar aquellas prácticas que registran transgresiones al orden moral (y social) del virreinato. En palabras de Iwasaki:

> ¿podemos seguir afirmando entonces que Lima es una ciudad pacata y pudibunda?, ¿por qué hasta ahora perdura la fama de cucufata y santurrona? No creo que el responsable sea don Ricardo Palma y sus sabrosas *Tradiciones peruanas*, sino la inverosímil constelación de santos, venerables y otras piadosas especies que vivieron en Lima durante los siglos XVI y XVII. La influencia de esas figuras es tan grande, que el estereotipo de las limeñas no es la

> *Perricholi*[6] sino Santa Rosa. Por eso he decidido dedicar estas páginas a conjurar la imagen vicaria de Lima desde sus propios sedimentos religiosos, redimiendo de la incuria a una singular floresta de monjas, confesores, beatas, heterodoxos, exorcistas e inquisidores, para regalo de arrechos y escándalo de necios (17-18).

El primer relato de estas *Inquisiciones peruanas*, que tiene como título "Las apariciones del «Armado»", se remite al dominico Francisco de la Cruz y al grupo de angelistas que compartió su herejía. Tal como Palma en su *tradición* "La endemoniada" se centra en Ursulita, esta inquisición no se focaliza en el 'visionario dominico', como lo llama Iwasaki, sino en María Pizarro y sus sudorosas y nocturnas manipulaciones con las que convenció a los frailes que la rodearon para que intentaran quitarle, por las buenas o por las malas, los demonios que la poseían. Iwasaki relata los pormenores del suceso herético y del proceso inquisitorial, haciendo hincapié en las tretas y picardías con las que endemoniada, exorcistas y damas angelistas justificaron sus 'liberalidades' sexuales. Hasta aquí, nada muy distinto a la tradición de Ricardo Palma. Sin embargo, la lectura/escritura de Iwasaki le agrega un matiz diferente: su narración se impregna de expresiones tales como "el interrogatorio adquirió un especial interés para los sacerdotes del Santo Oficio, quienes escarbaron en la memoria de la rea en busca de pormenores, dimensiones y posturas …" (21) y "… para recreo de comisarios y notarios eclesiásticos, María Pizarro declaró cómo se vio obligada a yacer con el fraile y el maligno a la vez … " (23). Es decir, en el relato de Iwasaki, son los propios inquisidores los que se dejan seducir con los detalles de las actividades lujuriosas del grupo.

Al respecto, Marcel Bataillon ha sugerido explicar la convivencia, por un lado, del carácter relajado de la moral y de las costumbres (especialmente en lo que se refiere a la castidad) con, por otro lado, el espíritu declaradamente religioso de la sociedad criolla, desde la cercanía que en la vida cotidiana ostentaban frailes y parroquianos. Él denomina este fenómeno 'criollización' de los religiosos y 'frailunización' de la sociedad en general. Utilizando ese mismo esquema, se podría decir, a partir de las *Inquisiciones* de Iwasaki, que se produce una 'herejización' de los inquisidores, sobre los cuales se extrapolan tanto los deseos como los placeres de los condenados por los pecados de la carne –y por lo tanto también las 'culpas'–, convirtiéndolos a ellos mismos en herejes protegidos por su propia ley. En este sentido escribe Iwasaki:

> los manuales de inquisidores recomendaban desnudar a las mujeres a la hora de interrogarlas, y las carnes jóvenes de la adolescente endemoniada tuvieron que excitar la rectitud de sus verdugos …

---

6 Actriz de teatro y amante del Virrey Amat (quien le construyó la "Alameda de los Descalzos"), lo que constituyó uno de los mayores escándalos sociales del siglo XVIII en Lima. Sobre la *Perricholi* dice Iwasaki que "quizás es el único episodio de erotismo, fornicio y adulterio que ha sorteado el mojigato pudor de los historiadores" (*Inquisiciones* 16).

