LA MUJER EN EL MUNDO COLONIAL AMERICANO

Coordinado por **MAR LANGA PIZARRO**

ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831 • Diciembre de 2010 • Nº 15

AMÉRICA SIN NOMBRE

Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»

AMÉRICA SIN NOMBRE es el Boletín anual de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano» (Proyectos MCIFFI2008-03271/FILO y GVACOMP/2009/149). Este número ha sido publicado por el programa de financiación de revistas del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación de la UA.

Director: José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)

Subdirectora: Carmen Alemany Bay (Universidad de Alicante)

Secretaria académica: Remedios Mataix Azuar (Universidad de Alicante)

Secretaria administrativa: Claudia Comes Peña (Universidad de Alicante)

Consejo editorial:

Beatriz Aracil Varón (Coordinación general) (Universidad de Alicante)
Miguel Ángel Auladell Pérez (Universidad de Alicante)
Eduardo Becerra Grande (Universidad Autónoma de Madrid)
Helena Establier Pérez (Universidad de Alicante)
Teodosio Fernández Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid)
José Mª Ferri Coll (Universidad de Alicante)
Virginia Gil Amate (Universidad de Oviedo)
Mar Langa Pizarro (Universidad de Alicante)
Rosa María Grillo (Universidad de Salerno)
Ramón Lloréns García (Universidad de Alicante)
Francisco José López Alfonso (Universidad de Valencia)
Sonia Mattalía (Universidad de Valencia)
Pedro Mendiola Oñate (Universidad de Alicante)
Francisco Javier Mora Contreras (Universidad de Alicante)
Ramiro Muñoz Haedo (Universidad de Alicante)
Ángel Luis Prieto de Paula (Universidad de Alicante)
José Rovira Collado (Universidad de Alicante)
Mónica Ruiz Bañuls (Universidad de Alicante)
Eduardo San José Vázquez (Universidad de Oviedo)
Maria Tabuenca Cuevas (Universidad de Alicante)
Francisco Tovar Blanco (Universidad de Lleida)
Eva Mª Valero Juan (Universidad de Alicante)
Abel Villaverde Pérez (Universidad de Alicante)

Comité científico:

Mª Ángeles Ayala Aracil (Universidad de Alicante)
Giuseppe Bellini (Universidad de Milán)
Trinidad Barrera (Universidad de Sevilla)
Guillermo Carnero Arbat (Universidad de Alicante)
Fortino Corral Rodríguez (Universidad de Sonora)
Óscar Armando García Gutiérrez (Universidad Nacional Autónoma de México)
Margo Glantz (Universidad Nacional Autónoma de México)
Aurelio González (El Colegio de México)
Mercedes López-Baralt (Universidad de Puerto Rico)
Miguel Ángel Lozano Marco (Universidad de Alicante)
María Águeda Méndez (El Colegio de México)
Daniel Meyran (Universidad de Perpignan)
Nelson Osorio Tejeda (Universidad de Santiago de Chile)
Rocío Oviedo Pérez de Tudela (Universidad Complutense)
Rita Plancarte Martínez (Universidad de Sonora)
Juan Antonio Ríos Carratalá (Universidad de Alicante)
Enrique Rubio Cremades (Universidad de Alicante)
Carmen Ruiz Barrionuevo (Universidad de Salamanca)

Colaboradores:

David García Vergara, Connie Marchante Sáez, Francisco Mollá Ruiz, Elena Pellús Pérez, Rafael Sellers Espasa, Paola Madrid Moctezuma, Víctor Manuel Sanchis Amat, Benoit Filhol.

Foto portada:

Superbia (después de Hendrik Goltzius; impresión de Jacob Matham; hacia 1587); *Amerigo Vespucci et l'Amérique* (Jan van der Straet; grabado de Theodor Galle; 1589); *Europa sostenida por África y América* (grabado de William Blake; aparecido en *Narrative of a Five-Years' Expedition*, Londres, John Hopkins University Press, 1796).

Este boletín está asociado a la actividad del **CENTRO DE ESTUDIOS IBEROAMERICANOS «MARIO BENEDETTI»**

ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831
Depósito Legal: MU-2335-1999
Composición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

Contacto: América sin nombre/ Departamento de Filología Española/ Apdo. 99/ Universidad de Alicante/ 03080 Alicante.
americasinnombre@gmail.com
http://www.ua.es/grupo/literatura-hispanoamericana/menu/publicaciones_revistas.html

AMÉRICA SIN NOMBRE

Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»

Nº 15, diciembre de 2010 - 11 €

AMÉRICA SIN NOMBRE

Nº 15 (2010)

sumario

Mar Langa Pizarro 5 Presentación

Paraguay y el Río de la Plata

Maria Gabriella Dionisi 7 Doña Mencía la Adelantada: una expedición al paraíso

Mar Langa Pizarro 15 Mujeres en la expedición de Pedro de Mendoza: cartas, crónicas y novelas; verdades, mentiras, ficciones y silencios

Ignacio Telesca 30 Mujer, honor y afrodescendientes en Paraguay a fines de la colonia

Perú

Beatriz Barrera 39 Misoginia y defensa de las damas en el virreinato peruano: los coloquios entre Delio y Cilena en la *Miscelánea Austral* (1602) de Diego Dávalos

José María Ferri Coll 49 El algodón y la seda: mujeres americanas y españolas en *Hazañas de los Pizarros* de Tirso

Fernando Iwasaki Cauti 59 Luisa Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas

Eva Mª Valero Juan 69 Otra perspectiva urbana para la historia literaria del Perú: la 'tapada' como símbolo de la Lima colonial

Otros espacios

Mª Eugenia Albornoz Vásquez 79 Rumores venenosos, cartas engañosas, gritos de crítica social. Los poderes (im)posibles de las voces femeninas en Chile, 1660-1750

Paola Madrid Moctezuma 93 Sor Juana Inés de La Cruz y el barroco novohispano a través de los modelos narrativos de la ficción histórica y del *boom* hispánico femenino

Raúl Marrero-Fente 107 Género, convento y escritura: la poesía de Sor Leonor de Ovando en el Caribe colonial

Otras cuestiones

Elvira García Alarcón 112 Luis Vives y la educación femenina en la América colonial

Remedios Mataix 118 Androcentrismo, eurocentrismo, retórica colonial: amazonas en América

Susana Santos 137 La mejor mujer de la colonia: imágenes femeninas de la Villa Imperial de Potosí

AMÉRICA SIN NOMBRE

Nº 15 (2010)

summary

Mar Langa Pizarro 5 Preface

Paraguay and Rio de la Plata

Maria Gabriella Dionisi 7 Doña Mencía la Adelantada: an expedition to paradise

Mar Langa Pizarro 15 Women on the expedition of Pedro de Mendoza: letters, chronicles, and novels; truths, lies, fabrications and silences

Ignacio Telesca 30 Women, honour and afrodescendents in Paraguay at the end of colonialism

Peru

Beatriz Barrera 39 Misogeny and the defense of women in colonial Peru: the dialogues of Delio y Cilena in *Miscelánea Austral* (1602) by Diego Dávalos

José María Ferri Coll 49 Cotton and Silk: American Women and Spanish Women in Tirso's *Hazañas de los Pizarros*

Fernando Iwasaki Cauti 59 Luisa Melgarejo de Soto : Angel of light or of the shadows

Eva Mª Valero Juan 69 A diferent urban perspective of the literary history of Peru: 'the covered woman' as a symbol of colonial Peru

Other spaces

Mª Eugenia Albornoz Vásquez 79 Poisonous rumours, untruthful letters, social criticism. The (im)possible powers of female voices in Chile, 1660-1750

Paola Madrid Moctezuma 93 Sister Juana Inés de La Cruz and novohispanic barroque through the narrative modes of historical fiction and the boom of hispanic feminist writing

Raúl Marrero-Fente 107 Genre, convent and writing: the poetry of Sister Leonor de Ovando in the colonial Caribbean

Other issues

Elvira García Alarcón 112 Luis Vives and female education in colonial America

Remedios Mataix 118 Androcentrism, Eurocentrism, colonial rhetoric: Amazons in America

Susana Santos 137 The best woman of the colony: female images of the Imperial Village of Potosí from Arzanz and Vela to Bruno Morales

América sin nombre, nº 15 (2010) 5-6
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Presentación

Mar Langa Pizarro

Si bien hubo conatos anteriores, fue en 1810 cuando surgieron juntas de gobierno en diversos lugares de América Latina. Alarmadas por la posible caída de España en manos de Napoleón, impulsadas por la Revolución Francesa, y alentadas por la experiencia estadounidense, esas juntas fueron el motor de las independencias: catorce años después, no quedaba ningún territorio continental bajo el dominio de los dos países que, en 1494, se habían repartido el Nuevo Mundo mediante el Tratado de Tordesillas.

Las numerosas celebraciones y encuentros con ocasión del bicentenario han hecho de este una excelente excusa para mantener el ejercicio reflexivo que se vio impulsado, hace casi dos décadas, por las conmemoraciones del «descubrimiento» oficial de América. Aunque la ideologización siempre ha inundado la historia y el arte, los nuevos enfoques permiten abordar la Colonia desde otras perspectivas. Pero, a pesar del cambio de sensibilidad, seguimos sin tener mucha información sobre las circunstancias en las que se desarrolló la existencia femenina.

Por eso, cuando José Carlos Rovira me propuso coordinar este número de *América sin nombre*, consideré oportuno dedicarlo a las mujeres de ese continente durante la etapa colonial. Esta revista, que cumple ahora once años, siempre se ha centrado en la literatura, con monográficos consagrados al personaje histórico, al mundo precolombino y colonial, a las relaciones entre la literatura española y la hispanoamericana del siglo XX, a escritores como Pablo Neruda y Elena Poniatowska, a revisiones del panorama creativo cubano, paraguayo, mexicano y peruano.

No pretendemos romper esa tónica, que define *América sin nombre* como Boletín de la Unidad de Investigación «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano». Sin embargo, en esta ocasión, nos pareció necesario contar también con aportes procedentes de otras disciplinas. Quiero expresar mi más sincera gratitud a quienes, desde varios rincones de Europa y América, han accedido a brindarnos sus investigaciones. Por ellas, nos acercamos a las mujeres del Caribe, Chile, México, Paraguay, Perú y el Río de la Plata; al mito de las amazonas; a la reflexión sobre la educación femenina; a las imágenes del Potosí.

Hay, pues, artículos que tratan sobre autoras de la América colonial (Sor Juana Inés de la Cruz, Sor Leonor de Ovando), sobre la concepción de la mujer en la literatura de esa época (*Miscelánea Austral*,

de Diego Dávalos; *Hazañas de los Pizarros*, de Tirso), sobre personajes y espacios míticos o simbólicos (la tapada limeña, las amazonas, la Villa de Potosí), sobre féminas reales que han inspirado obras de ficción (Luisa Melgarejo, Doña Mencía, las integrantes de la expedición de Pedro de Mendoza); pero también hay casos tomados de cartas y archivos paraguayos y chilenos, y un estudio sobre la influencia de Luis Vives en las mujeres americanas.

El propósito es ofrecer diferentes enfoques sobre diversos países y en distintos momentos de la Colonia, de manera que, entre todos, conformen una visión caleidoscópica desde la que asomarnos a algunas figuras y tópicos que esclarezcan el papel de la mujer en ese periodo, e inviten a seguir investigando. Si en alguna medida se cumple este objetivo, será gracias al generoso ofrecimiento del director de la revista, y al inestimable trabajo de quienes aceptaron participar en este número.

América sin nombre, nº 15 (2010) 7-14
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Maria Gabriella Dionisi
Profesora de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de la Tuscia de Viterbo, Italia. Ha realizado investigaciones sobre diferentes aspectos de la cultura paraguaya, participado en simposios internacionales, y publicado artículos y ensayos sobre los mayores escritores del Paraguay. En 2001 editó la primera traducción al italiano de una antología de cuentos paraguayos contemporáneos, y en 2005 tradujo la novela de Renée Ferrer *Los nudos del silencio*. Actualmente se ocupa de la relación entre Padres Salesianos e imaginario Patagónico.

DOÑA MENCÍA LA ADELANTADA: UNA EXPEDICIÓN AL PARAÍSO

MARIA GABRIELLA DIONISI
Università della Tuscia
dionisi@unitus.it

RESUMEN

«Silenciada» por la historiografía oficial durante siglos, la vida de Doña Mencía Calderón de Sanabria, viuda del Tercer Adelantado del Rio de la Plata, ha sido rescatada del olvido gracias a la publicación de algunas novelas. Con el paso del tiempo, su figura, al principio glorificada como heroína de una empresa excepcional (cruzar en 1550 el Atlántico al mando de un pequeño «ejército» de mujeres destinadas a crear un hogar en Nuestra Señora de la Asunción) se ha transformado en un hito legendario de modernidad.

Palabras clave: Mencía Calderón, feminismo, expediciones, Río de la Plata.

ABSTRACT

Ignored by official historiography for centuries, the life of Doña Mencía Calderón de Sanabria, widow of the III Adelantado del Río de la Plata, has been rescued from oblivion, thanks to the publication of a few novels. As time has gone by, the image of her, initially glorified as a heroine who accomplished an exceptional enterprise (to cross the Atlantic in 1550 in charge of a little «army» of women destined to start a family at Nuestra Señora de la Asunción) has changed into a legendary example of modernity.

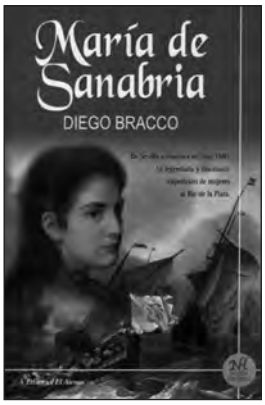
Keywords: Mencía Calderón, feminism, expeditions, Río de la Plata.

Cuando en 1931 Enrique de Gandía dictó una conferencia sobre «un hecho histórico de la época de Irala [que parecía] arrancado de [una] novela de aventuras» (1932, p. 117), abrió una brecha en la espesa capa que hasta aquel entonces había ocultado una página harto interesante de la historia.

Antes, nadie se había ocupado del tema, ni siquiera cronistas tan conocidos como Martín del Barco Centenera o Ruy Díaz de Guzmán se habían detenido sobre el argumento a pesar de que, especialmente el primero, muy probablemente tuvo la oportunidad de recoger noticias de primera mano al llegar a Asunción en 1575, por estar todavía con vida algunos testigos directos e indirectos de dicho acontecimiento. Pero ellos prefirieron describir –en este caso sí, con todo lujo de detalles– hazañas y peripecias de soldados y aventureros en sus viajes por el Nuevo Mundo, aludiendo, sin pormenorizar los modos, a la que se dio a conocer como la «expedición Sanabria».

Por contra, la ponencia del distinguido historiador, síntesis de una meticulosa investigación, de una atenta lectura de informes, cartas y textos de la época de la Conquista, dejaba constancia de una

> verdadera expedición de mujeres españolas al Río de la Plata en el siglo XVI. Hecho de por sí rarísimo en la historia de la América Hispánica, pues los monarcas españoles, no sólo no fomentaban la emigración



Diego Bracco, *María de Sanabria*. Portada.

> al nuevo mundo de las mujeres peninsulares, sino que prohibían, por medio de Reales Cédulas [...], que embarcaran mujeres en las naos de los descubridores (1932, p. 118).

A partir de los datos recogidos y de las informaciones que llegaban a la Península respecto a los escasos resultados obtenidos por Álvar Núñez Cabeza de Vaca para limitar el difundido concubinato entre españoles e indígenas existente en la recién fundada Asunción (1541), de Gandía elabora una hipótesis para justificar tan repentina trasgresión a la norma establecida: los Reyes habían tomado conciencia de que, para eliminar esta licenciosa situación, no servían reglas rígidas, sino mujeres solteras. Algo parecido ya se había verificado años atrás y en otra zona, cuando

> en 1539 fray Valverde, obispo del Cuzco, [escribió] al rey pidiéndole que enviara «doncellas nobles de esas partes a esta tierra», ya que la mayoría de los españoles no querían casarse con indias pero estaban dispuestos a hacerlo con mujeres de la península (Gálvez, 1999, p. 49).

Por lo tanto, para tener éxito en la empresa de colonizar el área y, al mismo tiempo, imponer la austeridad castellana mediante una vida monogámica, olvidada por los españoles que habían descubierto en el pagano corazón de América los placeres del «Paraíso de Mahoma» (¡hecho curioso tras tantos años de lucha contra el infiel!), se necesitaban jóvenes dispuestas a crear hogar al otro lado del Atlántico.

Hipótesis (la de Gandía) y proyecto (el del Rey) nada descabellados, si consideramos que, en aquel periodo de transformación de los códigos comportamentales, la mujer seguía en su situación de clausura, ya que «sólo se le ofrecían [...] dos ocupaciones o empleos, y ninguno remunerado, salvo en gracias divinas: el matrimonio y el convento» (Plá, 1985, p. 30).

Así, no es atrevido pensar que, al verse privadas incluso de la posibilidad de desposarse, debido a la escasez en patria de varones célibes, causada por «las guerras [y] la emigración a América, en la cual abundaban más [...] los solteros que los casados», éstas «encarasen con excitación y revuelo de la fantasía el proyecto de viajar a encontrar compañero seguro» (Plá, 1985, p. 30). La esperanza de un brillante casamiento con quien, por «méritos y servicios», estaba destinado a formar parte de «la nueva nobleza americana que se estaba forjando» (Gálvez, 1999, p. 14), era sin duda alentadora para la mentalidad de la época.

De todo ello se desprende que las mujeres que debían llenar el «patache» del que hubiera tenido que ser el Tercer Adelantado del Río de la Plata, nada tenían que ver con la hueste de clandestinas que de vez en cuando cruzaban el Mar Tenebroso disfrazadas de varón para burlar las Cédulas Reales, ni con las compañeras de aquellos capitanes e hidalgos que participaron en la expedición de Don Pedro de Mendoza en 1536. Por ende, se trataba de jóvenes solteras procedentes de familias hidalgas, sobre todo de Extremadura, destinadas, con bendición real, a «conquistar a los conquistadores».

Con todo, nada de esto quedó reflejado en las relaciones más o menos oficiales que salieron a la luz en aquellas décadas tan efervescentes. Tampoco quedó constancia de otra peculiaridad del caso que vamos a analizar: con autorización real, y a pesar de existir un «presta nombre» varón, la empresa estaba a cargo de una dama viuda y madre de tres hijas.

El desinterés –incomprensible en un momento en el que el gusto por las aventuras y la exaltación por los viajes épicos estaban en boga–, siguió vigente durante los siglos siguientes; quizás por la dificultad de encontrar material apto para una reconstrucción fidedigna, o elementos concretos sobre los cuales ejercer la propia creatividad. O más bien, por la inevitable necesidad, al ponerse a relatar tal acontecimiento, de hacer añicos la afianzada imagen de una supuesta inferioridad femenina, y de una conquista y colonización española exclusivamente masculina.

Una lástima, según de Gandía, porque las características y la tipología de los protagonistas de esta historia hubieran podido ser un excelente «argumento para un novelista de fantasía» (1932, p. 118).

Lo cierto es que, hasta mediados del siglo XX, nadie se había animado a relatar las travesías de Doña Mencía y de las cincuenta (según algunos ochenta) mujeres que la acompañaron en el largo viaje desde Sevilla a Asunción, en búsqueda no de la «Tierra Incógnita» sino del «Marido Desconocido» (Plá, 1985, p. 37).

Sólo en 1960[1] la novelista argentina Josefina Cruz[2] escribió *Doña Mencía, la Adelantada,* obra que relata la sucesión de eventos

1
Probablemente en el mismo periodo, Efraím Cardozo estaba escribiendo la que se proponía ser una obra monumental sobre la Historia del Paraguay, nunca concluida por su muerte. En ella, las aventuras de la Adelantada estaban destinadas a tener un espacio propio.

2
Periodista, dramaturga y narradora, Josefina Cruz de Caprile publicó otras novelas históricas: *El viento sobre el río* (1950), *Los caballos de Don Pedro de Mendoza* (1968), *La Condoresa* (la segunda edición, de 1974, se titula *Inés Suárez la Condoresa*), *El conquistador conquistado: Juan de Garay* (1973), *Saavedra, el hombre de Mayo* (1980).

ocurridos cuando –desvanecida la quimera del oro que mantuvo a los primeros conquistadores en un constante trajín hacia la Sierra de la Plata– comenzó la etapa fundacional de la colonia.

El trabajo para recolectar informaciones, como indicó en la nota «Al Lector», la obligó a visitar «Castilla, Andalucía, Extremadura y otras regiones de España»; a investigar «el Archivo de Indias en Sevilla y el Archivo privado de la familia Calderón» y más tarde, de regreso a América, a seguir rebuscando en «el Archivo Nacional del Paraguay y, en Buenos Aires, en la colección Gaspar García Viñas de la Biblioteca Nacional y en el Archivo Colonial del Museo Mitre». Por último, para «dar vida, emoción, realce a hechos auténticos», remontó «los ríos Paraná y Paraguay hasta la frontera de Bolivia» (Cruz, 1960, p. 11), y se adentró en la selva virgen.

De tamaña empresa salió una novela –anticipadora tanto de la gran estación de la narrativa del descubrimiento y de la conquista, como del actual boom de escritoras latinoamericanas que se han dedicado a temas históricos[3]– en la que se hilvana la aventura de la que se considera la primera y única Adelantada del Río de la Plata de la que se tiene memoria (a pesar de que nunca fue titular de tal cargo, porque en aquella época era impensable asignar legalmente similar poder a una mujer).

El libro constituyó durante décadas un indispensable punto de referencia para quienes aspiraban a saber algo sobre el tema[4]. De hecho, como veremos a continuación, el primer intento posterior de desempolvar el argumento es el del escritor paraguayo Hugo Rodríguez Alcalá que, en su *Romances de la Conquista* (2000), le dedica un poema titulado «Doña Mencía y las cincuenta mujeres blancas», donde describe sin énfasis a la «dolida, mas no adredada» viuda, que decidió «cruzar los mares / y mandar en tierra brava», trayendo consigo a «cincuenta mujeres / todas de buena prosapia, / no sabemos si bonitas / mas de condición hidalga» (2000, pp. 57-58).

A partir de este momento, asistimos a un reavivarse del interés: en 2004 la editorial sevillana Espuela de Plata saca a la luz la novela de Eloísa Gómez-Lucena, *Expedición al paraíso*; en 2007 es publicada, por la madrileña Nowtilus, *María de Sanabria* del uruguayo Diego Bracco; por último, en 2010 se presenta una nueva versión de la historia con la novela *El corazón del Océano*, de Elvira Menéndez, editada por Planeta.

Estos textos, diferentes entre sí por dimensión, estilo y enfoque, pero similares en su propósito de reivindicar el papel femenino en el descubrimiento y colonización del área, permiten reconstruir la insólita experiencia existencial de una «dama de pelo en pecho», como la definió Josefina Plá (1985, p. 29). Del mismo modo, su análisis permite bosquejar los distintos tipos de discursos que se han construido sobre estos hechos, pero siempre en pos del reconocimiento de la excepcionalidad de la empresa.

Para realizar dicho recorrido tenemos que partir de la reconstrucción histórica realizada por de Gandía –base reconocida por todos los autores–, y que indica como fecha de inicio 1547. Es éste el año de la firma de la Capitulación por la que el Rey autorizaba a Juan de Sanabria, rico caballero español, natural de Medellín, a armar una expedición de cinco navíos para trasladar a Asunción un gran número –para la época y las Leyes vigentes– de matrimonios y de mujeres solteras; fundar pueblos en lugares estratégicos para contrastar las pretensiones portuguesas sobre el Río de la Plata; y reestablecer el orden en Asunción tras la lucha entre Álvar Núñez Cabeza de Vaca y Domingo de Irala.

Según se lee en la nota de aceptación escrita por el mismo Juan de Sanabria, los preparativos para reunir a la gente empiezan después de una frustrada tentativa de evitar

> la obligacion de llevar *cien casados* [ya que] *no seria ni es cosa que conviene á la buena espedicion* del descubrimiento y pacificacion, [*por ser*] *mas ganosa de ir* é pasar adelante donde conviene llegar, *no llevando mugeres*, ni teniendo necesidad de repartir la gente y *dejarla en guarda en los lugares donde ovieren de quedar las mugeres* é niños é gente que no fuere para poder seguir el dicho descubrimiento (Morla Vicuña, 1903, p. 46. La cursiva es mía).

Pero la muerte imprevista del recién nombrado Adelantado marcó un rumbo diferente a la entera organización. De hecho, las dificultades encontradas para llevar a cabo el proyecto, falto del poder carismático del

3
A este propósito es interesante el ensayo de Gloria Da Cunha (2004).

4
Incluso estudios sociológicos de cierto valor, como el de Idalia Flores G. De Zarza, o historiográficos como el de Efraím Cardozo, se refieren a la novela para hablar de este personaje, y Josefina Plá la define como «ensayo».

noble extremeño, obligaron a su único hijo varón Diego, heredero legítimo del cargo, a dejar que su madrastra Doña Mencía Calderón de Sanabria asumiera el rol, y se pusiera a la cabeza de una parte de la flota. Tuvo que ser ardua la decisión, como se cuenta en la «Información» enviada por ella misma al Rey en 1564, ya que

> vino a la ciudad de Sevilla la madre de Doña Mencia para llevarla a su tierra y la importunó e mandó que sacase su dote y hacienda que Juan de Sanabria había recibido cuando se casó con ella, [pero] visto por ella que sacando la dote no podía venir en efecto lo que el dicho su marido había capitulado con S. M. ni esta tierra ser socorrida e que muchas personas que habían gastado sus haciendas para venir la jornada quedarían perdidas, no quiso hacer lo que su madre mandaba, antes se partió y se vino con dichos navíos (Morla Vicuña, 1903, p. 50).

Por lo tanto, aceptando cumplir al pie de la letra lo que habían firmado los varones de su familia, el 10 de abril de 1550, partió de San Lúcar de Barrameda. Al mando de los marineros estaba Juan de Salazar, que ya había participado años atrás en la fundación de la ciudad de Nuestra Señora de la Asunción.

Durante el viaje, las pasajeras tuvieron que soportar sublevaciones, asaltos de corsarios, tempestades, enfermedades y, subraya en su narración doña Mencía, «mucho trabajo y necesidad de agua» (Morla Vicuña, 1903, p. 50). Todo esto prolongó sobremanera la navegación. Además, al llegar a la costa del Brasil, fueron detenidas por los portugueses. Obligadas a quedarse en San Vicente, fueron dejadas en libertad sólo en 1553, por intervención directa del Rey de España.

Era el inicio de otra aventura: llegar a Asunción, se lee en la Carta, «por tierra [y] a pie en que pasó grandes trabajos, necesidades y peligros» (Morla Vicuña, 1903, p. 51). Tardaron cinco meses en cubrir la distancia. Era el mes de octubre de 1555 cuando las mujeres entraron en la ciudad.

El viaje, que normalmente duraba cuatro meses de España a Santa Catalina, y otros cinco de Santa Catalina hasta Asunción, se había trasformado en una interminable odisea de cinco años.

A partir de estos datos se desarrollan las cuatro novelas, que poco varían en cuanto a respeto de la cronología.

La obra de Josefina Cruz, *Doña Mencía, la Adelantada*[5], formada por treinta y un capítulos, un epílogo y una «breve biografía de los [cincuenta y siete] personajes históricos que figuran en este libro» (1960, p. 269), nace con el propósito evidente de no cuestionar las acciones de los personajes –actores que resultarán fundamentales para el progreso de la sociedad paraguaya–, sino de presentar la historia de una mujer «de pura cepa extremeña [y] de antiguo y claro linaje» (1960, p. 14), y de sus compañeras de (des)aventuras. En este sentido, la re-creación fidedigna del periodo se combina armónicamente con la fantasía para contar cómo pudieron haber ocurrido los hechos, rellenando los espacios vacíos de la información historiográfica gracias a la propia imaginación.

Narradora omnisciente, Cruz desde el *incipit* de la novela ofrece al lector una amplia contextualización, al presentar un ambiente en el que las relaciones humanas estaban condicionadas por valores básicos como la familia, el amor al terruño, el honor; pero que, al mismo tiempo, parece animado por una fuerte voluntad de superar los limitados confines de la propia comarca, ir hacia la aventura, y convertir en realidad los sueños de gloria y de riqueza.

Evitando caer en la fácil exaltación por una etapa considerada heroica durante largo tiempo, la autora se detiene en la descripción de las luchas, intrigas y traiciones que contraponen dentro y fuera de la Península a la flor y nata de la nobleza española. El cuadro histórico se anima con los debates en seno de la Corte sobre los peligros de perder las prometedoras ventajas de la imponente empresa ultramarina, que les obliga a encontrar un amplio abanico de soluciones –hasta descabelladas para el rígido orden español– que apacigüen los ánimos:

> Hace algunos días el marqués de Mondéjar llegó a Sevilla. Está muy malhumorado pues no ha hallado quien quiera ocupar el puesto de Adelantado del Río de la Plata y teme que la expedición no se lleve a cabo. «¡Esta expedición no puede perderse! –exclama– En ella va mi prestigio de Presidente del Consejo de las Indias. ¿Más dónde hallar el hombre probo, fuerte, voluntarioso?» [...] La viuda de don Juan de Sanabria guarda en sí el señorío de los suyos. Un audaz pensamiento inquieta al Presidente [...] y se pregunta por qué ha de ser varón el que desempeñe el cargo de Adelantado [...] y se dice: «Si yo osara

5
Una nueva edición, limitada, ha salido a la luz en Asunción en 1998, «a total beneficio –se lee en los Agradecimientos– de las obras que realiza» la Asociación Civil de Damas Paraguayas.

> rectificar el Libro de las Partidas, nombraría a esta mujer Adelantado del Río de la Plata (Cruz, 1960, pp. 40-41).

La quiebra de una de las más enraizadas tradiciones de la Conquista, así como la apertura de un ámbito hasta aquel momento reservado a los hombres, a un «calificado séquito de damas y doncellas» (Cruz, 1960, p. 13) resultan, por consiguiente, fruto de la casualidad, de la urgencia. Por añadidura, no pueden ser interpretadas, parece recordar la autora, como un paso adelante en la evolución del papel femenino, ni tampoco como reconocimiento de su potencialidad.

Efectivamente, la autorización tenía como finalidad llevar a cabo una misión más bien «femenina»: recuperar para la moral cristiana a aquellos «temerarios castellanos [que], aislados de España», se habían abandonado a un libertinaje desenfrenado creando una «profusión de mestizos» (Cruz, 1960, p. 15); asentar la estirpe española y transformar «esa ciudad indiana [Asunción] en el más puro baluarte castellano» (Cruz, 1960, p. 22), gracias al aporte de sangre española pura.

Mensajeras de la religión y de sus principios, guardianas de las tradiciones, futuras esposas y madres, no viajaban llevadas por la ansiedad de Juan de Garay de «abrir puertas a la tierra», o fundar poblaciones, sino que se las enviaba para «formar el núcleo biológico de la élite social» (Bethell, 1990, p. 109), y «transportar en lo doméstico todo el caudal cultural traído de España» (Gálvez, 1999, p. 169), quedando *de facto* otra vez atrapadas en sus roles tradicionales.

Pero, ¿cómo imaginar la reacción de estas doncellas ante las dificultades de un viaje por territorios desconocidos? ¿Cómo describir la vida de a bordo, las relaciones entre aquellas inéditas pasajeras y hombres versados en el «arte de marear»? ¿Según el cliché aceptado por el mismo Sanabria y por los cronistas de renombre que se habían referido a las mujeres «sólo como a un accidente de la empresa» (Plá, 1985, p. 11), a un estorbo más por ser débiles espiritual y moralmente? ¿O más bien, desde una perspectiva reivindicativa del coraje y de la resistencia del gentil sexo? Josefina Cruz elige sin claudicaciones esta segunda opción, dejando que Doña Mencía y sus doncellas destaquen en las páginas por su temple y determinación.

La Adelantada, gracias a su férrea voluntad, no sólo aguanta todo padecimiento físico y «sufre con entereza el rigor del viaje y su ejemplo estimula a las mujeres que, pese al malestar que sienten, no profieren una queja» (Cruz, 1960, p. 84), sino también moral. La muerte de la hija menor, las dudas sobre la oportunidad de tal viaje, el hambre y el miedo durante el abordaje de los piratas franceses en el Golfo de Guinea no mellan su firmeza.

Este último episodio permite a la autora enaltecer al máximo el poder carismático de la altiva dama, cuya historia llega a conmover hasta (!) «al jefe de los piratas [que] con súbito respeto contempla la silueta de doña Mencía que está de pie en el castillejo del patache. Más que una mujer parece una leona que defiende a sus cachorros» (Cruz, 1960, p. 81).

Es la aceptación incondicionada de la tesis de un ataque corsario sin violaciones, que lleva a conformarse solamente con la entrega de todos los objetos de valor presentes en la bodega del navío, sostenida por Juan de Salazar,

> en una Carta, todavía inédita, fechada en la laguna de Mbiazá, el 1 de enero de 1552, [en la que] refiere que la nao francesa «se levantó y arribó sobre nosotros, con muchas trompetas, vanderas y atambores» aterrorizando con sus disparos de artillería a las inocentes damiselas, y que sólo cuando los franceses, con gran sorpresa, oyeron «los lloros y gritos de las mujeres y niños» y vieron «cuan mal les respondíamos, porque ni artillería ni diez arcabuces, dejaron de tirar y quisieron saber que gente éramos (de Gandía, 1932, pp. 134-135).

Lo que pasó realmente es difícil imaginar, por ser vaga incluso la relación de Doña Mencía:

> Muy Magnifico Señor.
> Doña Mencía Calderon por mi y en nombre de Don Diego de Sanabria, Gobernador de las provincias del Rio de la Plata, por su Magestad, digo: que viniendo yo en este navio Patax con la gente de guerra y pobladores [...] se ofreció que aportando con temporal contrario hacia la costa de Malagueta, pareció cierta vela francesa [...] que por fuerza y contra nuestra voluntad hizo amainar las velas [...] y apoderándose de nosotros con ventajas [...] nos hizo fuerza é robó lo que por bien tuvo con poco temor de Dios y a su Magestad, y *aunque muchas veces fueron requeridos nos dejasen en paz por ser armada de su S. M. y por su mandado enviada* [...] *no dejaron de hacer el dicho*

Elvira Menéndez, *El corazón del océano*. Portada.

Eloisa Gómez-Lucena, *Expedición al paraíso*. Portada.

6
Bibliotecaria y documentalista, Gómez-Lucena inaugura con esta novela su actividad literaria.

saco, antes pusieron gran escándalo y temores (Morla Vicuña, 1903, pp. 49-50).

En todo caso, la manifiesta exageración de Cruz, justificable por el corte romántico de la novela, se diluye en los capítulos en los que, al desear otorgar cierto halo de veracidad al texto –no olvidemos que Josefina Plá lo definió ensayo (1985, p. 39)–, se detiene en la descripción del paisaje, las costumbres de los indios y la situación política en Asunción. Ésta, sobre todo, resulta fundamental para ofrecer al lector mayor información sobre la necesidad e importancia de la expedición para la estabilidad política de la región.

En este sentido, el capítulo dedicado a la decisión de Irala –casi contemporánea a la llegada de las futuras «dueñas»– de casar a sus cuatro hijas mestizas con otros tantos capitanes españoles, explica la urgencia de evitar la creación de hogares mixtos, tan claramente percibida en España. Las bodas organizadas por el entonces Gobernador de Asunción, que formalmente debían servir para estrechar el «pacto de sangre» con los guaraníes, en concreto le garantizaban un propio círculo familiar, creando la que se conoce como «yernocracia».

Además, era evidente que la existencia de una capilla política paralela a la central, y el reconocimiento del mestizaje, formalizado por el mismo Irala en su testamento, con el que declaraba legítimos a los nueve hijos, nacidos con siete diferentes criadas indias, ponía en peligro no sólo el centralismo absolutista de la madre patria, sino también las normas que reglamentaban la encomienda, uno de cuyos privilegios residía precisamente en el derecho hereditario.

Por lo tanto, el énfasis en las bodas –base para reestablecer el tejido social español– que se celebraron tanto durante como tras la conclusión del viaje, al igual que los nacimientos, no sirven para dar brillo y salpicar la novela de acontecimientos felices, sino para subrayar la súbita realización del proyecto. Es un modo más para apoyar el mito fundacional estrechamente vinculado a España, así como queda demostrado en el Epílogo:

> Venticinco años han pasado desde el arribo de doña Mencía a la Asunción [ahora] cabeza de las fundaciones [...] Doña Mencía ha envejecido [pero] muchos nietos crecen junto a ella [...] sabe que sus días están contados pero ya no le importa. Ella plantó su semilla en el Nuevo Mundo y los hijos de sus hijos se volcarán como un torrente por las selvas, los ríos, las montañas y las pampas (Cruz, 1960, pp. 257-267).

Palabras que no dejan dudas sobre el aporte positivo, civilizador de la armada de mujeres, y que reflejan lo afirmado con gracia, pero con determinación, por Doña Mencía en su Carta:

> La gente que á esta ciudad delante vino como la demas gente que despues con Doña Mencia á ella vinieron, hicieron á esta ciudad de la Asuncion gran provecho, por ser como eran mancebos para mucho é bien armados y muchos casados con mugeres españolas muy honradas, que fué grande utilidad para el enseñamiento de muchas mozas que en la tierra había (Morla Vicuña, 1903, p. 51).

En la misma pauta se colocan los trabajos que en esta última década –tan comprometida a bucear en la historia latinoamericana para rescatar figuras de gran importancia en el pasado– han elegido como argumento al personaje de la Adelantada. Todos se presentan como textos que pretenden desempeñar una función divulgadora, quizás para satisfacer a un nuevo público de lectores ávidos de cualquier ficción histórica.

Resultan, como consecuencia, novelas de tesis bastante clásicas, si se excluyen algunos pequeños intentos de utilizar formas alternativas de narración. Asimismo, las variantes que las distinguen se pueden medir en base al grado de incidencia de lo demostrable y lo inventado o modificado; a través de la presencia más o menos marcada de personajes reales que se contraponen a otros de pura fantasía.

En todo caso, sin poner en tela de juicio lo estratificado por la tradición y utilizando las mismas fuentes documentales, reconstruyen, cada una a su manera, las vicisitudes «silenciadas» de Doña Mencía y de sus compañeras. Sacándolas de la sombra, las elevan a la categoría de sujetos, dando mérito a las penurias, los miedos, las glorias y los fracasos que afrontaron durante su largo viaje. Trasformándolas, a menudo, en personajes demasiados leyendarios para ser reales.

En el caso de *Expedición al paraíso* de la malagueña Eloísa Gómez-Lucena[6], la misma estructura apunta a reivindicar para la viuda de Juan de Sanabria un espacio propio e incuestionable en la Historia.

Construido a imitación de las crónicas de Indias (evidente en el uso de títulos explicativos y didascálicos), pasando de la objetividad a la fantasía, el texto se propone como un «relato entreverado de sueño y realidad» (Gómez-Lucena, 2004, p. 19), una especie de crónica-memoria. Pero los términos tradicionales de este género narrativo resultan subvertidos, puesto que el papel activo de cronista está asignado a una mujer.

Rememorando la importante función informativa –por presentar la otra cara de la medalla– que siguen teniendo los pocos testimonios escritos por mujeres, la autora, incluso en lo formal, contrapone el derecho y la posibilidad de escribir una experiencia vivida en primera persona, a la afasia a la que estaban condenadas las mujeres en aquel entonces.

El discurso historiográfico y la ficción se entremezclan por medio de la declarada compilación de dos versiones de la historia: la oficial –el relato escueto de las distintas fases del viaje, mezcla calculada de «realidad, moderada imaginación y abundante dosis de gloria» (Gómez-Lucena, 2004, p. 155); y la personal –el diario íntimo de la cronista, encargada de redactar las cartas de la Adelantada, de poner «en frases el pensamiento de doña Mencía [eligiendo] la frase más acorde al gusto de doña Mencía» (Gómez-Lucena, 2004, p. 297).

Gracias a esta doble perspectiva, la escritora logra hacer hincapié en el absoluto protagonismo de la que considera y presenta como una heroína. A tal fin elimina de la narración todo lo relacionado con la obligación a emprender el viaje, a asumir el compromiso de cumplir con lo establecido en la Capitulación firmada por su marido. Lo que le urge destacar es el temple extraordinario de esta viuda, quien

> socorría a las mujeres, de la tolda a la cubierta y de babor a estribor, como si hubiera nacido en un barco. Lareda la llamaba la capitana, y los marineros lo imitaron a despecho de Juan de Salazar. Por su intrepidez, la tripulación situó a esta mujer de secano en el castillo de proa, en donde bajo su estandarte, dominaba el bullir de la cubierta. (Gómez-Lucena, 2004, p. 91)

Al definirla «la mujer más audaz de todos los tiempos» (Gómez-Lucena, 2004, p. 227), la retrata en las ocasiones más arriesgadas, en el patache contra los corsarios, como en la tierra firme, desafiando a indios caníbales y animales salvajes:

> Doña Mencía se movía por la selva brasileña como entre los encinares extremeños, sin sorpresa ante la jerigonza de los volátiles ni pasmo ante los frondosos parajes. Atenta tan solo a los obstáculos que le salían al camino en el cumplimiento de su misión (p. 228).

No cabe duda de que el paso de la novela histórica de tesis a la de aventura es muy breve, y el tema, como insinuó de Gandía, da para tanto.

Es lo mismo que ocurre en *María de Sanabria* del uruguayo Diego Bracco[7], publicada en España en 2007[8]. En este caso, el proceso de manipulación del personaje y de su vida es extremo. Presentada como una novela de «pasión e intriga», por ser rica de acción, delaciones, asesinatos, violaciones, cuenta la historia desde una perspectiva diferente, al atribuir a María, la hija mayor de doña Mencía, lo vivido por la madre.

A su vez, esta última pierde totalmente las características con las que había sido retratada anteriormente, para convertirse en una mujer resignada, titubeante, incapaz de tomar decisiones, víctima de un poder masculino agobiante, de un marido acostumbrado a insultarla y «golpear[la] con método» (Bracco, 2007, p. 51). Pero ¿cuál es la razón y la finalidad de dicho cambio?

Resulta evidente que la nueva versión no se debe a haber encontrado pruebas documentales originales, puesto que la bibliografía utilizada es la misma de las escritoras anteriores. Tampoco es muestra de una voluntad de parodiar o desmentir radicalmente dichas narraciones.

Por contra, estamos ante una revisitación de la Historia desde una perspectiva moderna –tan propia de la llamada «nueva novela histórica»– que deja la máxima libertad al autor para hablar de problemas que afectan todavía a nuestro mundo contemporáneo: la violencia de género, la lucha cotidiana por la eliminación de antiguos tabúes, la dificultad de gestionar el poder y el vívido afán de gloria, el precario equilibrio entre estos sueños de grandeza (normalmente masculinos) y el deseo de conservar la propia feminidad.

Desafiando el patrón tradicional, Bracco asigna a María –joven, rebelde, ambiciosa, batalladora, hábil y oportunista– el papel de mujer ansiosa de romper el cerco opresor impuesto por

7
Autor de ensayos académicos, ha publicado dos novelas históricas: *Memorias de Ansina*, y *El mejor de los mundos*.

8
En 2008 fue traducida al portugués y publicada por la editorial Record, y en 2009 El Ateneo de Buenos Aires realizó una nueva edición en español.

la sociedad machista, para seguir una dirección propia. Y su viaje hacia las Indias, conocidas a través de las relaciones de Álvar Núñez Cabeza de Vaca o de Hernán Cortés, resulta justificado por la certeza de poder construir al otro lado del Océano una nueva vida:

> me ha movido la necedad de los hombres. [...] Por la gloria he recorrido este camino. Por la inmensa admiración hacia los que protagonizaron grandes hechos. Para que el presente y la posteridad tuvieran noticias de mí. Por ello me empeñé en buscar el poder (Bracco, 2007, p. 228).

El inédito enfoque, la creación de una heroína anticonvencional, que pone en segundo plano la que había sido hasta el momento la única protagonista de la gran aventura de Ultramar, constituye un ejemplo aislado, pero abre caminos a otros posibles usos de esta historia, así como demuestra el último texto publicado sobre el tema: *El corazón del Océano* de Elvira Menéndez[9].

Aquí, la autora gallega elige la historia como detonante, perfecto para su propósito de describir una época tan rica de cambios, oportunidades, descubrimientos de lugares y costumbres. Por lo tanto, llena las seiscientas páginas que componen el libro con un sinfín de anécdotas ficticias creadas alrededor de personajes históricos reales, a fin de crear un cuadro verosímil, cuyo realismo anhela satisfacer el pacto establecido con el lector.

Aprovechándose de las potencialidades de la escritura, se detiene en los más nimios particulares para describir, con un uso hiperbólico de adjetivos y sustantivos, cómo iban equipadas las naves, cómo eran los trajes de las mujeres, qué mercancía estaba atestada en las bodegas de los barcos, etc...

En esta reiterada presentación de escenas de vida de a bordo o en tierra firme, entre el bullicio de una tripulación heterogénea, Doña Mencía es una más entre la multitud de personajes principales y secundarios que participan en un viaje caracterizado, como hemos visto, por un número infinito de dificultades.

Cada personaje tiene su papel definido, destinado a asombrar o conmover, como sucede en la mayoría de las novelas histórica publicadas en estos últimos años, más cercanas a los relatos de viajes y aventuras que habían azuzado la fantasía de los niños, que a las novelas históricas reivindicativas de un pasado interpretado como base del presente.

Sin embargo, y a pesar de haber perdido en estas últimas novelas su rol predominante, la Adelantada está destinada a salir de la oscuridad a la que parecía condenada.

De hecho, si lo preconizado por de Gandía en los años treinta del siglo pasado ha tenido su resultado, la idea expresada en 1962 por Pastor Urbieta Rojas («¡Qué argumento magnífico [...] para los libretistas del cine mundial!», 1962, p. 21) tendrá en un próximo futuro su efecto. Puesto que nada escapa al ojo (y al poder) del Gran Hermano, el paso del desconocimiento, a la definitiva –y tal vez corruptora– popularidad lo marcará definitivamente la ya prevista versión televisiva de la novela de Menéndez, elegida como guión para una miniserie de Antena 3.

Bibliografía

Bethell, Leslie (1990), *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica.

Bracco, Diego (2007), *María de Sanabria*, Madrid, Nowtilus.

Cardozo, Efraím (1959), *El Paraguay colonial*, Buenos Aires, [s.e.].

Cruz, Josefina (1960), *Doña Mencía, la Adelantada* Buenos Aires, La Reja.

Da Cunha, Gloria (ed.) (2004), *La narrativa histórica de escritoras latinoamericanas*, Buenos Aires, Corregidor.

Gálvez, Lucía (2007), *Mujeres de la Conquista*, Buenos Aires, Punto de Lectura.

Gandía, Enrique de (1932), *Indios y conquistadores en el Paraguay,* Buenos Aires, Librería de A. García Santos.

Gómez-Lucena, Eloisa (2004), *Expedición al paraíso*, Sevilla, Espuela de Plata.

Menéndez, Elvira (2010), *El corazón del Océano*, Madrid, Planeta.

Morla Vicuña, Carlos (1903), *Estudio histórico sobre el descubrimiento y conquista de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*, Leipzig, F.A. Brockhaus.

Plá, Josefina (1985), *Algunas mujeres de la Conquista*, Asunción, Newprint Oficios Gráficos.

Rodríguez Alcalá, Hugo (2000), *Romances de la Conquista*, Asunción, Ingrapar s.a.

Urbieta Rojas, Pastor (1962), *La Mujer Paraguaya*, Asunción-Buenos Aires, Talleres Gráficos Lucania.

Zarza, Idalia Flores de (1987), *La mujer paraguaya protagonista de la historia*, Asunción, El Lector.

9
Guionista de cine y de teatro, es escritora de cuentos infantiles.

América sin nombre, nº 15 (2010) 15-29
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

MUJERES EN LA EXPEDICIÓN DE PEDRO DE MENDOZA: CARTAS, CRÓNICAS Y NOVELAS; VERDADES, MENTIRAS, FICCIONES Y SILENCIOS

MAR LANGA PIZARRO
marlangap@gmail.com

Mar Langa Pizarro
Doctora en Filología Hispánica. Entre sus publicaciones, destacan *Manual de literatura española actual* (Castalia, 2007, con Ángel L. Prieto de Paula), *La literatura paraguaya actual* (UA, 2005, editora), *Del franquismo a la posmodernidad* (UA, 2000 y 2002) y *Guido Rodríguez Alcalá en el contexto de la narrativa histórica paraguaya* (UA, 2002, CD-libro). Es autora de capítulos sobre literatura paraguaya en *Nueva Historia del Paraguay* (Taurus, 2010) e *Historia de la Literatura Hispanoamericana III* (Cátedra, 2008). Dirige la Página de Autor «Fernando Iwasaki» en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Ha publicado más de un centenar de críticas literarias; ha dictado conferencias en Europa y América; y ultima las correcciones de *Españolas de armas tomar. Un acercamiento histórico-literario al primer siglo de Conquista y Colonización rioplatense*.