> Los dedos de los santos comisarios hurgaban el sexo de María Pizarro en busca de estigmas malditos, mientras debajo de sus ásperas sotanas luchaban contra las tentaciones de la carne … Esa joven que berreaba atada a la mesa de tormento, con los miembros tensos y la piel sangrante, había gozado con el diablo como una perra. Ahora ellos gozarían con su dolor en nombre del Altísimo. Provistos de retorcidas disciplinas, los inquisidores azotaron a la endemoniada para que confesara qué había sentido cuando el demonio la poseía, y si ese deleite era parecido al que le dio la verga del padre López, hecha a imagen y semejanza de la de Dios (*Inquisiciones* 23-24).

"Zurcidora de virginidades y buscona de simiente", otra de las *inquisiciones* de Iwasaki, relata el caso de Ana María Pérez, acusada por la Inquisición de Lima no solo por recomponer el himen perdido de las doncellas, como anuncia el título, sino por "haberse finxido profetisa y que hera sancta desde el vientre de su madre, y que un hijo suyo hera sancto Profeta y que hacía colaçiones milagrosas, yntroducía casamientos, echaba suertes con çedazos y polvos de ara consagrada, y de que veía ordinarias visiones del Cielo, ya del purgatorio, ya del ynfierno" (69). Como profeta, su discurso puede vincularse tanto al de Francisco de la Cruz como al de Francisco Solano. En el caso del dominico, vuelve a aparecer, primero, la 'misión' profética en un personaje que tensiona los límites entre la santidad y la herejía (o entre la doctrina teológica y la heterodoxia); personaje que se atribuye, en segundo lugar, la capacidad para predecir el destino de la Iglesia en América y Europa; tercero, que tiene un hijo al que asigna el rol de salvador de América. Todo lo anterior formó también parte de la herejía de Francisco de la Cruz. Por otro lado, en el caso del franciscano, las iluminaciones de Ana María Pérez se entroncan con la modalidad profética inaugurada por el santo Solano: destrucción total de la ciudad de Lima por causas 'naturales' (terremotos, inundaciones, fenómenos atmosféricos o astrales) asociada a los continuos y persistentes pecados de sus pobladores:

> … dixo que avía querido dios undir esta ciudad con palos encendidos de fuego que cayesen del cielo por los pecados que en ella avía, y que por ella y otra sierva de dios no lo avía hundido. Y que avía querido dios undir a Lima con agua y que por su ruego no lo avía hecho. Y que el Turco tenía apresado al Rey Nuestro Señor con guerras, porque no avía querido aceptar las pazes que le avía pedido y que le encomendase a dios que avía mucho menester. Y que los moros estaban alterados y queriendo venir a las Yndias a matar a un hijo suyo que hera fraylecito … (*Inquisiciones* 71-72).

Es muy probable que esa "otra sierva de dios" mencionada por Ana María Pérez, cuya intervención contribuye a evitar el castigo divino sobre la ciudad, sea Rosa de Santa

María o, como se le conoce piadosamente, Santa Rosa de Lima, quien incluye una serie de profecías acerca de la destrucción y/o la salvación de la capital del Perú dentro de la construcción imaginaria de su 'aura de santidad'. En todo caso, lo que sí se puede deducir con cierta certeza es que el oficio de iluminado o visionario era algo no poco frecuente en el Perú colonial. En todas estas revelaciones, el fin de la ciudad de Lima articula el castigo divino con la condición impenitente de sus habitantes, articulación totalmente apocalíptica. Precisamente, en el *Apocalipsis* de Juan, la naturaleza parece desquiciarse para transmitir los signos devastadores e indudables del Fin:

> Cuando abrió el sexto sello, se produjo un violento terremoto; y el sol se puso negro como un paño de crin, y la luna toda como sangre, y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como la higuera suelta sus higos verdes al ser sacudida por un viento fuerte; y el cielo fue retirado como un libro que se enrolla, y todos los montes y las islas fueron removidos de sus asientos (Ap. 6:12-14) … Y se produjeron relámpagos, y fragor, y truenos, y temblor de tierra y fuerte granizada (Ap. 11:19).

Esta variedad profética prosperó especialmente entre las mujeres, como lo consignan algunas investigaciones hechas al respecto. El propio Iwasaki, en su labor como historiador, ha destacado el abundante número de alumbradas o beatas del virreinato peruano entre las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, fundamentalmente a partir de la influencia de Santa Rosa de Lima. Explica Iwasaki que "la condición de *beata* era, ante todo, una opción personal que rechazaba tanto el matrimonio como el convento, la autoridad paterna y la dominación conyugal", excusando a las mujeres de sus rutinas domésticas obligatorias y dejándolas fuera del control masculino laico ("Mujeres" 582). La inquisición las procesa, en parte, para preservar este estatus social 'propio' de la condición femenina, que se ponía en riesgo con el oficio de la beatitud (587). Sin embargo, lo que resulta más interesante para esta investigación es el papel que jugó la lectura en estas mujeres. Dice Iwasaki, que los libros más 'peligrosos' para ellas no fueron *La celestina* ni las novelas de caballería, sino los tratados teológicos, los devocionarios, los pasajes místicos y las vidas de santos. Especialmente estos últimos, en particular las hagiografías femeninas, daban contenido y forma a la pródiga imaginación de las mujeres limeñas en opinión de santidad o aspirantes a ella. Esto explicaría por qué Rosa de Santa María fue santificada mientras que sus contemporáneas sufrieron sentencia por la Inquisición, a pesar de que la santidad de Rosa exhibía un rosario más austero y más sencillo de milagros que el de las otras mujeres (entre las que se encontraban Ana María Pérez, la zurcidora de virginidades, y Luisa Melgarejo, la visionaria de *Neguijón*). "Las alumbradas [dice Iwasaki refiriéndose a estas últimas] repitieron todos los prodigios de Rosa y además presentaron estigmas, sacaron almas del purgatorio, volaron por la ciudad, tuvieron 'embarazos místicos' y parieron santos varones. No fueron ni más santas ni más poderosas: simplemente leyeron más que Rosa" (600). La excesiva

abundancia de expresiones y manifestaciones de beatitud salidas de la imaginación (y de sus lecturas) de estas mujeres fue lo que el Tribunal del Santo Oficio finalmente no toleró, optando por clasificar dichos actos dentro del catálogo de entendimientos con el demonio y enviando a las herejes a la temida sala de torturas. Pero lo que se quiere relevar aquí es el hecho de que hayan sido las construcciones imaginarias (hagiográficas) las que sirvieron de acicate para el comportamiento de 'santidad' o 'profetismo', en una primera instancia, y, en una segunda instancia, que estas vidas y esta sociedad en general, conformadas de acuerdo a dichos imaginarios, fueron y vienen siendo aún el punto de partida, a su vez, para nuevas ficciones y nuevas construcciones imaginarias.

El fenómeno de las mujeres que se iluminan místicamente y que levantan premoniciones apocalípticas a partir de sus visiones era aún frecuente durante el siglo XVIII en la ciudad de Lima, tal como se consigna en este estudio Charles Walker:

> El padre Joaquín de la Parra dio misa en la Iglesia matriz de su orden en Lima, el 7 de noviembre de 1756, en el Convento de San Francisco. Los primeros domingos de cada mes, la misa del Corazón de Jesús atraía a un público grande y distinguido, y ese día estuvo presente el inquisidor Mateo de Amusquíbar. La misa dio mucho de qué hablar en Lima, pues el padre Parra, gaditano de 38 años, se refirió a ocho o diez religiosas que tenían persistentes premoniciones sobre la destrucción de Lima. Los relatos de las monjas concordaban en que, debido a la conducta licenciosa de sus ciudadanos, y en especial la de los mismos religiosos, unas bolas de fuego provocadas por la ira de Dios arrasarían a la ciudad de Los Reyes, capital del virreinato del Perú. La conmoción, el escándalo y el pánico, como lo confirman varios testimonios de aquella época, durarían años (31).