RESUMEN

Aunque las crónicas apenas se ocupan de las mujeres, diversos documentos certifican la presencia femenina en la expedición de Pedro de Mendoza al Río de la Plata (1535). Probablemente el más hermoso sea la carta de una de las viajeras, Isabel de Guevara, cuya autoría resulta dudosa para historiadores como Groussac. En este artículo, analizamos la misiva, la comparamos con otros textos, y nos acercamos a las obras literarias que han tratado esa aventura, en la que no faltaron un viaje azaroso por el océano, un asesinato, incursiones en territorios remotos, canibalismo, y figuras casi míticas.

Palabras clave: Pedro de Mendoza, crónicas, expediciones, Río de la Plata, Isabel de Guevara, mujeres.

ABSTRACT

Although little is said in the chronicles of the expedition of Pedro de Mendoza to Río de la Plata (1535) regarding women, many documents certify their presence. Perhaps one of the most beautiful texts is the letter written by Isabel de Guevara which has come under scrutiny by historians like Groussac who doubt its authorship. In this article, the letter is analysed and compared with other texts which bring us closer to the literary works on this adventure which includes an ocean crossing, trips into remote areas, cannibalism, and quasi-mystic figures.

Keywords: Pedro de Mendoza, chronicles, expeditions, Río de la Plata, Isabel de Guevara, women.

> Los cronistas premian o castigan, ensalzan o detractan, de muchas maneras, a cual más perversa: cuando no mienten olvidan y solo los hombres inicuos [...] son recordados en las crónicas.
> Luis Hernáez, 2003, p. 252.

La concepción de la conquista de América como continuidad de la Reconquista supone exaltar valores caballerescos: quienes participaron en ellas, aparecen como reputados guerreros, nuevos señores feudales poseedores de tierras y siervos, a los que simultáneamente protegen y explotan. En el imaginario colectivo, los protagonistas siguen siendo varones: a menudo se tiende a ignorar a las mujeres que tomaron las armas; se pasa de puntillas sobre las que ocuparon puestos públicos; se silencian las que influyeron en importantes decisiones; caen en el olvido las que financiaron la Conquista, las que montaron empresas, y los

Claudio Elías. *Pedro de Mendoza.* Parque Lezama. Buenos Aires.

miles de mujeres anónimas que abandonaron su tierra para poblar las Indias.

A pesar de ello, la participación femenina en las expediciones fue tan temprana como creciente: parece que había mujeres ya en el primer viaje colombino (Gil, 1985), está certificada su presencia en el segundo (León, 2000, p. 169), y la Real Cédula de 23 de abril de 1497 autorizaba al Almirante a llevar treinta féminas en su tercera travesía (10% del total de viajeros). Desconocemos cuántas mujeres pasaron a América porque, como no eran contratadas a sueldo, no figuran en los registros de cuentas. Además, en las listas del pasaje, se incluía a varias personas en el mismo asiento de embarque; por ello, si una mujer no viajaba sola, su nombre solía omitirse, y el asiento aparecía siempre a nombre del varón que la acompañaba. Aun así, entre 1509 y 1607, Condés (2002, p. 129) ha localizado 13.218 pasajeras, lo que supone el 36,25% del total de inscritos. A ellas habrían de sumarse las viajeras clandestinas, cuyo porcentaje debió de ser mayor que el de varones, ya que requerían licencia de la Corona todas las solteras; las religiosas; las extranjeras; las esposas, hijas y criadas de gitanos; las hijas y nueras de virreyes; las hijas y nietas de procesados por la Inquisición; y los cristianos nuevos de ambos sexos (*ibíd.*, pp. 113-118).

Desde 1515, la Corona insistió reiteradamente en que los conquistadores llevaran a sus cónyuges al Nuevo Mundo. El interés poblador era tan evidente que, en algunos textos, aparecen como una mercadería más. Por ejemplo, en la carta dirigida al Cabildo de Guatemala el 4 de abril de 1539, Pedro de Alvarado informaba de su boda con Beatriz de la Cueva, quien «trae veinte doncellas muy gentiles, hijas de caballeros y de buenos linajes. Bien creo es mercancía que no se me quedará en la tienda nada, pagándomela muy bien» (Fuentes, 1882, p. 108). Han de ser las mismas a las que se refiere el Inca:

> llevó [Alvarado] muchas mugeres nobles para casarlas con los conquistadores [...]. Dijo otra: [...] dolos al diablo, parece que escaparon del infierno segun están estropeados; unos cojos y otros mancos, otros sin orejas, otros con un ojo, otros con media cara [...]. Dijo la primera: no hemos de casar con ellos por su gentileza, sino por heredar los indios que tienen, que segun están viejos y cansados se han de morir presto, y entonces podremos escoger el mozo que quisiéremos en lugar del viejo (Garcilaso, 1829 [1609], VII, pp. 484-485).

La anécdota supone un gesto de resignación y picardía ante las imposiciones. Aunque, probablemente, no les dio resultado. Según el mismo Inca, se presionaba a las viudas encomenderas para que volvieran a casarse con quienes los gobernadores querían premiar: «muchas viudas pasaron por ello; á otras muchas se les hizo mal porque les cupieron maridos mas viejos que los que perdieron» (*ibíd.*, VI, p. 11).

Las españolas que abandonaron su tierra en busca de un mejor futuro se encontraron en América con una sociedad diferente, pero con las mismas exigencias que en Europa: ejercer de esposas, procrear. Como en todas partes, solo algunas lograron sortear ese destino de sometimiento y silencio.

Españolas en las primeras expediciones al Río de la Plata

Varias obras han rescatado últimamente la azarosa expedición de doña Mencia Calderón, que partió de España en 1550, y llegó a Asunción en 1556, con medio centenar de mujeres a bordo. Sin embargo, no fueron ellas las primeras españolas en esa zona, que se conocía oficialmente desde hacía cuatro décadas.

Según la versión más difundida, el primer viaje al Río de la Plata salió de Sanlúcar el 8 de octubre de 1515, casi en secreto, para evitar que Portugal saboteara la búsqueda española de un nuevo paso hacia las Indias Orientales. La arribada de Solís a lo que llamó el Mar Dulce se habría producido en alguna fecha indeterminada de 1516. No obstante, se sabe que hubo incursiones portuguesas anteriores, y resulta altamente probable que el mismo Solís hubiera estado allí previamente. Las noticias sobre la expedición son tan incompletas y contradictorias que no puede descartarse taxativamente la presencia femenina solo porque no se conserven informes sobre ella. De vuelta a España, algunos acompañantes de Solís naufragaron en Santa Catalina (actual Brasil), donde los encontraron años después con sus mujeres e hijos: o viajaban españolas con Solís o había comenzado el mestizaje.

En 1526, las expediciones de Sebastián Caboto y Diego García llegaron al «Mar Dulce» o «Río de Solís». Un año más tarde,

se fundó el fuerte de Sancti Spiritu, devastado por los indígenas en 1529. Según los cronistas, la causa de la destrucción fue la pasión desenfrenada de un cacique por una de las españolas que viajaban con Caboto: Lucía Miranda, la primera cautiva conocida del Río de la Plata. Desde que Eduardo Madero cuestionara estos hechos en 1892, mucho se ha discutido la presencia femenina en la expedición de Caboto. Para negarla, José Toribio Medina acudió a las instrucciones de Carlos I, quien ordenó «que bajo ningún pretexto permitiese que se embarcase mujer alguna 'por evitar los daños é inconvenientes que se siguen é cada día acaecen de ir mujeres en semejantes armadas» (Medina, 1908, p. 90). Ignoramos si Caboto obedeció el mandato, que aparecía junto a estos otros:

> le encargaba especialmente que por ningún concepto tocase en isla ni tierra de la Corona de Portugal; [...] le prohibía que [...] virase durante el viaje, sin llamar á consejo á todos [...]; que todos los que iban en la armada habían de tener completa libertad para escribir acá todo lo que quisiesen, «sin que por vos ni por otra persona alguna les sea tomada carta ni defendido que no escriba»; [...] «Otrosí, vos encargamos y mandamos que con toda industria é diligencia procuréis [...] como más importante y provechoso, sea de llegar á las nuestras Islas de los Malucos, é si hallardes [...] el Comendador Loaísaes [...] les socorráis [...]» (*ibíd.*).

Pues bien: según Medina (*ibíd.*, p. 103), Caboto recogió las cartas de la tripulación antes de salir de Canarias; desembarcó en Pernambuco, que era territorio portugués; al saber allí de la existencia de oro y plata, convocó a su gente para acordar el cambio de ruta; cuando Rojas se opuso, le inició un proceso y planeó matarle; y, como ya sabemos, se adentró en el continente, abandonando la búsqueda de las Malucas y la ayuda a Loaysa. Visto todo esto, nos preguntamos si la existencia de una instrucción real es suficiente para asumir que Caboto obedeciera, y no llevara mujeres. Enrique de Gandía (1943) parece aceptarlo pero, como la historia de Lucía Miranda forma parte de los recuerdos de otros expedicionarios, supone que Díaz de Guzmán (1612) debió de confundir las fechas: Lucía habría viajado en la armada de Mendoza, y su cautiverio entre los indígenas habría comenzado con la destrucción del fuerte de Corpus Chisti.

Las diferentes tesis han dejado a Lucía en un limbo aprovechado por la fabulación literaria. Su historia ha inspirado a creadores de todas las latitudes, que han escrito tragedias (Thomas Moore, *Mangora, King of the Timbusians*, 1717; Manuel José de Lavardén, *Siripo*, 1789), dramas (Pedro Pablo Bermúdez, *El charrúa*, 1853; Miguel Ortega, *Lucía Miranda*, 1864), novelas (las homónimas *Lucía Miranda*, de Eduarda Mansilla, 1856; Rosa Guerra, 1860; y Hugo Wast, 1928), poemas (Celestina Funes, *Lucía Miranda, episodio nacional*, 1883) e incluso una ópera (Felipe Boero y Luis Bayón Herrera, *Siripo*, 1924).

Mujeres en la expedición de Pedro de Mendoza

Colonizar la zona interesó particularmente a la monarquía española desde 1530, cuando el embajador Lope de Hurtado denunció las pretensiones del rey portugués sobre esas tierras. La gestiones que condujeron al nombramiento de Pedro de Mendoza como primer adelantado del Río de la Plata se iniciaron en 1533, gracias a la intervención de su pariente, la mecenas María de Mendoza, una mujer que influyó en múltiples decisiones de la Corte: quería casar a su hermana con Hernán Cortés, por lo que favoreció que lo nombraran marqués del Valle de Oaxaca, pero como él optó por Juana de Zúñiga, impidió que llegara a ser virrey, y postuló para el cargo a su pariente Antonio de Mendoza (1535). Además, propició que el gobernador Pedro de Alvarado rompiera la promesa de casarse con la prima de Cortés, para hacerlo con Beatriz de la Cueva, quien suplió hábilmente a su marido durante sus ausencias, hasta que la muerte de este propició que el Cabildo de Guatemala la nombrara gobernadora (1541), contradiciendo al virrey.

Las Capitulaciones con Pedro de Mendoza se firmaron el 21 de mayo de 1534. En julio del año siguiente, Isabel de Castilla instó al adelantado: «que os deys tanta priesa que os sea posible» (Schultz, 2006, p. 9). La mayor armada enviada hacia América hasta aquel momento salió de Sanlúcar el 24 de agosto de 1535. Estaba integrada por gentes de todas las categorías sociales, incluidos más de treinta mayorazgos; el hermano de leche de Carlos I, Carlos Dubrín; y el hermano favorito de Santa Teresa de la Cruz, Rodrigo de Cepeda, el mismo con el que durante la

George de La Tour, *La lectora de la buena fortuna*. The Metropolitan Museum. Detalle.

infancia, hinchada la imaginación por leer vidas de santos, la santa había concertado ir «a tierra de moros […] para que allá nos descabezasen» (1861 [1560], p. 24). También viajaban el bávaro Ulrico Schmidl, autor de *Viaje al Río de la Plata* (1567); y el clérigo-soldado Luis de Miranda, que escribió en Asunción una crónica en versos de pie quebrado, compuesta en torno a 1545 aunque inédita hasta el siglo XVIII[1].

La presencia femenina en la expedición no está avalada por las Capitulaciones, que sí fijaban el número de equinos («cien caballos y yeguas»), y la obligación de llevar «mil hombres, los quinientos en el primer viaje […] y dentro de dos años siguientes los otros quinientos» (Medina, 1889, pp. 278-283). Schmidl reduce el número de animales («72 caballos y yeguas», p. 147) y aumenta el de los varones: «2500 españoles y 150 altoalemanes, neerlandeses y sajones» (p. 156), pero no menciona a las mujeres. Tampoco las nombra Díaz de Guzmán: «traía 2200 hombres entre oficiales y soldados» (p. 30). La misma omisión comete en su carta de 1556 el expedicionario Francisco de Villalta: solo cita «1800 hombres que traia en armada». La disparidad numérica no resulta fácil de explicar, ni siquiera considerando que todo el pasaje de una de las naves pereció al hundirse frente a la costa brasileña; y que Alonso de Cabrera, con doscientas personas a bordo de la Santiago, cambió de rumbo y regresó a España, antes de volver a dirigirse al Río de la Plata, donde encallaría en 1538. Tampoco resulta lógico el silencio sobre las mujeres, ya que diversos documentos certifican la presencia femenina en la armada de Mendoza.

Hay seis mujeres en el muy incompleto registro de pasajeros. Elvira Hernández figura sola en el asiento 1969; y en el asiento de su marido (el 1627) aparece Catalina de Vadillo. Están inscritas también dos Mari Sánchez. Una integra la familia Arrieta (asiento 1341), junto a su marido y la hija de este, Ana de Arrieta, pero «falta averiguar […] si […] embarcaron en las naos de don Pedro de Mendoza, como dice el título del documento, o en la de Hernando Blas, rumbo a Santo Domingo, como se especifica en los asientos» (López, 1975, p. 100). La otra Mari Sánchez viajó acompañada de su cónyuge, Juan Salmerón, aunque él comparta el asiento 1407 con su hermano, y ella se registre sola tres días después (asiento 1459).

De María Dávila, criada del adelantado y contagiada de sífilis, sabemos gracias a uno de los tres codicilos dictados por Pedro de Mendoza entre el 11 y el 13 de julio de 1537, poco antes de morir: «Ytem encargo a mis albaçeas e testamentarios que a maria davila que va doliente en esta nao, le den en llegando a sevilla lo que les paresçiere para que se pueda curar» (*Anales de la Biblioteca*, 1912, p. 166).

La participación de María Díaz se deduce porque dictó testamento en Asunción en 1537 (Monte, 2006, p. 541). Isabel de Arias consta gracias al poder que le otorga su marido en Asunción, en 1545 (Lafuente, 1943, p. 64). Juana Martín de Peralta únicamente aparece en el testamento de su esposo, fechado el 24 de noviembre de 1547, donde detalla la hija y los cuatro hijos que la pareja tuvo en Asunción (*ibíd.*, p. 105). María Duarte figura en varios documentos como esposa de alguno de los Francisco Ramírez embarcados con Mendoza (*ibíd.*, p. 555). De Martina Espinoza queda su testamento, de 1547: dejó bienes a su esposo, Hernand Sánchez, que Monte (2006, p. 542) identifica con un carpintero granadino que viajó con Mendoza. Sobre Ana Fernández, beneficiaria en un documento firmado por Cabeza de Vaca (1544), Monte (*ibíd.*, p. 543) plantea que podría ser familia de alguno de los diez expedicionarios mendocinos apellidados Fernández. Por su implicación en varios litigios conocemos a Isabel de Quiroz, quien declaró el 8 de enero de 1543 en un pleito emprendido por Sebastián Valdivieso contra la ya difunta Luisa de Torres. También un juicio permite saber de otras dos expedicionarias: en 1543, Isabel Martínez testificó en Asunción para ratificar la declaración de su amiga Ana de Rivera contra Luis Ramírez (*ibíd.*, p. 548).

Ni siquiera la preciosa carta de Isabel de Guevara (1556) despeja dudas sobre el número total de féminas: «avemos venido çiertas mugeres […] con mill é quinientos hombres».

La travesía resultó muy dura, ya que pronto escaseó el agua. El expedicionario Alonso de Ochoa relata: «cayeron víctimas de la sed nueve hombres, una mujer y nueve caballos» (Fitte, 1980, p. 104). Según los testimonios recogidos por José Torre Revello, el pasaje hubo de aprovechar el agua de lluvia: «cogian con paños con lo que corria por la jarçia» (1941, p. 220), «vevian agua llovediza que cojian en savanas y en man-

1
Para agilizar la lectura, en el caso de los cronistas que más vamos a citar (Schmidl, Luis Miranda y Díaz de Guzmán), solo se ofrecerá el número de verso o de página. Tampoco daremos referencias de la carta de Francisco de Villalta (22 de junio de 1556; conservada en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Colección de Muñoz, tomo 80, folios 331-341, 1536-56) ni de la de Isabel de Guevara (2 de julio de 1556; «Carta de doña Isabel de Guevara», en *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, pp. 619-621). Remitimos a la bibliografía final para más información.

teles y en escudillas» (*ibíd*, p. 221). Ante la insuficiencia de esos medios, paliaron la sed con vino sin diluir, lo que provocó varias muertes: «enfermedad hay por beber vino puro estando malos y que después que falto el agua fallecieron syete u ocho personas» (*ibíd*, p. 220). Pero incluso el vino se acabó: «se vevio todo el vino que yva enla nao queno quedaron syno dos pipas y media o tres» (*ibíd*, p. 220). Así, al llegar a Santo Domingo, hacía tiempo que escaseaban los líquidos: «anduvieron mas de dos meses syn agua e por que ya quando llegaron a Santo domingo no les quedava ya casy vino que beber» (*ibíd*, p. 221). La terrible situación solo mejoró en Brasil: «syno fuera por que tomaron tres pipas de agua enla Costa del vrasyl de las quales yçieron seys o syete de vino aguado que mucha gente falleçiera» (*ibíd*, p. 220).

Para colmo, hubo graves conflictos entre la tripulación. La sífilis del adelantado lo obligó a delegar en Juan de Osorio, a quien acabó mandando matar el 3 de diciembre de 1535. Antes de iniciar su inconcluso regreso a España, el 10 de abril de 1537, Pedro de Mendoza hizo sacar un traslado del proceso contra Osorio, donde consta la feroz sentencia: «sea muerto a puñaladas o estocadas, o en otra cualquier manera que lo pudiera ser, las quales le sean dadas hasta que el alma le salga de las carnes; al qual declaro por traydor y amotinador, y le condeno en todos sus bienes» (Groussac, 1916, p. 16). Díaz de Guzmán narra así los hechos:

> Juan de Osorio, [...] al cual todos querían y estimaban por su grande afabilidad y valor [...] estando en dicho puerto [Río de Janeiro], sucedió un día que andando el maestre de campo Juan de Osorio paseándose [...], llegó a él Juan de Oyolas, alguacil mayor, y le dijo, (yendo en su compañía el capitán Salazar, y Diego de Salazar y Medrano): «Usted sea preso, señor Juan de Osorio»; [...] todos se fueron hacia la tienda del gobernador [...]: «hagan lo que han de hacer»; y volviendo a donde venía el maestre de campo, de improviso le dieron de puñaladas, que cayó muerto, sin poder confesar: luego pusieron el cuerpo sobre un repostero a vista de todo el campo con un rótulo: –por traidor y alevoso– [...]. Súpose que algunos envidiosos le malsinaron con don Pedro, diciendo, que el maestre de campo le amenazaba, [...] de cuya muerte sobrevinieron, por castigo de Dios, grandes guerras, muchas desgracias y muertes (1835 [1612], pp. 30-32).

Algunas personas que presenciaron el asesinato testificaron en el largo juicio que inició, en agosto de 1537, el padre de Juan de Osorio, Juan Vázquez de Orejón, contra Juan de Ayolas, Juan de Salazar y los herederos del adelantado. El 5 de marzo de 1544, el Consejo de Indias revocó la sentencia de muerte de Osorio, le restituyó su honra, ordenó la devolución de sus bienes, y condenó a los descendientes de Mendoza a pagar mil ducados y las costas del proceso. Entre los testigos de 1541 figuran dos mujeres: Catalina Pérez (criada del adelantado) y Elvira Pineda (criada de Osorio). Ambas viajaron al Río de Plata con la armada de Mendoza y se supone que volvieron con él, en 1537.

No acabaron los problemas una vez alcanzaron el Río de la Plata. Acosados por los ataques de los nativos y, sobre todo, por una terrible hambruna, Schmidl explica: «ya no quedaban ni ratas, ni ratones, ni culebras, ni sabandija alguna que nos remediase en nuestra gran necesidad e inaudita miseria; llegamos hasta comernos los zapatos y cueros todos» (p. 152). Villalta corrobora la penuria: «hera tanta la necesidad i hambre que pasaban que hera espanto, pues unos tenian á su Compañero muerto 3 i 4 días i tomaban la racion por poderse pasar la vida con ella». Los expedicionarios coinciden en que el hambre los obligó a practicar la coprofagia y la antropofagia. Dice Miranda: «el estiércol y las heces, / que algunos no digerían, / muchos tristes los comían / que era espanto; / allegó la cosa a tanto, / que, como en Jerusalén, / la carne de hombre también / la comieron» (vv. 77-84); añade Villalta: «de berse tan Ambrientos les aconteció comer carne humana, i así se bido que asta 2 ombres que hicieron justicia se comieron de la cintura para abaxo»; y explica Schmidl:

> tres españoles se robaron un rocín y se lo comieron sin ser sentidos; mas cuando se llegó a saber los mandaron prender e hicieron declarar con tormento; y luego que confesaron el delito los condenaron a muerte en horca [...]. Esa misma noche otros españoles se arrimaron a los tres colgados en las horcas y les cortaron los muslos y otros pedazos de carne [...] para satisfacer el hambre (p. 152).

Estas circunstancias son recogidas también por Díaz de Guzmán: «los excrementos de los unos, comían los otros; [...] los vivos se sustentaban de la carne de los que morían, y aun de los ahorcados por justicia» (p. 36).

Carlos I, enterado de los hechos, dictó una Real Cédula fechada en Valladolid el 20 de noviembre de l539, por la que los perdonaba y les enviaba, además de armas, a seis franciscanos. Así lo narra el Cronista Mayor de Indias, Antonio de Herrera:

> Embio a si mismo el Rey vn galeon con Antó Lopez de Aguiar cargado de armas, y municiones [...], y seys religiosos de la orden de san Francisco para celebrar, y porq se entendió q la extrema hambre que aquellos Castellanos auian padecido, los auia forçado à comer carne humana, [...] el Rey los perdonô, i mandô, q los recibiessen sin castigarlos (1615, p. 101).

Canibalismo certificado por tanto, aunque algunos hechos concretos los narre Díaz de Guzmán con cautela: «y tal vez hubo que un hermano sacó las asaduras y entrañas a otro que estaba muerto para sustentarse con ellas» (p. 36). Sin embargo, también los cronistas presenciales lo dan por cierto: «un español se comió al hermano que había muerto en la ciudad de Bonas Ayers» (Schmidl, p. 152); «las cosas que allí se vieron / no se han visto en escritura: / ¡comer la propia asadura / de su hermano!» (Miranda, vv. 85-90). Con más detalle lo relata Centenera: «estaban dos hermanos; / de hambre el uno muere, y el rabioso / que vivo está, le saca los livianos / y bofes y asadura, y muy gozoso / los cuece en una olla por sus manos / y cómelos; y cuerpo se comiera» (1854 [1602], vv. 1274-1279).

Semejante hambruna diezmó la expedición mendocina: Schmidl apunta «de 2500 hombres que habían sido, no quedaban con vida más de 560» (p. 156), cifra final que concuerda con la de Isabel de Guevara: «era tamaña el hambre, que, a cabo de tres meses, murieran los mill» (de mil quinientos). Va todavía más lejos Miranda: «de dos mil aun no quedamos / en doscientos» (vv. 59-60). ¿Murieron dos tercios, como dice Guevara; casi tres quintos, como escribe Schmidl; nueve de cada diez, como sostiene Miranda? Imposible determinarlo. En cualquier caso, el panorama resulta devastador. Por eso, la labor de las mujeres, narrada por Isabel de Guevara y silenciada por sus compañeros, adquiere todavía más importancia:

> Vinieron los hombres en tanta flaqueza, que todos los travajos cargavan de las pobres mugeres; ansi en lavarles las ropas, como en curarles, hazerles de comer [...], alimpiarlos, hazer sentinela, rondar los fuegos, armar las vallestas, [...] cometer á poner fuego en los versos, y á levantar los soldados, [...] dar arma por el campo á bozes, sargenteando y poniendo en orden los soldados; porque, en este tiempo, como las mugeres nos sustentamos con poca comida, no aviamos caydo en tanta flaqueza como los hombres.

Según Isabel, se encargaron de sus funciones habituales, y de las que normalmente hacían los varones: «sino fuera por ellas, todos fueran acabados», concluye. Para lograrlo, debía de haber más mujeres de las que nos constan: Piossek (2003) da once nombres; Da Luz (2001) afirma que fueron una veintena; Monte (2006) estudia a veintidós; y en la lista de diez que ofrece Rossi (1997, p. 24), hay una que las demás no contemplan. Si Guevara no miente, probablemente fueron muchas más, pero quizá nunca lleguemos a saberlo.

Aunque se puede argumentar que una carta destinada a pedir el favor real, como la escrita por Isabel de Guevara, suele exagerar los datos, ya hemos visto que, cuando da cifras, Guevara es, con diferencia, la más comedida de quienes presenciaron los hechos. Además, la autora avala su verdad planteando que pueden corroborarla los propios expedicionarios: «los diera á hellos por testigos». Habían pasado veinte años desde la llegada a Buenos Aires hasta la escritura de la misiva: cualquiera podía aún verificar los testimonios. Recuperemos un fragmento algo más largo de esa frase: «si no fuera por la honrra de los hombres, muchas mas cosas escriviera con verdad y los diera á hellos por testigos. Esta relaçion bien creo que la escrivirán á V. A. mas largamente, y por eso sesaré». Probablemente, lo que calla es el canibalismo. Puesto que, para entonces, hacía años que habían recibido el perdón real, interpretamos como un gesto de elegancia la omisión de unos hechos desagradables y cuestionables, de los que ya suponía sabedora a su destinataria.

Al igual que sus compañeros de viaje, las crónicas posteriores omitieron la presencia de Isabel de Guevara, y apenas se ocuparon de las otras féminas. Díaz de Guzmán únicamente narra la historia de «La Maldonada» (p. 39), quien, desesperada por el hambre, sale del recinto fortificado, y se refugia en una cueva, donde ayuda a parir a una leona. Posteriormente se convierte en cautiva de los indígenas. Cuando los españoles la encuentran, Francisco Ruiz o el capitán Alvarado,

según las versiones, ordena que la aten a un árbol desnuda, para que sea devorada por las fieras y eso sirva de escarmiento. Sin embargo, cuando acuden a buscar sus restos la hallan viva, porque la leona la ha protegido.

En la historia confluyen elementos de resonancias legendarias (la ayuda mutua de la protagonista y la leona), otros verosímiles (la huida de la hambruna), y un castigo que solo se explica por los usos de la época: en su edición de la obra, Gandía sostiene que «el relato de La Maldona puede ser verídico, pues Francisco Ruiz Galán tenía la costumbre de castigar a los conquistadores atándolos a un árbol para que los comieran las fieras. Antonio de la Trinidad, por ejemplo, lo acusó de este delito» (1986, p. 128). Además, entenderemos mejor la sanción si consideramos que estamos ante una cautiva:

> Si el cuerpo una mujer preparado para ser un dominio del hombre civilizado es erosionado por el cuerpo bárbaro de su captor, entonces la impureza, el envilecimiento, la convertirán en abyección [...]. El acto sexual deja de ser ley natural [...] para convertirse en lo siniestro [...]. El rescate no ofrece ni siquiera reparación simbólica para la mujer [...] no redime ni salva a la cautiva [...] del pecado finalmente original de tener un cuerpo de mujer. La redención sólo adviene con el martirio y la muerte (Iglesia, 2006, 585-586).

Tampoco Centenera dedica mucha atención a las mujeres de la armada mendocina. Solo se detiene en una tal Ana:

> Una mujer había, llamada Ana, / entre otras damas bellas y hermosas; / tomó paga del cuerpo una mañana, / forzada de la hambre, y echa iguala [...]. / Era el galán pretenso un marinero, / el precio una cabeza de pescado; / acude a la posada muy ligero, / y viendo que la dama le ha burlado, / al capitán Ruiz, buen justiciero, / de la dama se había querellado, / el cual juzga que cumpla el prometido, / o vuelva lo que tiene recibido (1854 [1602], vv. 1308-1320).

¿Quién era Ana? De las varias hipótesis, la más generalizada apunta a Ana de Arrieta, que habría viajado con su padre Diego. Centenera no lo aclara, pero sí establece que sexo a cambio de una cabeza de pescado es un precio que le parece justo al capitán Ruiz, el mismo que mencionaba de Gandía para avalar la historia de La Maldonada.

Levino Hulsio. Grabado para el libro de Schmidl, *Viaje al Río de la Plata,* 1567.

Tanto Centenera como Díaz de Guzmán aluden indirectamente a otra mujer de la armada mendocina. Aunque ni María de Angulo ni su padre, Juan Manrique, figuran en registro de pasajeros, sabemos por los cronistas que él murió a manos de los indígenas, en 1536. María de Angulo debió de establecerse pronto en Asunción, pues su primer hijo nació allí a finales de 1538 (Lafuente, 1937, pp. 414-415). Después, tuvo dos hijas y otro hijo con el capitán Francisco de Mendoza, que fue decapitado por orden de Diego de Abreu. Poco antes de la ejecución, la pareja contrajo matrimonio. Díaz de Guzmán cambia el nombre de la dama al relatarlo: «una noble señora llamada Doña Francisca de Angulo, con quien casó en el artículo de la muerte» (p. 77). Centenera alude al asesinato de esta mujer durante la emboscada que los chiriguanos le tienden a Salazar (1573), y no evita emitir un juicio sobre ella, probablemente influido por unas preferencias políticas que no coincidían con las del esposo de la fallecida: «doña María de Angulo, causadora / de motines, revueltas y pasiones, / amiga de mandar, y tan señora / que con todos tramaba disensiones» (vv. 9111-9114).

Sigamos con la expedición mendocina. El hambre volvió a golpearla cuando emprendió un duro viaje río arriba: según Villalta, «murieron casi 100 hombres de pura hambre». De nuevo Guevara evita las cifras, y se centra en la labor de las mujeres:

> las fatigadas mugeres los curavan [...] les guisauan la comida, trayendo la leña á cuestas de fuera del navio,

Georges de La Tour, *Magdalena de la lamparilla*. Detalle.

> y animandolos […] metiendolos á cuestas en los vergantines […] todos los serviçios del navio los tomavan hellas […] serviendo de marear la vela y gouernar el navio y sondar de proa y tomar el remo al soldado que no podia bogar y esgotar el navio, y poniendo por delante a los soldados que no desanimasen.

Cuando se habla de la fundación de Asunción, Villalta da todo el mérito a la labor militar de los españoles («con estos trabajos andubimos quitando la comida i quitándola por fuerza é peleando con los naturales de la Tierra»); según Schmidl, son los indígenas los que construyen el fuerte («se vieron obligados los carios a levantarnos una gran casa de piedra, tierra y madera, para que si con el andar del tiempo llegase a acontecer que se levantasen contra los cristianos, […] pudiesen defenderse», p. 156); en el relato de Isabel de Guevara, las artífices son de nuevo las mujeres, que han de suplir la falta de salud y ánimo de los varones: «fué nesesario que las mugeres boluiesen de nuevo á sus trabajos, haziendo rosas con sus propias manos, rosando y carpiendo y senbrando y recogendo el bastimento sin ayuda de nadie, hasta tanto que los soldados guareçieron de sus flaquezas».

Quienes escriben cartas se quejan del reparto de bienes: Villalta sostiene que no se premió a los conquistadores, sino a quienes llegaron más tarde («la Repartió entre muchas personas que no se hallaron á la ganar, quitándola aquellos que la conquistaron i derramaron su sangre por ganalla»). Según Guevara, se beneficiaron solo los hombres, «ansi de los antiguos como de los modernos, sin que de mi y de mis trabajos se tuviese nenguna memoria, y me dexaron de fuera, sin me dar yndio ni nengun genero de serviçio». Tras las quejas, llegan las peticiones: Villalta solicita una alcaldía de minas para un conquistador («V. S. me hiciese merced de la Alcaldía de minas para Antonio Martin es caso ques uno de los Conquistadores biejos i á pasado en esta Tierra muchos trabajos»), Guevara pide tierras para sí misma y un cargo para su marido: «estoy casada con […] Pedro d'Esquiuel, […] suplico mande me sea dado mi repartimiento perpétuo, y en gratificaçion de mis serviçios mande que sea proveydo mi marido de algun cargo, […] pues él, de su parte, por sus serviçios lo merese».

Monte (2006, p. 550) da por seguro que la misiva de Isabel de Guevara llegó a España gracias al esposo de Mari Sánchez, Juan Salmerón de Heredia, que regresó en 1557, llevando las probanzas de méritos de los conquistadores que no habían logrado encomiendas. El documento fue erróneamente clasificado como «carta de doña Isabel de Guevara […] pidiendo repartimiento para su marido». Quizá quien lo leyó no diera crédito a que una mujer pidiera tierras para ella.

Tampoco lo creyó el historiador Paul Groussac, quien no dudó en calificar la misiva como un «revoltillo de lugares comunes y exageraciones, redactada, al parecer, por algún tinterillo de la Asunción» (1916, p. 73). Groussac duda de su autoría porque, según él, la escritura era un «hecho desusado» en las mujeres de ese tiempo. Debía de ignorar el libro de caballerías de Beatriz Bernal, *Don Cristalián de España* (1545); y las obras de religiosas de la misma época, como Teresa de Jesús, Ana de Jesús y María de San José. Seguramente desconocía la sabiduría de la escritora humanista preceptora de la reina Isabel, Beatriz Galindo (La Latina); y de sus contemporáneas: la matemática Elvira de Alba; la poeta y filósofa Luisa de Medrano, docente en la Universidad de Salamanca; Francisca de Nebrija, que colaboró con su padre en la redacción de la primera *Gramática castellana* (1492), y lo sustituyó en la Cátedra de Gramática de Alcalá; Isabel de Vergara, traductora de Erasmo; Luisa Sigea, que escribió obras en varias lenguas y, en 1546, dirigió una carta al papa Pablo III, en latín, griego, árabe, caldeo y hebreo. Tampoco parecía saber el historiador que el fenómeno no era exclusivo de España: María de Portugal, bisnieta de Isabel la Católica, se rodeó de una corte de sabias y eruditas; la poeta Vittoria Colonna tuvo gran influencia en el Renacimiento italiano; Gaspara Stampa fue llamada la nueva Safo; Lucrezia Marenelli publicó *Della Nobiltà et eccellenza delle donne* (1591); Veronica Gambaro, «cara ad Apollo e alle muse», combinó la política con la literatura… No seguimos con la lista, que podría resultar interminable.

Además, aunque impregnado de belleza literaria, el texto de Isabel de Guevara solo pretendía ser una carta. Amy Schiess evidenció que «la forma epistolar ha sido particularmente accesible a las mujeres, en contraste con las otras formas del discurso escrito» (2006, p. 12); y María Graciela Berg constató: «durante los primeros siglos de Colonia, las mujeres de Buenos Aires le escribieron al rey por diversos motivos. Era no solamente lícito

sino muy aceptable el acto epistolar para dar noticias, quejas y comentarios al Rey y al Consejo de Indias» (2006, p. 98). Es decir, exactamente lo mismo que hace Isabel de Guevara. Pero no es eso todo: imaginemos por un instante que nuestra autora fuera analfabeta, como lo quiere Groussac. Analfabeta era también Catalina de Siena (siglo XIV), y ello no impidió que dictara cartas dirigidas a sabios, a obispos, a las principales autoridades de las repúblicas italianas y al papa Gregorio XI. Tanta fama adquirió con sus misivas, que la enviaron a Aviñón como embajadora de la república florentina.

Aunque le pese a Groussac, la epístola de Isabel es obra de una mujer inteligente. Lo demuestra en cómo propicia la complicidad de su destinataria, mediante un discurso en el cual aparece un «nosotras» (las fatigadas, las luchadoras) frente a un «ellos» (los desmayados, los que muestran flaqueza). De hecho, salvo en el último párrafo, evita el «yo», y siempre habla de «las mugeres», o incluso de «ellas». Estamos ante una remitente culta, capaz de combinar un tono distendido y cómplice con los formalismos de las Cartas de Indias.

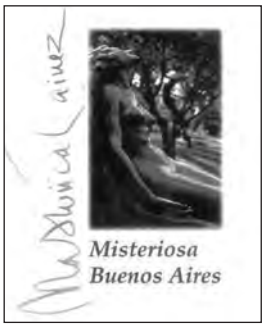
Cuando Alicia E. Poderti estudió la correspondencia escrita por mujeres desde el Tucumán colonial, observó tres formas de legitimar su discurso: «la evocación de nombres masculinos […] la invocación de religiosos […] y estrategias argumentativas» (2000, p. 176). Veamos cómo usa estos mecanismos Isabel de Guevara: ya hemos destacado que pone a los hombres de la expedición por testigos; además, en el párrafo final, alude a su marido, Pedro de Esquivel, también servidor de la Corona. No hay invocación de religiosos, pero sí una comparación de resonancias bíblicas (Ezequiel 26, 4:1-5:17): Isabel afirma «esta hambre fué tamaña, que ni de la Xerusalen se le puede ygualar». Por otra parte, toda la estructura del texto sigue el modelo de las *ars epistolandi* con sus partes organizadas en «saludo, exordio, narración, petición y conclusión», como destaca Marrero-Fente (1999, p. 100). Se trata, señala este autor, de una apelación «a una autoridad ausente (también femenina), a través de un acto de legitimación que se deriva de su conocimiento de los hechos» (*ibíd*., p. 103).

Interés documental, belleza literaria, finura argumentativa y manejo del arte de la persuasión son elementos que Groussac no debió de percibir: por eso se burló de que quien escribió la carta anduviera «tan atrasado en noticias, que dirigía la epístola a la 'muy alta y muy poderosa princesa doña Juana' en julio de 1556: es decir, más de un año después de celebrarse sus exequias» (1916, p. 73). La respuesta cae por su peso: Isabel escribe «A la muy alta y muy poderosa señora la Princesa doña Joana, Gouernadora de los reynos d'España, etc. en su Consejo de Yndias», como consta en el sobre de la misiva. Si esa «doña Juana» fuera Juana La Loca, llevaría, en efecto, un año muerta. Sin embargo, nadie que solicita un favor rebaja a una reina llamándola «princesa». Esto debería de haber hecho sospechar al historiador que no se refería a Juana I de Castilla, sino a Juana de Habsburgo, archiduquesa de Austria e infanta de España, que sí recibió el tratamiento de Princesa, y que actuó como Regente en ausencia de su hermano, entre 1554 y 1559. Es decir, que Isabel de Guevara, al contrario que el insigne historiador, sí sabía muy bien a quién se dirigía: a una princesa regente con fama de sagaz, enérgica y justa.

Continúa Groussac con sus argumentos descalificadores: «no se embarcaron con Mendoza tantas mujeres que pudiesen desempeñar el absurdo papel varonil que allí se describe» (1916, p. 74). Nos sorprende que el historiador tenga tal dato, ya que ni sobre la tripulación masculina hay acuerdo, pero Groussac sigue: «ni quizá viniera entonces la 'noble dama', sino en alguna de las expediciones inmediatamente posteriores» (*ibíd.*). Las comillas de «noble dama» nos remiten a su insistencia para darnos la imagen de que todas esas mujeres se dedicaban a la prostitución. Fantástico país España si sus rameras escribían como Isabel de Guevara…

Aun así, hay que reconocer que también pudieron viajar prostitutas en la armada mendocina. En la Instrucción iniciada en 1544 para dilucidar si Luis de Miranda había intentado asesinar a Irala y liberar a Cabeza de Vaca, piden a varios testigos: «declare que es lo que sabe cerca de las cosas y blasfemias que Luís de Miranda clérigo ha hecho». Juan García de Badajoz contestó lo siguiente:

> estando en el puerto de Buenos Aires oyó […] decir públicamente que Luís de Miranda había entrado en casa de una mujer enamorada […] con una espada desenvainada y una capa revuelta al brazo echando cuchilladas diciendo pese a tal salga acá tu rufián



Manuel Mújica Láinez, *Misteriosa Buenos Aires*. Portada.

> a matarse conmigo [...]. Que asimismo oyó decir [...] que Luís de Miranda y otros clérigos estando bailando de noche en una casa de ciertas mujeres enamoradas abrió la puerta con un manteo (Archivo General de Indias, Justicia, legajo 1131, folio 250).

Inmediatamente, también bajo juramento, corrobora los hechos Ruy Gómez Maldonado: «oyó decir públicamente que Luís de Miranda clérigo estando en Buenos Aires sobre una mujer enamorada hubo cierta cuestión con un mancebo que se llama Diego de Leyes» (*ibíd.*). Por el contexto (rufianes, bailes, peleas, cuchilladas), parece claro que estas «mujeres enamoradas» eran hetairas. ¿Significa esto que Groussac tenía razón al contradecir a Pedro de Lozano, negando la posibilidad de que las expedicionarias fueran esposas de los conquistadores? El historiador argentino consideró absurdo que los caballeros «trajeran a sus nobles consortes […] para hacerles compartir los peligros y sufrimientos de la primera conquista» (Groussac, 1916, p. 73), y solo admitió «una que otra moza seguidora disfrazada de cobijera o ama de llaves; estas mismas no serían muchas; menos aun las esposas de buena ley» (*ibíd.*). Se equivocaba Groussac una vez más: de las seis mujeres que figuran adscritas a la expedición en la lista de pasajeros, únicamente Elvira Hernández no viajaba con su marido o su padre; de las veintidós que estudia Monte (2006), nueve iban con su familia; una, sola; y tres como criadas. Nada permite conocer con quién y con qué fines se embarcaron las demás.

Conviene volver a la especulación de Groussac, según la cual Isabel de Guevara podría no haber llegado a Asunción en 1536 sino posteriormente y, por tanto, estaría inventando su participación en los hechos que narra. De ser así, habría que reconocerle un excelente talento para lograr tal viveza con recuerdos fingidos. Groussac basa su idea en lo extraño que le resulta que Isabel deje pasar veinte años antes de escribir la carta. Villalta escribió su misiva aquí largamente citada el 22 de junio de 1556; justo siete días antes que Isabel. La carta de Villalta era ya conocida en 1615 por Antonio de Herrera, y Groussac la cita en múltiples ocasiones (1906, pp. 25, 64 y 65). Debiera de haberle bastado la «coincidencia» de fechas y pretensiones entre las dos cartas para alcanzar la solución al enigma: nombrado gobernador en 1555, «el 14 de mayo de 1556 Martínez de Irala promulga las Ordenanzas, por medio de las cuales se repartieron veinte mil indios» (Marrero-Fente, 1999, p. 107). Seguramente eso animó a Villalta y a Guevara a solicitar lo que no les habían otorgado, y les parecía lícito obtener. El momento propicio era aquel, no veinte años atrás, cuando Groussac hubiera deseado que Isabel escribiera.

Consideramos que queda claro que, a pesar de la objeciones de Groussac, Isabel de Guevara escribió su hermosa carta. Pero ¿quién era esa mujer? No figura en la incompleta lista de expedicionarios, donde sí aparece el siguiente apunte: «domingo de guevara e don vitor de guevara, hijos de don carlos de guevara e doña ysabel de laserna, natural de toledo, pasaron en la dicha armada» (Peña, 1936, p. 27). ¿Quiénes pasaron: solo los hijos, o también Isabel y Carlos? El último sí lo hizo, según consta en varios documentos oficiales: Carlos I lo nombró factor y oficial real; fue capitán de la nave Santa Catalina; el 15 de junio 1536, venció a los indios querandíes en Corpus Christi, batalla en la que también participó Schmidl; y murió, junto a Ayolas, en un combate contra los guaicurús. Gladys Lopreto (1987, p. 46) apunta la posibilidad de que Isabel de Laserna, la esposa de Carlos de Guevara, sea Isabel de Guevara. Sin embargo, nos parece extraño que Isabel adopte en 1556 el apellido de su primer marido, ya muerto, puesto que no lo hace con el del segundo, que está vivo. Además, si realmente Isabel de Guevara hubiera estado casada con un conquistador que había perecido víctima de los indígenas, imaginamos que lo hubiera mencionado, como un mérito por el que ser recompensada.

Otro hilo para averiguar la identidad de Isabel es Pedro de Esquivel. Un sevillano con tal nombre figura en la lista de tripulantes que viajaron con Cabeza de Vaca. El 27 de agosto de 1564, Pedro de Esquivel testificó en el informe de Pedro Fernández (BGI, Doc. VIII, 61-97). Díaz de Guzmán lo sitúa batallando contra los indígenas en 1560 (p. 114); y, en 1571, maliciando una conjura, «mandó él [Felipe de Cáceres] prender algunas personas de sospecha, y entre ellas un caballero llamado Pedro de Esquivel, natural de Sevilla a quien mandó dar garrote, y cortar la cabeza, y ponerla en la picota» (p. 134). Lo mismo relata Centenera: «en su prisión afirma, y en la plaza / le corta la cabeza, y en picota / la fija, y de traidor le reta y nota» (vv. 2262-2265). También un Esquivel, sin nombre propio, recibe

el solar 89 en el reparto de tierras de Buenos Aires, en 1580.

El tema se complica cuando Lafuente Machaín (1943, p. 210) afirma que existieron dos Pedro Esquivel, ambos sevillanos, y ambos llegados a Asunción con Cabeza de Vaca. Uno habría estado casado con Isabel, y sería padre de Gabriel de Esquivel y Cabrera. Del otro, se conserva un testamento (1547), en el que se declaraba casado con Ana de Guevara. Según recoge Monte, Esquivel confesó en este documento: «durante el tiempo de su matrimonio siempre ha gastado de la hacienda de su esposa, a quien rogaba le perdonase». Además, Monte apunta la existencia, en los arhivos de Asunción, del borrador de testamento de doña Ana de Guevara (1559), vecina de Asunción, y «casada legítimamente con Pedro de Esquivel, su heredero y albacea» (p. 544). Con esos datos, Monte señala la posibilidad de que Isabel de Guevara y Ana de Guevara sean la misma mujer, cuyo nombre real podría ser Ana Isabel.

Fuera quien fuese Isabel de Guevara, su carta constituye un precioso documento para acercarnos a la expedición de Mendoza desde una novedosa perspectiva: gracias a ella, las mujeres dejan de ser silenciadas para convertirse en heroínas, en auténticas salvadoras.

Las mujeres de la expedición mendocina en la literatura

La expedición mendocina tiene todos los ingredientes necesarios para convertirse en materia literaria: un viaje azaroso por el océano; un asesinato; el asentamiento en tierras extrañas, con ataques indígenas y hambruna que lleva al canibalismo; la figura casi mítica de La Maldonada; la fundación de Asunción; las incursiones en territorios remotos y peligrosos; la presencia de mujeres de todas las clases sociales; la rencillas entre españoles y sus luchas por poder… Sin embargo, no conocemos demasiadas obras que hayan utilizado este tema.

El grupo «Los títeres de Horacio» basó en Díaz de Guzmán su texto de creación colectiva *La Maldonada*, representado en Madrid (1981) y posteriormente en varias ciudades españolas. En 2006, fruto de la colaboración de tres autoras bonaerenses (Estela Martínez Luna, Ana María Zetina y Luisa de la María), apareció la novela *Aguas de Puma*, protagonizada por La Maldonada. Su trama coincide con la ya conocida hasta que Maldonada ayuda a parir a una hembra de jaguar. Los indígenas consideran este hecho como mágico, y la acogen en sus tolderías. A partir de ese momento, la novela se centra en la descripción de las costumbres guaraníes: Maldonada adopta la ropa, los tatuajes, los usos nativos; y se une a Bagual bajo el ceibal sagrado donde los españoles habían violado y quemado viva a la princesa Anahí. Dirigida a un público adolescente, *Aguas de Puma* tiene una obvia finalidad didáctica, pero no deja de ser una obra sobre buenos y malos: los españoles son crueles; los indígenas dialogantes (casi democráticos), hábiles argumentadores, y respetuosos con la naturaleza.