Pero entre todas las visionarias del XVI, del XVII o del XVIII, el caso de Ana María Pérez, la zurcidora de virginidades, es presentado por la narrativa de Iwasaki con un aderezo poco común entre las candidatas a profetas: la comida criolla. ¿Qué tenía esta limeña que verdaderamente molestaba a la Inquisición? "En primer lugar las exquisitas colaciones de la mulata, cuyo manjarblanco tenía fama de ser elaborado por el mismo diablo" (*Inquisiciones* 70), aunque Ana María Pérez decía que era el Cristo crucificado, a quien llamaba "mi maxablanquero", quien la asistía en sus quehaceres culinarios. Iwasaki narra cómo la muchacha, bajo tormento y tortura, es obligada a *revelar* sus recetas, las que incluyen pechugas de gallinas deshilachadas, leches y azúcares, en elaboraciones que recuerdan a los internacionalmente difundidos platos de la cocina peruana. Pero no sería ni la primera ni la última vez que, dentro del Perú, el *fervor* religioso le hace un *favor* a la gastronomía: la procesión del Señor de los Milagros es tal vez el mejor ejemplo de lo anterior. Considerada una de las manifestaciones más

trascendentes del mundo cristiano, viene asociada con un tipo específico de comidas, bebidas y dulces que representan lo más típico de la *peruanidad* y que sirven, incluso, para la promoción turística. Como dato curioso, la tradición del Señor de los Milagros también se origina en un terremoto (1655), en el que el muro donde estaba pintada la imagen de este Cristo se mantiene en pie 'milagrosamente' en medio de una ciudad de Lima completamente destruida.

En resumidas cuentas, se podría decir que la perspectiva de 'lo imaginario' (Durand, Castoriadis, Lanceros) resulta especialmente rendidora para leer tanto las *Inquisiciones peruanas* como las *Tradiciones peruanas*, ya que es únicamente la forma de leer (de los autores y de los lectores), y no una transformación radical de la materia narrativa, lo que separa la historia de la ficción y el flujo de personajes entre uno y otro ámbito, permitiendo acceder simultánea y comprensivamente a la memoria (al imaginario) común en ambos discursos. En las *Inquisiciones* de Iwasaki la actualidad del apocalipsis entendido como imaginario se expresa en un sentido equivalente al de las *Tradiciones* de Palma, es decir, en términos identitarios: siempre buscando el sesgo local, la particularidad criolla. No es casual que el adjetivo *peruanas* sea parte 'cualitativa' de uno y otro título. En ambos casos, se enfatiza el sentido del humor –la dimensión tragicómica– con el que en el Perú se busca salir airosamente de condiciones sociales de desigualdad o de contextos históricos de incertidumbre y crisis.

Por otra parte, *Neguijón*, dentro del género de novela propiamente tal, es tal vez el mejor texto para visualizar las fronteras poco precisas entre la 'realidad' y su discurso histórico y la 'ficción' y su discurso literario cuando se trata del imaginario apocalíptico colonial en el Perú. La novela narra dos historias paralelas e intercaladas. Una de ellas cuenta los sucesos en una cárcel de Sevilla en el año 1598, en la que varios personajes, entre los que se encuentran «Muñones», el caballero Valenzuela –gentilhombre de Lopera–, el barbero Utrilla, el librero Linares y el capellán Tortajada, deben atrincherarse en la enfermería dado que el presidio está siendo tomado violentamente por los galeotes, en un motín que pone en riesgo la vida de todos los allí parapetados. El relato de Iwasaki da una serie de pistas intertextuales que permiten identificar a «Muñones» con Miguel de Cervantes y a los personajes que lo acompañan, las conversaciones y las experiencias que allí viven, con la materia 'inspiradora' de lo que luego será el *Quijote*. De esta forma, se insinúa, por ejemplo, el 'donoso escrutinio', el 'yelmo de Mambrino', 'la triste figura', o los propios personajes Quijote y Sancho. En la otra historia, un barbero sacamuelas llamado Gregorio Utrilla, que ha llegado al Perú desde Sevilla huyendo de la Inquisición, se dispone a hurgar en la boca de los limeños en una búsqueda –cual piedra filosofal– del neguijón, gusano que corroe los dientes y señal irrefutable de la corrupción de la carne en quien lo posee. Por los terroríficos instrumentos del sacamuelas pasan, durante una jornada en la Plaza Mayor de Lima en los primeros años del siglo XVII, el librero Linares, el caballero Valenzuela –gentilhombre de Jaén– y el Inquisidor Tortajada. Sin embargo, la atención está puesta sobre Luisa Melgarejo quien, última en la fila de los pacientes cristianos que están