A Isabel de Guevara le dedicó uno de sus *Romances de la conquista* Hugo Rodríguez Alcalá (2000, pp. 27-30). Y volvemos a encontrarla en el monólogo teatral sobre su figura (escrito por Alicia Muñiz y dirigido por María Esther Fernández) que se representaba en Buenos Aires, en 2004. Por su parte, el ciclo «Noches de Luna y Misterio» organizado por el Gobierno de Buenos Aires en 2008, convirtió a Ana de Arrieta en uno de los personajes gestados por Eduardo Gudiño Kieffer y narrados por Rosalinda Varveri: un fantasma que contaba la historia de la cabeza de pescado, y vagaba desde Riachuelo hasta la Plaza San Martín.

Aunque no estén específicamente dedicadas a las mujeres de la expedición, otras obras les dan cabida en sus páginas.

Mujica Lainez, en el cuento «El primer poeta 1538», presenta a Ana de Arrieta «en el portal de su casa, muy perseguida por tres de los extranjeros melosos, quienes le ofrecían en venta mil tentaciones […] como si en lugar de una aldeana sencilla hubiera sido una rica señora de Venecia» (1985 [1951], p. 13). Para construir el personaje de Isabel de Guevara, utiliza la carta, cuya valía reconoce. Ni eso evita que la acabe condenando a la prostitución:

> Es la mejor. En tiempos del hambre y del asedio, dos años atrás, se portó como ninguna: lavaba la ropa, curaba a los hombres, rondaba los fuegos, armaba las ballestas. Una maravilla. Ahora es una enamorada más, y en ese arte, también la más cumplida (*ibíd.*, p. 12).

Al recrear el enfrentamiento entre Luis de Miranda y Diego de Leys, el narrador pone

Hugo Rodríguez Alcalá, *Romances de la Conquista*. Portada.

Esteban Cabañas, *De lo dulce y lo turbio*. Portada.

rostro a esa «enamorada» cuyo nombre nos escamoteron los testigos judiciales de 1544. Lo que no hicieron sus contemporáneos, lo hacen los literatos, e Isabel de Guevara deviene el motivo de la disputa. Cuando el poeta va a casa de Isabel para leerle sus versos, la encuentra en medio de una bulliciosa orgía:

> logra Luis de Miranda llegarse hasta el lecho. [...] Diego de Leys, el bravucón, borracho como una cuba, [...] le arroja a la faz un chorro de perfume. [...] Ciego, el poeta saca el espadón [...]. Su vino tampoco le permite conservar el equilibrio [...]. Diego de Leys salta sobre él, aprovechando su ceguera, y le corta el pómulo con el cuchillo. Lanza Isabel un grito agudo. [...] Desnuda, hermosísima, se desliza entre los genoveses que se han abalanzado sobre su pobre amigo. [...] Pero es inútil. Entre cuatro alzan en vilo al intruso, abren la puerta y le despiden como un bulto flaco. El resto, enardecido por el roce de la enamorada, la ha derribado en los revueltos cojines y se ha echado sobre ella, en una jadeante confusión de dagas, de botas y de juramentos. Luis de Miranda recoge el manuscrito [...]. Llora en silencio (*ibíd.*, pp. 15-16).

En la primera de las novelas que componen la trilogía dedicada a su ciudad natal, *Primer cielo de Buenos Aires* (1960), Leónidas Barletta cede un lugar de relieve a María Dávila: ella es quien elige a Catalina Pérez para que entre al servicio del adelantado (p. 121), quien le advierte que puede acabar cometiendo una injusticia con Osorio (p. 165), quien consuela a Elvira Pineda (p. 168). Además, aparecen otras mujeres: «convidó a almorzar don Pedro a la mujer de Osoro, Elvira Pineda […]; a Isabel de Guevara, […] a la Maldonada y junto a él sonreía María Dávila con sus grandes ojos rasgados» (p. 95).

Los caballos de don Pedro de Mendoza (1968), de Josefina Cruz, ofrece una imagen bastante tópica de las expedicionarias: aunque asisten a los soldados malheridos («Doña Isabel y Catalina Pérez corren a socorrerlos», p. 77), y califica a María Dávila de «fiel compañera del adelantado» (p. 35), considera que estas mujeres eran prostitutas: salvo «doña María de Angulo e Isabel de Guevara […] el resto son hembras que quemaron sus naves entre la chulapería de Sevilla y los puertos de Cádiz y de San Lúcar» (p. 34); «la más admirada y desada por todos es la joven Elvira Pineda. La Elvira es una fresca, una barragana… pero es tan hermosa y engañadora ¡Si hasta el propio adelantado se ablandó con sus ruegos!» (*ibíd.*).

Las piedras del Guairá (1996 [1993]), del madrileño Rubén Caba, es una novela histórica tradicional, cuya acción transcurre durante los cinco primeros años de asentamiento español en el Río de la Plata. Como hiciera Mujica Lainez, cuando Caba reconstruye el encontronazo entre Diego de Leyes y Luis de Miranda (p. 32), lo explica porque el primero ofendió a «Isabelita la fogosa (a la que las adversidades convertirían en la heroína Isabel de Guevara)» (p. 78). Debido a los problemas que generaban, «Ruiz Galán había decidido podar los excesos putañeros a que se entregaban los soldados» (p. 177). Aparece Elvira Pineda, que vaga como «alma en pena. Vestida de luto» (p. 78), mientras María Dávila y Ana de Arrieta llevan «camisas bordadas, pañuelitos de encaje y cofias con chatones de oro» (p. 78), y Mari Sánchez, «la mujer de Juan Salmerón» (p. 28), se convierte en cantinera. Junto a ellas, hay mujeres inventadas, como Lorenza la Casta y Petra Burgillo.

El escritor argentino Ángel Balzarino recrea, en el relato «La Sentencia» (1995), el momento de la ejecución de Osorio: mediante un juego en que se hacen simultáneos los pensamientos de los tres protagonistas, observamos cómo convencen a Pedro de Mendoza para que dicte sentencia. Podríamos esperar que Osorio acudiera al encuentro de Elvira, pero se reúne secretamente con Catalina Pérez, con la esperanza de llegar a puerto para vivir con ella. Y Catalina, que comparte ese sueño, es testigo de cómo apresan a su amante para ejecutar la sentencia.

El paraguayo Carlos Colombino, que firma *De lo dulce y lo turbio* (1997) como Esteban Cabañas, juega con las voces narrativas, la intertextualidad y la ironía para componer una novela centrada en Irala, desde el momento del asesinato de Osorio hasta la muerte de Ayolas. Al contrario de lo que realmente sucedió, Elvira Pinedo abandona la expedición: «al lado del cuerpo ondea un ropaje de tela aplastada sobre el pecho. Es Elvira a quien nadie ha podido apartar de Osorio» (p. 14). También aparece María Dávila, personaje secundario que «sufre de igual dolencia que don Pedro» (p. 28) y «vive curándole las llagas» (p. 52), hasta que el cadáver del adelantado es arrojado al océano, y ella queda «alejada cual una sombra, en el fondo» (p. 83). Uno de los rasgos posmodernos del relato son las

anacronías: Rodrigo de Cepeda recita algunos versos que escribiría Teresa de Jesús años más tarde; y la historia de La Maldonada sufre una irreverente transformación:

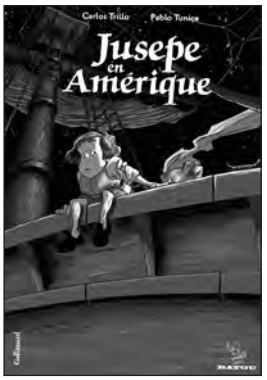
> había decidido volverse hombre. [...] «Desde hoy, me llamo Fernán» [...] ya era fea de mujer; de hombre resultó un horror. Por eso, cuando pretendió seducir a la Maldonada, ésta [...] pensó con furia: «Ya es bastante con sufrir el encierro, la escasez, la falta de comestibles o, en su defecto, comerse a los ajusticiados, a sapos y lagartijas, para tener que soportar el asedio de Fernán». Y decidió fugarse. [...] Una puma trataba de parir [...]. La ayudó en ese menester [...]. Allí estuvo la Maldonada un mes entero. La puma le traía algo de comer cuando venía a amamantar a sus hijos, pero los indios del lugar, descubriendo su escondite, la tomaron prisionera y la devolvieron al fuerte (pp. 67-68).

El anacronismo también llega inserto en una falsa cita de Nicolás del Techo: «a fin de que los hombres no pareciesen más crueles que los tigres, fue absuelta. [...] ¡Vaya la varia suerte! Sobre todo si tuvo que sufrir el asedio del Fernán por el resto de su vida» (p. 69). Tampoco duda Colombino en inventar una descripción para Isabel de Guevara «tenía veintitrés años. Parecía menor: era de piel blanquísima, pelo negro y ojos oscuros» (p. 51), ni en hacerla protagonizar una escena de canibalismo, de esas que la auténtica Isabel silenció en su carta.

El también paraguayo Luis Hernáez, a través de un estilo ágil y de continuos saltos temporales, presentó en *Este interior reino de nada* (2003) la atrayente personalidad de Irala, sus exploraciones por el Chaco, las relaciones con los (sobre todo, las) indígenas, la distribución de las primeras encomiendas, la revolución de los Comuneros, los continuos enfrentamientos entre los españoles. «Te regodeas creando una realidad a la medida de tus intereses, creando un reino interior que no es tal», lo acusa Pedro de la Torre (p. 190). Algunas de las expedicionarias se evocan desde el recuerdo: Isabel de Guevara surge asociada a la hambruna (p. 27); Elvira aparece, como en su declaración judicial, gritando desesperada, hasta que la amenazan de muerte también a ella (pp. 48-53). Las demás, las que ocupan el presente temporal de la narración, son auténticas señoras. El narrador se pregunta qué le pudo pasar al padre de Carmen para que «viera con buenos ojos que ella y otras respetables aunque necesitadas damas vinieran con [...] don Pedro» (p. 67). Posteriormente, Carmen se resigna a su destino de vivir con un hombre al que no ama, de compartirlo con las indígenas, de ser apartada de su lado cuando él se subordina a la decisión de Irala de casarlo con una de sus hijas mestizas.

Recientemente, se ha publicado el cómic *Jusepe en Amérique* (2009), con dibujos de Pablo Túnica y texto de Carlos Trillo. El primero de ellos declaró en 2008 que consideraba la expedición mendocina «una historia muy divertida para dibujar, llena de necrofagia y cosas tétricas». El protagonista de la historieta es Jusepe, un enano conspirador, encargado de vaciar el orinal de Don Pedro. Desde su perspectiva, asistimos a los ataques aborígenes, la hambruna, el canibalismo, las disputas entre los conquistadores, y las apariciones del fantasma de Osorio. Aparecen solo dos mujeres: Elvira, que se ha embarcado disfrazada de hombre; y María Dávila, que conspira con Ayolas para desbancar a Mendoza. Hermosa y joven la una, de nariz aguileña la otra, los trazos del dibujante sustituyen a menudo las palabras, porque puebla los rostros de gestualidad.

Con tan poca información como tenemos sobre las mujeres que acompañaron a Mendoza, no resulta difícil crearles semblantes, inventarles pasados, futuros y hasta presentes. De ese modo, la literatura las rescata del silencio al que las sometieron sus compañeros de expedición. Sin embargo, en ocasiones, también las catapulta para siempre desde prejuicios milenarios.



Carlos Trillo y Pablo Túnica, *Jusepe en Amérique*. Portada.

Bibliografía

Anales de la Biblioteca (1912), Vol. 8, Buenos Aires, Coni Hermanos.

Balzarino, Ángel (1995), «La Sentencia», *Hombres y hazañas*. Digitalizado en http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/narrativa/AngelBalzarino/Hombresyhazanas/index.asp

Barletta, Leónidas (1960), *Primer cielo de Buenos Aires*, Buenos Aires, Goyanarte.

Berg, María Graciela (2006), «Sitiada, oprimida, angustiada... Quejas al rey de España de doña Claudia García de Arcos, Buenos Aires 1714-1716», en Márgara Russotto, *La ansiedad autorial: formación de la autoría femenina en América Latina: los textos autobiográficos*, Caracas, Equinoccio, pp. 98-110.

Caba, Rubén (1996), *Las piedras del Guairá*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Centenera, Martín del Barco (1854 [1602]), *La argentina o La conquista del Río de la Plata: poema histórico*, Buenos Aires, Imprenta de la Revista.

Colombino, Carlos (1997), *De lo dulce y lo turbio*, Asunción, Club Centenario.

Condés Palacios, María Teresa (2002), *Capacidad jurídica de la mujer en el derecho indiano* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid. Digitalizada en http://www.ucm.es/BUCM/tesis/ghi/ucm-t26712.pdf

Cruz, Josefina (1968), *Los caballos de don Pedro de Mendoza*, Buenos Aires, Goncourt.

Da Luz, Patricia (2001), «Mujeres del olvido, heroínas de la historia», *La Revista. Diario Primera Edición*, 22 de julio.

Díaz de Guzmán, Ruy (1835 [1612]), *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, Tomo I.

Fitte, Ernesto J. (1980), *Hambre y desnudeces en la Conquista del Río de la Plata*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de (1882), *Recordación florida. Historia de Guatemala,* Madrid, L. Navarro.

Gandía, Enrique de (1943), «Lucía Miranda y La Maldonada» en Introducción a Ruy Díaz de Guzmán, *La Argentina*, Buenos Aires, Ángel Estrada y Cia. Editores.

Gandía, Enrique de (1986), edición de la obra de Ruy Díaz de Guzmán, *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*, Madrid, Historia 16.

Garcilaso de la Vega, Inca (1829 [1609]), *Comentarios reales, 2*, Madrid, Imp. de los Hijos de Catalina Piñuela.

Gil, Juan (1985), «El rol del tercer viaje colombino», *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, nº 30, pp. 83-110.

Groussac, Paul (1916), *Mendoza y Garay: las dos fundaciones de Buenos Aires, 1536-1580*, Buenos Aires, J. Menéndez.

Guevara, Isabel de (1877 [1556]), «Carta de doña Isabel de Guevara», en *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, pp. 619-621. Digitalizada en http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=4911

Hernáez, Luis (2003), *Ese interior reino de la nada*, Asunción, Servilibro.

Herrera y Tordesillas, Antonio de (1615), *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales* (Décadas 5 y 6), Madrid, Juan de la Cueva.

Iglesia, Cristina (2006), «La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres (tomo 3). Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, pp. 583-597.

Jesús, Teresa de (1861 [1560]), *La vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma*, Madrid, M. Ribaneneyra.

Lafuente Machaín, Ricardo de (1943), *Conquistadores del Río de la Plata*, Buenos Aires, Ayacucho.

León Guerrero, María Montserrat (2000), *El segundo viaje colombino* (Tesis doctoral), Universidad de Valladolid. Digitalizada en http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=7779

López, Vicente Fidel (ed.) (1975), *Historia de la República Argentina: su origen, su revolución, su evolución y su desarrollo político*, vol. 7, Buenos Aires, Sopena.

Lopreto, Gladis (1987), *La carta de Isabel de Guevara*, Asunción, Instituto Histórico de la Municipalidad.

Madero, Eduardo (1955 [1892]), *Historia del puerto de Buenos Aires*, Buenos Aires, Compañía Imprenta Argentina.

Marrero-Fente, Raúl (1999), *Al margen de la tradición: relaciones entre la literatura colonial y peninsular en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid, Fundamentos.

Martínez Luna, Estela; Zetina, Ana María; María, Luisa de la (2006), *Aguas de Puma*, Buenos Aires, Corregidor.

Medina, José Toribio (1889), *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818*, vols. 3-4, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla.

Medina, José Toribio (1908), *El veneciano Sebastián Caboto a1 servicio de España y especialmente de su proyectado viaje a las Molucas por el Estrecho de Magallanes*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, vol. 1.

Miranda, Luis de (1947 [1545?]), «Romance indiano», en Carlos R. Centurión, *Historia de las letras paraguayas*, Buenos Aires, Ayacucho.

Monte, María Graciela (2006), «Las mujeres del siglo de Irala», *Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia*, vol. XLVI, Asunción.

Mujica Láinez, Manuel (1985 [1951]), *Misteriosa Buenos Aires*, Barcelona, Seix Barral.

Peña, Enrique (1936), *Documentos relativos a la expedición de don Pedro de Mendoza y acontecimientos ocurridos en Buenos Aires desde 1536 a 1541*, Buenos Aires, Imprenta Ángel Curtolo.

Piossek Prebischa, Teresa (2003), «Las conquistadoras. Presencia de la mujer española en América durante el siglo XVI», *Revista de la Fundación Cultural de Santiago del Estero*, nº 17.

Poderti, Alicia E. (2000), «Hacia la descolonización del discurso femenino: textos 'escritos' por mujeres en el Tucumán colonial (siglos XVII y XVIII)», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* (Jujui).

Rodríguez Alcalá, Hugo (2000), «Isabel de Guevara escribe su famosa carta. Junio, 1556», *Romances de la conquista*, Asunción, (Ingrapar), pp. 27-30.

Rossi de Fiori, Iride (et al., ed.) (1997), *Primera escritura femenina en la República Argentina: poemas del Carmelo de Córdoba (1804),* Salta, EUCASA / B.T.U.

Schiess, Amy (2006), «Manipulaciones de la carta: tres escritoras hispanoamericanas» en Márgara Russotto, *La ansiedad autorial: formación de la autoría femenina en América Latina: los textos autobiográficos*, Caracas, Equinoccio, pp. 111-126.

Schmidl, Urich (1903 [1567]), *Viaje al Río de la Plata*, Buenos Aires, Cabaut y Cía.

Schultz, Fryda (2006 [1936]), *Tres poetas de la fundación*, Buenos Aires, Baires Popular.

Torre Revello, José (1941), *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense: Litigios motivados por la expedición de Don Pedro de Mendoza*, Buenos Aires, Editor Talleres S.A.

Trillo, Carlos y Túnica, Pablo (2009), *Jusepe en Amérique*, París, Gallimard.

América sin nombre, nº 15 (2010) 30-38
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Ignacio Telesca
BA y MA in Modern History (University of Oxford) y Doctor en Historia (Universidad Torcuato di Tella, Buenos Aires). Profesor universitario, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina), y miembro de la Academia Paraguaya de la Historia. Entre sus publicaciones, destacan *Historia del Paraguay* (coord., Taurus, Asunción, 2010), *«Negros de la Patria». Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el Antiguo Virreinato del Río de la Plata* (co-editor, SB, Buenos Aires, 2010), *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas* (CEADUC, Asunción, 2009) y *Los documentos jesuíticos del siglo XVIII en el Archivo Nacional de Asunción* (CEPAG, Asunción, 2006).

MUJER, HONOR Y AFRODESCENDIENTES EN PARAGUAY A FINES DE LA COLONIA

IGNACIO TELESCA
itelesca@hotmail.com

RESUMEN

Partiendo de un caso jurídico específico en donde una mujer parda libre fue acusada de deshonrar a una española a través de expresiones soeces, el artículo analiza la situación de los afrodescendientes a fines de la Colonia en el Paraguay. El texto hace hincapié en mostrar cómo el imaginario del antiguo régimen permanecía vigente en una provincia alejada de las metrópolis y caracterizada por una pobreza extrema.

Palabras clave: mulatos, mujer, deshonra, Paraguay.

ABSTRACT

This article analyzes the situation of afrodescendents at the end of colonialsm in Paraguay using a specific court case where a mulatto woman was accused of dishonouring a Spanish woman with rude phrases. This text highlights how the old regime was kept alive both in the imagination and in practice in a remote and extremely poor province.

Keywords: mulattos, women, dishonour, Parguay.

Era un diecinueve de septiembre de mil setecientos noventa y dos, de mañana, en San Antonio, un paraje de la campaña paraguaya sobre el río Paraguay, veinte quilómetros al sur de Asunción. Doña Juan Agustina de Achucarro hizo llamar a su casa a Luisa Lezcano para que le ayudase a preparar chipa, una comida tradicional del lugar a base de almidón de mandioca. Luisa, una parda veinteañera, vivía junto a su padre, Marcos Lezcano, y su madre, Antonia González, amparada en las tierras de los padres de Juana Agustina (Martín de Achucarro y Juana María Recalde).

La institución del 'amparo' es de larga data en la vida colonial americana. La Corona rápidamente se dio cuenta que surgía un nuevo estamento étnico para el cual no había previsto ni leyes ni reglamentaciones: la de los descendientes libres de los africanos que llegaron esclavizados a tierras americanas.

La libertad para esta descendencia podía darse de diferentes maneras, ya sea que los esclavos accedieron a la libertad, ya sea que un esclavo se relacionara sexualmente con una mujer libre y su descendencia fuera libre (recordemos que la esclavitud se transmitía sólo por línea materna). La cuestión es que la corona española muy pronto tomó consciencia que esta presencia de afrodescendientes libres en sus colonias no estaba contemplada en sus primeras políticas y decidió tomar medidas. Una manera muy eficaz de controlar a una población es a través de los impuestos, de este modo se puede saber quiénes son y cuántos

hay (además de obtener un ingreso extra para las arcas reales).

La cuestión es que los afrodescendientes, por lo general, eran pobres y no tenían posibilidad de pagar dicho impuesto. Ya en una Real Cedula del 29 de abril de 1577 se constataba la dificultad para cobrarlos puesto que eran «gente que no tiene asiento ni lugar cierto» y se plantea una manera de solucionar dicho problema: «obligarlos a que vivan con amos conocidos» y que sean éstos los que tengan que pagar dichos tributos «a cuenta del salario» del afrodescendiente.

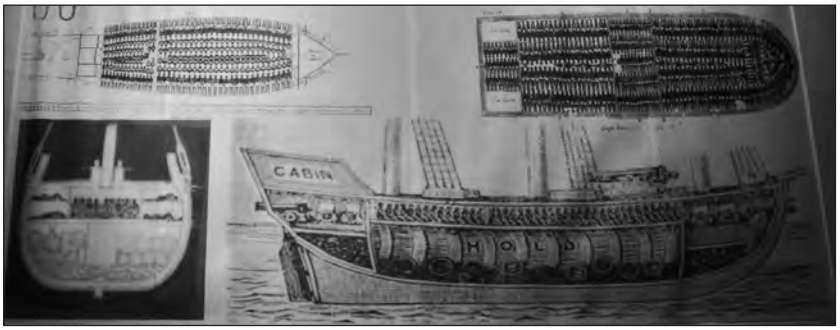
En la mayoría de los casos, el amparo se convirtió en una esclavitud encubierta. De hecho, era una herramienta de la cual disponían los gobernadores para beneficiar a sus favoritos, ya que era él quien decidía qué familia iría a amparar a tal o cual pardo. Como bien lo manifestara Félix de Azara a fines del siglo XVIII,

> ningún esclavo ni su posteridad puede tener libertad aunque se la dé su legítimo dueño, porque al momento que alguno la consigue lo aprisiona el gobernador y lo entrega a algún particular, en amparo, según dicen, para que lo haga trabajar como esclavo sin más obligaciones que la de cualquier dueño respecto a sus esclavos, menos que no le puede vender (Azara, 1904, p. 48).

La familia de Luisa, o mejor dicho, Marcos Lezcano y su familia, estaban bajo el amparo de don Martín de Achucarro. Como criados de los Achucarro, no sólo servían a sus amparadores sino a toda la parentela que habitaba en las proximidades, también a Juana Agustina, quien vivía con su marido, don Andrés Alonso.

La elaboración de la chipa llevaba su tiempo y siempre tenía que hacerse en colaboración. Fundamentalmente el trabajo en el mortero era lo más pasado, para moler el maíz que luego se mezclaría con el almidón de mandioca. La masa lista se colocaba sobre hojas de banano y éstas al *tatakua*, palabra guaraní que se utiliza para denominar al horno de barro (*tata* = fuego; *kua* = agujero).

A Luisa y a Juana Agustina las acompañaba Dominga, que era una criada de doña Catalina Arostegui, prima de Juana Agustina, vecina también. La preparación y cocción de este tipo de comidas que se realizaba en común siempre preludiaba la fiesta, sin embargo



Barco negrero. Museo de Colonia. Uruguay. Foto Mar Langa.

este 19 de septiembre la jornada terminó en tragedia.

Mientras preparaban la masa, y el diálogo discurría, Juana Agustina se refería no con buenos conceptos respecto a su prima Catalina. Parece ser que la crítica se relacionaba con cuestiones de alcoba, ya que a Luisa le llamaba la atención cómo podría ser eso si Catalina era soltera. Incluso Dominga le comentó a Luisa, «si esto dicen las señoras, qué diremos nosotros los criados, y qué respeto les hemos de tener»[1].

Como suele ocurrir en estos casos, Dominga se lo comentó a su ama y ésta se fue junto a Juana Agustina a recriminarle por sus expresiones. Sin embargo, la dueña de casa le pasó el fardo a Luisa, atribuyendo a ésta el haber dicho tales exabruptos. Catalina, entonces, cambió el destinatario para sus quejas, pero Luisa corroboró los dichos de Dominga, acusando a Juana Agustina además de ser «mala lengua, enredadora y cuentera». Esta última la reconvino chicote en mano, intentando pegarle a Luisa, quien se escapó de la casa. Sin embargo, el hermano de Juana Agustina, Pedro José, corrió tras la criada,

> y al alcanzarla le dio tres golpes con un chicote que llevaba en la mano, que al tercer golpe vio a la mulata caer en tierra [...] y que a tirones la hizo levantar el expresado don Pedro arreándola por delante y trayéndola a su hermana quien salió con otro chicote en la mano a encontrarla, a cuyo tiempo llegó la madre de la mulata y se agarraron las tres.

Antonia, para defender a su hija, le sacó el chicote a Juana Agustina diciéndole «que por qué quería castigar a su hija porque ella no era quien debía castigarla». En eso, «don Pedro apartó de su hermana a la mulata Antonia tirándola del pelo, que visto esto se apartó también Luisa, dejándola a la señora».

1
Estamos siguiendo un caso judicial que se encuentra en el Archivo Nacional de Asunción (ANA), Sección Civil y Judicial (SCJ) volumen 1361, documento 16 (1361:16), consta de 26 fojas. Todas las citas se refieren a este caso, hasta que se señale lo contrario.

Castas. Unión de indio y negra.

El segundo acto lo constituyó la violencia verbal. Descansando de la trifulca sobre la ventana de su casa, Juana Agustina llamó a Luisa «hija de la gran divina puta», a lo que ésta le replicó «que era puta, mas no del marido de la señora». Sorprendida doña Juana, le inquiere sobre el porqué dice eso, a lo que Luisa le aclara: «porque siempre anda su marido solicitando a las criadas». Más enojada aún, Juana Agustina volvió «a tratar de puta a la mulata, y que respondió ésta lo siguiente: Sí señora, seré puta, pero no estoy pariendo hijo de sacerdote como usted ni tampoco soy hija bastarda de mi padre.»

Tamaño insulto no podía quedar impune, para lo cual Pedro José había ya agarrado un palo para darle a la madre y a su hija, pero Juana María Recalde, madre de Pedro, se lo impidió.

Estos hechos nos hubiesen quedado ignorados si Andrés Alonso, marido de Juana Agustina, que estaba en Asunción en aquellos momentos, no hubiese presentado su queja contra las mulatas ante el Alcalde de la Santa Hermandad del lugar. Este último, sin mediar sumaria alguna, las envió a ambas al presidio que se encontraba en el mismo paraje de San Antonio.

Aunque, según el Diccionario de la Lengua Castellana de 1737, el presidio es «la guarnición de soldados que se pone en las plazas, castillos y fortalezas para su guardia y custodia», en un informe al rey de 14 de septiembre de 1743, el obispo José Cayetano Paravicino ubicaba esta definición en la realidad paraguaya, y caracterizaba los presidios como «unas chozas cubiertas de paja y las paredes de cañizo embarrado que las circundan unos palos en bruto clavados en tierra sin otra fortaleza ni defensa que a poco tiempo se arruinarán» (AGI, Charcas 374).

Pero más allá de las cuestiones edilicias es importante resaltar las consecuencias sociales que tuvo en la provincia la permanente y obligatoria asistencia a estos presidios por parte de la población masculina. No toda, claro está, sólo la de aquellos que no podían pagar la excepción a la misma.

La mayor parte de la población pasaba casi todo su tiempo defendiendo los presidios que se levantaban en las fronteras de la provincia, tanto río arriba como río abajo. Además de colaborar con su servicio debían hacerlo con sus armas (quienes la tuviesen) y con sus provistas para mantenerse mientras hacían dichas guardias. Las consecuencias de esta realidad nos las pinta otro obispo, Manuel Antonio de la Torre, en su visita que le escribe al rey en 1761:

> nace de estar los paraguayos españoles ocupados continuamente en el militar servicio, y defensa de esta provincia, guarneciendo treinta y dos presidios; en cuyas guardias se ocupa cada vecino diez días al mes, con armas, municiones, caballos, y alimentos a sus expensas, viniendo a ser en cada un año, ciento y veinte días los de este ejercicio, sin otros muchos, que gastan en diferentes correrías por las costas, y cuando algunos graves inopinados incursos precisa a todos ponerse en armas, como al presente sucede... quedando sus familias en lamentables necesidades, como lo he visto y palpado con indecible compasión mía; viéndose precisadas las mujeres, y madres de familia a laborear, por lo común, las cortas chácaras; y haciendo instrumentos de roscos huesos, se reduce todo su cultivo profundo a peinar la tierra, sin llegar a herir sus entrañas (AGI, Buenos Aires, 166: 107-111).

Para el 20 de septiembre de 1747, el gobernador Larrazábal había realizado una inspección de todos estos fortines y en su informe al virrey (AGN, Sala IX, 5.3.7), además de señalar los 32 presidios, añadía la cantidad de soldados que allí hacían guardia: 2.508. Si tenemos en cuenta que, en 1761, la población en los pueblos de españoles era de 29.707 personas en 5.872 familias, e hipotéticamente consideramos a un soldado equivalente a una familia, tenemos que casi uno de cada dos de los «cabeza de hogar» está en los presidios fronterizos.

Cuando a fines del siglo XVIII la corona española instaló el estanco del tabaco en la provincia del Paraguay, se encontró con este problema del trabajo en los presidios. Los informes de esa época, como el de Francisco de Paula Sanz, señalaban que había alistados «6.000 hombres de armas que, a sus expensas, hacen el penoso servicio de contrarrestar las continuas invasiones de indios» (AGN, Sala IX, 14.9.9, f. 14v). Una vez más, el trabajo en los presidios concurría en detrimento de la economía provincial. La propuesta que formuló de Paula Sanz, el responsable del estanco, fue la de eximir del servicio en los presidios para quien se dedique al cultivo y

cosecha del tabaco. Si bien asistimos a una disputa entre las autoridades locales y virreinales, cuando se instale la Renta del Tabaco, una de las ventajas para los cosecheros fue, finalmente, la de verse libre de dicho servicio.

A un presidio lleno de varones es donde fueron destinadas la mulata Luisa y su madre Antonia por el Alcalde de la Santa Hermandad. Ciertamente, no cumplía la función de cárcel, ni había celdas preparadas, y mucho menos para mujeres. Seguramente por eso el Alcalde decidió, cuando ya estaban en camino, hacer regresar a Antonia, ya que era una mujer casada. No sabemos dónde pasaría Luisa las noches y los días, ni haciendo qué. Sin embargo, sí sabemos que tres días más tarde, el Defensor General de Pobres, a pedido de Marcos Lezcano (padre de Luisa), presentó una queja formal ante el Alcalde de Segundo Voto en Asunción.

Con este escrito se inicia nuestro caso, y de a poco nos vamos enterando, a través de los testimonios de los testigos y protagonistas, de cómo se sucedieron los hechos. Incluso el Defensor de Pobres añadió otros datos que luego en la sumaria no fueron tenidos en cuenta ni narrados por las protagonistas: señala que además de Luisa, también fueron golpeados Carmela, su hermana, y el mismo Marcos, quien en vez de chicotes recibió sablazos. Que luego no se recojan en la sumaria no significa, claro está, que no hayan ocurrido; quizá sucedieron en otro tiempo diferente al preciso de los sucesos previamente narrados.

El Defensor se queja primero de que no se haya hecho sumaria averiguación y segundo de que se haya enviado a Luisa al presidio, «entre varones, que es lo más escandaloso que pueda imaginarse». Pide entonces que se la saque de allí y que se la deposite en lo de Francisco Javier Recalde, pariente de la madre de Juana Agustina, además de que se inicien las averiguaciones.

Para esto último, Andrés Alonso, marido de Juana Agustina, se querella civil y criminalmente contra ambas pardas libres (en el Paraguay colonial no había distinción semántica entre parda y mulata), las cuales se hallan «amparadas de Don Francisco Javier Recalde, en su chácara de San Antonio». La razón esgrimida por Alonso, que luego repetirá y se explayará más, será el «honor y la vindicta de su esposa».

Otra vez nos vuelve a aparecer el tema del amparo, y podemos comprender un poco más el porqué del interés de Francisco Javier para sacar a las pardas del presidio y ofrecerse como depositario de ambas.

Alonso insistirá en el maltrato físico y verbal al cual fue sometida su esposa ante testigos, «estando allí presentes dos varones turbados del suceso, que fueron mi cuñado Pedro y don Juan Manuel Vera y una mujer llamada la Mercé», y no sólo ellos, sino también «con el concurso de tantos criados de mi suegro de mi casa». Incluso el nombre «la Mercé» puede hacer referencia a la descendencia de algún esclavo perteneciente al convento de la Merced, quienes poseían una estancia con población esclava, alrededor de quinientos (Durán, 2005, pp. 61-70). Si bien en su declaración dice llamarse María Mercedes Ortiz, nunca es tratada como doña, ni tampoco firma «por no saber», aunque esto último es una constante en la mayoría de la población femenina, y bastante frecuente entre la población masculina.

El dato que aporta Alonso, confirmando lo que mencionábamos en el párrafo anterior, es que al salir de su casa luego de la trifulca con su esposa, se fueron las mulatas a la casa de Recalde, y que fue él quien mandó realizar, a través del padre de Luisa, «un escrito obrepticio y subrepticio, que presentado en este juzgado produjo el decreto de la libertad de ella».

En esta presentación de Alonso ya nos aparecen los dos temas que se desarrollarán a través del juicio: primero el de las relaciones entre los miembros de la elite del lugar, y por otro la cuestión del honor, y de quiénes son dignos del mismo. Alonso no duda en afirmar que las mulatas debían haber respetado a su consorte porque ésta era «señora noble».

La sumaria se realizó con dos de los testigos presentes y se envió a Asunción. Allí, el Alcalde de segundo voto le dio traslado de la misma a Andrés Alonso para que pudiera formalizar su querella. Es justamente en el escrito de este último donde se puede apreciar el discurso con el que un grupo de la sociedad intenta mantener sujeta a la población afrodescendiente.

> La terrible injuria inferida a mi consorte clama por una satisfacción que escarmiente los excesos de esta gente, y al mismo tiempo contenga el libertinaje introducido en los de su esfera, que sin quererse conocer inferiores, vemos todos los días solicita igualarse con lo que el Señor distinguió por jerarquía.

Castas. Mulata.

Los cargos son los de deshonrar no sólo a la esposa, sino a ambos consortes, los que se encuentran en el vecindario como «publicados adúlteros por el atrevimiento de estas mulatas insubordinadas». Para Alonso, la razón por la cual «han publicado y pregonado en aquellos partidos y sus adyacencias estas injurias y deshonras» debe encontrarse en «el aborrecimiento al español» el cual «les es inherente». Por tal motivo solicita «mandamiento de prisión y embargo de bienes contra las personas de ambas reas y puestas en la cárcel pública con prisiones correspondientes».

Interesante es notar que la queja sobre que los afrodescendientes quieren igualarse con los españoles ya había sido señalada en un Acta del Cabildo, de 3 de marzo de 1757:

> Y en este estado entró el Procurador General representando por una petición en el que contiene que los negros, negras, mulatos y mulatas visten sedas y en sus vestuarios galones de plata y oro y los mulatos usan espuelas y cabezadas de plata y que por esta causa no hay excepción de los españoles y señores en los actos públicos, [...] y habiéndose conferenciado acordaron sobre el primer punto que sólo se les permita a los dichos negros, negras, mulatos y mulatas que vistan ropa de lana de castilla decentemente sin cintas y galones de plata y oro, ni que se les permita usen espuelas ni cabezadas de plata, sobre lo cual dicho señor gobernador dijo que mandaría por bando para su observancia (ANA, SH, vol. 125,1, f. 273).

La misma solicitud se volvió a repetir un año más tarde, el 8 de mayo de 1758. Sin lugar a dudas, ésta no era una queja gratuita e inventada. Los afrodescendientes querían dejar de ser estigmatizados y discriminados, no sólo económicamente sin también jurídica y socialmente. Uno de los huecos que encontraron fue justamente el equipararse a través de las vestimentas, algo común también en el resto de la América colonial. Esto nos habla de una sociedad que, aunque autorreconocida como española, es fruto de un mestizaje constante (Telesca, 2009, pp. 266-270).

Un dato que confirma lo del uso de la vestimenta es la correspondencia mantenida entre el padre jesuita Gabriel Novat, del colegio de Asunción, con el hermano Miguel Martínez, de la procuraduría de Buenos Aires. Entre otras cuestiones le comenta el 20 de agosto de 1760 que le envía de parte de un esclavo del colegio

> un sobornalito con 4 arrobas y 21 libras y de cuyo producto (sacado el costo de conducción) quiere el pobre dos varas y media de paño azul para calzones y chupita y si sobrara algo, empléeselo al pobre en coleta para forro (AGN, sala IX, 6,10,4).

Y éste no es el único caso, sino que, en enero del siguiente año, un esclavo envía un sobornal de tabaco, de hoja nueva y fresca, «con cuyo producto se compre una vara y cuarto de bayeta azul de 100 hilos, una vara de tafetán rosado y 2 onzas de seda azul (eso es para manta de su mujer)», y en marzo envía «3 tercios de yerba de un esclavo (22 @ 11 libras) por algunas cosas para su mujer e hijas»[2]. No fue ésta la única estrategia utilizada por la población afrodescendiente, pero es indudable que los miembros de la elite asuncena acusaron el golpe.

Parece ser que los contactos que Andrés Alonso poseía en Asunción eran lo suficientemente importantes, ya que inmediatamente tras su pedido, el Alcalde de Segundo Voto libró orden de prisión y embargo de los bienes. Al ponerse en práctica ambas órdenes, el Alcalde de la Santa Hermandad tuvo que dirigirse a la residencia de don Francisco Javier Recalde, donde estaba la familia de Luisa y Antonia. El mismo Recalde se comprometió a remitirlas a la carcelería de Asunción a los dos días y a cuidar de los pocos bienes que declararon: «cuatro caballos viejos atrasados y casi inservibles».

El 17 de octubre ya se encontraban ambas mujeres presas en la cárcel asuncena y al día siguiente se les tomaron las respectivas declaraciones. Importante es notar que ninguna de las dos se expresaba en castellano, por lo que hubo que echar mano de intérpretes. Es decir, toda la discusión y trifulca de ese 19 de septiembre ocurrió en guaraní, y seguramente todos los anteriores testimonios tomados en San Antonio también, salvo que el Alcalde de la Santa Hermandad no se vio precisado a anotar esa formalidad de los intérpretes, ya sea porque él entendía perfectamente la lengua, ya porque era algo que caía de maduro. Es que la provincia del Paraguay, y la república también hasta fechas no muy lejanas, era eminentemente monolingüe guaraní (Cfr. Melià, 2003).

La población afrodescendiente reconocida como tal en los censos finecoloniales rondaba el 13%, sin embargo en ciertas localidades su presencia era bien marcada, como en la ciudad de Asunción, capital de la provincia del Paraguay.

2
AGN, sala IX, 6,10,4 y 6,10,5.

Población de Asunción entre 1782 y 1799

	1782		1799	
Españoles europeos y americanos	2.120	42,9%	3.963	53,5%
Indígenas	118	2,4%	283	3,8%
Negros/as y mulatos/as libres	1.546	31,3%	1.853	25,1%
Esclavos/as	1.157	23,4%	1.305	17,6%
TOTAL	4.941	100%	7.404	100%

(cfr. Telesca, 2005, p. 37).

Pedro Figari. *Candombe*. Fragmento. 1921.

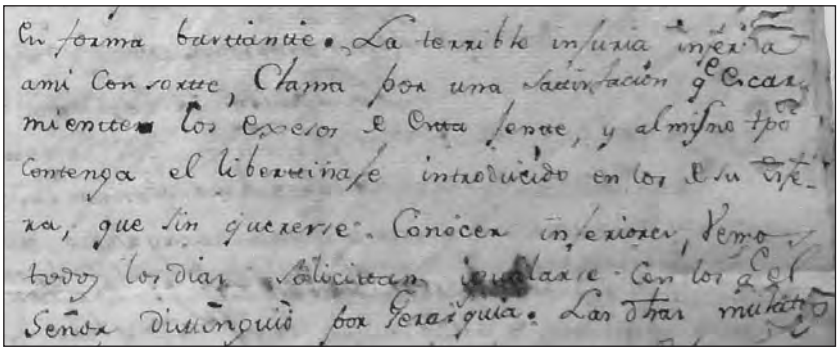
En 1782, los negros y mulatos en Asunción representan el 24,9% de la población parda total (el 22,8% de la población libre total y el 29,3% de la población esclava), mientras que en 1799, eran el 25,2% (el 23,3% de la población parda libre y el 28,4% de la población esclava). Es decir, un cuarto de la población afrodescendiente vivía en Asunción y la mitad de la población de la capital era afrodescendiente. En otras palabras, había una presencia muy importante de este grupo, el cual no estaba marginado de la sociedad por más que la elite así lo quisiera. De hecho, en el último cuarto del siglo XVIII se encuentran 39 casos en la Sección Civil y Judicial del Archivo Nacional de Asunción que involucran a afrodescendientes. De estos, nueve se dan entre blancos (venta, donaciones, y una señora que se opone al casamiento de su hijo con una mulata); quince contra negros (uno por deuda, otro por matar una mula, cinco por adulterios, cuatro por heridas, dos por robo, uno por fuga, y otro por falsificación de firma); y hay quince demandas por parte de los negros (de los cuales nueve son por maltratos). Hay que señalar que de estos últimos quince casos, seis fueron iniciados por mujeres.

La presencia femenina entre la población afrodescendiente era importante, fundamentalmente entre los adultos, como lo demuestra el siguiente cuadro.

Llama la atención esta diferencia entre mujeres y varones adultos. Uno podría pensar en la fuga que se da entre los varones esclavos, pero en el número de negros libres la diferencia es aún mayor. Otra posible explicación es la emigración a otros pueblos del interior para trabajos, sin embargo, la misma diferencia se da también a nivel provincial. Tampoco es factible que se deba a un mayor nacimientos de mujeres, porque los datos nos dicen otra cosa. Se puede tener en cuenta, por otro lado, una alta mortalidad debido a los trabajos duros, o incluso a que los varones se escapen de los controles censales para no ser enviados a los fortines. Ambas hipótesis pueden incluirse, pero el trabajo duro que provoque una muerte precoz en Asunción es más difícil que se dé, y respecto a huir del censo-tributo, al darse la misma relación entre los esclavos, «libres» de tributo y bajo el control de sus amos, la explicación queda un poco débil. Seguramente son todas las anteriores razones juntas, porque si comparamos con los esclavos que los jesuitas tenían en su colegio de Asunción en el momento de la expulsión de la orden en 1767, los porcentajes son un tanto diferentes. Incluso tenemos el dato de los recién nacidos, que en la siguiente tabla incluimos entre paréntesis.

Población afrodescendiente en Asunción en 1782 dividida por sexos

	Mujeres		Varones	
Adultas/os libres	764	66,7%	382	33,3%
Párvulas/os libres	200	50,0%	200	50,0%
Adultas/os esclavas/os	566	60,5%	370	39,5%
Párvulas/os esclavas/os	95	43,0%	126	57,0%
	1.625	60,1%	1.078	39,9%



Escrito de Andrés Alonso.

División en edad y género de los esclavos del colegio jesuita de Asunción, 1767

	Varones	Mujeres	Total
Menores de 14	119(40)	137(38)	256(78)
Entre 14 y 50	85	98	183
Mayores de 50	10	17	27
Totales	214	252	466

(AGN, sala IX, 22.9.1, cfr. Telesca 2008, p. 202).

El argumento del Alcalde asunceno era similar al presentado por Alonso: no el hecho en sí mismo, sino que su argumento principal se refería a su atrevimiento a levantarle la mano a Juana Agustina «sabiendo que es una señora principal a quien deben respetar». Por otro lado, un dato importante debemos no perder de vista: nunca, en todo el caso, ni Luisa ni Antonia son llamadas por su apellido, sólo por sus nombres de pila. Ésta era la usanza con los esclavos, quienes utilizaban como apellido el de su amo. Ya el nombrar forma parte del juicio, y sobre todo del imaginario de la elite sobre los afrodescendientes.

El 22 de octubre se le corrió traslado de las declaraciones de Luisa y Antonia a Andrés Alonso, quien le dio largas al asunto respondiendo recién dos semanas más tarde. En el ínterin, a pedido del Defensor, se sacó a las dos mujeres de la cárcel, donde no podía permanecer «sin notable perjuicio de escándalo», y las pusieron en depósito en la casa de don Gregorio Larrea. Aunque carecemos de la documentación necesaria, podemos intuir que este Larrea estaría relacionado con Francisco Javier Recalde.

La siguiente discusión entre las partes la constituye la pena debida para Luisa Velazco. Alonso pide que se le apliquen «cien azotes, un año de destierro y mil doscientos maravedíes para la Corona». Esta alta pena pedida por Alonso se justifica ahora no sólo en la honra manchada de su esposa, sino que bien aclara «éstas son unas mulatas atrevidas y desvergonzadas que hace tiempo están coligadas con mis enemigos y vecinos». Las mulatas son entonces los medios utilizados por los «mal querientes» para desprestigiarlos en el valle.

A él le preocupaba que esta familia ahora está siendo amparada por su suegro a pesar de saber que la familia de Marcos Velazco es «haragana y mal entretenida y los varones perjudiciales por robadores de caballos; son advenedizas en el valle». El defensor por supuesto niega tales calificativos, incluso afirma que son «pardas de buena crianza y de bella índole, muy respetadas y comedidas, de buena lengua, que jamás se acuerdan de vidas ajenas».

Ambas partes continúan el tira y afloje sobre la pena solicitada, y el nuevo fundamento que Alonso agrega para justificar su pedido de azotes y para notar la gravedad de la ofensa de Luisa a su esposa es que la exponía a ésta «a perder la vida, pues si a mi no constase su honradez y buena vida […] podría haberle quitado la vida, o a lo menos apartándome de ella».

Por su parte, el Defensor ataca «el despotismo y atrevimiento» de Juana Agustina, ya que quiso hacerse juez de su causa, castigando a Luisa e insultándola, «cuyas injurias y agravios a Luisa mucho agravió por ser persona libre, en nada sujeta a doña Juana Agustina». Por vez primera el Defensor apela a «los derechos» que tenía Luisa «a que nadie le impusiese sus manos violentas ni la insultase con palabras tan groseras».

El tema del honor ha sido ampliamente tratado en lo referente a las sociedades de antiguo régimen tanto en España como en la América colonial. Silvia Mallo justamente analizó, utilizando el fondo judicial del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, los casos en que el honor era mancillado por el uso del lenguaje (Mallo, 2004). Salvo la referencia final del Defensor, a través del juicio queda claro que una afrodescendiente no tiene un 'honor debido'. En una sociedad estamental, los descendientes libres de las personas esclavizadas ocupaban un lugar sin lugar a dudas inferior en la jerarquía, y mucho más si eran mujeres (Goldeberg, 2000; Mallo, 2001).

En Paraguay la situación no era diferente, y no tenía por qué serlo. Señalábamos previamente que nunca Luisa o Antonia fueron llamadas con su apellido, salvo cuando se les preguntó a ellas su nombre al tomárseles la declaración; no así con el resto de los participantes, a quienes constantemente se les añadía el 'don' o 'doña' precediendo al nombre.

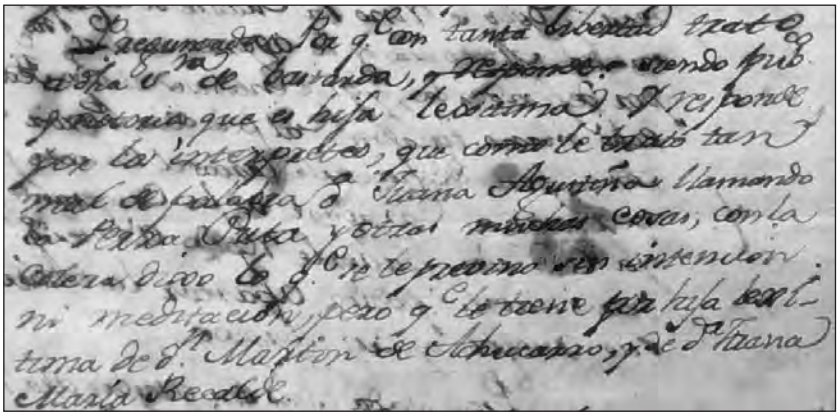
Sin embargo, Félix de Azara (comisario y comandante de los límites españoles en el Paraguay entre 1781 hasta 1801) brindó una visión idílica de la vida del afrodescendiente en Paraguay, pensando, como funcionario de la corona, quizá más en comparación con la esclavitud en el orbe portugués. Josefina Pla, pionera en los estudios sobre los afroparaguayos, asumió esta mirada y señaló en su obra *Hermano Negro* que las «actitudes sórdidas y crueles» que dan material a los archivos «constituyen la excepción», haciendo célebre su frase: «los esclavos felices no tienen historia» (Pla, 1972, p. 76).

Nuestro expediente carece de sentencia. Lo último registrado es el escrito del Alcalde de Segundo Voto del 1 de diciembre de 1792 concediendo nueve días a ambas partes para dar sus alegatos finales. Andrés Alonso, al no estar en Asunción, recién firma la notificación el catorce de dicho mes. Nueve días más y llegamos a Navidad, para cuya ocasión se suspenden todas la causas hasta pasadas las fechas festivas, lo que solía ocurrir a principios de enero, para cuando ya se contaba con nuevos miembros capitulares.

Al no contar con la sentencia final, no sabremos si el pedido de Alonso de los azotes y el destierro para ambas pardas libres se llevó a la práctica. O por el contrario, si el alegato del Defensor de Pobres solicitando que no se añada más pena que la que ya llevan cumplida en las diferentes prisiones por las que pasaron; además de haber ya reconocido que los insultos tanto a Juana Agustina como a Andrés Alonso habían sido ocasionados por el fragor de la discusión.

No sabremos tampoco quiénes de los amparadores se continuaron beneficiando con los servicios de la familia Lezcano, si los Achucarro, los Recalde o los Larrea, los últimos que se aprovecharon de la fuerza de trabajo de esta familia afrodescendiente.

El caso, junto con la familia Lezcano, se pierde en la documentación del Archivo, como también se escabulleron los afrodescendientes del mundo de discriminaciones a las



Testimonio de Luisa Lezcano.

que estaban sometidos. No así la esclavitud, que permaneció en vigencia hasta 1870, tras la guerra contra la triple alianza (Cooney, 1974 y 1995). Tampoco desaparecieron las leyes discriminatorias contra los descendientes de los africanos (Telesca, 2010). Incluso el artículo 14 de la Ley de Inmigración del 6 de octubre de 1903 prohibía la inmigración «de individuos de raza amarilla y negra, de enfermos infecciosos, de mendigos, de cíngaros o gitanos».

El caso contra Luisa Velazco y su madre Antonia González nos pone en escena una sociedad guiada por un imaginario estamental, marcada por una discriminación jurídica, social y económica de la población afrodescendiente. Más allá de los insultos subidos de tono, de patrones solicitadores, de curas con descendencia o de nacimientos ilegítimos, lo importante es ver cómo el honor de clase, aun en sociedades tan apartadas y marcadas por una extrema pobreza, se constituía en marca de distinción.

Bibliografía

Azara, Félix de (1904), *Geografía física u esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones*, Tomo I, Montevideo, Anales del Museo Nacional.

Cooney, Jerry W. (1974), «Abolition in the Republic of Paraguay: 1840-1870», en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* XI, pp. 149-166.

Cooney, Jerry W. (1995), «El afroparaguayo», en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México,

Tango negros. Grabado. Fragmento.

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 449-525.

Durán, Margarita (2005), *Areguá, rescate histórico, 1576-1870*, Asunción, FONDEC.

Goldberg, Marta Beatriz (2000), «Las afroargentinas (1750-1880)», en Fernanda Gil Lozano et alter (compiladoras), *Historia de las Mujeres en la Argentina*, t. 1, Buenos Aires, Taurus, pp. 66-85.

Mallo, Silvia (2001), «Mujeres esclavas en América a fines del silgo XVIII. Una aproximación historiográfica», en Dina V. Picotti (comp.), *El negro en la Argentina. Presencia y negación,* Buenos Aires, Editores de América Latina, pp. 109-125.

Mallo, Silvia (2004), *La sociedad rioplatense ante la justicia. La transición del siglo XVIII al XIX*, La Plata, Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.

Melià, Bartomeu (2003), *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, Asunción, CEPAG.

Pla, Josefina (1972), *Hermano Negro. La esclavitud en el Paraguay*, Madrid, Paraninfo.

Telesca, Ignacio (2005), «La población parda en Asunción a fines de la colonia», en *Estudios Paraguayos*, XXII y XXIII: 1-2, pp. 29-50.

Telesca, Ignacio (2008), «Esclavos y Jesuitas: el colegio de Asunción del Paraguay», *Archivum Historicum Societatis Iesu,* LXXV: 153, pp. 191-211.

Telesca, Ignacio (2009), «Paraguay a fines de la colonia: ¿mestizo, español o indígena?», en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas,* 46, pp. 261-288.

Telesca, Ignacio (2010), «Sociedad y afrodescendientes en el proceso de independencia del Paraguay», en Silvia Mallo e Ignacio Telesca (eds.), *«Negros de la patria». Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, SB, pp. 149-170.

Abreviaturas:

AGI: Archivo General de Indias.
AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires).
ANA: Archivo Nacional de Asunción
SH: Sección Historia.

América sin nombre, nº 15 (2010) 39-48
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Beatriz Barrera Parrilla
Doctora en Filología Hispánica y Profesora de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Sevilla, participa en Proyectos de Investigación del ámbito de la literatura colonial. Ha publicado estudios sobre poesía y narrativa hispánica contemporánea, sobre literatura colonial y sobre el imaginario cultural en la propaganda política del siglo XIX. Sus líneas prioritarias de investigación son actualmente los estudios coloniales y la poesía hispanoamericana contemporánea. Entre sus publicaciones cabe destacar las monografías *Jaime Sabines: una poética entre el cuerpo y la palabra* (2004) y *Las lecturas del poeta (Otros estudios sobre Jaime Sabines)* (2005).

MISOGINIA Y DEFENSA DE LAS DAMAS EN EL VIRREINATO PERUANO: LOS COLOQUIOS ENTRE DELIO Y CILENA EN LA *MISCELÁNEA AUSTRAL* (1602) DE DIEGO DÁVALOS

BEATRIZ BARRERA
Universidad de Sevilla
bbarrera@us.es

RESUMEN

Diego Dávalos y Figueroa firma la primera *Defensa de damas* (Lima, 1603) que se publica en América. El poema es un colofón a un diálogo publicado un año antes bajo el título de *Primera parte de la Miscelánea Austral*. Esta obra se compone de cuarenta y cuatro coloquios entre Delio y Cilena, identificados plenamente con Diego Dávalos y su esposa Francisca de Briviesca. Se ha revisado el papel de la mujer y la consideración de lo femenino en este texto, contrastándolo con los modelos de la herencia cultural tras el Renacimiento. Entre las conclusiones se sugiere la posibilidad de que la esposa del poeta haya participado en la elaboración del texto más allá de inspirarlo.

Palabras clave: Dávalos y Figueroa – Miscelánea Austral – coloquios – damas – virreinato peruano.

ABSTRACT

The first defence of ladies on the American continent was a poem published in Lima, in 1603, by Diego Dávalos y Figueroa. *Defensa de damas* was written as a second part of the *Miscelánea Austral* (1602), an extensive dialogue where Delio and Cilena (the author Diego Dávalos and his wife Francisca de Briviesca) talk about multiple subjects, including love and ladies' qualities and behaviour.

This essay pays attention to female cultural roles in Davalos' works. It suggests the possibility that his wife had also taken part in his production.

Key words: Davalos y Figueroa, Miscelanea Austral, dialogues, women, colonial Peru.

La *Miscelánea Austral* de Diego Dávalos y Figueroa, impresa en Lima, en la Casa de Antonio Ricardo, consta de dos partes: la primera (1602) reúne cuarenta y cuatro coloquios que sostienen un caballero y su dama, Delio y Cilena, que tratan de asuntos diversos, siendo el principal el amoroso; la segunda parte (titulada *Defensa de damas*, 1603) es un ambicioso colofón en verso de la primera, y en ella ya solamente tenemos la voz de Delio.

La mujer en la Miscelánea Austral

Para comprender el alcance del tratamiento de la mujer en una obra como la *Miscelánea Austral* y del gesto que supuso incluir en ella, por primera vez en el Nuevo Mundo, una *Defensa de damas*, se hace imprescindible ubicarla en el marco del debate sobre el matrimonio (y sobre el papel social de las mujeres) que propiciaba la aparición del estado moderno en Europa, junto con todas las utopías sobre gobierno, educación y orden político del Renacimiento, en que se educó el autor (Barrera, 2008).

Los coloquios de Dávalos son representativos de la última etapa del género de los diálogos con que la literatura didáctica renacentista más avanzada respondía a los tratados tradicionales sobre educación femenina y prolongaba la «querella de las mujeres» de los siglos anteriores (Barrera, 2008; Gómez, 1988; Rallo Gruss, 1996); resultan no obstante poco o nada innovadores a la hora de esgrimir razones contra la misoginia (Morant, 2006). Creemos que la expectativa que suscita el prólogo de la obra de Dávalos queda incumplida en su desarrollo dialogado y sobre todo en el verso (en la *Defensa*) por una endeblez debida a la carencia de modelos y de autoridades sólidas, ya que por lo general la defensa de las mujeres se había limitado durante siglos a matizar un saber científico, rara vez cuestionado, que hacía que la naturaleza femenina estuviera sometida a la masculina en toda circunstancia.

Los lugares comunes medievales en torno a lo femenino que siguen vigentes en la época de Dávalos (y él parece asumir a pesar de su actitud favorable a las damas) parten de Aristóteles y sus herederos, cuya ciencia hace de la mujer un hombre mutilado (*masculus occasionatus*), cuya fisonomía reproduce imperfectamente la del varón, con un esperma que carece del principio del alma, una menstruación venenosa y una temperatura interna inferior a la masculina, frialdad que impediría el desarrollo completo de los genitales hacia afuera y provocaría un exceso de humedad, solamente purgable mediante el coito. De ahí habría derivado uno de los más evidentes defectos femeninos: la histeria, en relación con la desmesura de su deseo del calor masculino, que no podría ser saciado, como recoge el conciso estudio preliminar que dedica Robert Archer a su bien escogida antología de textos medievales y de fuentes clásicas sobre *Misoginia y defensa de las mujeres* (2001, pp. 23-25). La misma desmesura se hacía extensible a otros aspectos de la vida como el dormir y el holgar, la glotonería, la codicia, la incontinencia verbal o la ira, apetitos que someten a la mujer en su racionalidad y la descalifican políticamente[1]. La tradición destaca un rasgo que sirve de freno a tanto exceso: la considerada natural vergüenza femenina, que desempeñará un papel fundamental en la *Miscelánea*, funcionando, tanto en boca de Delio como de Cilena, como principal indicativo de elegancia y decoro. La vergüenza es necesaria tanto para hombres como para mujeres: este matiz de simetría aproxima la *Miscelánea Austral* a una sensibilidad infrecuente donde los dos sexos comparten espacios morales. El texto parece atestiguar las negociaciones entre el poeta y su esposa en este sentido, si bien Dávalos nunca abandona su idea de la superioridad masculina.

La alabanza de las mujeres se había basado esencialmente en la negación de una identidad femenina: la virtud solamente resultará alcanzable a la mujer si renuncia a su condición para aproximarse a la del varón (no en vano es viril la etimología de *virtus*). Robert Archer (2001, p. 52) señala esto al hablar de un texto que debemos considerar para leer la obra de Dávalos: el *Libro de las claras y virtuosas mujeres* de Álvaro de Luna. El concepto lo encontramos sobre todo en la segunda parte de la *Miscelánea*, la *Defensa* en verso, que resulta tan decepcionante. A pesar del alarde humanista de Dávalos, de su impresionante despliegue de autoridades y fuentes clásicas e italianas (o tal vez precisamente por eso) tan sólo en algunos momentos de los coloquios de la Primera Parte de la *Miscelánea* entrevemos fisuras en esta estructura, que por lo general permanece escolástica. No debemos olvidar la corriente de pensamiento misogámica que partiendo de San Agustín continuarán otros padres de la iglesia, según la cual la virginidad o el celibato se venían entendiendo el estado natural de los seres humanos y una anticipación del ser angélico, de modo que toda relación matrimonial era considerada como una molestia, innecesaria para el hombre y degradante para la mujer (Archer, 2001, 30-33; Morant, 2002).

Es contra esta tradición que se escribe la *Miscelánea* en realidad; Dávalos no es tanto un defensor de la mujer como de la institución matrimonial. La preocupación por la mujer es

1
Con esta base médica para la naturaleza de la mujer justificando la dependencia del varón, al que ha de estar sometida, los argumentos teológicos no encontraron dificultad en acoplarse a la idea de un sexo débil (aunque temible) y corruptible, culpable siempre, que encontraba en la Eva bíblica un icono efectivo de la misoginia. Su contrapunto, la virgen María (precisamente por ser virgen) no es capaz de redimir al género completo, más bien se presenta como horizonte o modelo, siempre sobrenatural e inalcanzable (Archer, 2001, pp. 26-30).

para muchos autores del periodo inseparable de la preocupación por el matrimonio y la estructura familiar como pilares de la vida moderna, por eso la necesidad de orden y control impera sobre la voluntad de dignificación femenina y regula las concesiones. Del mismo modo que el matrimonio por amor tiene unas normas estrictas para desenvolverse sin que dañe los fundamentos de la sociedad, así la mujer es buena y se relaciona con el varón y con el mundo dentro de unas estrictas reglas de decoro, más rígidas a medida que se asciende en la escala social.

Hay un referente que resulta difícil soslayar cuando leemos su texto: los *Coloquios* de Erasmo sobre el matrimonio. Aunque Alicia de Colombí (1985, p. 95) no les concede relevancia frente a otros textos más importantes para la *Miscelánea*, lo cierto es que en cuanto a este asunto que nos ocupa resultan fundamentales para comprender la aportación de Dávalos, marcando el grado y punto de su apego y de su distanciamiento de los modelos.

En *Proci et Virginis* o *El galán y la dama*, coloquio entre Pánfilo y María, plantea Erasmo una situación similar a la que encontraremos en la *Miscelánea*: el diálogo en sí se presenta como forma refinada de cortejo, donde el coqueteo entre los interlocutores tiene un tono moderado mientras que las razones que llevan a una conclusión son lo más importante. El modelo femenino, como es previsible, también coincide: tanto en Erasmo como en Dávalos vemos a la dama inalcanzable, dura a los sentimientos del galán, desconfiando continuamente de sus profesiones de religión amorosa. Ambas, María y Cilena, responden a este tipo de declaraciones ironizando, y devolviendo la conversación al cauce del debate. A pesar de que supuestamente el trato a la dama es amable y adorador, el empeño del galán Pánfilo se centra en convencer a María de que se case con él y para ello no duda en reducirla en la estima que de sí misma tenga la mujer y en devolverla didácticamente a su papel de consorte y complemento.

En otro coloquio, *Mempsygamos*, donde dialogan dos amigas, Olalla y Xantipe, Erasmo ponía en boca de Olalla el discurso más complaciente de la época: «considera […] cuán poco vale la mujer apartada de su marido. La mayor honra que las matronas pueden tener es estar muy bien casadas con sus maridos. Esto muestra la ley natural en la flaqueza, vergüenza y encogimiento que en nosotros puso. Esto quiso Jesucristo, que la mujer totalmente esté a la gobernación del marido» (Erasmo, 2005, p. 84).

Más que en su discurso, que no se distancia tanto del erasmista, es en el trato a Cilena por parte de Delio (que a pesar de su rol magistral respecto a ella, en ningún momento la reprende ni llama a humildad) donde vemos la aportación de Dávalos a un modelo de pareja, que no coincide ya del todo con lo aprendido en sus lecturas, lo cual sería debido muy probablemente y en gran medida a la personalidad de Francisca.

Los coloquios de Dávalos van tejiendo y escenificando en las personas de sus interlocutores una imagen modélica –a lo Castiglione, podríamos decir con Luis Jaime Cisneros (1953)– del caballero y de la dama implicados en una relación amorosa, concebida ésta siempre como espacio de nobleza, sometido por lo tanto a rigurosas normas y a una compleja preceptiva[2]. El sostenido despliegue de cortesía de los interlocutores, a veces excesivamente engolada, está en profunda consonancia con la extensa exhibición de abolengo de Delio (como el coloquio XXXVIII, para alabanza de su origen y ancestros; o el XLII, donde llora a su hermano y lo muestra como el perfecto cortesano) y de Cilena (XL) y de saberes elegantes (a que se dedican por ejemplo los coloquios XIV y XV, sobre el origen de la música, la caballería y el caballo)[3].

Delio y Cilena inician su diálogo de amor tratando las señales físicas del amador y por curiosidad de Cilena, también de las damas amadas (obsérvese que el amador es singular y las amadas plural), llevando el tópico de la enfermedad del amor y sus *remedia* («ahora se sigue que veamos si tiene remedio alguno el amor», VII, p. 29) hacia el trazado de una fisonomía propia del amante y reconociendo Delio ciertas señales que en las damas denotan «voluntad de ser amadas» (p. 26r). Se preocupan los interlocutores de cómo debe comportarse el amante (XIII): con discreción y secreto de los favores obtenidos, con modestia, con moderación en la mesa, el vino y las drogas, pues la temperancia es salud, e ilustran siempre con autoridades y ejemplos esta preceptiva; también tratan de cómo debe vestir el amante, «pulido y limpio», «conformándose con la ley, que obliga a huir la afeminada afectación» (XV, 60) y nos interesa especialmente que se diga cómo debe ser el gusto de las mujeres en cuanto a ello (60r).

Hendrik Goltzius, *El matrimonio de conveniencia* (1595).

2
El amor no deja de «ser este privilegio del amante,/ de que carece el vulgo y torpe gente» (Coloquio IIII, p. 13); quedan excluidos los indios de la capacidad de amar, también: «no se pueda creer sean heridos de amorosa flecha, con diferencia alguna de las bestias» (XXXIIII, 154r).

3
Tal vez sea preciso leer esta profusión de signos aristocráticos en el contexto colonial como un reclamo de atención hacia la lejana metrópoli por parte de quienes se hallan en la periferia (Colombí, 2000). Para una distinción socioeconómica de los roles femeninos resulta muy interesante la mirada de José Antonio Maravall (1986).

Sandro Botticelli, *Retrato de joven* (c. 1483).

Se consideran otros requisitos que ayudan a hacer del caballero un buen amante, como el conocimiento de idiomas («ser de agradable y discreta conversación, la cual se ve pocas veces en quien no tiene alguna ciencia, o no sabe más que la lengua materna», XV, 61r), que sea manso y sufrido (XVI, 62), que no sea avariento (62), que ame las ciencias (62r), que tenga un bello rostro y una complexión fuerte (63r). Mientras que Delio piensa que la pequeña disposición favorece a la inteligencia, Cilena parece inclinarse a la alta estatura pero tras las razones de Delio concluye que la mediana estatura es la mejor (63r)[4].

Las características que la dama debe buscar en su amante abarcan ámbitos distantes entre sí, pero los interlocutores se mueven de uno a otro con soltura: debe ocuparse de letras (XVII, 67r); llevar vida ordenada (69), lo que excluye la ambición y valida el comedimiento; afabilidad, urbanidad (72r) y vergüenza, son rasgos positivos que adornan al amante al hacerlo sociable[5].

El asunto de la vergüenza llama la atención de Cilena, que apunta: «Aunque es propio del hombre la vergüenza, lo es mucho más en la mujer por ser don de que con tan larga mano naturaleza la dotó» Y Delio se explaya:

> eso es de manera, y es tan necesaria en ellas, que dijo un sabio, si en la mujer no hubiera de haber más que una parte buena, de necesidad había de ser la vergüenza. Y otro dijo: en la mujer vergonzosa poco hay que reprender, y en la deshonesta, nada que alabar. Y Platón dijo: si las mujeres pudiesen ver con ojos corporales cuánta es la belleza del alma vergonzosa, jamás habría mujer deshonesta. Y San Jerónimo dice que a los hombres les es lícito buscar honra y gloria, por muchas vías y modos, como son armas y letras con las semejantes, y a la mujer con la sola vergüenza, y con ella se hace eterna en estimación (XIX, 74)[6].

Hacen valioso al amante la cortesía, el decoro, usar juegos conforme a su edad y no perderse en ellos (76), inmortalizar a sus amadas con poemas, amar a la patria como nobleza obliga y entender de joyas (XIX, 77r)[7].

El tema de la mujer en la *Miscelánea* adquiere mayor protagonismo poco a poco, vinculado a la casuística amorosa que aparece en los diez primeros coloquios (sobre la naturaleza del amor) y desde el XIII al XIX (planteados en torno a «las partes que debe tener el perfecto amante») pero se convertirá en el centro de la conversación en el XX, «donde se muestra la perfección que debe tener la dama, y la utilidad de su virtuosa ocupación» (79). Así al final del coloquio XIX se inicia por fin el debate sobre «lo que debe ser [una dama], no solo en belleza, mas en otras partes, que la esmalten, aunque es verdad (como ya habemos dicho) que para con los hombres no importan las aventajadas perfecciones, ni por eso son más queridas ni más estimadas», en decir de Cilena (78).

El coloquio XX desarrolla este argumento, comenzando Delio, muy neoplatónico, por lo más importante: la hermosura de facciones y demás proporción de la dama, considerando que «la belleza no es otra cosa más que en cierto modo un resplandor de la divina […]. Con esto debe tener gracia en el hablar, y entretener con diversidad de razones». La respuesta de Cilena no parece redactada por su esposo, por sofisticada y por el interés personal que encierra, ya que remite tanto a su pragmática individual como a su educación en la corte y conocimiento de la urbanidad del medio aúlico:

> Lo principal (a mi parecer) es que tenga altivez en su estimación, porque en esto no puede haber extremo que dañe, antes bien es causa de muchos bienes, fáciles de entender y largos de referir. El rostro modesto, ojos bajos, huyendo las ocasiones de que se le pierda el respeto, no sólo con ella hablando, mas en su presencia no debe sufrir que se oiga palabra descompuesta; y si alguna lo fuere, debe responder con mesura, tomándola como si a diferente intento se hubiese dicho. Debe así mismo tener afabilidad compuesta y grave, que parezca natural (79).

Delio ataca a las que «alegremente acogen, reciben y saludan, mas con tal lenguaje que el que las visita y habla, va tan pagado que cree de su firmeza más facilidad de la que es bien se presuma»; también a las que «para mostrarse discretas, andan a mendigar términos y vocablos nuevos, con cuya impropiedad destruyen el ornato que han procurado». Cilena, segura de su elocuencia y continuando un discurso anterior donde ironizaba al manifestar su preferencia de que el amante fuera mudo, dice que «no es menos el extremo en que otros [sic] dan, transformándose en estatuas mudas de mármol, pues en todo un día no mueven los labios para hablar y quieren se crea nace de puridad de ánimo este silencio, siendo el

4
La discrepancia es leve pero podría indicar un momento de participación real, directa, de Cilena en el discurso al manifestar una opinión que no favorece a Delio; habida cuenta de su bien documentada exposición en contra de los grandes, probablemente él fuera de baja estatura.

5
Vemos cómo el modelo de amante no es sino el modelo de cortesano en vigor y amante tan solo en cuanto que es el modelo que ha de procurar la mujer para que la ame.

6
La respuesta de Cilena es un poco sospechosa, siendo mujer de letras en el nivel que muestra su soneto, y más parece fruto de censura que continuidad de la conversación, pues a partir de ese momento ya no se habla de la mujer: «Discretísimamente dijeron todos, donde se prueba mi opinión, y se reprueba la condición de muchos, que por granjear nombre en la discreción, usan lenguajes descompuestos, juzgando que allí consiste gala, gracia y donaire. Y lo peor es que las más veces los tales por adornar sus dichos y acrecentar el crédito de sus empresas, incurren en el vicio, y detestable defecto del mentir, todo lo cual nace de falta de vergüenza» (74r).

7
La importancia dada a las joyas forma parte de un código social por el cual la riqueza del marido se expresaba en el adorno de su esposa.

excesivo hijo de la ignorancia» (79)[8]. Y sigue Delio: «Mayor es el yerro de las que por mostrarse graciosas, y de agudos dichos, discurren en modo meretricio, cosa impropia aun en los hombres (como ya dijimos) y en las mujeres digna de afear, porque ninguna agrada más que la honesta. En prueba de lo cual, afirma Aristóteles, que por esta parte más que por otra se prenden y ligan los hombres de amor […] ni hombre ni mujer puede tener belleza en el rostro si en él no manifiesta honestidad» (79r) Cilena: «Y muchos han dicho que no hay más belleza que la misma honestidad y vergüenza». Honestidad y vergüenza son pues deseables, si no en igual medida, sí en la misma calidad, para hombres y mujeres. Otras cualidades de la dama deben ser: afabilidad, elegancia, compostura, discreción (79r).

El asunto de los celos, que tanto interesa a Dávalos, se trató para los caballeros anteriormente con una fuerte ilustración literaria. Para el caso femenino, el consejo es directo y recuerda lo anteriormente acordado: la dama «no debe dar ocasión a su amante de sospecha de celos» (80) y asegura Cilena que «en esa culpa nunca cae la dama de dignas partes y calidades», como tampoco debería caer en dolerse de los celos del amante ni mostrar piedad a sus lágrimas, pues «como en las mujeres sola una sospecha les causa mácula, privándolas de su buena fama, es bien mirarlo todo, porque les importa el buen crédito más que la vida» (80).

La honra es principal para Cilena, que desconfía de la discreción masculina y avisa de que mejor ser «notadas de crueles que alabadas de piadosas» y aprovecha el momento para advertir a las damas contra la pérdida de su honra, centro de gravedad permanente de la posición de la mujer en la sociedad:

> oh, señoras, no os induzca un placer tan de poco momento como el de ser servidas, a mil eternos dolores que en él se esconden. Ni os duela dejar y perder lo que por causa tan breve falta, olvidando lo permaneciente, que es la fama, por tan poca y falsa ganancia. ¿Cuál amante jamás se halló, que en el semblante, en palabras, y en promesas no mostrase amar? Finge arder en el deseo, y en la voluntad apenas se calienta, jura alguno que en fuego perece, cuyo corazón en hielo reposa. Y cuanto más con agudas razones esto, o su semejante se diga o escriba, menos se debe creer […] Y menos creáis los encarecimientos que de belleza os intimaren, porque todo es general y común estilo para con todas aprendido y decorado (80r-81).

La advertencia contra los hombres es parte importante del discurso de Cilena, quien se expresa así primero desde su circunstancia concreta y presente, al ser cortejada por Delio, y después en términos generales a modo de arte de amar para damas[9]. En el Coloquio XX Delio sugiere a Cilena que muestre a su dama (la lectora que recibe sus consejos) «que sepa conocer cuando es amada, sin pagarse ni satisfacerse de solos pasos y demostraciones de ansias» (81r) y ella se remite a Ovidio: «No solo no debe fiar en ello, ni aun en graves juramentos, porque todos os valéis de lo que Ovidio dice, que se ríe Júpiter de los juramentos de los amantes, para no ofenderse de ellos. Con lo cual mintiendo, juráis licenciosamente» (81r).

Por otra parte, la extensa respuesta de Cilena a la pregunta de «cómo será bien que la dama se aderece y adorne» nos proyecta a un universo tan poco viril para los hombres de su tiempo que cuesta imaginar que no la haya dado Francisca:

> En eso no puede haber preceptos, por la fuerza que el uso tiene, mas débese vestir siempre al más moderno, limitando o alargando lo que más le convenga a su rostro y cuerpo y nunca descuidarse en andar bien tratada, porque ninguna cosa es tan conveniente a su profesión como el cuidadoso ornato y compostura, de lo cual ya habemos tratado, hablando del amante (82).

La palabra profesión aquí nos remite al significado de modo y hasta medio de vida de una persona. Que Cilena aparezca como una dama profesional nos parece sumamente ilustrativo. Hay un lugar social para la mujer en tanto sea respetada y en tanto cumpla con unas normas de decoro, es lo que expresa el discurso de Cilena, y es de una gran lucidez histórica y sentido de la realidad si lo comparamos con las entelequias científico-morales sobre la mujer (sin distinción de estamento social) procedentes de la herencia cultural que elaboraran filósofos, poetas y eclesiásticos.

Cilena, en un alarde de dominio de la estética práctica y las tendencias de la moda aristocrática, demuestra conocer bien su profesión, pues. A la pregunta de cuáles son los colores propios a una dama «que de serlo se precia» responde así: «Bien parece en la florida juventud todo género de ellos, bien matizados, y así mismo oro, plata y ricas

La dama petrarquista. Sandro Botticelli, *Retrato de Simonetta Vespucci* (v. 1476-1480).

8
Cuando Cilena en vez de seguir hablando en femenino se refiere al extremo en que otros dan, con su empleo del masculino plural está ampliando el discurso y volviéndolo al cauce de la cortesía antes que al de la distinción sexual.

9
La primera vez que manifiesta este *topos* es tras el primer soneto con que la agasaja Delio: «ay hombres, y cuán bien sabéis significar lo que no sentís, y cuántas prisiones, y estragos de amor sin amar, porque no llamo yo amor, ni afición, la que hace a los hombres manifestar ansias, que si las tuviesen tan ardientes, como dicen, no las sabrían tan bien adornar» (II, 4), escena que se repite, como en la celebración de Cilena en un poema de Delio al que ella responde que él, como poeta, finge (122).

joyas, pero lo que más ordinario suele estar bien a las hermosas es lo negro, y cuando de esto se quiera mudar, servirá lo blanco, rosado, columbino, y otros colores exquisitos. Advirtiendo en el hacer elección al que más ajuste con su rostro y color» (82). Y desde su afianzado conocimiento del medio desafía la autoridad de Ovidio con una voz que no se parece a la que le presta otras veces su marido:

> paréceme que supo más Ovidio de transformaciones y fábulas que de adornar y componer damas, porque es error manifiesto decir que a la morena convenga lo blanco, pues antes con él descubre más su defecto, como opuesto de su color natural y si a la blanca le está bien lo negro, es porque allí resplandece más la blancura, con lo cual todo conforma, ajusta y matiza bien (82).

Observamos que el criterio de belleza es conforme a convenciones sociales: la piel oscura está desacreditada frente al monopolio de la blanca. Delio trata de lucirse inútilmente con una teoría de colores en el vestir según los temperamentos pero la respuesta de Cilena regresa bruscamente al prejuicio racial: «A eso no sé responder, porque como no me guío por filosofía ignoro los efectos y sus causas. Solo vuelvo a afirmarme en que a la blanca todos los colores le están, asientan y parecen bien, y a la morena casi todos mal» (82r). De lo que se sigue una crítica del maquillaje por parte de Delio y una defensa de su uso cuando es moderado por parte de Cilena, pero ella quiere volver a las perfecciones que debe tener la dama y más que lo físico y el maquillaje es importante su conversación: «agudos dichos y sentenciosos conceptos» (82r). Si atendemos a la fama de Cilena, cuya elocuencia parece ser su cualidad más característica (XXVIII, 121r), la reclamación que hace concuerda con el personaje y nos acerca una vez más a la idea de una personalidad real que se proyecta, en algunos momentos se diría que sin intermediarios, en un discurso distinto del de su interlocutor.

La última de las cuestiones que aborda la Primera Parte de la *Miscelánea* en torno a la dialéctica entre hombre y mujer es su diferente modo de amar. Cilena cree «que es tan propio en los hombres el fingirlo [el amor] como en las mujeres ocultarlo, y si os parece quede por resolución que el fingirlo sea posible en poco tiempo, y que para disimularlo, el poco sea mucho» (XXII, 89r-90). A la pregunta de Cilena de si «Más ama la mujer tímida o la atrevida», responde Delio que la atrevida, «porque en mujer naturalmente no puede haber atrevimiento, si no es nacido y causado de amor, y es forzoso que sea grande, cuando el limitado ánimo femenil sale de su naturaleza» (XXII, 90r); de lo que discrepa Cilena, y no con exposición de razones objetivas o autoridades, sino empleando un verbo que la proyecta como sujeto directo de la experiencia antes que como intermediario de un pensamiento general, el verbo sentir, que remite a su opinión individual:

> Yo siento al contrario, porque la pregunta no dice, ni trata de la atrevida por amor, sino de la naturalmente orgullosa, que aunque en la mujer no es natural el brío, unas lo muestran más que otras, [...] y no hay duda sino que la tímida ame más, a lo menos débese presumir grande exceso de amor, el que le hiciere manifestarlo, sacándola de su natural curso, que en cuanto a la fuerza del amor, tanto se puede mostrar en la una como en la otra [...].

Delio ante la exposición de Cilena responde: «Razones son estas que me hacen conocer lo bien que me está callar, y dejar esta contienda y duda para quien tenga más desocupado el entendimiento que yo» (90r)[10].

A la cuestión de quién es naturalmente más constante en el amor, hombre o mujer, Delio responde que «cierto está que lo será el hombre, como más perfecto en todas sus obras» y remite a San Basilio, pero Cilena declara tener una opinión contraria a la de tal autor, por lo que no puede defender su propio punto de vista, pero sí citar lo que dicen algunos filósofos que ha leído:

> que por ser el hombre de más colérica calidad, ama con más repentino hervor, mostrando luego vehemente y grande amor, pero que este dura menos, como cosa violenta, mas que la mujer como más fría no recibe tan presto el ardiente afecto y así tarda más en resfriarse, una vez siendo encendido [...] y yo digo que la mujer es como la oliva, que aunque tarda en dar fruto, permanece largos tiempos, ofreciendo siempre más. Y aunque esto no sea así, y se haya de estar a lo que habéis alegado, digo que el varón ha estragado esa perfección en que Dios le crió, usando del amor viciosamente, con lo cual no puede tener en él firmeza. Ved cómo se podría gloriar de constante. Lo cual puede hacer la mujer, porque su presunción y natural honestidad le hace no ser mudable (91).

10
Los interlocutores masculinos no suelen aceptar una victoria dialéctica en los coloquios de este tipo, lo que nos recuerda una vez más que no es la *Miscelánea* una obra didáctica de adoctrinamiento de mujeres como otros diálogos.

Reconocemos el trasfondo científico de la diferencia de temperatura como fundamento de la diferencia sexual, pero encontramos invertido su significado habitual para favorecer moralmente la naturaleza de la mujer.

La siguiente pregunta es «Quién ama más y quién se persuade más a que es amado» y aquí el ataque de Cilena a los hombres es frontal: «Son los hombres tan jactanciosos y soberbios que siempre se figuran dignos de todo honor, méritos y exenciones, y así no solo con causa, mas aun sin ellas se suelen tener por amados, y aun lo suelen publicar, sin considerar daño y ofensa que hacen a los inocentes» (XXII, 91r). Ante la agresividad que manifiesta Cilena, el diálogo se aleja de la controversia presente y deriva a otros lugares.

Después de discurrir las conversaciones por variados temas que poca o ninguna relación tienen con el amor o sus afectados, en el último coloquio, el XLIIII, se regresa al problema femenino. Delio muestra a Cilena su traducción de unos sonetos de Victoria Colona (217r), su pariente, y de la admiración de su excelencia resurge en el diálogo el tema de la maledicencia contra el linaje mujeril: «con exceso apasionado hasta conseguir sus intentos, a lo cual afirma les ayuda la flaqueza natural, así de fuerzas como de entendimiento». Cilena responde aquí: «A fe que diga, la [mujer] mala o la deshonesta» y ante la acusación de «ser la mujer poderosa incitación para depravar al marido» ilustrada por Delio, inicia una larga queja seguida de una defensa:

> ¿por qué son tan culpadas esas mujeres que ayudaron a los herejes referidos, no siendo ellas principales en esa culpa. Y no se abomina (como es razón y el caso lo pide) de esos dogmatizadores y maestros suyos? cuyos semejantes en tales errores ha habido otros muchos que no se ayudaron de mujeres, sino de hombres. Y si queremos hallar lo cierto, conoceremos de muchos casos graves haber sido descubiertos por mujeres, a tiempo que se remediaron sus daños y se apagaron sus incendios (217r , 218).

Continúa Cilena citando autoridades a favor de la participación de las mujeres en la esfera pública. Para Delio, «muchos de los maledicientes de mujeres lo hicieron y hacen más por mostrarse agudos que por sentir justicia en sus opiniones y palabras». El coloquio desarrolla aún el asunto hasta desembocar en la introducción de la *Defensa de damas*, que Delio promete mostrarle a Cilena el día siguiente y así se llega al fin abierto de la *Miscelánea*.

Algunas consideraciones en torno al texto y su autoría

Nos gustaría llamar la atención sobre unas palabras de Diego Dávalos en la presentación de su obra, de las que ha partido un planteamiento que queremos compartir sobre la autoría de la misma:

> Quien algo quisiese ser, emprenda cosas que le den nombre. Por todo lo cual me moví y determiné a poner en escrito los coloquios que pasamos mi amada y amante esposa y yo, después de haber merecido el tesoro y gloria de poseerla, refiriéndolos según y como pasaron los años que yo a tan alta empresa aspiraba [...]. Púsele [a la dama de los coloquios] el nombre de Cilena, de que hice elección por el Dios de la elocuencia, que es Cileno, a quien no sólo imita, pero iguala; siendo el propio suyo doña Francisca de Briviesca y Arellano, cuya prosapia es bien conocida en nuestra España («Al lector», Prólogo de la *Primera Parte de la Miscelánea Austral*).

Los poemas que preceden a la *Miscelánea* no siempre están dedicados al autor, Diego Dávalos, sino que ocho de los quince que arropan los coloquios están dedicados a Delio y Cilena conjuntamente y los otros siete a Delio o bien a Diego Dávalos. El poeta declara a los lectores que espera ser envidiado por «el singular talento que por muchas razones, sentencias y dudas manifiesta mi Cilena; las cuales no son fingidas (aunque parezcan nuevas en mujer) antes cercenadas en su mucha agudeza». La singularidad de Francisca es presentada desde sus dotes literarias: elocuencia, inteligencia y erudición, propias de varones todavía incluso para ese grupo de mentalidad moderna que parecen haber sido los poetas antárticos. Estas cualidades hacen de ella una interlocutora privilegiada, sobradamente acreditada en cuestiones poéticas.

Es suyo, de hecho, el primero de los sonetos («De Cilena a Delio») que encontramos en la *Miscelánea*, y que, como apunta Alicia de Colombí, tal vez sea el de mayor calidad de los que presentan la obra de Dávalos:

> ¿Cuál fuerza inexpugnable, o duro freno
> En potestad de brazo poderoso,
> Podrá oponerse al curso presuroso
> Del tiempo esquivo de mudanzas lleno?

PRIMERA PARTE
DELA MISCE
LANEA AVSTRAL
DE DON DIEGO DAVALOS Y
FIGVEROA, EN PARIOSCO.
Con la Defensa de Damas.
CON LICENCIA DE SV EXCELENCIA
Impresso en Lima por Antonio Ricardo, Año
M. DCIII

Portada de la *Miscelánea Austral* de Diego Dávalos (Lima, 1602).

DEFENSA DE
DAMAS DE DON
DIEGO DAVALOS Y FIGVE-
ROA, en edad madura, diuidida en seis
cantos, donde se alega cõ memorables historias.
Y DONDE FLORECEN ALGVNAS SENTEN-
CIAS, referente las que algunos Filosofos dezen en casos de
las Mugeres, y prouando su falsedad con sagaz
verdadera, en doctrina, y tiempo fuerte.
CON LICENCIA DE SV EXCELEN
M. DCIII.

Portada de la *Defensa de damas* de Diego Dávalos (Lima, 1603).

Su vuelo muestra al parecer sereno,
Manso agradable, dulce, y deleitoso;
Un móvil siendo rapto, y riguroso,
De todas vidas el mayor veneno:

Es un fuerte ministro de la muerte,
De ilustres obras tenebroso nido,
De alegre vista, y manifiesto engaño:

Mas triunfa dél con alta y rara suerte
Delio en su canto, y del voraz olvido;
Y yo en su nombre sin contraste, o daño[11].

El último verso nos resulta revelador de hasta qué punto la dama se reconoce partícipe de la *Miscelánea*: si Delio triunfa con su canto sobre el tiempo (y por ende sobre la muerte y sobre el olvido que todo devora) también ella está inmortalizada en el nombre poético de su marido (es decir, en su fama), sin que ello le suponga «contraste o daño», sin que le ofenda ni perjudique; o tal vez sin que su propio triunfo sea una contrariedad para el del marido.

La palabra «contraste» resulta en este contexto muy interesante porque puede estar siendo empleada a un tiempo literal y metafóricamente. Puede significar un viento antes favorable que se ha vuelto repentinamente adverso (en rica consonancia con el curso o vuelo presuroso en que se materializa el tiempo en la primera parte del poema) o también enfrentamiento, oposición, impedimento o contienda, lo que concuerda muy bien con la idea del daño en que concluye el verso. A finales del siglo XVI y principios del XVII encontramos el vocablo «contraste» documentado con al menos tres acepciones[12]. El uso de la palabra remite como hemos mencionado al viento o en general a una adversidad u obstáculo, a la resistencia que opone el medio a una acción; también al encuentro o combate entre opuestos, es decir, a una contienda[13].

Cuando Cilena declara estar triunfando en el «nombre» conseguido por Delio, ella también, sobre el olvido, podríamos quedar tranquilos asumiendo que una mujer de su época sienta que la inmortalizan sin ella producir nada, pero no sería demasiado disparatado entender que pudiera haber colaborado en la confección de la obra más allá de inspirarla[14]. La expresión de Cilena («en su nombre») tenía por lo general el mismo uso que seguimos manteniendo: hacer algo en nombre de alguien es actuar haciendo uso de su autoridad y con el mismo efecto que si lo hiciera esa persona; sin embargo hemos encontrado también, y en un contexto de preceptiva poética, que puede usarse el sintagma con otro significado, y con ello podría estar jugando Cilena. Luis Alfonso de Carvallo en su *Cisne de Apolo* (1602) se expresaba así (la cursiva es nuestra):

> Dramática poesía es aquella que los latinos llaman activa, imitativa o representativa, en la cual nunca el Poeta habla *en su nombre*, pero induce o introduce personas que hablen y representen el mismo caso, de cuyo género de poesía son las comedias, tragedias, coloquios, diálogos y algunas églogas. Exagemática poesía es la que en latín llaman narrativa, y en ella sólo habla el Poeta *en su nombre*, en cuyo género se cuentan los libros y artes que enseñan alguna cosa, como es la *Poética* de Horacio, el *Arte de amar* de Ovidio, las *Geórgicas* de Virgilio y otras poesías semejantes. La mista poesía es compuesta destas dos, dramática y exagemática, se puede llamar común. En la cual el Poeta ya habla *por sí y de su parte*, y ya introduciendo un razonamiento dicho por tercera persona, que llaman prosopopeya, como es muy ordinario en las historias (Carvallo, 1997, p. 254).

En el mismo libro, poco después, encontramos: «En el estilo mixto se comprehende la Historia, porque en ella habla el Poeta, *ya en su nombre*, dando cuenta de los ajenos subcesos, y ya *en nombre de otro*, como el segundo de los Eneidos de Vergilio, que comienza hablar el Poeta significando el silencio y luego cuenta *en persona de* Eneas la destruición de Troya» (Carvallo, 1997, p. 274).

Cilena podría haber utilizado en sus versos cualquier expresión que la incluyera como imagen, como objeto que aparece en el interior del texto; podría haber dicho «y yo en su obra» o «y yo en su triunfo» en vez de «y yo en su nombre»; pero no es así, lo que parece indicar es que triunfa ella también *en* o *con* o hasta *bajo* el nombre de Delio y su afirmación (nótese que está en el último verso, concluyendo el soneto) remite a la posición de la autoría, que se completa con lo que pudiera ser una declaración del amor más allá de la frustración o la envidia («sin contraste o daño»), sentimientos mezquinos esos, que no han lugar en el seno de un matrimonio noble y bien avenido como el que ellos exponen; un motivo razonable, podríamos pensar, por el cual la «discretísima»

11
Este soneto sirve a Alicia de Colombí (2003) para proponer a Francisca de Briviesca como la primera mujer poeta del virreinato peruano. Coincidimos en casi toda su lectura del poema y también en desatender la exótica propuesta de «mixtificación» inducida por Javier Cheesman Jiménez y otros, según la cual Cilena habría sido un desdoblamiento del autor bajo una máscara femenina. No solamente nos parece indiscutible la presencia de Doña Francisca bajo el nombre de Cilena, sino que consideramos seriamente la posibilidad de su participación activa en la obra.

12
Las mismas, con algún matiz añadido, que recupera el *Diccionario de autoridades*, RAEA 1729, p. 568,1. Nuestra búsqueda en el CORDE: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es> [25/05/2010], limitada al periodo comprendido entre 1590 y 1610, arrojó el resultado de 76 casos en 44 documentos, de donde extrajimos las conclusiones que presentamos.

13
O bien en otro contexto más distanciado de lo anterior nos referimos al contraste de las piedras y metales preciosos: su pesado y medida para una justa valoración mercantil. «Contraste» designaba la actividad de apreciar minerales tanto como el oficio, la persona que lo desempeñaba y el lugar donde se realizaba. Entendemos que aquí, vinculado el contraste al daño, son las dos primeras significaciones las pertinentes.

14
De nuevo remitimos al *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE) para leer adecuadamente la expresión «en su nombre». Encontramos dieciocho empleos de ese mismo sintagma en ocho documentos, solamente en documentos de los años 1602 y 1603.

(es su epíteto) Cilena no demandaría más reconocimiento que el que reclamase en este verso y se inclina a justificar el atrevimiento de haber sugerido que su eternidad fue ganada además de merecida.

Partiendo de esta interpretación, podrían cobrar un sentido más allá de lo protocolario algunas de las alusiones a Cilena que extraemos de los poemas preliminares de la *Miscelánea*. Si en el soneto del general Don Fernando de Córdova a Delio y Cilena, Cilena es «el instrumento que recobra […] el Lauro» y tiene la función de admirar y coronar a un Delio nuevamente solar en el centro de un cielo estrellado («mirado por Cilena en su Elicona, / Phebo de nuestro siglo, que corona / a Delio aplica»); en cambio en el de Don Diego de Carvajal se requiere reconocimiento para la dama: la *Miscelánea* aparece como «depósito del Néctar de escritores», producto del ingenio de Delio «que es colmena», pero concluye con una reclamación galante: «Mas porque restituyas los favores / A cuyos son, confiesa que Cilena / en toda esta labor te da las Flores».

El soneto del almirante don Lorenzo Fernández de Heredia atribuye igual mérito a ambos interlocutores cuando en su último terceto el ingenio «en la cima ilustre de Cilena / Y del sublime Delio, de tal salto, / Eleva el alma, y roba los sentidos». Bartolomé de Acuña concuerda en intención y en galantería cuando escribe que «la Antártica región eternizada / del generoso Delio, y su Cilena» será más envidiada de lo que lo fue España: «Consiste la razón de aquesta pena / en que, por ser Cilena celebrada, / La envidia, y tiempo están en su cadena». Pedro de Oña equipara los dones de Naturaleza y Fortuna al autor («entendido por el nombre de Delio»): si la primera le dio nobleza de sangre e ingenio, la segunda lo dotó «no menos que de Cilena», a la que dice «mas tanto Cilena vales, que tú sola en la segunda haces los votos iguales».

El licenciado Antonio Maldonado de Silva no parece dispuesto a apreciar a la dama si no es a la sombra (más bien a la luz) de su esposo: «Delio Sol del suelo / ciencia influye, y su Cilena / Deste resplandor tan llena / como la luna del cielo. / Que no es impropio se ilustre / Con resplandor tan crecido, / Pues los rayos del marido / En ella son propio lustre.» Para él la presencia de Cilena era precisa a la *Miscelánea* y compara el «fruto perfecto» de la unión de Delio (el sol) y Cilena (su luna) al de la palma «que es más fértil y abundante» si «con la hembra / en breve trecho se siembra, /que por sí sola, y distante»; se despide humildemente abundando en su hallazgo metafórico y pidiendo disculpas al compararse a sí mismo con «la tierra importuna / interpuesta al Sol y Luna» antes de retirarse.