dispuestos a sacarse los neguijones, ha ofrecido dejarse arrancar todas las muelas (al estilo de Santa Apolonia) como prueba de (y abono para) su 'santidad'. Cada capítulo referido a la historia del neguijón va incrementando la tensión en relación al martirio anunciado: narrativamente el episodio se intensifica y toma mayor importancia capítulo a capítulo, al mismo tiempo que, al interior de la narración, la gente que se congrega alrededor de la beata y que reza con ella a la espera del milagro crece dramáticamente cada minuto que pasa. Hacia el final de la novela, cuando se acerca el turno de la Melgarejo, el narrador lo relata así: "de pronto cesaron los credos y Luisa Melgarejo avanzó hacia su silla con la radiante solemnidad de las novias y los mártires. … Alguien entonó un credo y la multitud le siguió con lúgubre fervor, como un salmo de tinieblas o unos maitines en vísperas de la batalla final" (137).

El imaginario apocalíptico se materializa en esta novela, al menos, en tres sentidos. En primer lugar, por la circulación dentro del mundo del texto de personajes extraídos de la historia que están relacionados con la tradición de los *prophetae*. Este es el caso de Luisa Melgarejo (y, tangencialmente, el de Rosa de Santa María), la que aparece con sus propias virtudes visionarias. Se le atribuye, entre otras cosas, haber evitado milagrosamente que Lima sea arrasada por los piratas: "todos los habitantes de la Ciudad de los Reyes … estaban convencidos de que el corsario Spielbergen no había saqueado y destruido Lima gracias a la divina intercesión de Luisa Melgarejo" (54). En la novela, es el Inquisidor Tortajada quien encarna la perspectiva crítica frente a tanto 'olor a santidad' en aquellos años coloniales. Incluso se refiere a éste como la "peste de santidad" (103), la que se habría iniciado con Francisco Solano. Tortajada

> se hubiera dejado amputar la otra pierna [la primera se la amputaron en Sevilla] con tal de procesar a Luisa Melgarejo por alumbrada, visionario y falsa profecía. … La Ciudad de los Reyes hervía de santidad, porque no sólo era la Melgarejo, sino «La Voladora» Inés Velasco, la mulata de los dedos pegados y la hija del arcabucero Gaspar Flores, por no hablar del tumulto de monjas que reñían con el demonio y de la turba de confesores que transcribían las imaginaciones de sus beatas (101-102).

Dentro de este tropel de santidad, los poderes de Luisa Melgarejo guardan una relación de semejanza con los de Francisco Solano: ambos gozan de opinión de santidad (aunque Solano ya ha muerto en el tiempo en el que transcurre la novela), ambos tienen autoridad profética entre sus contemporáneos y ambos han salvado a la ciudad de Lima de una catástrofe terminal. Al respecto, dice el Inquisidor Tortajada que

> el embuste ya no tenía remedio, pues por Lima circulaba vertiginosa una *Relación de la vida y milagros del venerable padre fray Francisco Solano de la Orden de San Francisco* recién impresa en Madrid, donde se pregonaban los raptos y coloquios que

> Luisa Melgarejo sostenía con Solano … ¿Qué podía ser peor? ¿Que la santidad de doña Luisa estuviera en la calle o que estuviera en los libros? (104-105).