«Un religioso grave» observa en su poema que «no estaba aún hasta aquí el Pirú en su punto; / con el tesoro vil de Plutón solo, / Sin dar Minerva el suyo al Austral Polo» y «ya (gloria de Dios) lo influye todo junto, / con Cilena, y con Delio el noble Apolo». Aquí Cilena podría implícitamente estar funcionando como una prolongación de la antigua Minerva en paralelo con el relevo de Apolo que se atribuye una y otra vez a su marido; situación que se repite en el soneto del licenciado Francisco Núñez de Bonilla «a Delio y Cilena», donde se hace asomar allá en Oriente a Delio Divino, «con Palma en mano y Lauro en la cabeza, «sobre carro triunfal de industria rara» al modo de Petrarca; y bien rara resulta su industria, efectivamente, ya que roza la parodia por su atrevimiento: Delio viene, «tirado en esta máquina superba / no por el desigual humilde huello / de cisnes del Menandro, ni palomas, / Sino del mismo Apolo y de Minerva, / que vienen paso a paso ufanos d'ello»[15].

Si nos preguntáramos por qué, de haber participado ambos cónyuges en la composición de la obra, como parece haber sucedido, se decidió Diego Dávalos a firmarla en solitario, aun conociendo los amigos del entorno más cercano la importancia de la dama para el libro, todas las hipótesis apuntarían en una misma dirección: es tan infrecuente en mujer el talento de Cilena y tan envidiable, y es tan delicado el asunto del amor y de lo que conviene a las damas, más viniendo de conciencia femenina, que no parecería oportuno ni honroso para el marido exponer a su esposa a críticas y censuras innecesarias, por unas opiniones que por lo general ambos compartían y que ella tal vez habría tenido que justificar extraliterariamente en mayor medida que él. Acaso bajo un nombre de varón y vigilando («cercenando», dijo) la elocuencia de su esposa, la estaría Dávalos protegiendo de un público misógino y del desconcierto de tener que atenerse a un protocolo inexistente para mujeres de alto rango social que sean coautoras de misceláneas.

15
El vicerrector de la Ciudad de los Reyes debió divertirse mucho poniendo a los dioses clásicos a tirar de un carro; sin embargo no es eso lo que nos ha llamado más la atención, sino el juego de los amigos indianos con ese paralelismo implícito que hace que Delio y Cilena sean ya los nuevos Apolo y Minerva en más de una ocasión. Nos preguntamos si habrían ido tan lejos de hallarse en la Península.

Sandro Botticelli, *Retrato de Simonetta Vespucci* (c. 1474).

Bibliografía

Archer, Robert (2001), *Misoginia y defensa de las mujeres,* Madrid, Cátedra (Colección Feminismos). Universitat de València. Instituto de la Mujer.

Barrera, Beatriz (2008), «Una *Defensa de Damas* (1603) en la Academia Antártica. Diego Dávalos y el debate sobre el matrimonio», en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII* (ed. Trinidad Barrera), Madrid / Frankfurt, Iberoamericana /Vervuert, pp. 69-84.

Carvallo, Luis Alfonso de (1997), *Cisne de Apolo* (Ed. Alberto Porqueras Mayo), Kassel, Reichenberger.

Cisneros, Luis Jaime (1953), «Castiglione y la Defensa de Damas», *Mercurio Peruano*, 34:310-321, pp. 540-543.

Colombí, Alicia de (1985), *Petrarquismo peruano: Diego Dávalos y la Miscelánea Austral*, Londres, Támesis Books.

Colombí, Alicia de (2000), «Erudición humanista en saber omnicomprensivo e identidad colonial», en Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, pp. 75-91.

Colombí-Monguió, Alicia de (2003), «Doña Francisca de Briviesca y Arellano: la primera mujer poeta de Los Charcas» (en el índice del volumen en vez de Los Charcas se dice «de Perú»), en *Del Exe Antiguo A Nuestro Nuevo Polo: Una década de lírica virreinal (Charcas, 1602-1612)*, Ann Arbor, Michigan, CELACP / Iberoamericana Editores, pp. 67-81.

Dávalos y Figueroa, Diego (1602), *Primera Parte de la Miscelánea Austral*, en *Textos clásicos de poesía virreinal* (2001) (ed. Antonio Lorente), Madrid, Colección Clásicos Tavera (CD-ROM).

Dávalos y Figueroa, Diego (1603), *Defensa de damas*, en *Textos clásicos de poesía virreinal* (2001) (ed. Antonio Lorente), Madrid, Colección Clásicos Tavera (CD-ROM).

Erasmo de Rotterdam (2005), *Coloquios familiares. Edición de Alfonso Ruiz de Virués* (Ed. Andrea Herrán y Modesto Santos), Barcelona, Anthropos.

Gómez, Jesús (1988), *El diálogo en el renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988.

Maravall, José Antonio (1986), «La tensión hombre-mujer», cap. XIII de *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Taurus, pp. 639-697.

Isabel Morant (2002), *Discursos de la vida buena. Matrimonio, Mujer y Sexualidad en la Literatura Humanista*, Madrid, Cátedra.

Morant, Isabel (2006), «Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones», en Isabel Morant, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina (El mundo moderno)*, Vol. II, Madrid, Cátedra, pp. 27-61.

Rallo Gruss, Asunción (1996), *La escritura dialéctica. Estudios sobre el diálogo renacentista*, Málaga, Universidad de Málaga.

América sin nombre, nº 15 (2010) 49-58
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

EL ALGODÓN Y LA SEDA: MUJERES AMERICANAS Y ESPAÑOLAS EN *HAZAÑAS DE LOS PIZARROS* DE TIRSO

JOSÉ MARÍA FERRI COLL
Universidad de Alicante
JM.Ferri@ua.es

José María Ferri Coll
Profesor de Literatura Española en la Universidad de Alicante. Ha publicado diferentes trabajos sobre la lírica española del Siglo de Oro, entre los que destacan las monografías *Las ciudades cantadas. El tema de las ruinas en la poesía española del Siglo de Oro* (Alicante, Universidad, 1995); *La poesía de la Academia de los Nocturnos* (Alicante, Universidad, 2001); y *Los tumultos del alma. De la expresión melancólica en la poesía española del Siglo de Oro* (Valencia, Institución *Alfonso el Magnánimo*, 2006). Ha colaborado asimismo en el *Diccionario Filológico de Literatura Española (siglos XVI y XVII)* (Madrid, Castalia). Junto a José Carlos Rovira, es editor del volumen *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro* (Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2010).

RESUMEN

Este artículo analiza diferentes funciones de los personajes femeninos en las tres comedias que conforman la trilogía *Hazañas de los Pizarros* (*Todo es dar en una cosa*, *Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia*). El estudio se ha realizado atendiendo tanto al contexto histórico como dramático de las obras propuestas.

Palabras clave: Tirso de Molina, *Hazañas de los Pizarros*, *Todo es dar en una cosa*, *Amazonas en las Indias*, *La lealtad contra la envidia*, personajes femeninos.

ABSTRACT

This article presents different functions of female characters in the three plays that make up the trilogy *Hazañas de los Pizarros* (*Todo es dar en una cosa*, *Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia*). This study is based on both the historical and dramatic context of the proposed works.

Key words: Tirso de Molina, *Hazañas de los Pizarros*, *Todo es dar en una cosa*, *Amazonas en las Indias*, *La lealtad contra la envidia*, female characters.

Pierre-Eugène-Emile Hébert, Amazona preparándose para la batalla (1882, Galería Nacional de Arte, Washington).

Hazañas de los Pizarros: un fogonazo sobre su ideación

En la segunda década del siglo XVII, los descendientes del Conquistador de Perú quieren conseguir que se reconozca el título de marqués que Carlos V había otorgado a sus antepasados en recompensa a sus hazañas bélicas. El asunto se había torcido por la deslealtad de uno de los Pizarro, Gonzalo, quien anteponiendo sus intereses económicos a los de la Corona, infringió las Leyes de Indias, de manera que su estirpe perdió el favor real, al menos por dos generaciones. De los cuatro hermanos por parte de padre que habían participado en la expedición americana, tan sólo sobrevivió Hernando, que además era el único hijo legítimo de Gonzalo Pizarro *el largo* y el que gozaba de una mayor cultura. Aquél se casó con su sobrina Francisca, hija de Francisco Pizarro, y sus descendientes continuarían la línea genealógica de la familia hasta llegar a don Juan Hernando Pizarro, nieto de Hernando y Francisca, quien, transcurrido el lapso aludido arriba, envió al rey un prolijo memorial en que solicitaba la restitución de los privilegios perdidos. Sin embargo, los hechos que afeaban a los Pizarro no eran baladíes. Gonzalo había sido degollado acusado de un delito de traición al acaudillar a los encomenderos, y Hernando vivió desde 1540 encarcelado más de cuatro lustros en el casti-

llo de La Mota de Medina del Campo fruto de las intrigas de los partidarios de Almagro. Los otros dos hermanos, Juan y Francisco, también habían muerto. El primero en un lance de guerra en 1536; y el segundo asesinado de una estocada en la garganta en 1541 por los almagristas como represalia por la muerte de su caudillo, auspiciada por Hernando en 1538. Por si esto fuera poco, los Pizarro no salían muy bien parados en algunas crónicas como la de López de Gómara o Fenández de Oviedo. Se había aireado el hecho de que las cruentas guerras civiles entre Almagros y Pizarros fueron el desencadenante de un sinfín de hechos luctuosos y violentos que jalonaron los años sucesivos a la conquista del Perú.

Por el hecho de haber vivido Tirso en Trujillo de 1626 a 1629[1], una vez que fue nombrado comendador del convento mercedario de la ciudad extremeña, el célebre hispanista Otis H. Green (1936) asoció la génesis de las tres comedias que nombramos habitualmente con el rótulo de *trilogía de los Pizarros* con el contacto que, en su nuevo destino, el fraile pudo haber tenido con la familia Pizarro, hipótesis que se ha venido admitiendo hasta nuestros días[2]. De esta forma, las comedias dedicadas por Tirso a los hermanos Pizarro habrían sido un encargo de los descendientes de éstos, quienes las habrían usado con fines propagandísticos. Es verdad que hay numerosos ejemplos, en el haber de Lope sobre todo, de comedias genealógicas escritas para proclamar la hidalguía de un apellido. Sin descartar tal fin, no parece que éste por sí solo pueda explicar la atención de Tirso por los hechos de los Pizarro. Nancy K. Mayberry (1975, p. 235), M. Gleeson Ó Tuathaigh (1986, p. 65), y Ruiz Ramón (1993, pp. 45-46), han indicado que la trilogía puede leerse atendiendo además a otros factores. Creo que hay que recordar al respecto dos hechos significativos: un año antes de instalarse en Trujillo, el 6 de marzo de 1625, la Junta de Reformación de Costumbres apercibió seriamente al fraile mercedario por sus comedias[3], lo que puede explicar el hecho de que se inclinara por asuntos más edificantes como los históricos, entre los que el severo y anónimo autor de los *Diálogos de las comedias* (1620) incluye en el quinto de éstos los «descobrimientos de Indias»[4]; y después de abandonar Trujillo, fue nombrado Cronista General de la Orden de la Merced. La atracción de los religiosos por las comedias y su afición por oírlas cuando tenían oportunidad, se demuestra por el hecho de que la misma Junta de Reformación que había censurado los quehaceres poéticos de Tirso había prohibido el año anterior, 1624, que los religiosos acudieran a los corrales. Pero las prohibiciones sirvieron de poco, porque al finalizar el siglo, el P. Camargo todavía recuerda en su *Discurso teológico sobre los teatros y comedias de este siglo* (1689) que a oír comedias «concurre […] la mayor parte de la república, de todos los gremios y estados, gente de mucho juicio y temor de Dios, eclesiásticos circunspectos y ejemplares […]»[5].

Resulta verosímil, pues, creer que la curiosidad de Tirso reparara en la saga de los Pizarro para componer su trilogía; asimismo no es descabellado que los descendientes del Conquistador brindaran información al mercedario para pergeñar el argumento; incluso que Tirso fuera partidario del restablecimiento de los honores a la familia; pero creo que el *encargo* de limpiar la imagen de una familia no prevaleció sobre la voluntad artística e ideológica del autor. Echando mano de las crónicas del Inca Garcilaso sobre todo, y Agustín de Zárate en menor medida, como ha establecido Dellepiane (1952-1953) con un esmerado cotejo[6]; de la obra de Fernando Pizarro y Orellana *Varones ilustres del Nuevo Mundo, descubridores, conquistadores y pacificadores… de las Indias occidentales*, que, aunque se puso en letra de molde en 1639 (la censura es de 1631), estaba redactada mucho antes, con lo que Tirso bien puedo tener acceso a ella; y de leyendas que pudiera haber escuchado en Trujillo, Tirso compuso las tres comedias sobre las que ahora trataré brevemente.

Mujeres americanas y españolas en *Hazañas de los Pizarros*

Tirso, a diferencia de Lope o Calderón, conoció *in situ* los nuevos territorios de la Monarquía, ya que permaneció en Santo Domingo de 1616 a 1618, estancia que le ayudó a familiarizarse con la realidad americana que más tarde iría representando en su teatro[7]. No pisó, sin embargo, las tierras peruanas que habían conquistado los Pizarro.

La trilogía de que trato en este artículo se publicó por primera vez en 1635 en la *Quarta parte* de las comedias de Tirso. El orden en que aparecieron impresas, según ha indicado Zugasti (ed. Tirso, 1993, I, p. 45), obedece a

1
Las relaciones entre Tirso y los descendientes de los Pizarro en su época han sido estudiadas con escrúpulo por Vázquez (1984 y 1993).

2
Miró Quesada (1948, pp. 168 y ss.); Dellepiane (1952-1953, p. 50); Vázquez (1984, p. 204, p. 247, p. 256 y p. 258 —si bien en esta última página defiende el autor el «enorme margen de libertad que se reserva» Tirso, que no es «esclavo de nada»—); Souto (1988, pp. 36-37); Fernández (1991, p. 90); Torres Nebrera (1993, p. 11); Zugasti (1993, i, pp. 15-20 –aunque con matices sobre la prevalencia de la creación artística en un artículo anterior [1992, p. 131])–; Hermenegildo (1994, p. 77); Chierici (2001, p. 180). Para una revisión más extensa de todos estos argumentos, véase Ferri Coll (2010).

3
González Palencia (1946); Vázquez (ed.) (1990, pp. 44-51); y Florit Durán (1997).

4
Vázquez (ed.) (1990, p. 90).

5
En Sánchez y Porqueras (1972, p. 328).

6
Véanse también Fothergill-Payne (1996) y Jensen (2004).

7
Para no extenderme aquí en el reflejo de América en la obra del mercedario, remito al lector interesado a los siguientes trabajos: García Blanco (1950), Aguilera (1952), Urtiaga (1965), Dellepiane (1968), Andrés (1991), Fernández (1991), Vázquez (1992), Viñas (1994), Bellini (1995, 1998, 2001) y Chierici (2001).

la cronología interna de los hechos (*Todo es dar en una cosa* —último cuarto del XV—; *Amazonas en las Indias* —1540-1548—; y *La lealtad contra la envidia* —1535-1561—; y no al momento en que Tirso compuso las comedias: *Todo es dar en una cosa* y *La lealtad contra la envida*, primero, entre 1626 y 1629, y finalmente *Amazonas en las Indias*, donde ya se alude, como se verá abajo, al título de Marqués de la Conquista que ha sido otorgado a Juan Fernando Pizarro en 1631. Pero veamos con un poco de detalle cada una de las comedias.

Todo es dar en una cosa

Se entenderá mejor el título de la primera comedia si se leen los dos versos que la rematan, ajustados, en otro orden de cosas, a la costumbre de los comediógrafos de entonces de incluir el título en el remate: «Que donde hay valor y dicha / todo es dar en una cosa» (III, vv. 3691-3692)[8]. La obra sorprende porque está dedicada al relato del nacimiento y mocedades de Francisco Pizarro, y toda la acción transcurre en España, más específicamente en Trujillo casi siempre, a finales del siglo XV. En lugar de poetizar las hazañas bélicas del Conquistador, Tirso se fijó en sus orígenes. Como el público de los corrales conocería los hechos del héroe militar, el mercedario quiso encumbrar éstos mostrando las dificultades que había tenido que vencer el protagonista. En la última escena, que se desarrolla en Granada, el conquistador de Perú aparece ante la Reina Católica, a quien llama «Semíramis española», y a la que promete grandes riquezas:

> Si otro orbe Colón descubre,
> en vuestras minas hermosas
> os hago pleito homenaje
> de no volver a las costas
> de España mientras no os diere
> más oro y plata, más joyas
> que cuando dueño del mundo
> triunfó de sus partes Roma (II, vv. 3661-3668).

Por lo que acabo decir, se entiende que no haya lugar en esta comedia para la actuación de personajes femeninos de origen americano. No extraña asimismo, en este contexto, que la obra se inicie con una escena de corte amoroso en que Doña Beatriz y Doña Margarita están leyendo sendos papeles de amor; al descubrirse la una a la otra piensan que las cartas son obra de la misma mano. El enredo, que tan bien manejaba Tirso, era ardid muy de la estima del público. Del mismo modo, el recurso de las dos hermanas que rivalizan en el amor también fue apreciado por el espectador. Sin duda alguna, tal asunto acrecentaba la suspensión y despertaba el interés de los asistentes a los corrales. La carta que Doña Margarita lee no es de otro sino de Don Álvaro; en ésta se hallan muchos de los tópicos amatorios de la época, con que a buen seguro el espectador estaba de sobra familiarizado, tanto de reminiscencia cortesana como neoplatónica. Al primer grupo correspondería la situación de vasallaje de amor que hace que el remitente se postre ante su amada, a la que llama *señora*; al segundo se refieren las alusiones al enamoramiento a través de la vista y al proceso subsiguiente: «Amor, que en los ojos mora» (I, v. 5). El asunto amoroso se convierte en la primera preocupación de estas damas nobles; más adelante Doña Margarita reconocerá que «Amor es nuestro Dios» (I, v. 210); y su hermana que ella no sabe de filosofías (I, v. 281), cuando Doña Margarita le explica el proceso del amor según las teorías neoplatónicas. Doña Beatriz está más cerca de la carne que de la elucubración platónica. Esa pasión la hace concebir a Francisco Pizarro, hijo natural de Don Gonzalo. Sin embargo, el personaje histórico fue, según Gómara en su *Historia de las Indias*, hijo natural de Gonzalo Pizarro *el largo* y de una doncella llamada Francisca González. En la sociedad de la época de Tirso debió de haber un porcentaje considerable de hijos ilegítimos. Pero el hecho de que fuera una realidad social no significaba que tal origen no avergonzara a una familia y le quitara lustre. Gómara relata asimismo que Francisco Pizarro fue abandonado en la puerta de la iglesia y amamantado por una marrana. Tirso se hizo eco del relato legendario del cronista, pero por razones obvias sustituyó la cerdita por una cabra, leyenda a la que también alude el *Persiles* cervantino. El parentesco del héroe con Rómulo y Remo, alimentados en su niñez por una loba, sitúa a éste en la órbita de los mitos clásicos que, huérfanos, son cobijados por la Naturaleza, una especie de prueba de fuego que solo quienes están predestinados a las más grandes hazañas pueden superar[9]. En la comedia, el mercedario inventa el personaje de Doña Beatriz Cabezas como madre de Pizarro, que explica a éste su nacimiento:

Francisco Pizarro.

8
Cito siempre por la edición de Jesús Cañas (ed. Tirso, 1993), indicando tan solo acto y versos.

9
Véase, para el simbolismo del nacimiento de Pizarro, Mayberry (1975).

Fachada del Castillo de La Mota.

Naciste, en fin, en los brazos
de la fortuna, y convino
fiarte de sus mudanzas
permitiéndote a su arbitrio,
por no fiarte a tu agüelo,
y, envuelto entre los armiños
de un rebozo, que la noche
más que el discurso previno,
el cóncavo y duro tronco
de una encina fue, Francisco,
sucesor de mis entrañas,
puesto que áspero, benigno
(II, vv. 2324-2335).

La historia inventada por Tirso hace a Pizarro hijo ilegítimo de una mujer noble, quien por miedo a la ira de su padre abandona al bebé recién nacido. Parece en este acto que la única responsable —«la pena de mi delito», confiesa Doña Beatriz a su hijo (II, v. 2235)— sea la mujer, y desde luego que solo ella deba sentir vergüenza: «Vos sois noble, mujer yo» (I, v. 124), dice Doña Beatriz a su padre, sin que éste la haya reconocido, en el momento de indicarle dónde puede hallar al niño. Más adelante redunda en el contraste mujer / varón dirigiéndose a Don Gonzalo: «Vos, Gonzalo, al fin sois hombre» (II, v. 1504). A su amado lo idolatra situándolo en la cima de las cualidades del varón:

El Aquiles de los hombres,
el Paris de las mujeres
(I, vv. 361-362).

Valor guerrero y galantería cortesana: síntesis de cualidades que debía reunir el caballero renacentista. Frente a tales dones, se hace más relevante la debilidad de la mujer, que se manifiesta tanto en la ligereza con que Doña Beatriz se ha entregado a Don Gonzalo, como en la inconstancia en el amor, rasgo que suele afear la condición femenina, como recuerda un Don Álvaro que se cree despechado: «Y entre desengaños veo / lo que las mujeres son» (I, vv. 329-330). En un momento importante de la obra, cuando Doña Beatriz confiesa a su hijo cuál ha sido su verdadero origen, Tirso aprovechó para recordar a los espectadores cómo Doña Beatriz, huérfana de madre, había sido embelecada por Don Gonzalo (II, vv. 2128 y ss.) y cómo el padre de la dama había descuidado su obligación de casarla —ironía que recuerda mucho a la que gastó Fernando de Rojas a cuenta de los padres de Melibea—:

Conformidad de deseos,
correspondencia de signos,
igualdad florida de años,
comunicación de niños,
juntándose al ocasión
y añadiéndose artificios,
¿qué murallas combatieran
que les negase portillos?
Obligáronme asistencias,
engañáronme suspiros,
inclináronme papeles
y dispusiéronme olvidos
de mi padre en darme estado,
que muchas veces ha sido
la tardanza en el remedio
de los descuidos castigo
(II, vv. 2192-2207).

El contraste con este ambiente nobiliario viene marcado por la presencia de la pastora Pulida, ajena a cualquier convención amorosa que no sea la sexual y reproductiva. Tirso introdujo el personaje con clara intención cómica haciéndolo expresarse en sayagués para recalcar la diferencia social y cultural respecto de Doña Margarita y Doña Beatriz. Para que la comparación sea más fácil de entender por el público, Tirso hizo aparecer embarazada a la pastora:

Luego ha de ser escribén [‘escribano’]
quien mis tripas trae revueltas.
Desque preñada me siento

se me antoja levantar
testimuños ['testimonios'] y arañar
cuanto topo; en todo miento,
y en cualquiera falsedad,
si se conciertan conmigo,
a cuantos lo dudan digo:
yo doy fe de que es verdad.
Un proceso sé esconder
un mes por menos de un cuarto:
si es tramposo antes del parto,
después de él ¿qué vendrá a ser?
(I, vv. 646-659).

Amazonas en las Indias

Muy diferente es la presencia femenina en esta obra, dado que la acción transcurre en América, aproximadamente desde 1540 hasta 1548. La primera fecha viene asociada a la expedición emprendida por Gonzalo Pizarro y su lugarteniente Francisco de Carvajal al país de la canela en busca de El Dorado. La última se refiere al momento del ajusticiamiento de Gonzalo a manos de Pedro de la Gasca por haber infringido las Nuevas Leyes de Indias.

El título elegido por Tirso sobresalta al lector: ¿qué papel desempeñan las míticas amazonas en una obra destinada a narrar las proezas de los Pizarro? Es cierto que Lope había publicado en la *Décimosexta parte* (1621) de sus comedias *Las mujeres sin hombres*, pero en el caso del Fénix sobresale la leyenda amazónica frente al asunto histórico que ocupa a Tirso. Al sabio chileno José Toribio Medina no le gustó en absoluto la licencia poética adoptada por el mercedario. Creía que esta obra era la más disparatada de la trilogía (1915, p. 42). Más indulgentes han sido otros críticos como Green (1936, p. 225), Aurelio Miró Quesada (1940, pp. 65-67; 1948, p. 158 y pp. 166-167) y V. de Pedro (1954, p. 145), quienes han interpretado con acierto la presencia de estos seres como una forma de poner de relieve los rasgos telúricos del nuevo continente. La propia Menalipe recuerda que su especie atesora la esencia de los valores prístinos y arcádicos: «No pierdan nuestros días / la integridad antigua […]» (I, vv. 4-5). Actúan estas mujeres a modo de oráculo anunciando la fatalidad que acompaña al protagonista de esta comedia, Gonzalo Pizarro. Con razón Carvajal se extraña de que Martesia hable español y demuestre en su discurso un conocimiento singular de la cultura occidental, hecho que la amazona justifica por su condición de oráculo (I, vv. 115-117). Menalipe y Martesia además inician un cortejo amoroso, tan del gusto de Tirso, con Gonzalo y Carvajal respectivamente. Por ellos están dispuestas a desoír la ley que les prohíbe casarse o enamorarse. Mientras que el maestre de campo desdeña a Martesia, Gonzalo promete a Menalipe que volverá para casarse con ella al tiempo que ve en ésta un compendio de cualidades atribuidas tradicionalmente a varones (sabiduría y gallardía) y a mujeres (belleza): ¡Discreta, hermosa, valiente: / y todo en una mujer! (I, vv. 717-718). En este momento, el espectador conoce de boca de la amazona el destino negativo que aguarda al héroe:

Rubens, *El combate de las amazonas* (c. 1619, Alte Pinakothek, Múnich).

Pues si mi vida deseas
escucha avisos: no creas
los que lleguen a adularte
porque hallarás infinitos
que tus dádivas desfruten
y en el peligro te imputen
sus traiciones a delitos
(I, vv. 688-694).

Y al despedirse Menalipe de Gonzalo, le dice:

¡Adiós, mi español!
¡Ah cielos! ¡Ah eterno sol,
desmiente males que temo!
(I, vv. 724-726).

El mestizaje entre las amazonas y los guerreros españoles, venía a ser una apuesta por el ayuntamiento entre las fuerzas de la naturaleza americana y el valor marcial español. De paso Tirso aprovechó para airear las cualidades cortesanas de Pizarro, gracias a cuyo concurso el guerrero español era capaz tanto de conquistar la voluntad de las damas nobles españolas, como el corazón de las guerreras americanas, ajenas a todo protocolo amoroso. Reconoce el español que «aquí Naturaleza / el orden ha alterado» (I, vv. 44-45), sin duda comparando a las amazonas con las damas españolas. La leyenda de las amazonas se había relacionado desde antiguo con la idea de la abundancia, de la que Tirso se hace sobrado

Tirso de Molina.

eco en su comedia. En relatos antiguos, como el del historiador griego Diodoro de Sicilia, las amazonas aparecen como asesinas de sus maridos, y únicamente vencibles por la fuerza del amor. Colón, a su llegada a las Antillas, identificó las islas Varón y Mujer como Carib y Matinino, y los sucesivos conquistadores, exploradores y viajeros que fueron desembarcando en América en los años posteriores al descubrimiento alimentaron el tópico. Gaspar de Carvajal dejó escrita una *Relación* en que da cuenta de los descubrimientos del capitán Orellana, quien había formado parte de la expedición dirigida por Gonzalo Pizarro. Y según el relato de Carvajal habría sido Orellana quien se habría adentrado en el territorio de las amazonas. Pero estas noticias no fueron tenidas en cuenta por Tirso, que quería presentar como personaje principal a Gonzalo Pizarro. De ahí que el encuentro con las mujeres guerreras sea protagonizado por Gonzalo y no por Orellana. Es verdad que Tirso no negó completamente la bizarría a la mujer española, pero nunca fue presentada ésta como cualidad general sino más bien como excepción propia de mujeres de la más elevada estirpe, como es el caso de la reina Doña María en *La prudencia en la mujer*, que contesta airada a los nobles castellanos que quieren tomarla como esposa recién muerto el rey:

Intentad guerras civiles,
sacad gentes en campaña.
Vuestra deslealtad pregonen
contra vuestro Rey las cajas;
que aunque mujer, yo sabré,
en vez de las tocas largas
y el negro monjil, vestirme
el arnés y la celada.
Infanta soy de León;
salgan traidores a caza
del hijo de una leona,
que el reino ha puesto en su guarda;
veréis si en vez de la aguja,
sabrá ejercitar la espada,
y abatir lienzos de muros
quien labra lienzos de Holanda[10].

10
La prudencia en la mujer, Madrid, Editora Nacional, 1962, I, vv. 158-173.

El fondo político de *Amazonas en las Indias* radica en la presentación de los hechos que llevaron al ajusticiamiento de Gonzalo. Tirso cambió el interés crematístico del protagonista por el deseo de éste de evangelizar a los indios, quienes, si quedaran libres de las encomiendas españolas, abandonarían el culto cristiano:

Nuestra ley, cuyos principios
saben los indios apenas,
¿podrá en ellos ser durable
si en su libertad los dejan?
(III, vv. 2356-2359).

Los versos anteriores constituyen el principal argumento que emplea Carvajal para convencer a Gonzalo de que se subleve contra las nuevas leyes. Tirso carga las tintas en el hecho de que Pizarro actuó mal aconsejado, según había augurado Menalipe, pero de buena fe. Al mismo tiempo llegó a oídos de Gonzalo la noticia de que su sobrina, Francisca Pizarro, se hallaba presa en Lima, un nuevo argumento con que Tirso justifica el levantamiento en armas de Gonzalo. Tras su derrota en Jaquijahuana (1548), Pizarro fue declarado culpable de traición y degollado, hechos que Tirso moduló considerablemente. El mercedario discrepa así de la mayoría de los cronistas, quienes habían relatado los hechos muy de otra manera. Tirso perseveró en mostrar al espectador la vida retirada de Gonzalo en su encomienda de Las Charcas, tras regresar de su expedición amazónica, y la lealtad al rey hasta el punto de que renuncia a ejercer su derecho de suceder a su hermano Francisco en la gobernación de Perú por deseo de éste. Pero las intenciones de Carlos V eran muy diferentes: acababa de enviar a Núñez Vela, el primer Virrey del Perú, a quien el monarca había encargado que aplicara las nuevas leyes. Se puede, en este punto, volver a leer entre líneas los argumentos de Tirso: las obras de los Pizarro legitiman a éstos para gobernar las tierras que ellos han conquistado. Al final de la comedia, las amazonas vuelven a intervenir para anunciar un hecho contemporáneo a Tirso. Martesia barrunta la restauración del título de Marqués de la Conquista:

Fernando, su hermano heroico,
puesto que preso en España,
dará a sus reyes un nieto
que vuelva a resucitarla.
Al marqués de la Conquista
vuestra Estremadura aguarda,
luz del crédito español,
nuevo Alejandro en las armas
(III, vv. 3236-3243).

Y ese descendiente no es otro que don Juan Fernando Pizarro, nieto de Hernando, a quien Tirso había conocido en Trujillo y

quien, finalmente, ostentó el título de marqués de la Conquista por Real Cédula de Felipe IV en 1630.

La lealtad contra la envidia

La última comedia de la trilogía presenta acciones que ocurren en España y Perú en diferentes momentos cronológicos a partir de 1534, año en que Hernando, único hijo legítimo, como ya se ha dicho, y ejemplo de hidalgo para Tirso, regresó del Perú. En el acto III, el protagonista está de vuelta en Cuzco para participar en la revuelta de Manco II (1536-1537). Hernando, Gonzalo, y otro de los hermanos Pizarro, Juan, que muere en el asalto, se niegan a rendirse ante los indios. En desigual batalla, Tirso echó mano del apóstol Santiago que como *deus ex machina* bajó de una nube en auxilio de los españoles despertando el pánico entre los incas. En un diálogo entre Hernando y Gonzalo, Tirso vuelve a insistir en el valor de las obras. Concluye la comedia relatando el alzamiento de Gonzalo y la muerte del virrey Núñez Vela en 1546 en la batalla de Añaquito. Hernando, entonces, se desmarca de su hermano renegando de él. Tiene ocasión de huir de su celda, pero no lo hace para demostrar que es inocente de los cargos que se le imputan. Felipe II decidió liberar de la prisión a Hernando en 1561 y restituirle su hacienda. Se deja ver una posible boda entre éste y su sobrina, hija de Francisco. Sabemos que fue precisamente esta mujer quien entregó bienes propios para la fundación del convento de la Orden de la Merced en Trujillo, hecho que unía aún más a la congregación con la familia Pizarro. La realidad fue que, tras la muerte de Diego de Almagro, se inició una salvaje guerra civil que asoló el Perú. Tirso achacó a los defensores de Almagro el haber confabulado contra Pizarro para conseguir su encarcelamiento en el castillo de La Mota, una especie de Bastilla española en aquel tiempo.

Se vuelve de nuevo a las escenas amatorias de que se habló en la primera de las comedias de la trilogía. En este caso, los celos proceden de Doña Francisca y Doña Isabel. La primera de las damas citadas retrata a Pizarro como el perfecto cortesano:

> Consideré su valor,
> y que, Alejandro segundo,
> conquistando un nuevo mundo
> se le dio a su emperador.
> [...]
> ¿qué hará, pues, mi libertad
> si esta tarde llego a verle
> aplaudido de las damas,
> envidiado de los nobles,
> añadir con suertes dobles
> dicha a dichas, fama a famas?
> De todo el pueblo querido,
> de la fortuna amparado,
> de la plaza celebrado,
> de los cobardes temido
> (I, vv. 931 y ss.).

Plaza Mayor de Trujillo.

La novedad, sin embargo, sobreviene en el acto II, al salir a escena la india Guaica, que ha servido a un español, por lo que es verosímil su conocimiento de la lengua de Castilla. Tirso retrató a esta nativa como mujer astuta que sabe muy bien domeñar a los españoles. El soldado Castillo da fe de la fama de rijosos que habían cosechado los ejércitos españoles enviados a América, y se maravilla de que Guaica, habiendo tenido trato con un español, mantenga intacta su virginidad («¿Uno [un señor español] y doncella? Es engaño» (II, v. 1952). Pero más poder que el sexo ejerció en el invasor la avaricia. En una escena magnífica, Tirso ofrece al espectador el ardid con que la india logra engañar a Castillo, quien pretende forzarla. Desistió el español de su primer deseo convencido por la india de que ésta le iba a entregar un tesoro escondido en un pozo. Cuando el soldado se asomó a éste para comprobar el valor de su nueva posesión, Guaica lo empujó violentamente, y así logró zafarse de él. Se pone de manifiesto en esta anécdota «que el ingenio en la mujer / suple las armas y el brío» (II, vv. 2036-2037).

Francisco Pizarro.

La india Piurisa, sin embargo, representa la gallardía masculina, dato que Tirso recalca con el adjetivo «bizarra» aplicado a ella y haciéndola portadora de una lanza. Confiesa ella que «[…] contra España / yo sola bastante soy» (II, vv. 2635-2636). Compárese con la actitud de Doña Francisca, que se siente inerme sin la presencia de Pizarro: «Vos ausente y yo mujer» (III, v. 3157).

A modo de conclusión

El patrón de dama noble, cuya única misión en la vida es satisfacer el deseo de su padre de casarla según su conveniencia es respetado por Tirso. Incluso Doña Beatriz

Gonzalo Pizarro.

afea a su padre el descuido con que éste había abordado ese asunto. Desde luego, el mercedario manejaba a la perfección los enredos amorosos y conocía al dedillo las convenciones que la literatura de su época había establecido: los papeles mediante los que los amantes se comunicaban, el enamoramiento según el protocolo fijado por las teorías neoplatónicas, la melancolía de amor, la inconstancia de la mujer, la lucha entre la pasión y la pureza, y un sinfín de lugares comunes que el espectador conocía de sobra. La presencia de mujeres independientes, belicosas, autosuficientes, se presenta siempre como propio de los confines de la civilización, pues que el Reino de las Amazonas no se hallaba radicado ni siquiera en los lugares que los españoles habían conquistado en América, ni en donde éstos se habían establecido fundando ciudades y dando leyes a sus pobladores con que organizar la vida colectiva emulando los usos europeos. Sin embargo, estas mujeres armadas que no temen al enemigo por muy feroz que éste sea, sucumben igual que las damas españolas cuando de amor se trata. Libres de las convenciones cortesanas que están obligadas a respetar Doña Beatriz o Doña Margarita, por ejemplo, las amazonas son capaces de entregarse a los guerreros españoles, de quienes admiran su fiereza en el campo de batalla. No convenía, sin embargo, a los propósitos de Tirso que tal unión se produjera, porque podría haber empañado la biografía del protagonista, que el mercedario tuvo que ennoblecer más de una vez, apartándose de los cronistas y amparándose en su bondadosa imaginación. No se presenta, pues, alternativa verosímil al modelo de dama noble, porque las amazonas quedan fueran de cualquier organización social, confinadas en los márgenes de la civilización, y situadas más cerca de la leyenda que de la historia. Por lo que hace a la presentación de mujeres nativas, Tirso ofrece pocos ejemplos en la trilogía. Los casos de las indias Guaica y Piurisa simbolizan modelos de mujeres que, o bien con el ingenio o bien con las armas, son capaces de valerse por sí mismas. Frente al ocio y seguridad de que gozaban las damas nobles españolas gracias a la protección de los varones de quienes dependían, la mujer india debe protegerse a sí misma, hecho que Tirso dibuja como signo de una organización social más endeble y arcaica que la europea.

Bibliografía citada

Abraham, J. (1996), «The Other Speaks: Tirso de Molina's *Amazonas en las Indias*», en *El arte nuevo de estudiar comedias: Literary Theory and Spanish Golden Age Drama*, ed. B. Simerka, Londres, Bucknell University Press, pp. 143-161.

Aguilera, M. (1952), *América en los autores españoles del Siglo de Oro*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Andrés, C. (1991), *Visión de los Pizarros, de la conquista del Perú y de los indios en el teatro de Tirso de Molina*, Kassel, Reichenberger.

Bellini, G. (1995), «L'America nella Trilogia dei Pizarro di Tirso de Molina», en *La festa teatrale hispanica*, ed. G. B. de Cesare, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, pp. 45-70.

– (1998), «Lope y Tirso: dos momentos de la presencia de América en el teatro español del Siglo de Oro», en *Thêatre, public, société*, ed. D. Meyran, A. Ortiz y F. Sureda, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, pp. 31-42.

– (2001), *Re, dame e cavalieri rustici, santi e delinquenti: studi sul teatro spagnolo e americano del Secolo Aureo*, Roma, Bulzoni.

Chierici, L. (2001), «Tirso y los conquistadores: Viejo y Nuevo Mundo en la *Trilogía de los Pizarro», en Tirso de Molina: Textos e Intertextos*, ed. L. Dolfi y E. Galar, Madrid-Pamplona, Instituto de Estudios Tirsianos, pp. 179-214.

Dellepiane, Á. B. (1952-53), «Ficción e historia en la trilogía de los Pizarros de Tirso», *Filología*, IV, pp. 49-168.

– (1968), *Presencia de América en la obra de Tirso de Molina*, Madrid, Revista Estudios.

Fernández, T. (1991), «La imaginación americana en el teatro de Tirso de Molina», *Edad de Oro*, X, pp. 87-95.

Ferri Coll, J. M. (2010), «La *Trilogía de las Pizarros* de Tirso de Molina», en J. M. Ferri y J. C. Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, pp. 305-329.

Florit Durán, F. (1997), «El teatro de Tirso de Molina tras el episodio de la Junta de reformación», en *La década de oro de la*

comedia española 1630-1640. Actas de las XIX Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, ed. F. Pedraza Jiménez y R. González Cañal, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha-Festival de Almagro, pp. 85-102.

Fothergill-Payne, L. (1996), «The Pizarro Trilogy and the Question of History: from *Ars historica* to New Historicism and Beyond», en *Tirso de Molina: His Originality Then and Now*, ed. H. W. Sullivan y R. A. Galoppe, Otawa, Otawa Hispanic Studies, pp. 187-205.

Franco, Á. (1954), *El tema de América en los autores españoles del Siglo de Oro*, Madrid, Nueva Imprenta Radio.

García Blanco, M. (1950), «Tirso de Molina y América», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 17, pp. 243-258.

Gleeson Ó Tuathaigh, M., «Tirso's Pizarro Trilogy: a Case of Sycophancy or Lese-Majesty?», *Bulletin of the Comediantes*, 38, 1, 1986, pp. 63-82.

González Palencia, Á. (1946), «Quevedo, Tirso y las comedias ante la Junta de Reformación», *Boletín de la Real Academia Española*, 25, pp. 43-84.

Green, O. H. (1936), «Notes on the Pizarro Trilogy of Tirso de Molina», *Hispanic Review*, IV, 3, pp. 201-225.

Hermenegildo, A. (1994), «Funciones dramáticas del personaje ancilar: *Todo es dar en una cosa* de Tirso de Molina», en *El gracioso en el teatro español del Siglo de Oro, Criticón*, 60, pp. 77-92.

Jensen, J. (2004), «Historicidad e hibridación en Amazonas en las Indias», en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, II, ed. I. Lerner *et alii*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, pp. 299-309.

Mayberry, N. K. (1975), «Tirso's use of myths and simbols in Part I of the Pizarro Trilogy», *Kentucky Romance Quartely*, 22, pp. 235-245.

– (1977), «The Role of the Warrior Women en *Amazonas en las Indias», Bulletin of the Comediantes*, 29, pp. 38-44.

Medina, J. T. (1915), «Prólogo» a *Dos comedias famosas y un auto sacramental*, 2 vols., Santiago-Valparaíso, Imprenta Barcelona, I, pp. 5-149.

Minián de Alfie, R. (1993), «Las mujeres indias en la *Trilogía de los Pizarros* en Tirso de Molina», en *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas «España en América y América en España»*, II, ed. L. Martínez Cuitiño y É. Lois, Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso, pp. 687-693.

Miró Quesada, A. (1940), «Gonzalo Pizarro en el teatro de Tirso de Molina», *Revista de las Indias*, 14, pp. 41-67.

– (1948), *Cervantes, Tirso y el Perú*, Lima, Huascarán [pp. 117-187 para Tirso].

Pallarés de Rodríguez Arias, B., «El matrimonio clandestino en la obra de Tirso de Molina», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, X, 2, 1986, pp. 221-234.

Pedro, V. de (1954), *América en las letras españolas del Siglo de Oro*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Pizarro y Orellana, F. (1639), *Varones ilustres del Nuevo Mundo, descubridores, conquistadores y pacificadores… de las Indias occidentales*, Madrid, Díaz de la Carrera.

Ruiz Ramón, F. (ed.) (1993), *América en el teatro clásico español*, Pamplona, Universidad de Navarra [Contiene *Arauco domado, La bellígera española, La conquista de México, Las Cortes de la muerte, y El Nuevo Mundo descubieto por Cristóbal Colón*].

Sánchez Escribano, F. y A. Porqueras Mayo (1972), *Preceptiva dramática española del Renacimiento y el Barroco*, Madrid, Gredos.

Tirso de Molina (1635), *Quarta parte de las comedias del Maestro Tirso de Molina*, recogidas por D. Francisco Lucas de Ávila, Madrid, María de Quiñones, a costa de P. Coello y M. López [ed. moderna dirigida por I. Arellano: en *Obras completas. Cuarta parte de comedias*, II, Madrid-Pamplona, Revista Estudios-GRISO, 2003].

– (1962), *La prudencia en la mujer*, Madrid, Editora Nacional.

– (1993), *Hazañas de los Pizarro (tres comedias)*, ed. J. Cañas Murillo, introd. G. Torres Nebrera, Mérida, Editora Regional de Extremadura.

– (1993), *Trilogía de los Pizarros*, 4 vols., ed. M. Zugasti, Kassel, Reichenberger [el v. 1 contiene bibliografía y estudio de las comedias; los tres restantes ofrecen cada uno de ellos la edición de una de las comedias de la *Trilogía*].

Urtiaga, A. (1965), *El indiano en la dramática de Tirso de Molina*, Madrid, Revista Estudios.
– (1981), «Formulación del ideal humano en Tirso de Molina», en *Homenaje a Tirso*, Madrid, Revista *Estudios*.
Vázquez Fernández, L. (1984), «Los Pizarro, la Merced, el convento de Trujillo (Cáceres) y Tirso», *Estudios*, 146-147, pp. 203-427.
– (ed.) (1990), *Diálogos de las comedias, Estudios*, XLVI, 171, pp. 1-106.
– (1992), «Tirso y América», *Analecta Mercedaria*, XI.
– (1993), *Tirso y los Pizarro: aspectos histórico-documentales*, Kassel, Reichenberger.
Viñas Mey, C. (1944), «La visión de América en las comedias de Tirso de Molina», *Anuario de Estudios Americanos*, I, pp. 119-122.
Zugasti, M. (1992), «La imagen de Francisco Pizarro en el teatro áureo: Tirso, Vélez de Guevara, Calderón», en *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro. Homenaje a Jesús Cañedo*, ed. de I. Arellano, Kassel, Reichenberger, pp. 127-144.

América sin nombre, nº 15 (2010) 59-68
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

LUISA MELGAREJO DE SOTO, ÁNGEL DE LUZ O DE TINIEBLAS

FERNANDO IWASAKI CAUTI[1]
fernando@fernandoiwasaki.com

Fernando Iwasaki
Doctor en Historia. Es narrador, ensayista y crítico. Ha ejercido como historiador, profesor universitario, columnista, y director de fundaciones y revistas culturales. Entre sus más de veinte obras, destacan las novelas *Neguijón* (2005) y *Libro de mal amor* (2001); los ensayos *rePUBLICANOS* (2008), *Mi poncho es un kimono flamenco* (2005) y *El Descubrimiento de España* (1996); las crónicas reunidas en *La caja de pan duro* (2000) y *El sentimiento trágico de la Liga* (1995), y los libros de relatos *España, aparta de mí estos premios* (2009), *Helarte de amar* (2006), *Ajuar funerario* (2004), *Un milagro informal* (2003), *Inquisiciones Peruanas* (1994), *A Troya Helena* (1993) y *Tres noches de corbata* (1987). Para más información, puede consultarse www.fernandoiwasaki.com

RESUMEN

Durante las primeras décadas del siglo XVII, abundaron las beatas en el virreinato del Perú. Una de las amigas de santa Rosa de Lima, Luisa Melgarejo, me resultó tan fascinante que la convertí en personaje de *Neguijón* (2005). En este artículo, me acerco a esta mujer en sus dos facetas: la de mística (tenía reputación de «mujer santísima») y la de alumbrada (vivió amancebada y fue procesada por la Inquisición). Solo desde esa doble perspectiva puede entenderse su carismática personalidad.

Palabras clave: Luisa Melgarejo de Soto, virreinato del Perú, siglo XVII, misticismo.

ABSTRACT

During the first decades of the 17th century, there was a proliferation of devout women in the viceroyalty of Peru. Luisa Melgarejo, a friend of Rosa de Lima, is such a fascinating figure that she became the main character of *Neguijón* (2005). In this article two sides of this woman are discussed: her mystical side (she was considered a «holy woman») and her enlightened side (she lived unwed with a man and was tried by the Inquisition). It is only from this double perspective that her charismatic personality can be understood.

Keywords: Luisa Melgarejo de Soto, viceroyalty, mysticism, 17th century.

Dentro del fundamentalismo religioso barroco, llama la atención el gran número de beatas que hubo en el virreinato del Perú durante las primeras décadas del siglo XVII. Alentadas por lecturas devotas y textos hagiográficos, las alumbradas llevaban una vida que resultaba sospechosa, porque quedaban fuera de la autoridad conventual o matrimonial, y porque resultaban un exagerado catálogo de beatitud. La Inquisición trató de poner coto a este fenómeno mediante sentencias condenatorias. Como ya apuntamos en otro lugar,

> las alumbradas repitieron todos los prodigios de [santa] 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 (1993, p. 600).

Acabaron como don Quijote, enloquecidas por sus lecturas; y fácilmente se puede ver en ellas el paradigma de la sociedad barroca. De entre todas esas mujeres, una me resultó especialmente fascinante: Luisa Melgarejo. Seducido por su historia, decidí convertirla en personaje (secundario, si se quiere, pero fundamental para la trama) de mi novela *Neguijón* (2005), donde aparece haciendo cola para que le saquen todas las muelas, y así demostrar la existencia del neguijón, un gusano invisible que provoca la caries, y es mencionado por tratados de medicina, además de por autores como Dante, Cervantes y Shakespeare. En la

1 Una primera versión de parte de este texto («Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor») se publicó en *Histórica* (Pontificia Universidad Católica del Perú), 1995.

Ermita de Santa Rosa, litografía de Daumont.

novela, Luisa «enloquece» por leer libros místicos, pero logra mantener una parte de su cordura, y eso me llevó a convertirla en un símbolo de la lucha contra las supersticiones, a hacerla protagonista de una trama secundaria de suspenso.

No es ella el único personaje real de *Neguijón*: Tortajada, capellán de la cárcel de Sevilla y después inquisidor en Lima, religioso escéptico que se enfrenta al espíritu medieval de Valenzuela, se inspira en el poeta sevillano Vicente Tortajada, un hombre excepcional a quien, como al personaje, le amputaron una pierna. Pero esa es otra historia. La que hoy me propongo acercarles es la Luisa Melgarejo. A lo largo de su vida, esta mujer disfrutó de la amistad de personalidades que serían elevadas a los altares. Su halo puede seguirse en piadosas hagiografías y en turbadores procesos de canonización. Como su amiga Rosa de Santa María, podría haber tenido un trono en el santoral… de no haber sido rea por amancebada, temeraria, herética y visionaria.

Las referencias acerca de Luisa Melgarejo han tenido la curiosa virtud de separar a la mística de la alumbrada, de modo que quienes destacaron la primera faceta de su personalidad jamás sospecharon nada acerca de la segunda, y quienes fueron conscientes de su proceso inquisitorial nunca imaginaron su genuina reputación de santidad.

Así, como virtuosa y predestinada la calificaron cuantos redactaron hagiografías de Rosa de Santa María, bien porque advirtieron la importancia de sus testimonios en el proceso de beatificación de la santa limeña o más bien porque persistieron en los pasajes narrados por los autores de sus hagiografías. Su confesor, el dominico fray Pedro de Loaysa, fue el primero en ofrecer una relación de su vida y milagros, en 1619. Aunque dicho texto permaneció inédito hasta el siglo XX, no es peregrino suponer que el manuscrito fuera empleado por otros autores. En la primera hagiografía propiamente dicha sobre la Patrona de América, Leonardo Hansen llama a Luisa «muger santísima», y describe cómo se hincaba de rodillas ante Rosa de Santa María (Hansen, 1665, p. 33). Esa anécdota ha sido reproducida por Jacinto de Parra (1668, p. 153), Juan de Meléndez (1681, p. 311) y otros biógrafos contemporáneos o posteriores, como Rubén Vargas Ugarte (1951, p. 39). La imagen de Luisa Melgarejo como modelo de virtud resistió hasta 1874, cuando Mendiburu, en el monumental *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*, apuntaba que Luisa «disfrutó en Lima de grande aceptación por sus virtudes y obras de piedad; no menos que por su sólida instrucción en materias religiosas. Fue una de las personas con quien tuvo más intimidad Santa Rosa de Santa María» (1933, p. 295).

Sin embargo, cuando en 1887 José Toribio Medina publicó sus estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima, el nombre de Luisa Melgarejo apareció en la relación de procesados por el Santo Oficio entre 1622 y 1624, aunque no así con los penitenciados en el Auto de Fe de 1625. Esa pista fue seguida por el erudito Luis Antonio Eguiguren (1949, pp. 741-743), quien enriqueció las informaciones proporcionadas por Medina con algunas pesquisas documentales y bibliográficas. Finalmente, Guillermo Lohmann (1985) propuso relacionar cultura y espiritualidad en el primer tercio del siglo XVII, llamando la atención sobre la singular coincidencia de artistas, santos, ingenios y alumbradas, entre las cuales mencionó a Luisa Melgarejo.

Hasta entonces podríamos decir que estábamos ante dos mujeres distintas, pero el trabajo de Castañeda y Hernández (1989) nos permitió localizar las fuentes para iniciar nuestras propias investigaciones sobre el entorno de Rosa de Santa María (1990 y 1993). En los expedientes inquisitoriales, descubrimos no solo el entramado que unía a la santa y las alumbradas, sino la singular personalidad de Luisa Melgarejo de Soto, quien inspiraba temor, respeto y devoción entre los piadosos habitantes de Lima. No en vano, la acusación del Licenciado Gaytán, cursada contra ella en el Santo Oficio, decía que convenía «al seruicio de Dios y la religión xpiana, sauer y entender si el spíritu de la dicha doña Luisa, sus éxtasis y arrobos, son de ángel de luz o tinieblas» (AHN, Inquisición, legajo 1647-1).

Aunque Luisa fue amiga y confidente de Rosa de Santa María, la terciaria limeña nunca constituyó el modelo de santidad perseguido por nuestra protagonista y sus contemporáneas, quienes, por la lectura de los *Flos Sanctorum* y otras *Vidas* de santas mujeres, admiraron más bien a las místicas y cenobitas medievales como Brígida de Suecia, Catalina de Sena,

Cristina de Flandes o Lutgarda de Aywières, pues ni siquiera Teresa de Ávila –canonizada en 1622– pasó de ser una aplicada alumna de las extáticas de los siglos XIII al XV.

Hasta la décima centuria de nuestra era, tan sólo 151 de un total de 864 santos eran mujeres –es decir, el 17,5% del santoral reconocido hasta ese entonces– pero, a partir del siglo XI, el número de santas fue incrementándose hasta alcanzar el 23% de los canonizados en el siglo XIII (36 de 159), el 24% en el XIV (25 de 107) y el 28% en el XV (23 de 83). Según los datos de Weinstein y Bell (1986, p. 220), el aumento de la santidad femenina tuvo un considerable valor en esos trescientos años, porque de los 152 santos canonizados sólo en el siglo XII se aprecia un descenso notable hasta llegar a los escasos 83 del siglo XV. No obstante, el auge de las santas se vio reforzado porque el 72% de los laicos canonizados después del siglo XIII fueron mujeres (Vauchez, 1981, p. 317). Es decir, modelos susceptibles de ser imitados por una legión de lectoras ávidas de dar rienda suelta a su fervor.

¿En qué consistieron tales modelos? Caroline Bynum ha establecido los patrones que definieron la devoción y el misticismo femeninos durante la Edad Media, cuando diversas religiosas y laicas irrumpieron como lideresas e incluso como reformadoras de la fe en el occidente cristiano. Según Bynum (1987, p. 263), ello tenía su explicación –entre otros factores– en las manifestaciones somáticas de la experiencia religiosa femenina, cuya «espiritualidad corporal» –estimulada con disciplinas, flagelaciones y ayunos– era propicia para la *Imitatio Christi*.

La inferioridad física femenina fue postulada, entre otros, por el célebre médico Juan Huarte de San Juan, quien llegó a afirmar que «la mujer que ha concebido hembra está fea y pañosa, y se le antojan mil suciedades» porque el feto femenino «hizo doblados excrementos que el varón y de muy maligna sustancia y calidades» (1989 [1575]), pp. 638-639). Antes, fray Hernando de Talavera había sostenido:

> es cosa natural a las mujeres ser bajas de cuerpo, delgadas y estrechas de arcas y de pechos y de espaldas y de pequeña cabeza, y aún como dice Sant Isidro, ser un poco acorvadas, como lo es y era la costilla de que fue formada la primera mujer, y que sean anchas e gruesas de renes, de vientres y de caderas, porque puedan bien caber las criaturas que allí ha de concebir y traer nueve meses; y todo esto es y ha de ser naturalmente por el contrario en los varones (Talavera, 1911 [1496], p. 75).

Francisco Ricci, *Auto de Fe*, 1683.

Estas extravagantes teorías, unidas prejuicios como los de fray Martín de Córdoba («las mujeres más son carne que espíritu; e, por ende, son más inclinadas a ella que al espíritu», 1953 [1468], p. 56), hicieron posible que los estragos de las maceraciones carnales fueran interpretados como inequívocas señales de santidad femenina. Al respecto, apuntó fray Luis de León:

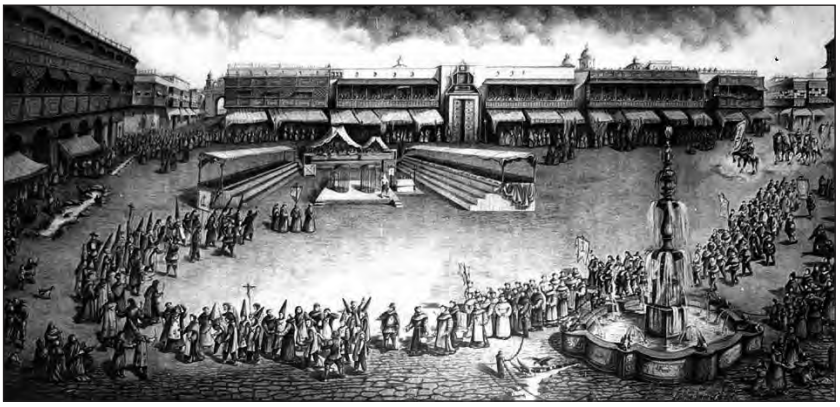
> Porque cosa de tan poco ser como es esto que llamamos muger, nunca ni emprende ni alcança cosa de valor ni de ser, si no es porque la inclina a ello, y la despierta y alienta, alguna fuerça de increyble virtud que, o el cielo ha puesto en su alma, o algún don de Dios singular (1992 [1583], p. 87).

Sin embargo, Luisa Melgarejo, que había visto a Rosa de Santa María ascender a los cielos entre los coros de los Angeles[2], que tenía altísimas revelaciones y que eventualmente sacaba algunas almas del purgatorio, no logró convencer de su santidad a los celosos comisarios del Santo Oficio: el Licenciado Gaytán opinó que «la beyan bien comida y bien bebida, el rostro hermoso y lleno, que no denotaua penitencia» (AHN, Inquisición 1647-1). Definitivamente, a las místicas les iba la decrepitud, la escualidez y las llagas supuradas –signos todos de heroicas virtudes–, y no la enjundia, la salud y la lozanía. Después de todo, ¿cuándo se ha visto una santa «bien comida y bien bebida»? Precisamente, Pedro Rodríguez Toro, que declaró en su contra el 27 de octubre de 1623, afirmó que, durante un trance extático,

> estando el sacerdote en el último euangelio, entró una negrita y le llegó a hablar al oydo [...] y le dijo si quería que los huebos fuesen estrellados o pasados por agua, y [Luisa] bolbió la caueza y le dijo abiertos los ojos: «estrellados». Y al punto se boluió a poner como estaua, arrouada (AHN, Inquisición 1647-1).

Por otro lado, un nuevo elemento, que también transgredía el modelo hagiográfico femenino, despertó afiladas sospechas de los inquisidores: el largo amancebamiento de Luisa Melgarejo con Juan de Soto. Sostenía

2
El episodio es narrado por todos los biógrafos (Meléndez, 1681, p. 424; Parra, 1668, p. 351; Vargas Ugarte, 1951, p. 174; etc.), pero también fue utilizado en su contra durante el proceso inquisitorial. Esto declaró Francisco de la Carrera (19.VIII.1623): «habrá dos años poco más o menos, visitando al contador Gonçalo de la Maça tratando de la muerte de la Rosa, le dijo que tenía un papel curioso de lo que auía dicho doña Luisa de Soto, mujer del doctor Soto, uelando el cuerpo de la dicha Rosa […] en él decía que hablaua con Dios y con los santos diciendo *Señor, que llebáys a esta Rosa para vos y los santos*. Que la llebauan al cielo» (AHN, Inquisición 1647-1).



Lima. *Auto de fe*.

Gaytán: «más ha de doce años que ha corrido boz pública en esta ciudad que doña Luisa melgarejo, muger del Dr. Juan de Soto […] hera muger santa [...] y que no hera posible [por haber tenido] […] poco antes largo amancebamiento con su marido, casándose con ella compelido por la justicia» (AHN, Inquisición 1647-1). Con excepción de alguna penitente *sui generis* como María Egipcíaca –que ofrecía su cuerpo para consuelo de los peregrinos–, la mayoría de santas extáticas y cenobitas habían sido inmaculadas vírgenes, castas esposas o viudas ejemplares. En el imperio español de los austeros Austrias, la sexualidad extramatrimonial no sólo era una amenaza contra el presunto orden inmutable de la sociedad estamental, sino además –desde la perspectiva de la Contrarreforma– un peligro infecto contra la limpieza de sangre (Perry, 1993, p. 65).

María Emma Mannarelli ha realizado una extraordinaria investigación acerca de la ilegitimidad en Lima durante el siglo XVII, analizando fenómenos hasta ahora inéditos en la historiografía colonial peruana como el adulterio, la deshonra femenina, el abandono infantil y –por supuesto– los amancebamientos. Al igual que en la España del Siglo de Oro, la ilegitimidad estaba muy extendida en el virreinato peruano, pero ella discurría dentro de coordenadas sociológicas muy definidas:

> Las relaciones extraconyugales involucraron directa o indirectamente a una gama social muy amplia: desde caballeros y doñas hasta indios y esclavos. […] Pero se aprecia un predominio de los grupos medios […]. La mayoría de los hombres pertenecían a los sectores medios, principalmente medianos y pequeños comerciantes, burócratas de bajo rango y artesanos. Mientras que en el caso de las mujeres acusadas éstas provenían mayormente de sectores sociales más bajos, especialmente fueron mujeres de *castas*, mulatas, mestizas, zambas, que se desempeñaban como costureras, lavanderas, pulperas, etc. Algunas mujeres indias (seis), también fueron enjuiciadas por amancebamiento, igual que algunas mujeres que ostentaban el calificativo de *doñas* (cuatro). Las mujeres esclavas prácticamente no figuraron en los juicios. Esto dice de la indiferencia […] frente al comportamiento sexual de la población esclava (Mannarelli, 1993, pp. 117-118).

El doctor Juan de Soto, conviviente y más tarde marido de Luisa, era todo un personaje de la corte limeña: abogado de los indios, Relator de la Audiencia de Lima y contertulio de los círculos literarios, alcanzó su cima social cuando fue investido rector de la Universidad de San Marcos en 1615 (Eguiguren, 1949, pp. 741-743). Sin embargo, su amancebamiento con Luisa no fue socialmente asimétrico, ya que la concubina –nacida en Tunja y de padres sevillanos– aportó al matrimonio, según su testamento, tres mil pesos de a ocho reales como dote, una suma nada despreciable y quizá fuera del alcance de las mujeres cuyo *status* social les condenaba a quedar fuera del estado conyugal. Como se puede apreciar, Luisa Melgarejo no precisaba apaños galantes para encontrar un esposo de acomodada posición, ni era verosímil suponer que conviviera con el doctor Juan de Soto practicando el «amor celestial» proclamado por Luis Vives (1949 [1524]), quien aconsejaba entre los esposos «no solamente castidad, sino pudor» (p. 339), sostenía que «adúltero es con su mujer todo amador deshonesto y ardiente en demasía» (p. 340) y exhortaba a las mujeres a seguir el ejemplo de Zenobia, a quien premió Dios con «parir sin dolor, puesto que no sentía placer» (p. 341). La disidencia sexual de Luisa parece más bien el correlato de su heterodoxia: Mannarelli señala que algunos «hicieron del amancebamiento un tema de dominio público. Estos sentimientos convivieron con actitudes desafiantes frente al discurso religioso» (1993, p. 126).

A las autoridades eclesiásticas de Lima debió irritarles la docilidad de Juan de Soto, quien había colaborado con Diego de Avalos y Figueroa en la publicación de *Defensa de Damas en octaua rima*[3], una curiosa obra cuyo cometido era demostrar que «las mujeres no son imperfectas ni inestables, ni soberbias ni altivas, ni parleras ni livianas, ni cobardes ni envidiosas, ni vengativas ni avarientas» (Medina, 1904, pp. 81-82). La sumisión conyugal del

3
La colaboración entre Juan de Soto y Diego de Avalos y Figueroa es señalada por Eguiguren (1949, p. 741). La obra tuvo escasos paralelos en su tiempo, con textos como los de Juan de Espinosa, *Diálogo en lavde de las mugeres*, impresa por Michael Tini (Milán, 1580) y Alejandro de Luna, *Ramillete de flores poéticas y notables hieroglíficos, en alabanza de las hermosas Damas de este tiempo* (Tolosa, 1620).

varón constituía una conducta poco recomendable, y la Inquisición intervino para acabar con las habladurías y chanzas que circulaban sobre el Relator de la Audiencia y Rector de la Universidad, pues, al decir de Gaytán, «se hacía público que doña Luisa hera la ymagen y el doctor Soto la vacinica[4]» (AHN, Inquisición 1647-1).

Aunque era sabido que «el doctor Soto tiene un libro grande en que a escondidas de su muger doña Luisa de Soto, hurtándole las llaues, ua trasladando lo que su muger scriuía» (AHN, Inquisición 1647-1, f. 12v), cuando los comisarios le presionaron para que entregara al Santo Oficio los manuscritos de su esposa, el pusilánime Rector respondió «que los papeles que ha uisto y escrito la dicha doña Luysa Melgarejo su muger, están en poder del padre Diego Martínez de la Compañía de Jesús su confesor, y del padre Francisco de Contreras que asimismo lo es, y del padre Diego de Torres» (*ibídem*, f. 23).

Luisa Melgarejo estaba entonces fuera de la autoridad conyugal y bajo otra protección masculina, no necesariamente más férrea. Empero, la Inquisición quiso restaurar el orden matrimonial en esa casa –que según los tratadistas era el reflejo del orden de Dios en la tierra– y entre los cargos contra Luisa Melgarejo incluyó uno que tal vez pusiera en nuevos aprietos al doctor Soto. A saber, que «se quería con voz del Señor escusar de otros exercicios de trabajo doméstico y uiuir en ocio, cosa sospechosa» (*ibídem*, f. 7).

A diferencia de las *beatas* de su entorno, Luisa Melgarejo no fue una santurrona influenciable sino una mística influyente. Sus contemporáneas la imitaron, Rosa de Santa María le consultaba sus escritos (Meléndez, 1681, p. 311) y el vulgo la admiraba: en su declaración, Isabel de Soto decía: «Yo estube en casa del doctor Soto nuebe años, […] y uide tanta santidad en su muger, andaua yo embidiosa por sauer su vida» (*ibídem*). Sin embargo, su triunfo más significativo fue el embaimiento y subyugación que desplegó sobre una orden tan hermética y circunspecta como la Compañía de Jesús: fueron meros peleles en sus manos el teólogo y asceta Diego Álvarez de Paz; Joseph de Arriaga, autor de la célebre *Extirpación de la Idolatría del Pirú* (Lima, 1621); y el rector del Colegio de San Pablo, Juan Villalobos. Una muestra de la continua zozobra en que vivían esos jesuitas por culpa de la Melgarejo tuvo que ver con una ocasión relatada por Isabel de Soto «a más de diez años [...] que auía tenido reuelación de que dentro de quinze días se auía de morir, y embiaron a llamar a sus padres, que heran el padre Juan de Villalobos y el rector que entonces hera de la Compañía de Jesús. Y en fin, por oraciones se amansó esto y la dejó Dios acá» (*ibídem*).

El primero de los confesores jesuitas de Luisa Melgarejo fue el místico Diego Álvarez de Paz, quien le ordenaba transcribir sus revelaciones para luego leerlas, según declaró el padre Francisco de Contreras en el proceso inquisitorial. ¿Qué podía encontrar en ellas un asceta reconocido y de vasta obra publicada esencialmente en Europa[5]? Señala Vargas Ugarte (1951, p. 103) que en el tomo III de su monumental *De Inqvisitione Pacis* (1617), Diego Álvarez de Paz enumeró quince grados de contemplación divina u oración perfecta, gracias a la ayuda de un alma muy pura y de extraordinario trato con Dios a quien se encomendó. Vargas Ugarte sugiere que esa persona debió ser Rosa de Santa María, quien también dibujó una *Escala Mística* de quince grados[6]: «no sabemos que el P. Álvarez de Paz tuviera trato con Rosa, pero pudo saber de ella por su confesor, el P. Martínez» (1963, p. 245). Lo cierto es que ambos trataron a Luisa Melgarejo. ¿Habrá sido ella quien inspiró a la santa y al teólogo?

Sin embargo, no todos los jesuitas se rindieron ante el carisma de Luisa, y el 12 de julio de 1622 el padre Juan Muñoz la denunció ante el Tribunal del Santo Oficio, desatando el pánico entre los confesores y allegados de la Melgarejo. Interrogado por el paradero de los manuscritos de su protegida, el «Venerable» Diego Martínez tuvo que admitir:

> Después de hauer prendido esta ynquisición a doña Ynés Velasco, les pareció a este declarante y a los dichos padres Contreras y Torres, que pues la Inquisición hauía tomado los papeles de la dicha doña Ynés, algún tiempo podría ser que también pidiese los papeles de la dicha doña Luisa de Soto, y que sería bien que los biesen despacio, para mirar si hauía alguna cosa que desdijese de la doctrina Cathólica y de lo que enseñan los santos en esta materia. (AHN, Inquisición 1647-1, declaración de 16.XI.1623)

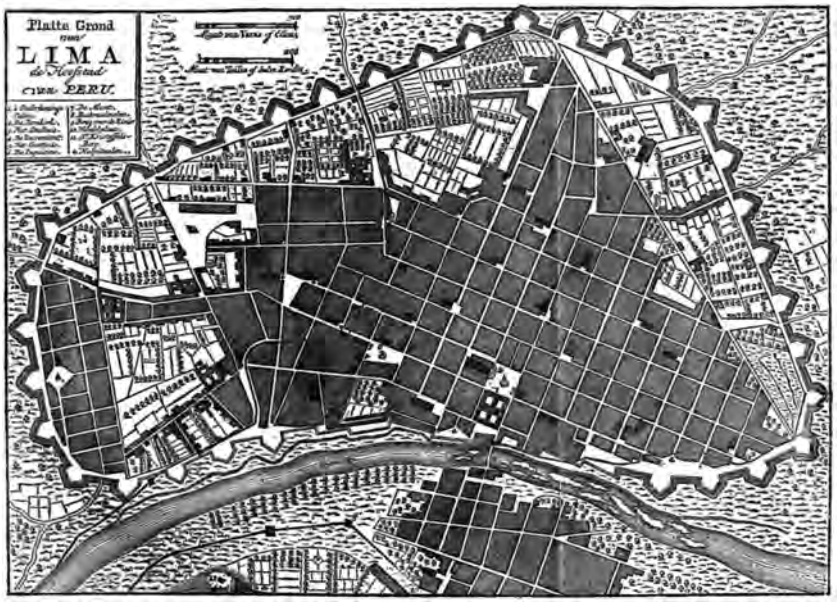
Aunque el padre Contreras se esforzó en demostrar que «la dicha doña Luisa decía que hera una ignorante», tuvo que admitir que, para escribir sus revelaciones, «hauía uisto algunos libros místicos» (*ibídem*). Los manus-

Pedro Berruguete. *Auto de fe presidido por Santo Domingo.*

4
El chiste tiene una sutileza que merece ser explicada, porque según el *Diccionario de Autoridades*, «bacinica» era el recipiente «de que freqüentemente se valen las mugères para sus menestéres corporales», mientras el «bacín» estaba destinado a los hombres, y reservado a «los excrementos mayores».

5
Las obras más conocidas de Diego Álvarez de Paz fueron *De vita spirituali ejusque perfectioni libri quinque* (Lyon, 1608); *De vita religiose insitvenda libellus* (Lyon, 1612); *Editio nouisima recognita* (Maguncia, 1614); *De Virtvtvm adeptione* (Colonia, 1615); *De Inqvisitione Pacis sive Studio Orationes* (Lyon, 1617) y *Meditationes tripartitae Omnibus tam Saecularis, quam Religiosis* (Colonia, 1664). Todas ellas tuvieron numerosas reediciones en Francia, Alemania, Italia y Países Bajos.

6
El descubridor de los dibujos de Rosa de Santa María fue el dominico Luis Gettino, quien precisó: «Los grados de la Escala Mística bosquejada por Santa Rosa, son quince, representados en quince escaloncillos, figurados por tiras de papel. Quince grados establece también el P. Álvarez de Paz, aunque la mayoría de los místicos los reducen a menor número» (1937, p. 20).



Plano de Lima.

No obstante, las argucias de los jesuitas dieron buenos resultados, y la causa contra Luisa Melgarejo fue sobreseída sin cargos en 1624 (Castaneda, 1989, p. 335). ¿Terminaría allí su relación con la Compañía de Jesús? Su testamento demuestra que aquellos vínculos se fortalecieron todavía más después de aquel calvario inquisitorial.

El ceremonial de la muerte fue uno de los grandes temas del barroco y la contrarreforma, en la medida que el *ars moriendi* medieval fue reemplazado por el arte de vivir para morir, como han analizado Sánchez Lora (1988), Martínez Gil (1993) y, para el caso peruano, Barriga (1992). Cuando Luisa Melgarejo advirtió la inminencia de ese instante inexorable, estableció las pautas para el buen recaudo de su alma, su cuerpo y –por supuesto– su fortuna, tal como aconsejaban los prospectos jesuitas de la «buena muerte», que seguían la obra del jesuita Juan Alfonso Polanco, impresa en Zaragoza en 1578 y con dieciocho ediciones en los dos años siguientes.

Siguiendo la fórmula retórica al uso, Luisa dictó una extensa profesión de fe; y declaró que, deseando salvar su alma, disponía su postrimera voluntad[7]. No obstante, el paradero del cuerpo era por entonces tan importante como el destino del alma, y luego de aquel piadoso exordio prescribió unas reveladoras disposiciones:

> Ytten mando que [...] mi cuerpo sea enterrado en la Yglecia del Colegio de Señor San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad, en la parte e lugar que señalare e pareciere al padre Rector, [...] aunque pido y rruego sea seruido de darme sepoltura, como hermana que soy y hija de la dicha Compañía, por la Carta de Hermandad que tengo del Padre General de la dicha Santa rreligión [...] [y] se diga por mi alma una missa cantada de cuerpo presente con su rresponso llanamente, como se acostumbra hacer con los de la Compañía.

A Luisa Melgarejo no le bastaría con renegar –como recomendaba San Ignacio– de los pecados de la impaciencia, el desespero, la vanagloria y el apego terrenal, y quiso morir de acuerdo con la sexta parte de las *Constituciones* de los jesuitas, «como se acostumbra hacer con los de la Compañía».

Llama la atención que Luisa tuviera permanentemente en su casa un ajuar litúrgico del Colegio de San Pablo –cálices, casullas y prendas sacramentales–, siendo como era ve-

7
Reprodujimos completo su testamento en «Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor». De ahí se toman todas las citas que hacemos de este documento.

critos de la propia rea pusieron en apuros a sus directores espirituales, ya que en ellos podían leerse afirmaciones temerarias como «no hallo libro que me satisfaga ni puedo leer más que en mi Salvador, estando en perpetua oración con Su Majestad» (AHN, Inquisición 1647-1, f. 18). Una ironía sutil quiso que inducida por los jesuitas –la orden contrarreformista por excelencia– Luisa Melgarejo abrazara la «religión inspirada», la más genuina de las corrientes espirituales de la reforma al decir de Bataillon (1982, p. 175).

Dispuestos a erradicar todo indicio incriminatorio, los confesores de Luisa expurgaron sus escritos con la finalidad de morigerar, corregir y deshacer. Al menos así lo entendieron las autoridades del Santo Oficio, como puede leerse en la carta de uno de abril de 1624, escrita por Gaytán:

> Hanos parecido casso terrible, que tratándose y comunicando al seruicio de Dios y la religión xpiana, sauer y entender si el spíritu de la dicha doña Luisa, sus éxtasis y arrobos son de ángel de luz o tinieblas. Y hauiéndose de conocer esto mejor por sus escritos, los padres de la Compañía, sin que les pertenezca este juicio, ayan quitado, añadido y borrado las palabras que tienen calidad rigurosa y algunas manifiesta heregía, la hagan doctrina cathólica o de menos calidad, sin considerar que enmendando, quitando o añadiendo en parte sustancial, ya no será rebelación de doña Luisa, sino curiosidad de Torres o Contreras, por no decir falsedad de todos (AHN, Inquisición 1647-1).

cina de la recoleta jesuita. Ello demuestra una vez más los privilegios que le daba su original «carta de hermandad», aunque una lectura más objetiva del testamento revela que el interés de la Compañía por Luisa no tenía su origen –como veremos– en las revelaciones y favores que recibía del cielo: en ausencia de herederos forzosos, Luisa Melgarejo designó como legatario universal al Colegio de San Pablo, dejándole obras de arte, esclavos y alrededor de dos mil pesos depositados en la Caja de Lima, a cuenta del salario del finado doctor Soto. Al parecer, Luisa no sólo era una incondicional devota de la orden jesuita sino además una extraordinaria cliente, ya que había entregado seis mil pesos de a ocho reales al Colegio de San Pablo, con el compromiso de recibir una pensión anual equivalente al 5% del depósito.

Sin embargo, su legado más importante consistió en su propia casa («dicha casa me la traspasó el contador Gonçalo de la Masa a quien di de traspaso cinco mill pesos»). La vivienda de Luisa se encontraba «frontero de la yglecia del dicho Colegio de san Pablo», acaso en el mismo lugar donde veinte años más tarde el jesuita Francisco del Castillo estableció su «Casa Real de las Mujeres Amparadas de la Purísima». Vale la pena añadir que entonces el virrey Conde de Lemos pagó por la propiedad unos once mil pesos, lo que quiere decir que dos décadas después de muerta, Luisa todavía seguía haciendo milagros para la Compañía. Como bien apuntó Eguiguren: «Los jesuitas vendían las donaciones recibidas y al cabo de pocos años los descendientes de los nuevos compradores las volvían a la Compañía de Jesús en las mismas o más crecidas fundaciones». (1949, p. 743).

El albacea de los bienes de Luisa Melgarejo fue el padre Francisco de Contreras –Rector del Colegio de San Pablo y antiguo confesor de la difunta–, el mismo que pronunció su oración fúnebre (Mendiburu, 1933, p. 295), y que, en 1623, había enmendado los manuscritos de Luisa y respondió así a los inquisidores:

> este declarante ha hablado diuersísimas vezes a la dicha doña Luisa Melgarejo, tomándole quenta de su conciencia y confesándola y haciéndole preguntas sobre los misterios que le heran rebelados, y la ha hallado con altíssimos sentimientos del misterio de la Santíssima Trinidad, del de la Encarnación, aprecio y estima extraordinaria del misterio de la redención de Jesuxpo, y con gran desprecio de sí misma (AHN, Inquisición 1647-1).

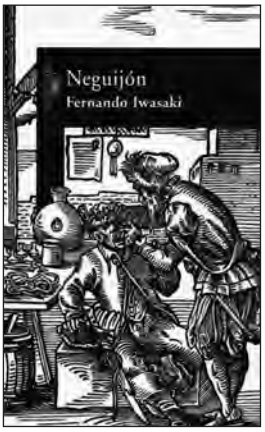
Aunque todo el XVII fue una centuria prodigiosa y fecunda en místicos y penitentes dentro del virreinato peruano, la primera mitad del siglo tuvo la virtud de reunir en Lima a todas las figuras de santidad que, en distintos grados, reconoce la iglesia católica. Dicho fenómeno nada tiene que ver con insondables designios divinos sino, más bien, con la acusada piedad de una sociedad que promovió canonizaciones y fervorosos cultos populares. Consideramos que la intensa escritura y edición de hagiografías dentro del virreinato peruano constituyó un fenómeno singular dentro del barroco iberoamericano, ya que los protagonistas de tales *Vidas* –los santos y sus devotos– fueron prácticamente los mismos en el apretado lapso de cincuenta años, como estudiamos en 1994.

Sin embargo, las *Vidas* de santos requerían de los testimonios e informaciones recogidos en los procesos canónicos, donde diversas personas acudían espontáneamente a declarar los milagros y resplandecientes gracias que apreciaron en los hombres y mujeres fallecidos en «olor de santidad». Notarios, en suma, de lo maravilloso y lo imaginario.

En Lima se instruyeron numerosos procesos que tuvieron como finalidad corroborar las «virtudes heroicas» de otros tantos personajes, y Luisa Melgarejo tuvo especial protagonismo en la mayoría de esos casos, como correspondía a una testigo de su sensibilidad y espiritualidad.

La primera ocasión se le presentó con las informaciones recogidas sobre la vida y virtudes del lego montillano Francisco Solano, quien falleció en Lima hacia 1609. Por entonces nuestra personaje ya vivía amancebada y firmaba como Luisa Ponce de León[8], aunque ello no le impidió presentarse como «muger ligítima del doctor Juan de Soto, relator en la real audiençia desta çiudad» (AMAE, Santa Sede, legajo 152, f. 231). Melgarejo «dixo que conoçió al padre fray Françisco Solano porque fue padre de penitencia désta», y dio un preciso testimonio acerca de la maravillosa muerte del franciscano cordobés:

> Esta testigo fue al monasterio de nuestro padre San Françisco a besar la mano a el dicho sancto, y le uio que estaua el rostro lindo y olorosso, aunque auía tanta gente que no pudo llegar a su santo cuerpo. Y le uio que un religiosso del dicho conuento le alçaua uno de los braços del dicho santo y lo ponía a la parte que quería, el qual no estaua enuarado como otros cuerpos difuntos, sino muy tratable, aluo y lindo, que



Fernando Iwasaki, *Neguijón*. Portada.

8
Aunque en los siglos XVI y XVII era corriente que alguien cambiara de nombre con frecuencia –máxime si se trataba de una mujer amancebada y sobre todo después de acceder al estado matrimonial–, ignoramos la procedencia del apellido «Ponce de León», pues los padres de Luisa fueron Alonso Jara Melgarejo –hijo de Lope García y de Leonor García– y Francisca Ortiz de Zúñiga –hija de Alonso Rodríguez de Aguaza y de Francisca Ortiz de Zúñiga. Ver: *Catálogo de Pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII* (Sevilla, 1946), vol. III (1539-1559), nº 3487, p. 264.

Santa Rosa de Lima.

> se dexaua gouernar a cualquier parte como onbre. Y allí dauan reliquias del áuito del dicho sancto, que estimauan y reuerençiauan con mucho respeto y deuoçión (*Ibídem*).

No satisfecha con haber tenido a Francisco Solano de confesor, Luisa Melgarejo cultivó la amistad de Rosa de Santa María y procuró estar cerca a ella a la hora del tránsito, para gozar de los presuntos favores que las hagiografías otorgaban a los íntimos confidentes de los santos. Así, la famosa visión que tuvo después de la muerte de la terciaria limeña fue un testimonio decisivo para entronizar a Rosa de Santa María, pero que de nada habría servido sin el propio prestigio de la visionaria. El contador Gonzalo de la Maza declaraba durante el proceso de beatificación de Rosa de Santa María:

> una de las personas que se hallaron al dicho fallecimiento –que fue doña Luisa Melgarejo, muger de el doctor Juan de Soto abogado desta Real Audiencia, persona de singular devoción a quien este testigo a comunicado de doce años a esta parte muy de cerca, y tenido muy estrecha amistad su marido y casa con la de este testigo– se arrobó y estubo en éstasis como este testigo la a visto otras muchas vezes, así en su casa de el dicho doctor como en la deste testigo y en la yglesia de la Compañía de Jesús, y estubo en el dicho éstasis desde la una y un quarto –poco más o menos– hasta las cinco de la mañana. Y estando en él prerrumpió en habla con el admirable modo con [que] este testigo la a visto otras vezes. Y visto por este testigo y por la dicha doña María de Usatigue, su muxer, les pareció era bien [que] se escriviese lo que se pudiese de la dicha habla. (Millones, 1993, pp. 193-194. La actualización de puntuación y acentuación es nuestra)

De igual manera, para la redacción de la hagiografía de su mentor y confesor –Diego Álvarez de Paz– los arrobos y revelaciones de Luisa volvieron a ser concluyentes. Al menos, ello se deduce de la denuncia que hizo el jesuita Muñoz el 12 de julio de 1622:

> Tanuién uio este denunciante que en la vida e historia del dicho P. Diego Aluarez de Paz, que por orden del P. Prouincial Juan de Frías compuso el P. Joseph de Arriaga y se leyó públicamente en el refectorio y se embió a Roma para que se ymprimiese con las obras del dicho P. Diego Aluarez, se refería entre otras cosas esta aparición de su alma, y el modo de ella como cosa cierta y aueriguada. Y aunque allí no se nombraua la persona a quien se apareció, en general se decía que hera una persona gran sierua de Dios, la qual toda la casa ynterpretó que hera la dicha doña Luisa (AHN, Inquisición 1647-1).

Sin embargo, no siempre las visiones de Luisa describieron el tránsito hacia la gloria. Toribio de Mogrovejo –segundo arzobispo de Lima y organizador de la iglesia colonial fallecido en 1606– mantuvo agrias disputas con virreyes y funcionarios, cuyos rastros pueden seguirse a través de las fuentes de la época. Ninguno de sus contemporáneos imaginó que llegaría a ser canonizado en 1726, y quizá por eso mismo sus procesos se iniciaron cuando nadie que le conociera en vida pudo acudir a declarar. De ahí que Luisa Melgarejo no le hubiera visto gozando del paraíso:

> [ha] vido al arçobispo de Lima –que era muerto– en el purgatorio padeciendo mucho. Y prosigue, «me dijeron eran penas de arçobispo regalado y así eran muy intensas. Estaua en una oscura mazmorra y, como me daban a entender lo mucho que hauía regalado su cuerpo y lo mucho que padecía su alma, descubríame en lo que paran los descansos, olores y recreaciones desta uida» (Ibídem, f. 10).

Por contra, al «Siervo de Dios» Juan Sebastián Parra de la Compañía de Jesús, lo vio en la gloria a solicitud del padre Diego Martínez, varón «Venerable» de la provincia jesuita del Perú. Así lo relata Luisa en su manuscrito:

> Mandome mi padre espiritual Diego Martínez, que suplicase a Nuestro Señor me diese a entender si el P. Juan Seuastián estaua en el cielo y qué lugar tenía en él, y este mandato fue el día de la santíssima Trinidad por la tarde. Luego comencé a pedirle a S.M. animada con la virtud de la obediencia y con la consideración de lo mucho que le agradan todas las cosas hechas por ella a mi criador. Y el lunes por la mañana, estando yo oyendo la missa última cantada, quando el Arcediano que la decía comenzó la primera oración por el dicho padre, entendí que estaua en el cielo y lo ui en el choro de los santos dotores con palma y gran magestad. Y fue altíssima la luz con que estaua, ylustrado mi entendimiento, y grande el consuelo y júbilos de la alma y la embidia que le tenía. Y después que acabó la missa y se fue el cabildo, se llegó el doctor Roca al lugar donde se dicen los responsos y lo dijo por el padre Juan Seuastián. Y estándolo diciendo se me representó otra vez el dicho padre con más claridad. Y con semblante glorioso y agradecido, le hechó su vendición al doctor. Y con gloria accidental procedida de la missa que le

> auía dicho y del responso que le estaua diciendo, dijo el P. Juan Seuastián con palabras muy claras, «Oh, buen amigo». Y yo tube gran abundancia de lágrimas y suspiros caussados del deseo de verme ya en aquella patria celestial y ciudad dichosa donde ya hera por toda la eternidad, vezino y poseedor della por la sangre de mi salvador y por hauer corrido también su carrera y pasado el fin della gloriosamente, y assí le cantará sin cesar gracias. A nuestro sumo bien en Lima, a 12 de julio de 1622 (AHN, Inquisición 1647-1).

Luisa Melgarejo no pudo sustraerse a los tumultos y alborotos provocados por las honras fúnebres –la ceremonia barroca por antonomasia– de algunos religiosos que la ciudad celebró cual verdaderos santos, como el franciscano fray Juan Gómez (1631) y los dominicos fray Martín de Porras (1639) y fray Juan Macías (1648), entre otros. ¿Acudiría a sus entierros?, ¿habría declarado en sus procesos canónicos? Prueba del buen nombre de Luisa en aquella Lima bullente de santidad, fue la referencia que hiciera sobre ella el regidor Juan de Figueroa cuando declaró en las informaciones sobre la vida de fray Martín de Porras en 1662:

> Y así mismo, por el año de treinta y ocho, poco más o menos [...] se fue [este testigo] a casa de Doña Luisa de Soto Melgarejo, viuda del doctor Soto, persona a quien tenía por de santa vida generalmente toda la ciudad, a ver si le consolaba de aquella aflicción que le había prevenido el dicho padre fray Martín, y con deseo que le dixese la dicha Doña Luisa lo contrario. Y la susodicha, viéndole entrar en el cuarto de su casa, díjole las mismas razones: «Ea, no hay sino prevenirse para padecer trabajos», con lo cual quedó este testigo con mayor confusión (Secretariado «Martín de Porres», 1960, p. 82).

No es inverosímil que Luisa haya tratado incluso al «Siervo de Dios» Francisco del Castillo, quien pudo haber conocido a Melgarejo a través del jesuita Antonio Jorge, el último de sus confesores y uno de los albaceas del testamento. Quizá el «Apóstol de Lima» estuviera presente en la antigua vivienda de Rosa de Santa María y Gonzalo de la Maza mientras velaban el cuerpo sin vida de Luisa Melgarejo, acariciando ya la idea de fundar allí mismo la futura residencia de las Amparadas. Ironías del destino, levantar una casa de arrepentidas precisamente donde vivió esa irresistible mujer, que nunca se arrepintió de nada.

Bibliografía

Álvarez de Paz, Diego (1617), *De Inqvisitione Pacis sive Studio Orationes*, Lyon, Cardon.

Avalos y Figueroa, Diego de (eds.) (1603), *Defensa de Damas en octaua rima, diuidida en seis cantos, donde se alega con memorables historias y donde florecen algunas sentencias, rephutando las que algunos philósophos decretaron contra las mugeres, y probando ser falsas, con casos verdaderos, en diuersos tiempos sucedidos*, Lima, imprenta de Antonio Ricardo.

Barriga, Irma (1992), «La Experiencia de la Muerte en Lima, Siglo XVI», en *Apuntes* 31, Lima, Universidad del Pacífico.

Bataillon, Marcel (1982), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bynum, Caroline (1987), *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press.

Castañeda, Paulino y Hernández, Pilar (1989), *La Inquisición de Lima (1570-1635)*, Madrid, Deimos, tomo I.

Córdoba, Martín de (1953 [1468]), *Tratado que se intitula Jardín de las nobles doncellas*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles.

Eguiguren, Luis Antonio (1949), *Diccionario Histórico Cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos. Crónica de Investigación*, Lima, Imprenta de Torres Aguirre, tomo II.

Getino, Luis (1937), *La patrona de América ante los nuevos documentos*, Madrid, Publicaciones de la Revista de las Españas.

Hansen, Leonardo (1665), *Vida admirable y muerte preciosa, de la Venerable Madre soror Rosa de Santa María. Peruana, en Lima, de la Tercera Orden de Predicadores*, Valencia, imprenta de Gerónimo Villagrasa.

Huarte de San Juan, Juan (1989 [1575]), *Examen de Ingenios*, Madrid, Cátedra Letras Hispánicas.

Iwasaki, Fernando (1995), «Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor»), en *Histórica* (Pontificia Universidad Católica del Perú), vol. XIX, nº 2, pp. 219-250.

Iwasaki, Fernando (1993), «Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima», en *Hispanic American Historical Review* 73:4, Duke University Press (Durham), pp. 581-613.

Iwasaki, Fernando (1994), «Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial», en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LI, nº 1, Escuela de Estudios Hispanoamericanos (Sevilla), pp. 47-64.

León, Luis de (1992 [1583]): *La Perfecta Casada*, Madrid, Austral-Espasa Calpe.

Lohmann Villena, Guillermo (1985), «Estudio preliminar» a Francisco López de Caravantes, *Noticia general del Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCXCII, vol. I.

Mannarelli, María Emma (1993), *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Ediciones Flora Tristán.

Martínez Gil, Fernando (1993), *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI.

Medina, José Toribio (1956), *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 2ª edición [1ª ed.: 1887], tomo II, pp. 33-34.

Medina, Toribio (1904), *La imprenta en Lima*, Santiago de Chile, Casa del Autor, tomo I.

Meléndez, Juan de (1681), *Tesoros Verdaderos de las Yndias en la Historia de la gran Prouincia de San Juan Bautista del Perú*, Roma, tomo II, imprenta de Nicolás Ángel Tinassio.

Mendiburu, Manuel de (1933), *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 2ª edición [1ª ed.: 1874], tomo VII.

Millones, Luis (1962), *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, Lima, Editorial Horizonte, pp. 193-194.

Parra, Jacinto de (1668), *La Bienaventurada Rosa Peruana de Santa María, de la Tercera Orden de Santo Domingo, su admirable vida y preciosa muerte*, Madrid, imprenta de Melchor Sánchez.

Perry, Mary Elizabeth (1993), *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica.

Sánchez Lora, José Luis (1988), *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, p. 433-434.

Secretariado «Martín de Porres» (1960), *Proceso de beatificación de fray Martín de Porres*, Salamanca, Imprenta Calatrava.

Talavera, fray Hernando de (1911 [1496]), *De vestir y de calzar*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo I.

Vargas Ugarte, Rubén (1951), *Vida de Santa Rosa de Santa María*, Lima, Biblioteca Peruana.

Vargas Ugarte, Rubén (1963), *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Imprenta de Aldecoa, tomo III.

Vauchez, André (1981), *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome.

Vives, Luis (1949 [1524]), *Libro llamado de la instrucción de la mujer cristiana*, Madrid, Aguilar.

Weinstein, Donald y Bell, Rudolph (1986), *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom. 1000-1700*, Chicago, The University of Chicago Press.

Abreviaturas:

AGI: Archivo General de Indias.
AHN: Archivo Histórico Nacional (Perú).
AMAE: Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid.

América sin nombre, nº 15 (2010) 69-78
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

OTRA PERSPECTIVA URBANA PARA LA HISTORIA LITERARIA DEL PERÚ: LA 'TAPADA' COMO SÍMBOLO DE LA LIMA COLONIAL

EVA Mª VALERO JUAN
Universidad de Alicante
Eva.Valero@ua.es

Eva Mª Valero Juan
Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Alicante y Profesora Titular de Literatura Hispanoamericana en la misma. Es autora de *Lima en la tradición literaria del Perú. De la leyenda urbana a la disolución del mito* (Lleida, Universitat de Lleida, 2003), *La ciudad en la obra de Julio Ramón Ribeyro* (Alicante, Universidad de Alicante, 2003), *Rafael Altamira y la «reconquista espiritual» de América* (Cuadernos de América sin nombre, nº 8, 2003), *Tras las huellas del* Quijote *en la América virreinal. Estudio y edición de textos* (Roma, Bulzoni, 2010), así como de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales especializadas en literatura española e hispanoamericana. Es editora de las antologías *El Quijote en Perú* y *El Quijote en México* en el Centro Virtual del Instituto Cervantes, y de *La casa de cartón* de Martín Adán (Huerga y Fierro, 2006).

RESUMEN

Durante los siglos de la Colonia, la imagen de la mujer limeña, en su atuendo de «tapada», tuvo una importancia cardinal, tanto por su construcción literaria como icono de la ciudad virreinal, como por su utilización para identificar y cohesionar en el siglo XIX y primeras décadas del XX un discurso identitario que fluctuó del ámbito histórico al literario. El presente artículo analiza, a través de fragmentos literarios e históricos principales, la evolución del discurso que construyó dicha imagen, así como los derroteros de la literatura peruana visibles a través del mismo. A ello se une la necesaria reflexión sobre los modos con que la predominante voz masculina ha construido la mencionada historia.
Palabras clave: Lima, tapada, identidad, Flora Tristán, Palma, Mariátegui, Valdelomar.

ABSTRACT

During the colonial period, the image of the women in Lima, with their covered vestments had great importance, not only as a literary iconic symbol of the city, but also in the use of this image to identify and unify a discourse of identity in the 19th century up to the first decades of the 20th century. This article analyzes the evolution of the discourse which constructed this image and the different paths of Peruvian literature using literaty fragments and historical texts. It is also necessary to reflect on how the predominant male voice has contributed to the contruction of this image.
Keywords: Lima, covered, identity, Flora Tristán, Palma, Mariátegui, Valdelomar.

¡Oh ciudad milagrosa
de raro hechizo y de lisura fina,
que esconde con rebozo de neblina
su gracia recatada y misteriosa,
como lueñe Tapada,
que deja apenas entrever la rosa
y el pálido jazmín de una mejilla,
ya la embrujada y dulce maravilla
de una sola mirada!

José Gálvez

Si una ciudad puede identificarse a través de una imagen cultural que defina su esencia espiritual e histórica, sin duda la figura de la «tapada» es un ejemplo paradigmático para definir la ciudad de Lima durante su historia colonial. Y si esto es así, el motivo de dicha conjunción hay que buscarlo en los textos –literarios e históricos– que construyeron a través de los siglos esa alianza indisoluble. Durante los siglos XVI y XVII, la capital

Retrato en la Casa Museo Ricardo Palma (Lima, Miraflores).

peruana –la Ciudad de los Reyes que inicialmente fuera aldea de caña y barro–, adquirió paulatinamente su particular fisonomía urbana. Y en el mismo devenir de la transformación de aquella aldea en capital virreinal, la ciudad recién fundada a orillas del Pacífico comenzó a construir su leyenda a través de fragmentos literarios, en Crónicas de Indias o en incipientes versos, en los que se trataba de crear una imagen que imprimiera a la ciudad una dimensión espiritual. En este proceso, la mujer limeña tuvo una importancia cardinal, tanto por su coincidencia con las esencias de la ciudad, como por su utilización para identificar y cohesionar un discurso identitario que fluctuaba del ámbito histórico al literario. A la evolución de ese discurso dedico estas páginas, en las que habrá que reflexionar, finalmente, sobre los modos con que fue construido por la predominante voz masculina. Como veremos, dicho discurso opacó o desintegró otras voces que no convergían con la hegemónica –masculina–, con la construcción de una leyenda urbana en la que el papel otorgado a la mujer no escapaba al estereotipo femenino que a continuación trataré de explicar.