Que la biografía de Francisco Solano circulara en fecha tan próxima a su muerte y que Luisa Melgarejo figurara en ella excitaba la atmósfera profética y milagrera de la sociedad limeña de dichos años, cosa que disgustaba al Inquisidor Tortajada. Pero la novela se encarga de mostrar cómo la santidad riñe constantemente con la herejía, dándole trabajo a los inquisidores. El ambiente profético no se limita, entonces, a la positiva reputación de Melgarejo o Solano: el profeta criollo del grupo de angelistas, Francisco de la Cruz, también tiene un lugar en el texto. Justamente, uno de los aspectos que permiten articular las dos historias de esta novela tiene que ver con Francisco de la Cruz. Los personajes presentes en el episodio de la cárcel de Sevilla reaparecen años después en la ciudad de Lima alrededor del neguijón. Todos han experimentado, no obstante, una ligera transformación, no solo por el correr del tiempo sino, sobre todo, por el traspaso de un continente a otro: el capellán se ha graduado como Inquisidor, el barbero ha ascendido a cirujano y sacamuelas, y el gentilhombre de Lopera se ha *transformado* en gentilhombre de Jaén. Este último, el caballero Valenzuela, gentilhombre de Lopera en Sevilla y gentilhombre de Jaén en Lima, necesita hacer este cambio de nombre dada la mala reputación de los loperanos en el Perú. Él partió de España hacia América a buscar la protección de su paisano Francisco de la Cruz –rector de la universidad y candidato seguro a obispo– y de Leonor Valenzuela, su tía, casada con un importante capitán de arcabuces. Sin embargo,

> una vez en la Ciudad de los Reyes, el caballero Valenzuela –gentilhombre de Jaén– descubrió aterrado que fray Francisco de la Cruz ya no era rector de la Universidad de San Marcos y que nunca llegó a obispo por haber muerto en la hoguera. ¿Cómo no se habían enterado en su pueblo de que el primer endemoniado, hereje pertinaz y dogmatizador arrepticio quemado por la Inquisición de Lima era hijo predilecto de la villa de Lopera? Pero lo peor fue descubrir que aquel fraile maldito había pactado con Satanás para convertir en falso profeta a un hijo bastardo que tuvo con otra loperana, su tía, Leonor Valenzuela. «Nadie tiene que saber que somos de Lopera!» (73)

Cuando el caballero Valenzuela se entera de que sus parientes, por sangre o por gentilicio, Leonor de Valenzuela y Francisco de la Cruz han sido 'condenados', siente que "la semilla del diablo estaba en su familia, fluía por su sangre y supuraba en sus encías. Las moscas reptaban por su boca, exploraban las llagas de su lengua y desovaban en las grietas de sus muelas para engendrar nuevas castas de neguijones, esos monstruos tan repugnantes como los íncubos y los súcubos" (74). El neguijón es, efectivamente, el símbolo de la perdición y del pecado y su extracción es el sacrificio

que hay que pagar por la purificación y la redención del alma. Este sería el segundo sentido en el que se materializa lo apocalíptico en la novela: el texto se hace cargo de representar un imaginario social construido en torno a la necesidad de salvación. En una sociedad donde el pecado –fundamentalmente el de la carne– parece estar esparcido como plaga (como se podría deducir, por ejemplo, de la reacción al *Sermón de la destrucción de Lima* de Solano), donde las transgresiones a la moral y a las buenas conductas están a la orden del día y corroen los cimientos del orden y la ley de Dios, no debe sorprender ni la proliferación de beatas y opiniones de santidad, ni de iluminadas y profetas ni, en términos más generales, de un colectivo de gente que persigue afanosamente la salvación del alma. El neguijón es, dentro del régimen diurno explicado por Gilbert Durand, la expresión del terror de un tiempo que conduce a la condena del espíritu, animal infernal que es necesario exterminar si no se quiere pasar la eternidad en las moradas de Satanás. El dolor que se experimenta, entonces, cuando se escarba escudriñando por el neguijón debe pensarse como un requisito de salvación, y nunca será siquiera cercano al sacrificio que Cristo sufrió para salvar a toda la humanidad. Por lo tanto, es un dolor que se le debe a Dios y que se le paga con resignación. En este contexto, el sacamuelas Gregorio de Utrilla se pregunta si "¿también estaría agusanada la dentadura de aquella Sierva de Dios que rezaba suspensa? Daba igual. Una por una le sacaría todas las muelas, como si fueran las espinas de la corona de Nuestro Señor" (77). Esta necesidad de salvación, que corre en paralelo al peligro de la condenación (de la misma forma que santidad y herejía disputan el camino) es lo que se manifiesta a través de las visiones proféticas de Luisa Melgarejo. La aspirante a beata

> sabía que el infierno era el imperio del neguijón, porque durante un rapto había visto la condenación del pirata Spielbergen sumergido hasta el pescuezo en un lago de boñigas negras, mientras los gusanos de las muelas le roían la cabeza por toda la eternidad. … Y aquella visión la tuvo el mismo día que el pirata Spielbergen llegó a Lima y Dios quiso que se quedara suspensa, justo después de escarbarse los dientes y olerse la uña (146).

Por último, y uniendo todo lo anterior, la novela materializa el imaginario apocalíptico en un tercer sentido: levantando un ambiente de inminente destrucción, de "vísperas de la batalla final" (137), como se ha descrito en el texto. Para ello, clásicos fenómenos naturales vinculados al castigo divino dan forma a la amenaza latente de un término catastrófico de la ciudad de Lima, como terremotos, maremotos, bolas de fuego o astros que se desploman sobre la tierra. Pero de manera más original, se han utilizado factores muy lejanos a la tradicional *ira Dei*, como piratas y corsarios o dientes cariados, que son aquí *religados* y resignificados en función del mito apocalíptico. Es interesante resaltar que, de las dos historias que la novela presenta en paralelo, es la que transcurre en el Perú la que hace esta vinculación con lo apocalíptico, y no la que

acontece en la cárcel de Sevilla, situación por cierto también límite en términos de supervivencia. Uno de los propios personajes así lo hace notar:

> el sacamuelas se preguntaba si en Sevilla o Valladolid una beata como la susodicha doña Luisa podría tener tanta opinión de santidad sin ser perseguida por la Inquisición. ¿Acaso él mismo no había sido denunciado por tratar de acreditar con la ciencia médica lo que tenían verificado los doctores de la Iglesia a través de las Escrituras? El profeta Isaías contempló las fauces de Satanás encharcadas de lombrices, la piel del patriarca Job se había cubierto de asquerosos gusanos y los neguijones devoraron la cabeza de Herodes después de roer sus impías muelas. Sin embargo, los comisarios del Santo Oficio no quisieron atender tales razones cuando desenterraron el tropel de muelas, colmillos, paletas y raigones que había sembrado en tiestos y macetas del hospital de sangre de La Rinconada [España] (135).

Obviamente, como ya se ha visto, estos tres aspectos en los que se materializa lo apocalíptico en la novela están vinculados entre sí. Inminencia de destrucción y fin, profetas que lo anuncian o que protegen de él y una consecuente y colectiva búsqueda de salvación forman parte de un mismo imaginario escatológico que, en la novela, está sustentado por una bibliografía de más de ochenta textos y documentos históricos y por un autor que declara que "los libros y autores citados por los personajes de esta novela no forman parte de la ficción. Ni siquiera las referencias a sus contenidos" (157). ¿Qué sentido puede extraerse de esta amplia bibliografía o, en otros términos, de que la narración de Lima esté construida a partir de personajes reales como Luisa Melgarejo y Rosa de Santa María, Francisco de la Cruz y Francisco Solano, o el propio barbero y cirujano Guillermo de Utrilla, como consta en los *Catálogos de pasajeros a indias* (169)? Al menos uno: recrear, lo más cercanamente posible a la 'realidad', uno de los imaginarios sociales circulantes en la ciudad de Lima de fines del XVI e inicios del XVII. Pero esto, que por sí solo parece no ser suficiente, adquiere un sentido mayor si la pregunta se reformula hacia uno de esos libros en particular, que es el que acompaña intertextualmente la narración apocalíptica limeña. ¿Qué sentido ofrece, entonces, la historia y los personajes 'quijotescos' de Sevilla puestos en paralelo a la historia del neguijón de Lima? He aquí una interpretación posible: si son los mismos personajes que inspiran la construcción de la novela por antonomasia –*El ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha*– los que llegan a Lima y se funden e interactúan con los personajes históricos peruanos en un relato común, entonces se puede afirmar que el mundo –de locura, de ficción– del *Quijote* también se confunde y se fusiona con el mundo de la ciudad de Lima. En las últimas páginas de la novela se lee la rivalidad que Rosa de Santa María inspira en Luisa de Melgarejo en los siguientes términos: "el corazón de Luisa Melgarejo latió mas aprisa cuando descubrió su *triste figura* entre la multitud. Esos hábitos sin nombre se le antojaron indignos de una sierva de Dios