Lima tras el manto encubridor: Alonso Carrió de la Vandera, Ventura García Calderón, Raúl Porras Barrenechea y Luis Alberto Sánchez

Para empezar, hay que recordar que desde fines del siglo de la conquista, el espíritu criollo impuso su anhelo fastuoso a la primitiva sencillez de la aldea fundada por los primeros pobladores, anunciando así el nacimiento de la ciudad barroca: el plano cuadriculado de las calles se vio compensado con el ornamento exterior de casas y palacios, sin olvidar esos campanarios y cúpulas que, como recuerda Raúl Porras Barrenechea, conferían a la ciudad desde la distancia «esa gracia musulmana que ha de sorprender a los viajeros»[1] (1994, p. 95). En esta ciudad de boato, la limeña adquirió un protagonismo indiscutible desde los orígenes, que comenzó a aparecer en los textos derrochando gracia y belleza tras el insinuante y a la vez recatado ropaje de la saya y el manto; una imagen que se construía al mismo tiempo que la capital virreinal continuaba creciendo a lo largo de aquellos primeros siglos de vida en arcos y bóvedas de iglesias, marcando los caminos de avance y crecimiento urbano, y que, por otra parte, le imprimían un aspecto monacal[2]. Algunos historiadores del siglo XX plantearon el contraste de esta imagen con el sensualismo de la que fue considerada ciudad-mujer por excelencia; por ejemplo, el mismo Porras Barrenechea, al hacer una equiparación implícita entre la figura de la «tapada» y la instantánea de una ciudad que, tras la austeridad de sus muros, escondía la fiesta de sus patios:

> ...ese ideal de recato y clausura se contagia y se extiende, porque la casa familiar es ascética, reprimida por fuera y alegre y expansiva por dentro, porque la arquitectura adopta esa misma actitud de atisbo y de recato en las celosías moriscas de los balcones, porque las mujeres se tapan el rostro para salir a la calle, y, por último, porque la ciudad misma, ungida de místico recogimiento aprendido en el lírico regazo de las letanías, decide convertirse toda ella, en un inmenso huerto cerrado –*hortus clausum*– y encerrarse dentro de unas murallas simbólicas que nada defienden, porque los limeños confían, más que en ellas, en la ayuda de Dios. (1965, pp. 381-382)

Esta imagen urbana de huerto cerrado –que venía a coincidir en su esencia con la figura de esa mujer tapada que, lejos del recato de su indumentaria, escondía picardía, coquetería y sensualidad– alcanzó el siglo XVIII, cuando, en palabras del mismo historiador, el aspecto de Lima

> sigue siendo austero y sombrío como el de un claustro. Los viejos solares, de portalones solemnes, los zaguanes oscuros y las altas cercas de los monasterios, prestan sombra y silencio a las calles. [...] Pero tras la apariencia grave, el alma de la ciudad se sonreía, como el rostro de la tapada bajo el manto encubridor. [...] Tras de los muros de los conventos surgía la alegre fiesta de los jardines y de los azulejos, y en los claustros propicios el libertinaje triunfaba ya sobre la oración. (1994, p. 97)

En este mismo siglo, un andaluz llegó a Lima, concretamente en 1787. Se trata de Esteban de Terralla y Landa, poeta que escribió versos mordaces y satíricos, que le valieron su consideración como discípulo o continuador de la tradición inaugurada por el conocido como «el Quevedo peruano», Juan del Valle y Caviedes[3]. Nos interesa sobre todo aquí su panfleto *Lima por dentro y fuera*, uno de los testimonios literarios de aquellos primeros siglos en los que Lima penetra en los espacios de la escritura. La obra es un gran cuadro cos-

1
También Aurelio Miró Quesada, en *Lima, tierra y mar*, reparó en la elegancia de los prominentes balcones artísticamente labrados y en el ornato exterior de una ciudad americana de abolengo moruno: «Al lado de los balcones fueron multiplicándose, como otra de las características arquitectónicas de Lima, los vivaces azulejos. Los conventos primero, los templos luego y las casas después, se fueron engalanando con esos barros vidriados de colores, en que se unía la gracia de la ciudad con el refulgente sol de Andalucía y el abolengo artístico de las tierras morunas» (1958, pp. 42-43).

2
Raúl Porras Barrenechea nos facilita los datos que muestran la fervorosa religiosidad de la Lima colonial: «El censo del marqués de Montesclaros arrojará sobre un total de 26.441 habitantes, un 10 por 100 de clérigos, canónigos, frailes y monjas. Juan María Gutiérrez podrá decir de Lima que era 'un inmenso monasterio de ambos sexos'». (1994, p. 95).

3
«Para hallar, sin embargo, un discípulo notorio de esta vena es menester traspasar un siglo. [...] Terralla y Landa oyó seguramente las sátiras de Caviedes. No estaban impresas pero corrían por las calles. El mundo descrito por ambos es el mismo» (García Calderón, 1914, p. 35).

tumbrista salpicado de localismos peruanos, donde caben todos los tipos sociales de la Lima colonial y, entre ellos, la limeña ocupa un lugar de especial relevancia e interés. Terralla, cáustico y socarrón, denuncia en el extenso poema el materialismo imperante en las relaciones humanas y satiriza la frivolidad de las mujeres, descargando todo su sarcasmo en una diatriba contra la ciudad de los virreyes, sus grandezas y miserias.

La sal criolla que caracterizará más tarde a los costumbristas peruanos decimonónicos ya comenzó a derrocharse en cada una de las descripciones de Terralla, pero también en las de otro conocidísimo autor dieciochesco, Alonso Carrió de la Vandera (Concolorcorvo), en su *Lazarillo de ciegos caminantes*. En las obras de ambos autores la limeña ocupa un lugar preferente, reflejo y prueba del especial protagonismo de la mujer en la Lima del momento. De hecho, tanto Concolorcorvo como Terralla y Landa construyeron las primeras manifestaciones literarias en las que la limeña se sitúa en el centro de la escena. Concolorcorvo describe su vestimenta, la saya que ceñía las caderas y el manto que dejaba un solo ojo al descubierto:

> ...las limeñas ocultan este esplendor con un velo nada transparente en tiempo de calores, y en el de fríos se tapan hasta la cintura con doble embozo, que en realidad es muy extravagante. Toda su bizarría la fundan en los vaxos, desde la liga hasta la planta del pie. (1980, p. 414)

Sobre esta misma imagen merece recordarse también la descripción que ofrecería dos siglos después Luis Alberto Sánchez de la original vestimenta de las «tapadas» en la obra que dedicó al principal icono limeño del siglo XVIII, *La Perricholi*, figura a la que más adelante me referiré:

> La vida limeña continuaba su *crescendo* de inquietudes y provocaciones. [...] Las *tapadas* circulaban luciendo ese invento del Demonio llamado *saya*, la cual falda, de tan ceñida, modelaba hasta la transparencia las formas de las mujeres, de nalga a tobillo como un guante. Cubierto el rostro, menos un ojo, con la manta finísima, las muy ladinas compensaban a maravilla la poca exposición de sus rostros con la mucha de sus talles y aledaños. (1971, p. 106)

También Porras Barrenechea señaló esta importancia de la limeña en el Siglo de las Luces, como imagen dominante que resume la esencia misma de la Lima dieciochesca, convirtiéndose de este modo en símbolo principal de la ciudad en este momento:

> La hegemonía no la ejercen los emperifollados doctores ni los monstruos de erudición que entonces albergaba la Universidad, sino que la atención, el orgullo y el mimo de la ciudad estuvieron concentrados alrededor del más grácil de los personajes: la limeña. Ella resume lo más típico del setecientos limeño, en el alma, en las costumbres y hasta en el traje. Nadie como ella encarna el ingenio, la agilidad incesante, la malicia y la agudeza de la inteligencia criolla. [...] Coqueta, supersticiosa, derrochadora, amante del lujo, del perfume y de las flores, ella domina en el hogar, atrae en los portales y en los estrados de los salones, edifica por su piedad en la iglesia, y en los conflictos del amor, de la honra y de la política es el más cuerdo consejero, cuando no el actor más decidido, que obliga a algún desleal a cumplir su palabra o pone en jaque al mismo Virrey del Perú. (1994, p. 98)

Esta última alusión hace referencia al personaje mítico de la historia limeña dieciochesca: Micaela Villegas, apodada «la Perricholi», que se transformó en paradigma de la descripción realizada por Porras Barrenechea[4]. Esta comedianta, amante del famoso virrey catalán Manuel Amat y Junyent, fue con el tiempo una de las figuras principales de la leyenda de la ciudad, pasando a engrosar no sólo las páginas de la literatura limeña posterior, sino también las de la literatura y la ópera francesas. De hecho, la fascinación de este personaje encandiló a escritores como Prosper Mérimée, quien en 1829 relató algunas de sus aventuras en *Le Carrosse du Saint-Sacrement* (obra que inspiró una ópera de 1948 a Henry Busser y en 1953 el film de Jean Renoir *Le Carrosse d'or*), y a compositores como Jacques Offenbach, que dedicó a este personaje legendario la opereta titulada, precisamente, *La Périchole*, de 1868. Como observa Mario Castro Arenas, la Lima del siglo XVIII, afrancesada, sensual y licenciosa, tuvo como protagonista de excepción el espectáculo escénico, y Micaela Villegas, en el candelero de este escenario, «es la espuma de un proceso social que tipifica o, si se quiere, pervierte, a las

4
Sobre el protagonismo de las mujeres en la Lima del siglo XVIII, véase Aurelio Miró Quesada, «La 'Perricholi' y las limeñas», en *Lima, Ciudad de los Reyes*, pp. 68-72.

Max Radiguet.

mujeres criollas y mestizas de las clases populares. La influencia francesa ha refinado la cualidad carismática de la malicia y coquetería de la mujer limeña» (1965, p. 27).

En cuanto a la literatura de tema limeño que dedicó sus páginas a esta protagonista de la Lima del Virrey Amat, hay que recordar en primer lugar a Ricardo Palma, que le escribió la tradición titulada «Genialidades de la 'Perricholi'» (1894, pp. 299-307). Construida en las páginas del tradicionista como emblema de la Lima del setecientos, resulta de especial interés recordar el apunte de otro escritor principal de comienos del siglo XX, Ventura García Calderón, que escribió una novela en francés titulada *La Périchole* (1959). Pero la referencia que quiero destacar se encuentra en otra de sus obras, *Vale un Perú* (1939), donde apuntó que la Perricholi resumía la esencia frívola, pícara y poderosa de las tapadas para convertirse no sólo en icono principal de la Lima dieciochesca, sino en símbolo de la peruanidad integral:

> Toda la fama ambulante de las tapadas, durante un siglo de boato y galantería, iba a polarizarse en torno de una mujer venida de provincia. La más famosa limeña, la más típica es una serrana –y debemos bendecir estos aciertos de la casualidad. [...] Sin mucha sutileza *podemos ver en ella una armoniosa y viable síntesis de Perú* cuando reúne la energía de nuestras altiplanicies a esa sonrisa frívola de Lima, peligrosa porque no toma nada en serio. (1939, p. 121) (La cursiva es mía)

Otro libro emblemático sobre la vida de la actriz es el ya citado de Luis Alberto Sánchez titulado *La Perricholi*, donde el crítico e historiador nos ofrece, junto a la biografía de la que él llamó «la Cenicienta limeña» (1971, p. 116), el cuadro suntuoso de esta Lima afrancesada, el empaque y el lujo de sus mujeres:

> Ellas, españolas o mestizas, usaban riquísimas telas y abundantes encajes: cuajaban sus dedos de sortijas; hacían tintinear las pesadas pulseras a cada movimiento de sus brazos; deslumbraban con el brillo de sus diademas y collares de perlas, brillantes y piedras preciosas [...]
>
> En 1745, Lima lucía cierto empaque de ciudad grande. La vía pública, poblada de cafés y con notoria vida galante, había roto el dique conventual del siglo anterior. Se hablaba de los *tiempos idos* con cierto desdén y arrogancia. (p. 16)

En definitiva, la limeña imprime el sello característico a la Lima del XVIII –y entre ellas, «la Villegas irremediablemente constituía algo característico de Lima y de una época» (Sánchez, 1971, p. 148)–. Así se refleja en la literatura del siglo ilustrado, pues cuando la urbe emerge en los textos del período, la mujer amanece con una omnipresencia insólita, como figura inseparable de la fisonomía de la ciudad, no sólo de su ambiente sino, lo que resulta no menos interesante, de su misma arquitectura, tal y como vio Porras Barrenechea:

> La picardía del embozo, las jugarretas que con él realizaban las limeñas, daban a las calles el aspecto de un baile de máscaras. Y fue tal ese amable absolutismo, durante el siglo XVIII, que la villa misma pareció construida por el capricho tiránico de la mujer y bajo el dictado de su implacable coquetería.
> Hay una íntima correspondencia entre el ambiente de la ciudad, entre la arquitectura misma de ésta y el alma de la limeña. La severidad y aridez de afuera contrastaban con la alegría y desenvoltura de adentro. Muros severos y portalones oscuros resguardaban la andaluza fiesta de los jardines, como la picaresca sonrisa de la limeña se escondía bajo el manto encubridor. (1994, pp. 98-99)

Esta Lima, en cierta medida secreta y misteriosa, se construyó por tanto no sólo en textos del siglo XVIII sino en obras de recuperación de la memoria histórica que se desarrollarían con la necesidad de definición de una identidad para la nación independiente, fundamentalmente hacia finales del siglo XIX, tras la Guerra del Pacífico (1879); tendencia que persistiría en dicho empeño a lo largo del siglo XX en obras citadas como las de Ventura García Calderón, Raúl Porras Barrenechea o Luis Alberto Sánchez.

El último florecer de las 'tapadas': Max Radiguet, Flora Tristán, Ricardo Palma y Luis Alayza y Paz Soldán

Llegamos por este camino hasta el siglo XIX para descubrir en la imagen de la ciudad la prueba más contundente de la pervivencia

del antiguo estatus colonial en la nueva república independiente, es decir, para adivinar en dicha imagen los problemas de una independencia insuficiente y epidérmica. Efectivamente, cuando el fervor revolucionario se disipó tras la guerra emancipadora, Lima recobró la antigua idiosincrasia de la apacible Ciudad de los Reyes y, con ella, sus costumbres coloniales. Así, el viajero francés Max Radiguet –escritor y dibujante– se sorprendería por esa permanencia de hábitos arcaicos, que dejó impresos en su obra *Souveniers de l'Amerique Espagnole*, publicada en 1856. En sus descripciones y en sus dibujos de nuevo las protagonistas siguen siendo las limeñas, que mantenían su imagen de «tapadas», con la pervivencia de la saya y el manto, del mismo modo que las formas arquitectónicas continuaban fieles a la tradición colonial y, sobre todo, de la misma forma en que los privilegios de clase se mantenían inalterables: «Nada parecía advertirnos –observa Radiguet–, en medio de esta población retozona y radiosa, que nos hallábamos en el corazón de una ciudad atormentada y empobrecida por treinta años de luchas anárquicas» (1965, p. 288)[5]. Y cuando se centra en las tapadas señala la exclusividad de la saya y el manto:

> Después del chocolate espumante y de las dos tostadas, desayuno frugal de los países españoles, mi jornada se abría y comenzaba cada mañana con un paseo en la Plaza Mayor. El movimiento diario se coloreaba de infinitos matices. Gracias a las tapadas se volvía a encontrar ahí, a pleno sol, el atractivo picante y el encanto misterioso de un salón de baile de máscaras. No nos cansábamos de admirar esos trajes raros, en medio de los cuales el vestido europeo, hay que confesarlo, hacía una muy triste figura. Ese vestido en el Perú no es sino el índice de una condición elevada, y el limeño se siente feliz cuando puede dejar el poncho para seguir las modas francesas. Las mujeres se resisten felizmente a esa influencia extranjera y se las ve ostentar con una encantadora coquetería, en medio de todos esos peruanos vestidos a la europea, las irresistibles seducciones del traje nacional. (Radiguet, 1971)

También la mítica Flora Tristán, cuando llegó desde París a Lima en 1833, se admiró del atuendo de las limeñas. Y a pesar de haber sufrido los ataques del arraigado conservadurismo de la sociedad peruana (que la rechazaba por sus ideas progresistas hasta el punto de condenar a la quema en la plaza pública de Arequipa su obra principal) hubiera querido

Salida de misa. Por Max Radiguet.

conservar esa indumentaria que pronto desaparecería. Gracias a ella, y en concreto a sus *Peregrinaciones de una paria* (1837), Europa pudo conocer la gracia y el misterio de las «tapadas», descritos en el capítulo «Lima y sus costumbres», del que podemos recordar las siguientes líneas:

> No hay lugar sobre la tierra en donde las mujeres sean más libres y ejerzan mayor imperio que en Lima. Reinan allí exclusivamente. Es de ellas de quien procede cualquier impulso. [...] Su vestido es único. Lima es la única ciudad del mundo en donde ha aparecido. (2000, pp. 420-421)

Como vemos, el tono de Flora Tristán incide, en su línea feminista, en el carácter dominante de las mujeres en la dimensión global de la sociedad limeña, así como en la exclusividad que su vestido consigue imprimir a la ciudad. Sin embargo, tras una prolija descripción de la saya y el manto en la que vuelven a reiterarse los atributos de seducción y malicia de esta vestimenta, añade finalmente que a pesar de que en Lima «la mujer tiene sobre el hombre una superioridad incontestable», es apremiante la necesidad de la educación; idea que en su desarrollo hace surgir una visión de superficialidad de la limeña que viene a coincidir con las manifestaciones masculinas citadas en estas páginas, pero con una derivación crítica que marca una clara diferencia:

> ...cuando esas limeñas encantadoras que no han puesto ningún ideal elevado en las actitudes de su vida, después de haber electrizado las imaginación de los jóvenes extranjeros, llegan a mostrarse tales como son, con el corazón hastiado, el espíritu sin cultura, el alma sin nobleza y gustando solo del dinero... des-

5
Entre los viajeros que visitan Lima en esta época hay que destacar también a otro francés, el cónsul A. de Botmiliau, quien retrata en sus escritos la decadencia de la ciudad tras la Independencia: «Restos de damasco rojo, último testimonio de la prosperidad perdida, y algunas pinturas al fresco, reemplazan, sobre las paredes agrietadas por los temblores, las ricas tapicerías... Nada más modesto que esas mansiones, últimos santuarios de la sociedad limeña anterior a la Independencia. Y sin embargo, el orgullo de los antiguos conquistadores aparece todavía en la fría dignidad con que sus moradores soportan la miseria». Cit. en Ugarte Elespuru (1967, p. 23).

José Carlos Mariátegui.

> truyen al instante el brillante prestigio de fascinación que sus encantos produjeron. (p. 424)

Ahora bien, esta crítica referida fundamentalmente al destierro de la mujer de los ámbitos educativos, fue minimizada por autores posteriores para hacer prevalecer la visión encandilada de Flora Tristán ante la imagen de las «tapadas»; por ejemplo cuando Ventura García Calderón escribe lo siguiente:

> Al regresar prepara el libro en que Europa va a conocer, pintadas por una mano magistral, la gracia y donosura de las limeñas. Quizá nadie ha hablado en francés con más pertinencia y gentil entusiasmo de sus paisanas de la saya y el manto. Si las encuentra menos letradas de lo que había presumido, en cambio su natural despejo, así como la libertad que han recobrado en la vida de relación, la seduce por entero. Precisamente Flora se ha acercado a ellas en el minuto mismo en que van a despojarse de su crisálida fastuosa. Por una casualidad feliz ella es testigo fraternal de una Lima en vías de transformarse y desde el tinglado de París le cuenta al mundo, antes de su eclipse, aquel resplandor de la gracia. Los que leyeron el libro de París se entusiasmaron y, si hemos de creer lo que dice el Sr. Pompery en un artículo de l'Artiste publicado en 1838, algunas parisienses empezaron a llevar la saya y el manto. (1914, pp. 156-157)

Unas décadas más tarde, tras la Guerra del Pacífico en 1879, la ciudad se convirtió en el escenario de la derrota, y los primeros avances urbanísticos impulsados desde mediados de siglo, durante los gobiernos de Castilla y Balta, quedaron truncados ante esta dura debacle. Así, la protohistoria de la modernidad en Lima quedaría sepultada por la guerra. Aurelio Miró Quesada nos presenta aquella Lima enlutada, cuya desgracia la despojó de sus galas coloniales, entre las más preciadas, la de las «tapadas», que emergen en los textos convertidas definitivamente en icono de la Lima colonial:

> La guerra del Pacífico, cargada para el Perú a un mismo tiempo de infortunio y de gloria, vino no sólo a golpear duramente los ánimos, sino –en un campo más modesto– a detener los avances de Lima. Hubo pobreza, desasosiego íntimo, dolor callado; y en lo que se refiere a los aspectos urbanos, desdén por lo ornamental y lo superfluo y gusto severo por lo práctico. Lima perdió u olvidó sus viejas galas; y como antes se había encubierto con el manto sutil de las «tapadas», ahora mostró solemnemente sus vestiduras austeras de duelo. (1946, p. 87)

Esta derrota generó una literatura *pasatista* en la que una generación de escritores lloraron en sus páginas la pérdida del pasado de la Lima colonial. Algunos críticos sitúan el origen de esta tendencia en las *Tradiciones Peruanas* de Ricardo Palma –a pesar de que sus cultores reemplazaron las irónicas sonrisas del tradicionista por el tono quejumbroso y pesimista–, entre las que encontramos, para el caso que nos ocupa, la titulada «La tradición de la saya y el manto», narración más cercana en este caso al costumbrismo que al relato. Palma pretendió en sus páginas hacer memoria de esta moda femenina remontándose al año 1560 hasta llegar al siglo XIX, para darnos el testimonio directo de su desaparición. Pero lo que más nos interesa es la manera en que el tradicionista describe dicha moda como una de las características principales y exclusivas que identifican, diferencian y confieren personalidad propia a la Lima de la Colonia:

> Tratándose de la saya y el manto, no figuró jamás en la indumentaria de provincia alguna de España ni en ninguno de los reinos europeos. Brotó en Lima tan espontáneamente como los hongos en un jardín.
> [...] Nadie disputa a Lima la primacía, o mejor dicho la exclusiva, en moda que no cundió en el resto de América...
> En el Perú mismo, la saya y el manto fue tan exclusiva de Lima, que nunca salió del radio de la ciudad. Ni siquiera se la antojó ir de paseo al Callao, puerto que dista dos leguas castellanas de la capital. (1994, pp. 625-626)

En este ejemplo comprobamos el afán de Palma por la captación de lo autóctono limeño, así como la cerrazón de una Lima exclusiva cuya costumbre en la vestimenta femenina «nunca salió del radio de la ciudad»; exclusividad que hemos visto destacada también por Radiguet y por Flora Tristán. El anhelo de distinción es equiparable a la esencia de la «tradición», que se instauró como género propio y, por primera vez en la historia de la literatura del Perú, como una literatura diferente; al igual que la saya y el manto, la «tradición» «nunca figuró en provincia alguna de España ni en ninguno de los reinos europeos», y fue fundamental para el nacimiento de una literatura nacional. De este modo, la imagen de la «tapada» es utilizada como un recurso identitario esencial para el proyecto americanista de Palma.

Un penúltimo ejemplo, que sí debe encuadrarse dentro de la literatura *pasatista* que penetró hasta bien entrado el siglo XX, lo encontramos en las crónicas de Luis Alayza y Paz Soldán, recogidas bajo el título *Mi país (4ª serie: ciudades, valles y playas de la costa del Perú)* (1945), donde este escritor dedicó un apartado a «Lima: Evocaciones de la urbe y sus alrededores». Aquí, Alayza rememora historias y costumbres de la antigua «urbe religiosa y galante» (1945, p. 8) y, asimismo, registra la evolución de «una Lima que se va» (título de la obra de José Gálvez que inauguró este tópico de la literatura peruana en el año 1921). En sus páginas palpita «el corazón insepulto de la Lima colonial», «el fantasma de la Colonia» (p. 23), cuando reescribe el tópico de la Lima que desaparece y se transforma, una imagen urbana que nuevamente es femenina, como la tapada que protagonizó su historia dieciochesca:

> Las ciudades tienen sexo. [...] nadie confundirá la marcial arrogancia de Buenos Aires [...] con la devoción y donaire de Lima, que en las mañanas reza y comulga, y en las noches, disfrazada bajo la saya y el manto, escapa por la puerta secreta, para urdir intrigas de política y travesuras amorosas. (p. 36)

Lima y la tapada vuelven a aparecer en esta imagen en la que la fusión entre ambas –a través de sus tenaces vasos comunicantes– adquiere una especial relevancia, pues la ciudad, por fin, se ha personificado en la figura de la limeña. Cubierta con tan misterioso ropaje, Lima –intrigante y caprichosa– adquiere definitivamente las mismas cualidades que la tapada, protagonista indiscutible de su escenario callejero durante los tiempos del virreinato.

La serenata ante los balcones del virreinato: José Carlos Mariátegui y Abraham Valdelomar

La última referencia a las tapadas que he seleccionado para este recorrido, se encuentra en una curiosa obra teatral que fue escrita por dos jovencísimas promesas de la literatura y la cultura del Perú, Abraham Valdelomar y José Carlos Mariátegui. Bajo los pseudónimos de Julio de la Paz y Juan Croniqueur, respectivamente, la obra, titulada precisamente *Las tapadas*, fue publicada en 1915 y se presenta, sin duda irónicamente –tanto por el subtítulo como por el argumento y la forma en que está escrita–, como «Poema colonial en un acto y cuatro cuadros, en prosa y verso original», y más adelante como «ensayo» o «poema sentimental o galante» evocador de una «época caballeresca». La dedicatoria a Ricardo Palma –a quien Mariátegui trataría de desvincular de la tradición hispanista-pasatista que intentó anexarse su figura a través principalmente de la reivindicación de José de la Riva-Agüero– resulta también curiosa por la imitación que en ella se encuentra de la retórica de la denominada *literatura pasatista* contra la que ambos intelectuales se posicionaron, con especial beligerancia en el caso de Mariátegui: «A través de vuestras historias –escriben dirigiéndose a Palma– […] llegó hasta nuestras almas, sensibles a la intensa sugestión del pasado, la visión de una poética edad lejana, no por romancesca menos real» (Mariátegui, 1994, p. 2233)[6]; un sentimiento de deuda con el gran tradicionista sobre el que abundan a continuación con el reconocimiento a una literatura –las *Tradiciones peruanas*– de la que se enorgullecen.

«Romanticismo y trovadorismo mal trasegados» –utilizando las palabras del propio Mariátegui, más de una década después, en su «Proceso de la literatura» (Mariátegui, 1996, p. 215)–, que serían el principal caballo de batalla del «Amauta», son curiosamente en *Las tapadas* la tonalidad principal. Desde mi punto de vista, ello evidencia la más que probable perspectiva irónica de esta obra, no sólo por ser una recreación de la literatura pasatista que Mariátegui criticó con dureza, sino también por el especial humorismo que, por otra parte, definió la literatura de Valdelomar; humorismo que el propio Mariátegui señaló y analizó en el capítulo de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que dedicó a su compañero[7].

Resumiendo el argumento, la obra relata con mucho sarcasmo la lucha de dos caballeros por el amor de una dama, uno de ellos peruano y el otro, ya en la decrepitud de su vida, español. No por casualidad el vencedor será el joven caballero peruano, que primero es derrotado por la fuerza (al recibir una herida de la espada toledana de don Fernando en el primer duelo) y que sin embargo después consigue vencer al español, y quedarse con el amor de doña Isabel, en una partida de ajedrez, es decir, a través de la inteligencia. Un argumento como este bien puede leerse

Abraham Valdelomar.

6
Cito siempre *Las tapadas* a partir de su edición en *Mariátegui total* (1994).

7
«Uno de los elementos esenciales del arte de Valdelomar es su humorismo. La egolatría de Valdelomar era en gran parte humorística. Valdelomar decía en broma casi todas las cosas que el público tomaba en serio». (Mariátegui, 1996, p. 257).

como sátira sobre la historia de la conquista de América, vencida por las armas, pero vencedora finalmente con su Independencia.

En cuanto a la imagen de «la tapada» en la obra, desde la misma dedicatoria aparece ya una primera definición en la que se añade un matiz que hasta el momento no había tenido: «hetaira criolla, apasionada y voluptuosa». Además, la definición como hetaira no es ocasional, pues se ratifica después en la caracterización de los siguientes versos del prólogo:

> Criollas recatadas bajo de saya y manto,
> barraganas de un fraile austero e inquisidor,
> en cuyos ojos negros se leía el quebranto
> de fogosas pasiones y vigilias de amor. (p. 2234)

Como hetaira, o barragana, aparecerá después un personaje de la obra, doña Mercedes, con el atuendo de tapada, que no lucirá sin embargo la protagonista, doña Isabel, caracterizada, según el estereotipo tradicional de la amada, por la pureza, el recato y la honra.

Por otro lado, la imagen de la tapada se utiliza además, nuevamente, como símbolo de la Lima del coloniaje (con «perspectiva de ciudad española: campanarios, minaretes, miradores, etc.») (p. 2234) que permite a los autores recrear poéticamente lo que Mariátegui denominaría en sus *Siete ensayos*, la «serenata ante los balcones del virreinato», en referencia a la mediocre poesía colonial de sello español. La recreación es clara desde el comienzo del Cuadro Primero, cuando el Coro da inicio a la función:

> Bajo del balcón florido
> aguarda tu caballero
> viene a ofrecerte tendido
> su corazón de trovero» (p. 2234)

Esta escena se repite a lo largo de la obra en diversas serenatas bajo el balcón de la señora, Isabel. Pero como ya he adelantado, no es ésta la representante de la tapada, sino doña Mercedes, que aparece vestida de saya y manto y ante cuya imagen don Fernando exclama:

> Mercedes, vuestro manto
> no sabe disfrazaros a mis ojos.
> Adivino tras él, el vuestro encanto
> que enciende tan fanáticos antojos. (p. 2238)

Y más adelante:

> La que luce mejor la saya y manto
> porque aumenta con ellos el encanto
> divino y misterioso de sus ojos. (p. 2241)

Esta figura de la tapada, en otros momentos ligada a la hermosura, el capricho y la sensualidad, se construye efectivamente en conjunción con la ciudad levítica, que ejerce una irresistible atracción con su «quietud sonora». Pero lo interesante es que esta conjunción se realiza en el contexto de una obra que, en su línea argumental, estaba prefigurando el ideario posterior de Mariátegui en su «Proceso de la literatura» (el séptimo de sus *Siete ensayos*), cuando plantea el mencionado motivo de «la serenata ante los balcones del virreinato» como metáfora de la poesía colonial (que desde su punto de vista es española) y cuya supervivencia cultural –la del colonialismo, vinculado al españolismo, al aristocratismo y al espíritu reaccionario– trató de prolongarse con la tendencia al pasatismo sustentada por José de la Riva-Agüero (*Vid.* Rovira, 1995, p. 112). El motivo se encuentra en el capítulo de su «Proceso de la Literatura» titulado «El colonialismo supérstite»:

> En un país dominado por los descendientes de los «encomenderos» y los oidores del virreinato, nada era más natural, por consiguiente, que la serenata bajo sus balcones. [...] Los mediocres literatos de una república que se sentía heredera de la Conquista no podían hacer otra cosa que trabajar por el lustre y brillo de los blasones coloniales». (Mariátegui, 1996, pp. 214-215)

Y en esta obra los jóvenes Mariátegui y Valdelomar encontraron un ángulo humorístico para ridiculizar ese colonialismo tan de moda en las primeras décadas del siglo XX que ellos, finalmente, consiguieron relegar, tanto a través del movimiento «Colónida» encabezado por Valdelomar en torno a la revista de título homónimo iniciada en 1916, como desde el vanguardismo indigenista abanderado por Mariátegui en la revista *Amauta* a partir de 1926; movimientos desde los que, como es bien sabido, se dio entrada a un período de modernización inaplazable en la literatura del Perú.

En todo caso, al realizar la humorada de *Las tapadas* en 1915, cuando aquella revolución literaria estaba a punto de eclosionar, ambos dieron nueva vida a aquellas legenda-

rias tapadas a las que, sin embargo, decidieron desligar de la aureola mítica que tal literatura pasatista les había conferido. Por lo que esta primeriza obra teatral de Valdelomar y Mariátegui resulta ser un punto de llegada idóneo en estas páginas para visualizar la evolución literaria de la tapada limeña, desde su conversión en icono de la capital virreinal, hasta su desmitificación a comienzos de un siglo XX en el que ese colonialismo del que la saya y el manto fueron insignia principal ya no debía tener cabida en el proyecto nacional de futuro.

Por todo ello, como hemos podido comprobar en las obras recorridas –todas ellas pertenecientes a voces masculinas a excepción de la de Flora Tristán–, nos encontramos ante fragmentos literarios o de reconstrucción histórica que permiten adivinar los trayectos de la historia literaria del Perú; y que por otro lado ofrecen un claro perfil de la posición de la mujer en la Lima colonial, ceñida en principio a un papel meramente decorativo, aunque influyendo en ocasiones en la vida pública, pero siempre desde la retaguardia social. En dichos fragmentos se constata un protagonismo de las mujeres que las convierte en símbolo principal de la Lima colonial, pero los atributos con los que se las define constantemente –coquetería, malicia, capricho, tiranía, picardía–, hacen que ese protagonismo contenga una evidente, aunque solapada, carga peyorativa. Así definida, la mujer viene a metaforizar la idea de una ciudad que se caracteriza en su historia por dichos atributos: elitista, frívola y encerrada por las legendarias murallas que, en la historia de Lima durante los siglos del coloniaje, la mantuvieron como reducto urbano que vivió de espaldas y a expensas del Perú real. Ahora bien, más allá de esta cuestión, marcada evidentemente por la tradicional visión hegemónica masculina, resulta de especial interés constatar cómo se construye en los textos la identificación entre Lima y las «tapadas», convirtiendo a la capital peruana en esa ciudad-mujer cuyos muros y mantos encubrieron, en la mayor parte de los textos, la vida real de la historia limeña virreinal y republicana.

Bibliografía

Alayza y Paz Soldán (1945), Luis, *Mi país (4ª serie: ciudades, valles y playas de la costa del Perú)*, Lima, Talleres Gráficos Publicidad-Americana.

Carrió de la Vandera, Alonso «Concolorcorvo» (1980), *El Lazarillo de ciegos caminantes* (1773), ed. de A. Lorente Medina, Madrid, Editora Nacional.

Castro Arenas, Mario (1965), *La novela peruana y la evolución social*, Lima, Cultura y Libertad.

García Calderón, Ventura (1914), *La literatura peruana (1535-1914)*, en la *Revue Hispanique*, tomo XXXI, New York, París.

– (1939), *Vale un Perú*, París, Desclée.

Mariátgegui, José Carlos y Abraham Valdelomar (Julio de la Paz y Juan Croniqueur) (1994), *Las tapadas* (1915), en José Carlos Mariátegui, *Mariátegui total*, Tomo II, Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 2233-2250.

Mariátegui, José Carlos (1996), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* México, Era.

Miró Quesada, Aurelio (1946), «La 'Perricholi' y las limeñas», en *Lima, Ciudad de los Reyes*, Buenos Aires, Emecé.

– (1958), *Lima, tierra y mar*, Lima, Juan Mejía Baca.

– (1946), *Lima, Ciudad de los Reyes*, Buenos Aires, Emecé.

Palma, Ricardo (1894), *Tradiciones peruanas*, tomo II, Barcelona, Montaner y Simón.

– (1994), *Tradiciones peruanas (selección)*, Madrid, Cátedra.

Porras Barrenechea, Raúl (1965), *Pequeña antología de Lima. El río, el puente y la alameda*, Lima, Instituto Raúl Porras Barrenechea.

– (1994), «Perspectiva y panorama de Lima», en *La marca del escritor*, México, Fondo de Cultura Económica.

Radiguet, Max (1965), «Lima en 1844», en Raúl Porras Barrenechea, *Pequeña antología de Lima*, Lima, Instituto Raúl Porras Barrenechea.

– (1971), *Lima y la sociedad peruana*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001. Edición basada en la de Lima, Biblioteca Nacional del Perú. URL: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/90253950982392717243457/p0000001.htm#4. Consulta realizada el 24 de julio de 2010.

Rovira, José Carlos (1995), *Entre dos culturas. Voces de identidad hispanoamericana*, Alicante, Universidad de Alicante, Servicio de Publicaciones.

Sánchez, Luis Alberto (1971), *La perricholi*, Buenos Aires-Santiago de Chile, Editorial Francisco de Aguirre.

Tristán, Flora (2000), *Peregrinaciones de una paria*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

Ugarte Elespuru, Juan Manuel (1967), *Lima y lo limeño*, Lima, Editorial Universitaria.

Valero Juan, Eva Mª, *Lima en la tradición literaria del Perú. Entre la leyenda urbana y la disolución del mito*, Lleida, Universitat de Lleida, 2003.

América sin nombre, nº 15 (2010) 79-92
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

RUMORES VENENOSOS, CARTAS ENGAÑOSAS, GRITOS DE CRÍTICA SOCIAL. LOS PODERES (IM)POSIBLES DE LAS VOCES FEMENINAS EN CHILE, 1660-1750[1]

MARÍA EUGENIA ALBORNOZ VÁSQUEZ
Université de Lille 3 (Francia)
maujialbornoz@gmail.com

María Eugenia Albornoz Vásquez
Historiadora, Magíster en Estudios de Género, DEA y Doctoranda en Historia en la EHESS de Paris. Actualmente termina su tesis sobre pleitos judiciales por injuria en Chile, siglos XVIII y XIX. Entre sus publicaciones recientes, cabe citar «El precio de los cuerpos maltratados: discursos judiciales para comprar la memoria de las marcas de dolor. Chile, 1773-1813», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n° 9, 2009; y «Corps de femme et couleurs de peau: de l'injure au Chili, 1739», in C. Bernand, C. Boidin et L. Capdevilla (coord.), *'Amériques métisses', CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 27, 2008.

RESUMEN

Hacia 1670, el Obispo de Santiago Fray Diego de Humanzoro clamaba el escándalo frente la proliferación de relaciones erótico-afectivas de los jueces oidores con mujeres «de todas clases», y también frente a la audacia y rebeldía de algunas monjas. Al mismo tiempo, muchas mujeres se apropiaban de la palabra hablada y escrita para influir sus cotidianos mediante rumores, gritos y cartas; y otras recurrían a la justicia para quejarse de los abusos y maltratos de las autoridades, y denunciar las violencias ejercidas contra ellas. Las lenguas y los cuerpos femeninos activos y en libertad molestaron a los hombres del poder, y sólo cuando se instauró la Casa de Recogidas (1723) se tranquilizaron algo sus temores frente al desborde femenino, que no era sino un cierto poder declinado individualmente que podía cuestionar el orden social y, según ellos, por contagio, generar la perdición de la sociedad.

Palabras clave: Chile, historia de las mujeres, injurias, historia social, voces femeninas, casa de recogidas, historia cultural, historia colonial, siglo XVII, siglo XVIII, Santiago de Chile.

ABSTRACT

Around 1670, the bishop of Santiago Fray Diego de Humanzoro voiced his indignation about the proliferation of erotic-affective relations between magistrates of the Royal Court and women «of any sorts». He also greatly protested about the audacity and rebellion of a few nuns. Meanwhile, numerous women appropriated spoken and written speech to report the abuses and mistreatments exerted by the authorities. They denounced the violence against themselves. These free femenine active bodies and tongues upset the men in power. These powerful men felt vindicated when the *Casa de Recogidas* was created (1773) in order to calm down these womanish excesses which were nothing else than individually stated power that would effectively question the social order and, according to the men of power, generate by contagion the loss of society.

Key words: Chile, women's history, insults, slander, social history, women's voices, casa de recogidas, cultural history, colonial history, 17th century, 18th century, Santiago de Chile.

1 Una primera versión de este texto fue leída en el Colloque International «Femmes, culture et pouvoir: relectures de l'histoire au féminin» (U. de Sherbrooke, Québec, mayo 2009), donde asistí gracias a la Beca de l'Ecole Doctorale de l'EHESS de Paris. Este artículo es parte de mi Tesis doctoral sobre pleitos por injuria en Chile, siglos XVIII y XIX, desarrollada en l'EHESS de Paris y dirigida por Arlette Farge, CNRS/CRH, investigación que integra el proyecto «Histoire et anthropologie des sensibilités», 2004-2012 coordinado por F. Langue, CNRS/MASCIPO. Agradezco la transcripción de documentos que hizo desde Chile Teresita Rodríguez y la lectura crítica de Aude Argouse.

La segunda mitad del siglo XVII chileno ha sido definida como «el período más corrupto de la historia» de la colonia y «el reino de la inmoralidad y decadencia». Quienes así lo afirman se apoyan en las apreciaciones de altos miembros de la administración, la iglesia, la justicia y del ejército de la época, a quiénes llamaremos aquí «los hombres del poder». Guiados por la Real Cédula del 10 de octubre de 1662, que encargaba a las autoridades civiles, religiosas y militares de Indias la recta administración de justicia procurando evitar pecados públicos y escandalosos, y por otra de 1682 que perseguía los pecados públicos de las ciudades, estos hombres del poder insistieron en la necesidad de aislar o erradicar a individuos rebeldes, considerados causa del desorden moral y social, y cuyo malévolo ejemplo podía ser imitado.

Los pecados públicos de la segunda mitad del siglo XVII empiezan por la apariencia llamativa de las mujeres urbanas y continúan con sus hábitos de paseos y compras a altas horas de la noche en Santiago; ambas prácticas fueron denunciadas al rey, en el caso de Chile, por la Real Audiencia y por el obispo, respectivamente (Vicuña, 1869, p. 312). Porque ellas visten provocativamente y conversan en la calle hasta tan tarde, urge obligarlas al recato e imponer el toque de queda, tanto más cuando con sus actos ponen peligrosamente el mundo al revés. De hecho, el sínodo chileno de 1688, impulsado por el obispo Carrasco, se inspira de esa convicción.

Integrando la categoría género según Joan Scott (1986) y, siguiendo a Michel Foucault (1964), Arlette Farge (1997; 2007 y 2009) y Judith Butler (1997), el corazón de nuestro análisis será la existencia y forma de las *voces femeninas*, expresadas oralmente o por escrito, en su dimensión de *palabra* emitida en el seno de un conflicto o de una petición. Los restos de ese discurrir de palabras permiten reflexionar sobre la valorización que hace la comunidad de esta palabra significante conjugada en femenino que, aunque borrada o postergada, también «dice» lo social.

En ese marco, el estudio cualitativo de los pleitos por injurias –despreciados como faltas menores– saca a la luz esas voces femeninas, tan ausentes de los relatos oficiales. En realidad, la lectura atenta de todo expediente judicial devela omisiones respecto de cualquier individuo considerado «poco importante» que ha expresado sus peticiones, intereses y consideraciones; es decir, que ha desplegado a través del habla sus experiencias, deseos y representaciones del mundo (Chartier, 1993).

1) Las mujeres y los «hombres del poder»

Es sabido que en el período escogido y para el mundo cristiano, las mujeres simbolizan la tentación permanente de la carne y del pecado, distraen a los hombres del buen camino. En los territorios bajo la tutela y moralidad católica romana, sus comportamientos y apariencias son el blanco de la obsesión por el orden, estandarte de la monarquía española para asuntos espirituales, morales, culturales y sociales. Las mujeres son valoradas cuando colaboran con la causa suprema de la Iglesia depuradora, cuyo máximo símbolo es el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición: desde su rol de devotas feligresas, ellas vigilan y delatan errores, caídas y perversiones de vecinos y parientes. La vida diaria del mundo hispano conoció los imaginarios y mandatos de la literatura moralizadora y de los sermones de innumerables sacerdotes, nutridos a su vez por manuales de confesión, ensayos teologales y cartas pastorales (Candau, 2007).

En Chile las mujeres llaman la atención por su desenvoltura y apariencia, pero también desde sus decisiones y sus voces: sus voluntades, sus cuerpos y sus hablas impiden la *calma* anhelada por las autoridades, ya preocupadas a causa de la guerra de Arauco contra los *mapuche,* característica local extraordinaria. Esta *calma en el espacio civilizado, aquél que no es frontera indómita*, es una condición apreciada por la monarquía, indispensable para gobernar y guiar las almas hacia el buen camino. En Chile esta *calma doméstica* se revela trunca y, a ojos de las autoridades, eso no puede interpretarse sino remitiendo la responsabilidad a las mujeres.

En los discursos acusadores se dibujan dos culpables. Por un lado las mujeres y por otro la exhuberancia de los cuerpos incontenidos, que se dejan llevar por los placeres y que protagonizan los *pecados públicos y la deshonestidad*. Son dos cosas muy diferentes, pero los hombres del poder las reúnen, significando siempre que las primeras son causa de las segundas: juntas constituyen un obstáculo serio al desarrollo sano de la vida en el territorio. Subrayamos dos elementos fundamentales en esta construcción. Por un lado, los hombres del poder son los que conceptualizan el escán-

dalo social que luego claman y repiten desde sus diagnósticos del desastre; por otro, al igual que cualquier grupo (los indios, el pueblo, etc.), las mujeres son consideradas como un todo homogéneo, sin distinguir matices en un conjunto muy variado (entre otros, y usando los vocablos empleados en la época, la condición, el estado, la calidad, la edad, la raza). Según los hombres del poder, todas poseen la capacidad de enredar o enturbiar la atmósfera.

Los historiadores chilenos de la segunda mitad del siglo XIX, así como numerosos autores del siglo XX hablan también, sin análisis previo, del «relajamiento de las costumbres» que habría caracterizado esos últimos cuarenta años del siglo XVII. Los más seguidos, Eyzaguirre (1850), Vicuña (1869) y Barros (1999) repiten, cuando no exageran, las aseveraciones recogidas en los vehementes escritos acusatorios de los hombres de poder: reproducen y subrayan aspectos negativos (y también ocultan y minimizan otros) en una tautología que prueba eficientemente cómo y cuánto es mejor el tiempo presente desde el cual hablan. El mensaje rescatado es que se evoluciona, se toma distancia de esas épocas disolutas, donde los errores y malos hábitos de las élites y los comportamientos desbordados de las mujeres, así como sus peticiones y ofuscamientos, resultaban incómodos porque estaban siempre mal situados.

Se puede hacer un somero recuento de batallas sostenidas por los obispos y algunos jueces contra las mujeres de la élite que se atrevían a desafiar sus normas.

En los años 1620-30, las esposas de los jueces oidores de la Real Audiencia de Chile reclamaron al Rey su derecho a gozar de privilegios semejantes a los destinados a sus maridos. El rey respondió dictando una ordenanza que reproduce la jerarquía social que las concierne al interior de las Iglesias, asignándoles lugares específicos pero delimitando la ostentación que puedan hacer, en ese espacio sagrado, de sus riquezas. Se ha considerado esta demanda femenina colectiva como el colmo de la vacuidad y superficialidad en una sociedad pobre y menor como lo era la chilena a inicios del siglo XVII (Eyzaguirre, 1850, p. 406). Desde la perspectiva de una historia de las sensibilidades subrayamos más bien la capacidad de esas pocas mujeres para ocupar los espacios de escucha que el rey destinaba a las súbditas hasta conseguir, aunque sea en parte, un resultado. Las esposas de los jueces oidores de la Real Audiencia de Chile expresan, por lo demás, un deseo legítimo, similar a lo que sabían sucedía en otros espacios de gobierno y justicia, como en la Lima virreinal (Cano, 1980, pp. 285-286).