Nuestro Señor, su *ciencia infusa* una retahíla de fingimientos recalentados y aquella corona de espinas más falsa que el *yelmo de Mambrino* …" (152) [los énfasis son míos]. A los ojos de Luisa Melgarejo, Rosa de Santa María es un Quijote limeño.

Parece ser que este es uno de los significados que la novela quiere poner en movimiento: la de una realidad delirante cuya 'condición ficcional' resulta idónea para dar contenido a la ficción literaria. Y, por supuesto, tal como en las *Tradiciones* de Palma y en las *Inquisiciones* de Iwasaki, la estrategia aquí también es la de la risa. En esta caso en particular, un humor barroco que, erguido sobre la repugnancia que produce la descripción de las muelas con neguijón, por un lado, y el lenguaje recargadísimo hasta el punto de convertirse en un protagonista más, por otro lado, nos recuerda que en el Perú la eterna disputa entre tinieblas y luz, entre infierno y cielo, entre herejía y santidad, entre demonios y *pisadiablos* es también cosa de novelas.

Bibliografía

Bataillon, Marcel. "Prólogo" a José Toribio Medina. *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820).* Disponible en www.cervantesvirtual.com.

Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Cornejo Polar, Antonio. *Literatura peruana.* Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2000.

_____ *Escribir en el aire*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2003.

_____ *La novela peruana*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2008.

Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: FCE, 2004.

García-Bedoya, Carlos. *Para una periodización de la literatura peruana.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados* (Vol. III): *Los alumbrados de Hispanoamérica*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986.

Iwasaki, Fernando. *Inquisiciones peruanas*. Lima: Peisa, 1996.

——— *Neguijón.* Madrid: Alfaguara, 2005.

——— (ed.). *Proceso Diocesano de San Francisco Solano*. Montilla: Bibliofilia Montillana, 1999.

Lanceros, Patxi. "Conocimiento". En Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006, pp.60-6

Macera, Pablo. "Modos de producción e historia peruana". *Trabajos de historia* (Vol. I). Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977.

Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beer. *América Mágica*. Santiago: Lom, 2001.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1995.

Palma Ricardo. *Tradiciones peruanas* (4 Vols.). Lima: Océano, 1982.

Parkinson, Lois. *Narrar el Apocalipsis*. México: FCE, 1996.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro.* Buenos Aries: Siglo XXI, 2003.

Oviedo, José Miguel. "Palma entre ayer y hoy". En Ricardo Palma, *Cien tradiciones peruanas*. Barcelona: Ayacucho, 1985.

Vivanco, Lucero de. "Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la *Declaración del Apocalipsi*". *Persona y Sociedad*. Vol. XX, Nº 2 (agosto 2006), pp. 25-40.

Walker, Charles. "Desde el terremoto a las bolas de fuego: premoniciones conventuales sobre la destrucción de Lima en el siglo XVIII". *Relaciones*. Volumen XXV, Nº 97 (Invierno XXV): 30-55. Disponible en www.colmich.edu.mx/relaciones.