En 1657 sucedió un «escándalo sin ejemplo en la cristiandad» según el cronista Carvallo (Vicuña, pp. 266-270). La tenacidad de las monjas del convento de las Clarisas, menos de diez mujeres pertenecientes a la élite, generó una batahola institucional dirimida en Lima y una violenta disputa local. El convento fue fundado en el siglo XVI bajo tutela de la iglesia secular de la sureña ciudad de Osorno; pero la revuelta *mapuche* de 1598 obligó a las monjas a migrar y fueron acogidas por el Provincial de la orden franciscana en Santiago. Tiempo después, la orden franciscana de Chile quiso obligarlas a obedecer la regla franciscana, pero ellas no aceptaron. Los jueces eclesiásticos dieron la razón a las monjas; la orden franciscana apeló a su jerarquía en Lima y consiguió orden virreinal para que la Real Audiencia de Chile las forzara a recluirse en recinto franciscano. El Oidor Pedro Hazaña de Solís y el nuevo Provincial franciscano convocaron tres compañías de milicias y ellas se fugaron. Las actas del cabildo consignan que los soldados «con las armas y a empellones, arrastrándolas por el suelo, y poniéndoles las manos en los rostros, arrastrándolas de los cabellos, siguiéndolas con otras demostraciones y agravios […] obligándolas a correr, faldas en cinta, por los golpes y malos tratamientos que les habían hecho». Parientes de las violentadas avisaron a los otros Oidores de la Real Audiencia, que fueron a mediar pero la milicia realizó disparos; las monjas fueron acogidas finalmente en el convento de las agustinas. Carvallo dice: «salieron aquellas señoras religiosas con su resolución, porque las mujeres, cuanto tienen de tímidas antes de entrar en un empeño, tienen de constantes puestas ya en los lances» (Vicuña, pp. 268-269).

Entre 1660 y 1664 se desarrolla un proceso judicial contra la viuda y rica encomendera Catalina de los Ríos y Lisperguer. A partir de apreciaciones levantadas por sacerdotes, se la culpa de maltratar a sus indios de encomienda y a sus esclavos, violencia que sin embargo no era tan extraordinaria. Cuarenta años antes había sido ya acusada de hechicera, presunta responsable de la muerte de su padre y se le atribuían asesinatos de supuestos amantes. Este cúmulo de pecados y crímenes no fue

jamás probado ni castigado. Sin embargo, es insistentemente recordado por los historiadores del siglo XIX (Vicuña, Barros), quienes se fascinaron con su mítico sobrenombre, «la Quintrala»: posteriormente trabajado por varios escritores, la Quintrala dice la «barbarie» femenina rural, simbolizada en una mujer no sometida a control masculino, o, al contrario, realza la indómita y rebelde fuerza de la mujer mestiza (Albornoz, 2004).

En 1675 el obispo Humanzoro se ensaña contra las monjas del convento de San Agustín de Santiago: el tocado que llevan le parece indecente, destaca la belleza de sus caras, dedican demasiado tiempo a arreglarlo y faltan a la modestia y al recato. La resistencia de las decenas de monjas de este exitoso convento es grande: *oponen colectivamente el silencio* a sus reconvenciones y *se atreven a desaparecer* (se retiran de su presencia) cada vez que predica contra ellas. Chantajeadas por el poder espiritual del obispo, las monjas aceptan cambiar sus tocados bajo amenaza de excomunión; al mismo tiempo establecen un recurso de fuerza contra el obispo ante la Real Audiencia, el que no es aceptado (Medina, 1952a, pp. 235-240). Las monjas se vieron obligadas a dejar un uso identificatorio que les pertenecía desde 1576 y fueron abandonadas en su derecho de pedir la justicia del rey por abuso de autoridad eclesiástica (Montt, 1966). Las palabras, los silencios y los gestos desplegados por las monjas agustinas, así como la libertad de sus cuerpos, fueron doblegados. Importa reconocer la determinación y la estrategia en la defensa de una autonomía en femenino, ya que una comunidad mujeres podía, entonces, decidir qué apariencia mostrar y qué tiempo destinar a ésta.

Las mujeres de élite que se expresan y que discuten decisiones, que responden y dan pelea en una suerte de guerra de resistencias, hacen que la crítica y la revuelta sean posibles (Farge 2009). Si sus comportamientos no se pliegan a las autoridades, se transforman en culpables de la decadencia social. En esa lógica de contagio, esa «realidad moral corrupta» termina por alcanzar también a los funcionarios reales.

En 1664, contraviniendo las leyes, el gobernador Francisco de Meneses se casó con Catalina Bravo de Saravia, joven de 17 años e hija del Corregidor de Santiago. El matrimonio, clandestino y secreto, fue denunciado a la corona por el citado obispo Humanzoro, quien en juicio eclesiástico local condenó en 1670 a contrayentes y suegros a gigantescas multas (Vicuña, pp. 253-254). Por ésta y otras faltas un interventor enviado por el virrey juzgó al Gobernador, quien, extraditado, falleció en Lima en 1674. Además, Humanzoro denunció los amoríos de los Oidores de la Real Audiencia de Chile. Tanto al Gobernador Juan Henríquez (sucesor de Francisco Meneses) como al Virrey, el Rey, la Reina Gobernadora y el Consejo de Indias «daba cuenta para descargo de su conciencia» de cómo «se abrasa la ciudad en sensuales deshonestidades y incestos abominables», como dice en junio de 1672. En «su sentir […] las cabezas están enfermísimas, y en tal estado de dolencias que no podemos esperar convalecencia sino mudándoles» (BNCh, MsM, vol. 162, doc. 3261).

Humanzoro acusó al Oidor de origen peruano, José de Meneses Allende Salazar (1640-1678), casado con española, de tener y de criar públicamente un hijo con una mujer casada –a quien mantenía en Santiago, apartada de su marido–, acto que el Oidor justificó por escrito como «la primera de sus obligaciones» (ibid); y además, de estar en ilícita amistad con Elvira Tello y Guzmán, criolla soltera, quien «solicitada de este mal hombre, se salió del monasterio de santa Clara y se amancebó con dicho Oidor» y después se fugó del convento de las Agustinas, donde el obispo la recluyó castigada (BNCh, MsM, vol. 162, doc. 3271). Finalmente, en 1673, Meneses fue demandado por Margarita Verdugo y Cerón por intento de seducción y de rapto de su joven hija María (Barros, 1886, p. 130). A inicios de 1675 el Oidor fue desterrado a Valdivia por el interventor Lucas de Segura y Lara, enviado por el virrey para juzgarlo. Humanzoro aseguró a la corona que Elvira había aceptado dos cosas: una dote paliativa de dos mil pesos que él había gestionado ante el Oidor Meneses y su entrada a un convento.

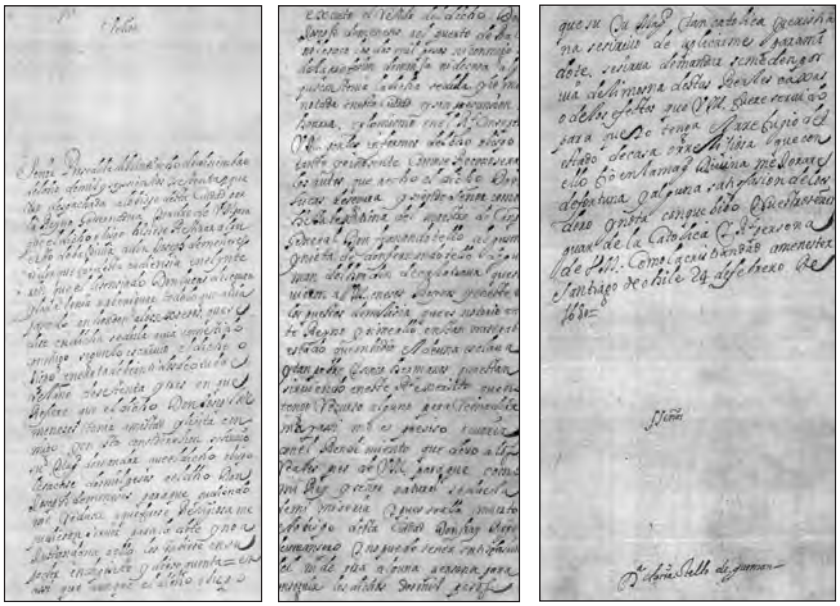
Sin embargo, el interventor envió a la corona dos copias de la investigación, una desde Buenos Aires (diciembre 1679) y otra desde Lima (abril 1680), afirmando que las acusaciones de Humanzoro respecto del Oidor Meneses y de Elvira eran «siniestras», como concluye también el Consejo de Indias en 1681 (AGI, Chile, 16, R.4, N.12). En ese contexto de establecimiento de la verdad de las denuncias del obispo, fallecido en 1676,

el 24 de febrero de 1680 Elvira escribió una carta al rey:

> el dicho obispo no le sacó los dos mil pesos ni conmigo trató de la profesión de monja ni de cosa alguna que contenía la dicha cédula y yo me hallo notada en esta ciudad y sin presunción ni honra. [...] y hoy me hallo en tan miserable estado que envidio el de una esclava [...] y así me es preciso ocurrir con el rendimiento que debo a los reales pies de VM para que como mi rey y señor natural se duela de mi miseria [...] se me den por vía de limosna de estas reales cajas o de los efectos que VM fuere servido para que yo tenga el refugio del estado de casada o religiosa [sic] que con ello vio la majestad divina me dorare de fortuna y alguna satisfacción del desdoro y nota con que vivo (ibid).

En marzo de 1681 el fiscal del Consejo opinó que se debía desestimar la petición de Elvira, no porque fuera desproporcionada o estuviera fuera de lugar, sino porque existiendo viuda legítima, ésta debía ser favorecida con los pocos bienes que quedaban del Oidor Meneses, y porque además «por lo que arbitró el obispo no quería ser religiosa» (ibid). Elvira, nieta e hija de generales de ejército y con cinco hermanos peleando simultáneamente en la guerra de Arauco (ibid), queda sin palabra, sin honra, sin dote y sin auxilio: su nota y su petición «no se estimaron». ¿Qué poder de respuesta tiene una mujer, rodeada de hombres de guerra y buenos servidores del Rey, cuando un poderoso hombre de Iglesia la señala como pecadora y la confina al desprecio? Resignación, silencio y olvido. Soltera y sin hombre que la respalde, Elvira «merece menos» que la mujer legítima: es el resultado de largo alcance de la influencia entrecruzada del (supuesto) amante y el (sacerdote) delator, ambos ya muertos. Es el desperdicio discreto de una existencia femenina abandonada por las autoridades, que insistió en su causa porque hubo un mandato real a su favor y porque la investigación probaba el veneno mentiroso del obispo Humanzoro.

Elvira es la única que hemos podido seguir de todas las mujeres denunciadas por Humanzoro. Además de las tres vinculadas al Oidor Meneses, mencionamos aquí a las otras para no olvidar el ruido que generaron, para no dejar que se evaporen sus «delgadas palabras» (Foucault, 1964): «una mujer casada con un caballero de los bien emparentados de esta ciudad», amante del Oidor Gaspar Noé



AGI, Chile, 16, R.4, N.12, fojas 3, 3v y 4.

de la Cuba y Arce; la «escandalosa» amante del oidor Juan de la Peña y Salazar; una «mozuela de mal vivir que se llama la Pinchá», y otra «mujer soltera a quien el Gobernador a instancias mías la echó y desterró de esta ciudad», amantes del Oidor Manuel de León Escobar; María Astorga, amante del fiscal Francisco de Cárdenas y Solórzano. Además, como lastimero contra-ejemplo, en junio de 1672 Humanzoro evoca a la esposa del Oidor de la Peña, Isabel Feliciana de Alba y Alvarado, española y sin hijos (Barrientos, p. 638), quien «vióse tan desesperada, y hace tales demostraciones públicas de sentimiento y voces, que todos juzgamos que muy presto perderá el juicio si su marido no se enmienda, y aún se puede temer alguna resolución desesperada» (BNCh, MsM, vol. 162, doc. 3261).

Estos vínculos fuera de norma son comprendidos por los hombres del poder de fines del siglo XVII y por los historiadores de la segunda mitad del siglo XIX como prueba de la perdición de las autoridades en manos de las mujeres. Ellas son trofeos de seducción, ofrecen las pasiones más peligrosas y despiertan en ellos la debacle. Objeto y sujeto de tentación, hay que disciplinarlas a todas y el encierro tan promocionado y aplicado por el obispo Humanzoro es el mejor remedio. Los sacerdotes, guías de sus almas, se tornan también guardianes/verdugos de sus cuerpos, jugando un rol principal para controlarlas, someterlas y corregirlas. Cuerpos contenidos y pasos vigilados, idea que reclama y fuerza la

sumisión de las mujeres muy especialmente a los hombres dueños de la palabra, la verdadera y sagrada. Porque también se trata de imponer lenguas silenciadas: el habla las devora y eso sí que no se puede tolerar.

El mecanismo de «crear el escándalo» para demoler la imagen de las autoridades es también utilizado en relación a las prácticas no heterosexuales, pero esto no ha sido relevado con el mismo énfasis: el pudor, la censura y el secreto nutren el tabú. Un proceso por delito nefando comenzó por una declaración del Oidor de la Peña contra el Oidor Manuel de León Escobar en la Real Audiencia de Chile entre 1673 y 1675 (ANHCh, FRA, vol. 2889; González, 2004). La enormidad de una acusación así –que enloda masculinidad, reputación y carrera funcionaria– esconde rencores y enemistades que Humanzoro, con sus delaciones, persecuciones y encierros, acrecentó. De la Peña estaba indignado contra de León porque éste, obedeciendo al gobernador Henríquez, aconsejado a su vez por Humanzoro, apresó a su amante; y se vengó con la acusación de pecado nefando, que originó causa de oficio seguida por el mismo Henríquez, tema sobre el cuál Humanzoro se negó a declarar, alegando que no era materia digna de su atención. El largo proceso –que implicó el encierro y posterior destierro del Oidor de León a Lima– reunió numerosos testimonios de autoridades, comerciantes, aprendices de artesanos, esclavos y sirvientes (González, 2004, p. 154). Sin embargo, este incómodo juicio es omitido por la «historia oficial»: Barros (1886, p. 131) lo sortea con la opaca expresión «proceso estrepitoso» en un largo párrafo que nada dice de lo que trata, en oposición a la descripción de las numerosas faltas atribuidas a las mujeres en la misma época. El discurso las declara a ellas únicas culpables de dañar tanto la paz de la comunidad como los proyectos individuales y de la colectividad.

2) El poder cotidiano de la palabra femenina

Iniciado el nuevo siglo y bajo otra casa reinante, se consideró superado ese *impass* respecto de las altas jerarquías institucionales locales defectuosas, y las energías se volcaron hacia el control de las mujeres, a quiénes no se lograba subordinar. En esas apreciaciones que gritan el espanto y la indignación de los hombres del poder frente al no sometimiento de las mujeres habita la consideración de un cierto poder conjugado en femenino. La oposición no sería tan sistemática si los hombres del poder no recelaran fuertemente su eficacia para influenciar y para trazar disrupciones. Hay situaciones cotidianas que pueden ser modificadas mediante la acción de alguien informado y sagaz; y esta actividad, en el sentido de *potencia del hacer*, fue incorporada por las mujeres: existía en sus horizontes de lo posible.

Si bien las mujeres no tenían derecho a voto (excepto dentro de los conventos femeninos) ni tampoco acceso a los cargos públicos –aunque los heredaran y administraran, como sucede con las escribanías Malagueñas (Mendoza, 2007)– adherían a las preocupaciones relativas a la idoneidad de las autoridades y al futuro de la vida colectiva. En el mundo hispano-católico, la legitimidad tutelar de toda autoridad impuesta se construye en torno al «buen orden del común» y las autoridades son receptivas a los temores que, sobre ello, son expresados en femenino. En julio de 1699, una carta firmada por 15 mujeres de la villa de Chillán, dirigida al Gobernador de Chile, se oponía a la designación del próximo Jefe de Armas y Alguacil Mayor, Antonio de Urrutia y Valdivia[2], a quien llamaban «el escorpión»: nombran el peligro del honor femenino, ultrajado mediante libelos que este hombre habría fijado en las puertas de las iglesias en el pasado. Juzgado culpable, fue exiliado de la villa, pero ellas temen su venganza. El Gobernador accede a la petición y lo priva del cargo que le había otorgado. Estas mujeres, mediante su palabra escrita, encarnan exactamente lo que se espera de ellas: asienten con el orden buscado y recuerdan, desde su vigilancia atenta, su rol de eficientes colaboradoras para el buen gobierno. Se apropian del poder de la escritura y del peso de sus experiencias femeninas para influir en el porvenir de su villa y para torcer, porque les parece necesario, una decisión privativa del poder supremo del reino.

Sin embargo, la llamada se hace especialmente a «no escucharlas». Fray Luis de León, en *La Perfecta Casada* (1583), destina su capítulo XVI a «Cuánto importa que las mujeres no hablen mucho y que sean apacibles y de condición suave»: toda mujer debe idealmente existir sin hablar. A nuestro entender, en la simbólica del imaginario, esta alianza entre, por un lado, una «mujer erotizada que se expresa, que tiene una opinión» y, por otro lado,

2
Este documento ha sido transcrito y publicado (aunque sin referencia) por Julio Retamal Avila (2001).

«la decadencia observada en los hombres del poder», remite a los miedos de los hombres del poder. En la cultura mediterránea de la época el mundo masculino teme la influencia que las mujeres pueden ejercer en los hombres a través de un vínculo amoroso (García, 2007). Y esa simbólica del temor masculino frente al poder del habla femenina, aumentado a través del vínculo afectivo, está vigente en el reino de Chile.

Pero, y esto es el segundo aspecto rechazado por los hombres de poder, sucede que las mujeres llegan a estar y actuar junto a los hombres mediante los contratos. Para el caso chileno, aunque ya empiezan a aparecer monografías especializadas que dibujan a mujeres activas, un estudio pormenorizado en este sentido aún falta. Por el momento, conocemos algunas cartas escritas por mujeres, ricas propietarias, dirigidas a parientes que tienen buena posición social, en que rinden cuentas o piden actos precisos destinados a mejorar su patrimonio individual y/o familiar mientras ellas están todavía vivas, es decir, para ser apreciados y gozados por ellas. Estas cartas son las de María Macaya, fechadas en 1695 y 1704, y también la de Josefa Cortés y Monroy, escrita en 1696, y han sido íntegramente publicadas bajo estricto criterio filológico (Contreras, 2003). La entre-ayuda y el apoyo entre individuos de ambos géneros aparecen en estas cartas-informe-mandato-instrucción. Las mujeres agencian el poder a la escala que manejan y lo dimensionan creciendo en temporalidad terrena –además de la divina, que también administran mediante la fundación de capellanías, a través de sus voces individualizadas en última voluntad (Horvitz, 2006).

En el mismo sentido, numerosas mujeres hicieron escuchar su opinión sobre diversos asuntos, algunos de los cuáles llegaron a las justicias capitulares, de los corregimientos, de la Capitanía General o de la Real Audiencia. Ya hemos visto situaciones en que se cuestionan autoridades locales mal elegidas y en que se puntualizan mentiras de autoridades religiosas. También acusan violencia hacia algún pariente próximo, como las madres que se querellan contra hombres que maltratan a sus hijas (latigazos en la calle, cortes de navaja en la cara), hombres que no tienen vínculos de ningún tipo con las atacadas pero que las «castigan» por insolentes o atrevidas, como sucede en Santiago con Isabel de Lorca y Elena Rodríguez, que defienden en justicia los cuerpos heridos y las personas injuriadas de sus hijas María Monardes e Inés Plaza, en 1672 y 1683 respectivamente (ANCh, FRA, vol. 1523, p. 3 y vol. 2439 p. 4; Albornoz 2003). Las mujeres expresaban sus puntos de vista, individual y a veces también colectivamente, en una provocación de jerarquías que se vivía en masculino como exasperante, siempre calificada de insolencia, atrevimiento y «desvergüenza» (Albornoz, 2006). Los pleitos por injurias muestran cómo las mujeres que no pertenecían a las élites (mestizas, mulatas, indias, hijas ilegítimas y naturales, viudas empobrecidas, solteras sin dote) agenciaban la realidad desde sus voces, modelando sus vidas y las de los otros con sus palabras (Farge 2007).

Isabel del Corral, viuda de 47 años, costurera, en el Santiago de 1688 consigue deshacer un acuerdo de matrimonio de su sobrino con su sola palabra: hace circular un rumor sobre el origen mezclado e ilegítimo del padre de la novia. Sus palabras exactas son que es «hijo de una mulata de servicio». Estas palabras provocan una debacle en la familia injuriada, hombres de diferentes generaciones viajan desde lejos para probar la falsedad del propósito. El injuriado quiere que ella se desdiga públicamente delante de hombres sabios, como dice la ley, pero Isabel al contrario, lo repite. La investigación fuerza sus explicaciones y confiesa que le habían dicho que habían escuchado decir esas palabras a un sobrino del injuriado, en un callejón, quien negó toda responsabilidad. El expediente se detiene allí, no sabemos si ella fue penalizada o no (ANHCh, FRA, vol. 2808, p. 6).

En 1708, una mestiza de 26 años, Francisca de Rozas, expresa una opinión tajante sobre Andrea, española: la primera quiere instalarse a vender el pan y la otra desprecia el permiso del cabildo que así lo autoriza. Sus posiciones sociales son diferentes, pero la que está más abajo en la jerarquía, Francisca, no se deja insultar ni maltratar: interpela a Andrea a gritos diciéndole «tú a mí no me dices nada, no soy tu esclava ni tu india de encomienda». Con esas palabras Francisca le recordaba su condición de mujer libre, la ausencia de vínculo de dominación y la ninguna autoridad que Andrea tenía para maltratarla. Junto a Andrea estaba Catalina, soltera y española, a quien Francisca dijo: «tú te callas, tú tienes porque callar» (ANHCh, FRA, vol. 1432, p. 12). Con su sola voz Francisca detiene a las dos muje-

res, que tenían una cierta práctica de violencia respecto de los miembros situados por debajo de ellas en la escala social.

En octubre de 1727, doña Lorenza Negrete, casada, 40 años, madre de varios hijos, presa en la cárcel y con sus bienes embargados, es interrogada por el Gobernador de Chile y el alcalde de Santiago. Desde hace tres meses está acusada de difundir, en el mineral de Petorca y en Santiago, el rumor de que el minero y capitán José de Ahumada mandó a que le envíen un lingote de oro para entregar a un Ministro Real. Lorenza dice que leyó eso en una carta que su hijo pequeño encontró al pie de la puerta de su casa, pero que no puede mostrar la carta porque se la sacaron de su altar a San Antonio, donde la había escondido. Pero luego precisa que en realidad quemó la carta y que mintió por obedecer a su confesor, quien después de saber que ella había divulgado su contenido, le aconsejó negar todo. Ante la Capitanía General, Ahumada la acusó por calumnias y Lorenza se contra querelló por injurias. El pleito se acabó a mediados de febrero de 1728: el Gobernador los absolvió a ambos, pero, por haber difundido el rumor, sentenció a Lorenza a destierro por un mes al lugar que ella eligiera y a pagar las costas de la causa. (ANHCh, FCG, vol. 284, ff. 284-364.) La voz de Lorenza, su saber leer y escribir (firma todos los escritos del proceso), su vínculo con un confesor ladino y sus dichos contradictorios agitaron no sólo su vida y la de Ahumada, sino el cotidiano de las justicias y de numerosos mineros, comerciantes y otros hombres de iglesia implicados en amistades entrecruzadas y en cobros de impuestos cuestionables.

En una noche del seco verano de 1732, la viuda María Luisa Fuenzalida, mestiza, enfrentó al Juez de Aguas de Santiago porque éste abusaba de su autoridad para prolongar su tiempo de beneficio. Delante de numerosos vecinos, ella lo increpó sin expresarle reverencias y se enfrascó con él en una pelea en la que resultó insultada y golpeada. Lo acusó ante el juez de la ciudad y no cedió cuando éste cortó el caso: solicitó entonces a la Real Audiencia, tribunal que condenó al juez de aguas a una multa por el abuso del agua y a otra para reparar el daño hecho a María Luisa. El poder de su palabra fue acompañado de su coraje y de su tenacidad; con su acto mostró al barrio que su voz podía llegar lejos y disminuir los hábitos de abuso (Albornoz, 2007b).

En 1739, en plena calle de un barrio central de la ciudad de Santiago, la mulata Silveria le dijo a Eusebia, una viuda española, que su más elevada posición social, derivada del color de su piel, no bastaba, a sus ojos, para hacerla respetable. Durante la bullada disputa, Silveria le gritó: «la mulata eres tú, aunque tenga el color preto, no soy como tú» (ANHCh, FRA, vol. 2812 p. 11; Albornoz, 2003). La contundencia de la palabra de Silveria, hija natural, soltera y empobrecida que buscaba hacer respetar su espacio y su justicia en la ciudad, es de un espesor ineludible para Eusebia, quien se dice doblemente injuriada porque Silveria la trató de «tú» en vez de «usted». Este último ejemplo nos permite entrar al nudo de nuestro planteamiento: la palabra de Silveria, su voz de mujer que tiene una opinión respecto de las cosas, es rechazada. Primero por la propia Eusebia, que la amenaza con hacerla encerrar (le gritó «te haré poner en las Recogidas»); en seguida por las dos instancias a las que acude pidiendo justicia: la pelea surgió porque Eusebia había prestado a su hermana la mantilla que Silveria le había empeñado, y cuando ésta quiso recuperarla, Eusebia la insultó. En las dos justicias se dictó el perpetuo silencio (Albornoz, 2007a) para esa disputa y el argumento para ello fue explicitado por el abogado que aconsejó al juez capitular:

> las injurias verbales en contra del crédito de las litigantes, que parece que en las de su sexo no se deben estimar con el rigor de su sonido material [...] de efecto de que así como el hombre cuando se enfurece se ha de ahogar con la primer arma que encuentra furor administrar, la mujer, caldinariamente[3] hija de la naturaleza de la lengua, que es la mas ligera [...] las de esta causa [...] obran sin reflexión ni libertad y como tales no deben ser juzgadas con rigor sino con piedad, verbalmente moderadas y no por escrito corregidas.

El aspecto a nuestros ojos problemático y que deviene motor de la historiografía que realizamos, es que sistemáticamente se las apartó del registro de la memoria y de los caminos de la historia oficial, trazado por los connotados documentos escritos: se les arrebató la posibilidad de construir un relato en femenino sobre los acontecimientos, sobre sus modos de habitar, de entender y de construir el mundo (Butler, 1997).

3
Nuestra hipótesis para esta palabra inexistente es que el abogado confundió la palabra *caldinariamente* con otra que le es fonéticamente vecina, *cardinalmente,* que deriva de cardinal (principal, fundamental y primero), en el sentido de subrayar la calidad cardinal o principal de una cosa (*Diccionario de Autoridades,* 1729, p.169). Se acentúa la relación mujer-lengua-oralidad como un vínculo «esencialmente» propio a las mujeres.

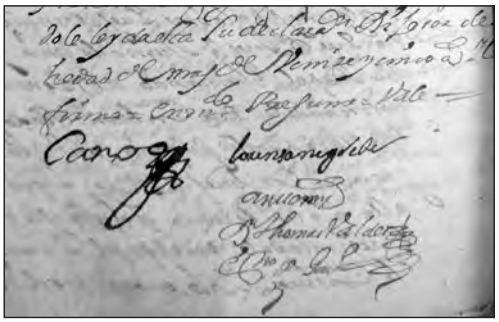
3) La casa de recogidas y los hombres del poder

Los cuerpos femeninos mirados como pecadores y criminales en la mente de los hombres del poder «necesitan» ser encerrados. En todos los rincones del mundo hispano-católico, siguiendo prácticas y experiencias conventuales, se construyeron espacios de encierro para mujeres descarriadas, las llamadas casas de recogidas o de reclusión o de corrección. En Chile, este lugar fue levantado durante la primera mitad del siglo XVIII como proyecto institucional, saliendo así de la dependencia de ciertas señoras, quienes por caridad facilitaban sus honestas casas para «recoger y corregir», mediante el servicio no asalariado y mucha devoción pía, a alguna mujer descarriada (Peña, 1997). Sin embargo, un lugar así fue anhelado en la centuria anterior (Onetto, 2009) y solicitado expresamente a la corona en 1672 por el ya citado obispo Humanzoro, quien pide «que no se hiciera fundación de monjas de vida contemplativa, sino una casa de recogidas, de que la ciudad necesitaba con urgencia por las muchas pecadoras que en ella habían nacido» (Vicuña, p. 269).

Así como la no adscripción a los usos normativos respecto de comportamientos erótico-afectivos de las mujeres, la insolencia y la liberalidad de las hablas femeninas preocupaban a todos los hombres del poder. Es necesario dimensionar hasta qué punto las mujeres citadinas pueden convertirse en una piedra de tope porque reclaman, dicen, acusan, alegan, gritan y repiten. En el período estudiado y ante las justicias localizadas en Santiago, hubo numerosos pleitos civiles de mujeres contra autoridades del cabildo y otras entidades de renombre, como conventos o cofradías, a causa de límites de propiedad irrespetados o de impuestos mal pagados o mal cobrados, como los pleitos seguidos tozudamente por Beatriz de Lillo, en 1678 o por Ana Flores, en 1679, ambos contra los intereses del cabildo (Cano, p. 200 y 201). Y también había mujeres solas y pobres, desprovistas de redes sociales y de patrimonio, que pedían imperiosa protección a las autoridades locales: sus firmes quejas se alzaron para obtener ayuda, especialmente si había algún hombre que merodeaba sus domicilios o había amenazado con matarlas, como hacen Josefa Berríos contra José de Aguiar en 1674 (Albornoz, 2003) y María de Araya contra Javier Montenegro, en 1739 (Contreras, 2003): las dos consiguen alejar la causa de inseguridad que las acosaba porque los alcaldes las oyeron y actuaron.

Al mismo tiempo, el Gobernador Ustaritz lamentaba «las muchas mujeres que hay [en Santiago] que por leves motivos muchas casadas piden divorcio y se apartan de sus maridos para vivir más libres y no habiendo Casa de Clausura en qué recogerlas y refrenar sus excesos» (Laval, 1935, p. 355). En ese contexto, en que las mujeres se expresan y opinan, entendemos que en los hombres del poder de Santiago de Chile existía una necesidad administrativa, cruzada por otra de género, de someter a las mujeres que aparecían demasiado independientes, autónomas en sus opiniones e intereses, desenvueltas, que podían oponer como primer recurso en esos micro-combates urbanos sus cuerpos y luego también sus escritos, sus contactos y amigos, abriendo y activando la red social que integraban (Farge 2007).

El aislamiento, disciplinamiento y reformación en el encierro de las mujeres que molestan es una práctica asumida desde fines del medioevo por las ciudades occidentales. Esta práctica compite con la función de los conventos femeninos, que dan acogida y consuelo, y también contienen, en el doble sentido de envolver y de atajar. Así, con la casa de recogidas «laica», esto es, dependiente del gobierno de la ciudad, la corrección de las mujeres en falta y la gestión de sus cuerpos culpables se realizan en el mismo lugar donde actúan las autoridades de justicia y de administración y a partir de las decisiones de los jueces locales. En el imaginario masculino de la gestión del espacio urbano, es muy bien visto poseer un lugar destinado al castigo y posible recuperación de las mujeres «caídas», habla bien de cuánto ellos se preocupan de atacar los focos de corrupción, decadencia y perdición. Habla al mismo tiempo del nivel de civilidad del gobierno de la ciudad, que en el caso chileno se extiende a todo al reino. Sin embargo, esa mirada y exigencia de gobierno urbano debe aceptar a regañadientes y sólo bajo orden real el delegar el control de la casa de recogidas de Santiago en la Iglesia, siendo designado como su máximo jefe el obispo (real cédula de 1715). Responsable no solamente de decidir cuándo y quién podía salir porque ya estaba «reformada», sino también de su administración y gobierno, éste delegó su manutención a una orden femenina jesuita es-



ANHCh, FCG, vol. 284, foja 210v, Firma del Gobernador de Chile Gabriel Cano y Aponte, de Lorenza Negrete y del escribano Tomás Valdés, Primer interrogatorio de Lorenza, 28 de julio de 1727.

pecialmente creada para este fin, las Esclavas de Jesús. La institución fue inaugurada en 1723; sin embargo, el rey aprobó su reglamento sólo en 1737, generándose superposiciones de jurisdicciones de larga resonancia entre las autoridades «civiles» y las religiosas a la hora de destinar mujeres al encierro.

La institución se instaló en el imaginario y en el cotidiano urbano. A inicios de abril de 1764 el Corregidor Zañartu la erige en lugar preciso para disciplinar a mujeres insolentes. La esclava Paula, casada, tuvo una fuerte discusión con un hombre, que actuaba de cobrador de su madre, propietaria del cuarto que Paula y su marido arrendaban. Por deuda impaga el cobrador, después de encerrarla en vano durante un día en el cuarto a la espera de que le entregase el dinero, ordenó a sus esclavos que embargaran los bienes de Paula; ella se defendió a gritos e impotente, fue a discutir con la propietaria a la casa de ésta. Paula fue golpeada por la madre y por el hijo a vista de los paseantes y a sus gritos acudió en su ayuda su hermana Petrona. El hijo fue en busca de la guardia del corregidor y ambas esclavas fueron capturadas y enviadas a prisión. El corregidor inició un proceso criminal contra ellas:

> en atención a la acusación del Agente del Real Fisco y lo que consta de la sumaria, de haber ido prevenida con instrumento a la casa de dicha doña Javiera con intención brava y ánimo deliberado de herir e injuriar con denuestos y desvergüenzas, sin reparar en su baja esfera, y la notoria calidad de la enunciada doña Javiera y su hijo; debía de condenar y condenaba a la referida Paula en 100 azotes por las calles, en la forma acostumbrada, a voz de pregonero, llevando la cabellera sobre bestia albarda y el instrumento colgando al pescuezo, y que antes de sacarla al público se le rape la cabeza, y *será para que sirva de escarmiento a las personas de este sexo*, y ejecutado que sea, *se pase por un año a la Casa de Recogidas*; y por lo respectivo a la Petrona, teniendo consideración a hallarse preñada en meses mayores, se reserva por ahora proveer sobre su causa, y se le dé soltura de la prisión de bajo de fianza. (ANHCh, FRA, vol. 2784, p. 4; Albornoz, 2003. El destacado es nuestro).

Esta sentencia no se concretó porque el ama de ambas esclavas apeló a la Real Audiencia y porque se descubrió que Paula estaba también embarazada. Sin embargo, lo que interesa es que el corregidor utiliza la casa de recogidas como lugar de destino, por un año, para una mujer de «baja esfera» que ataca a otra de «notoria calidad».

En Santiago, entre agosto y octubre de 1771, la casa de recogidas existe en el pasado de una mujer, en la memoria de la comunidad que la esgrime como hecho vergonzoso y en el repertorio de castigos de la autoridad. Petronila Vera, española, y mayor de 25 años, discute violentamente con Josefa Bórquez, mulata esclava, casada, quien fue a buscarla al cuarto donde vivía porque sospechaba que era la amante de su marido; la primera entabla querella criminal contra la segunda ante el alcalde de la ciudad y la acusa de haberla apuñalado. Josefa, encarcelada, detalla la discusión que tuvieron a gritos:

> yéndose de razón en razón la confesante le dijo allá me voy a quejar al señor Alcalde [...] de que estás viviendo como marido y mujer con Agustín Miranda, hombre casado y sin embargo de que *te dio soltura de las Recogidas* para que te fueses a una casa grande y no tratases con él, que entonces ya caminando la confesante le dijo la dicha Vera que era una mulata gran puta y ladrona.

El marido de Josefa se contraquerelló en representación de su esposa acusando a Petronila de injurias. Josefa salió de la cárcel y el abogado de Petronila explicó «aunque es cierto que *en algún tiempo estuvo en las Recogidas* esto fue por haberse imputado cierta ilícita amistad y con lo contrario después se justificase salió inmediatamente a casa de una mujer honrada que la crió en donde hasta lo presente se mantiene». A pesar de que ambas mujeres aportaron varios testimonios en un proceso bastante bullado, la sentencia, dictada por la justicia capitular el 4 de octubre, dice:

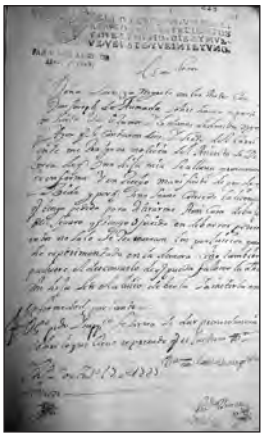
> se aperciba a ambas que en lo sucesivo no tengan atraviesa ni de obra ni de palabra, y antes que *guarden la armonía a que exalta y obliga la cristiandad so pena que a la que contraviniese se le aplicará la de seis meses de Recogidas* ultra a las que merezcan las circunstancias del delito. (ANHCh, FRA, vol. 2378, p. 8. Todos los subrayados son nuestros).

Las justicias urbanas utilizan este espacio como depósito válido para castigo de mujeres rebeldes. De acuerdo con las minutas de las redadas hechas por el alcalde de Santiago, José Santiago Bravo de Saravia e Irarrázaval, en el mes de abril 1774, cinco mujeres encarceladas por un día son amenazadas de ulterior reclusión inmediata en la casa de recogidas, por periodos que van de seis meses a dos años, si no cambian sus comportamientos. Ellas son Juana Garay, casada, que andaba en el anca del caballo de un hombre que no era su marido y bebiendo alcohol, a quien se le prohíbe repetir esa conducta; Ignacia San Miguel, soltera, que protagonizó una violenta disputa por celos con Josefa Toro y que es sospechosa de ser alcahueteada por su propia madre, a quien se le ordena vivir con su hija y no separarse de ella «ni un instante»; Manuela Reyna, en trato ilícito con Manuel Ovalle, a quien se le ordena dejar de verlo; Manuela Céspedes, pulpera, que fue hallada durmiendo con Manuel Sepúlveda en su pulpería, a quien se le prohíbe repetir ese acto; y Rosa Correa, casada, en antiguo trato ilícito con don Manuel de la Paz y que recibe el mismo imperativo que Manuela Reyna. Además se informa de que Gregoria Orrego y Santisteban está ya encerrada en la casa de recogidas, lo que no impide que su amante, Hilario Sepúlveda, intente contactarla (ANHCh, FRA, vol. 2770, fojas 1 y 1v; 5 y 5v; 8; 9 a 10; 35 y 35v). En 1789, un amplio abanico de proveedores nutren la institución: de las 50 encerradas, tres lo fueron por orden sacerdotal y las otras 47 por diversas justicias territoriales (Laval, 1935, p. 363).

¿Quién escucha la voz de las reclusas? Al interior de sus muros, el control de las palabras de las mujeres reclusas fue grande. La correspondencia interceptada y el espionaje de palabras intercambiadas son el tema del artículo 15 del reglamento, que dice que una de las beatas actuará de «escucha», debiendo «cuidar de oír la conversación y qué se demanden en cosa que no sea decente, ni se hable con tanto secreto que no se entienda ni perciba lo que dicen». Ese mismo reglamento habla de «la condición tierna del sexo mujeril», y evoca las nociones de blandura, suavidad y virtuosismo para calificar los consejos y ejemplos que debían dar las beatas esclavas de Jesús a las reclusas para modificar sus hábitos y corregirse (artículo 9). La teoría permite esperar una docilidad de hábitos y una domesticación en bondad al interior de la casa. Sin embargo, la mala administración del establecimiento y el excesivo rigor de la disciplina fueron denunciados tempranamente por las reclusas. El 3 de febrero de 1740, las mujeres encerradas escribieron una carta sin firmas al rey describiendo diversos malos tratos y anomalías experimentados en la casa, a la que llaman una «oficina de atemorizar» (BNCh, MsM, rollo 35, n° 4133). En octubre de 1742, asumiendo la imposibilidad de probar el sufrimiento descrito, el Consejo de Indias, siguiendo la vista fiscal, ordenó mediante una cédula que tituló «de las indefensas», una investigación y «el remedio de estos abusos y el correspondiente alivio de estas pobres, cuyo trato riguroso ha estrañado el consejo» (Ibid).

Desde entonces se conmina a los jueces a verificar la falta de cada mujer sospechosa antes de destinarla a la casa de recogidas y se apoya la inmediatez y velocidad del encierro en desmedro del procedimiento judicial común: el juicio vertical y la imposibilidad de apelación se reafirman. Hay que saber que, en este contexto autoritario con puerta en un solo sentido, los actos de fuga y amotinamiento no son los únicos de abierta oposición realizados por las mujeres encerradas o candidatas a encierro. La resistencia a recluirse en la casa de recogidas existió: las mujeres se esconden, son ayudadas por sus amigos y parientes para evitar la reclusión, como sucede en 1742 con Josefa Espinoza, sospechosa de amancebamiento con José Zúñiga, casado, en Colchagua (ANHCh, FCG, vol. 281, fojas 46-132v). Y ello, a pesar de que el obispo Juan González Melgarejo, en su respuesta al Consejo fechada el 6 de abril de 1745, define a la institución como «el más fuerte baluarte con que se opugna al demonio, que procura con todos sus ardides destruirla». Este mismo hombre recuerda que «el conocimiento de la mejoría de las sentencias espirituales sólo puede conocerla el eclesiástico que inmediatamente corre con ellas, sin que haya sabido en ningún tiempo exceso en castigarlas». (BNCh, MsM, rollo 35, n° 4191)

En la segunda mitad del siglo XVIII, algunas reclusas, sólo porque benefician de una categoría jurídica que les permite el apoyo de un experto que abogará por ellas, pueden alegar su derecho y voluntad de salir de la casa. En 1783, Josefa Contreras, india libre, está encarcelada por obra de su ex-patrona Antonia Lecaros. Josefa consigue apoyo del Fiscal y



ANHCh, FCG, vol. 284, foja 238, Firma de Doña (sic) Lorenza Negrete, Petición de Lorenza realizada el 17 de octubre de 1727.

ANHCh, FCG, vol. 284, foja 244v, Firma de Doña (sic) Lorenza Negrete, del Gobernador de Chile Gabriel Cano y Aponte, del Alcalde Ordinario de Santiago Pedro de Ureta, del Licenciado Tomás Durán, y del escribano Tomás Valdés, 21 de octubre de 1727. Segundo interrogatorio de Lorenza.

Protector de Naturales Joaquín Pérez de Uriondo, a quien explica que, luego de una pelea con otra sirviente de Antonia, fue echada a la calle. El Fiscal patrocina su causa ante la Real Audiencia comenzando con una carta redactada en primera persona y firmada por Josefa, donde relata su historia y avanza dos argumentos: recibió una muy buena educación de sus padres ya fallecidos, entonces en ella nada hay para ser corregido; y es persona independiente, puesto que no es india encomendera. Luego de reconocer que no hubo delito sino un recado mentiroso de Antonia Lecaros al Alcalde Francisco de Arlegui para que encierre a Josefa, los Oidores decidieron liberarla. Pero Josefa no queda dueña de sus días ni de sus pasos: es obligada «a recogerse» con una anterior patrona, pariente de quien la encerró (ANHCh, FCG, vol. 530, f. 65-67v).

Se aplica siempre el mismo remedio para las mujeres díscolas, es decir, que se atreven a rebelarse, a actuar de otro modo que el esperado, desviación detectada de manera individual pero cuyo efecto de contagio es muy temido. La casa de recogidas es concebida y descrita como un lugar de transformación y de redención, aunque en la práctica cotidiana es un depósito-cárcel de fama aterrorizadora. Su reglamento declara el temor que inspira y hace de este sitio un objetivo alimentado no sólo por las autoridades de gobierno, sino por el conjunto de los habitantes: todas las buenas almas están encargadas de vigilar la estabilidad y la armonía de la vida en común.

Esta responsabilidad social colectiva sobre el destino de las mujeres desviadas no ha sido suficientemente subrayada: las mujeres que eran enviadas a la Casa de Recogidas podían ser denunciadas por todos. En Chile no había un procedimiento particular que las condujera adentro ni tampoco ese acto era privilegio de progenitores, maridos o parientes cercanos. Cualquiera perteneciente a la comunidad, por simple delación, podía contribuir a la calificación de una mujer, a nombrarla en estado de necesidad de corrección y a forzar, en el mismo movimiento, su encierro. Así, poblar la casa de recogidas es un deber de todo buen cristiano: la iglesia hispano-católica empujaba, en todos los espacios en que estaba instalada, a la denuncia de los llamados vicios y pecados públicos (Enciso, 1998). En sus sermones, confesiones, catequesis; en las cofradías; en las numerosas fiestas pías; en las reuniones sociales, los sacerdotes recordaban la obligación de detectar y acusar el mal presente en el otro. Así, es posible entender que en 1803, durante una pelea callejera que derivó en querella por injurias, Manuel Mujica amenace a gritos a Luisa Galarce con la expresión «te secaré en las Recogidas». Él era propietario del cuarto que ella arrendaba y sus palabras dicen hasta qué punto la casa se había creado una reputación de lugar cerrado e impenetrable, del cuál no se salía nunca más o en el cuál se podía obligar a permanecer a una mujer hasta su muerte (ANHCh, FRA, vol. 2722, p. 9; Albornoz 2003.)

De acuerdo a nuestra lectura de cientos de pleitos por injurias y de un par de decenas de procesos por amancebamiento o amistad ilícita, por faltas similares, es decir comportamientos que ofenden al orden público, los hombres son enviados, sin salario, a hacer la guerra contra los *mapuche* (zona de Frontera), a los espacios más alejados de presencia española (regimiento de Valdivia), a los trabajos públicos (construcción de puentes, rutas o edificios) o a prisiones reales, siempre aisladas por el océano (archipiélago de Juan Fernández, Isla Mocha, Isla de Chiloé). Continuando la lógica que hace de ellas criaturas a la vez débiles y peligrosas, las mujeres deben permanecer sujetas, vigiladas y encerradas. Próximas de la vida urbana civilizada, de la iglesia, de las autoridades, rodeadas y jamás abandonadas a sus individualidades ni a sus voluntades. Se busca su utilidad en la dulzura de la vida común, que se concibe con la resta de sus voces y libertades, con la suma de su servilismo y domesticidad. Y también, insistimos, con su mutismo, con la ausencia de opiniones surgiendo y emergiendo en sus gargantas desde sus experiencias singulares, con la anulación y sustracción de sus palabras y de su habla. Se trata de borrar sus elecciones, decisiones, expresiones y actos, incluidos los menores y considerados ínfimos o de ridícula importancia.

Bibliografía

Albornoz Vásquez, María Eugenia (2003), *Violencias, género y representaciones: la*

injuria de palabra en Santiago de Chile (1672-1822). Tesis para optar al grado de Magister en Estudios de Género y Cultura, inédita, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.

— (2004), «Develando una simbólica subterránea: Catalina cruzada por Mercedes en *Maldita yo entre las mujeres*» en Salomone, A. et al (Eds.), *Identidad y nación en América latina*, Santiago, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Serie Estudios, pp. 147-170.

— (2006) «Umbrales sensibles de la modernidad temprana: los usos de la vergüenza en Chile, siglos XVIII y XIX», *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 86, pp. 43-70.

— (2007a), «El mandato de 'silencio perpetuo'. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos (Chile, 1720-1840)» en Cornejo Cancino, T. & González Undurraga, C. (Eds.), *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 17-56.

— (2007b), «María, Prudencia y los Alcaldes: límites femeninos a ciertos abusos de la autoridad local. Santiago de Chile, 1732-1783», *POLIS*, 17, Universidad Bolivariana, Santiago, http://www.revistapolis.cl/17/albornoz.htm

Barrientos Grandón, Javier (2000), *La Real Audiencia en Santiago de Chile (1605-1817). La institución y sus hombres*, Madrid, Fundación Historica Tavera, CD Rom.

Barros Arana, Diego (1999 [1886]), *Historia General de Chile, Tomo 5*, Santiago, CIDBA / Editorial Universitaria.

Butler, Judith (2004 [1997]), *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam.

Candau Chacón, María Luisa (2007), «La mujer imaginada. El modelo femenino en los libros que embarcan a Indias» en López Beltrán, M. T. & Reder Gadow, M., (Coords.), *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, Málaga, Ediciones Universidad de Málaga, pp. 265-310.

Cano Roldán, Imelda (1980), *La mujer en el Reyno de Chile*, Santiago, Ilustre Municipalidad de Santiago.

Chartier, Roger (1993), *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa Editorial.

Contreras Seitz, Manuel (2003), «¿Por qué escriben las mujeres? Documentos femeninos del periodo chileno colonial», *Estudios filológicos*, 38, Valdivia, pp. 61-92.

De León, Fray Luis (1855 [1583]), *La Perfecta Casada. Dedicado a doña María Varela Osorio*, Edición facsimilar, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneira, t. II, in Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008, http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=10104

Enciso Rojas, Dolores (1998), «'Y dijo que lo conoce de vista, trato y comunicación'. Vigilar para denunciar» en *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII. VI Memoria del Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, pp. 131-141.

Eyzaguirre, José Víctor (1850), *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Comercio.

Farge, Arlette (1997), *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Editions du Seuil.

— (2007), *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIIè siècle*, Paris, Odile Jacob.

— (2009), *Essai pour une histoire des voix au XVIIIè siècle*, Paris, Bayard.

Foucault, Michel (2001 [1994]), «Les mots qui saignent, 1964, *L'express* n°688 (29 août)» en Foucault, M., *Dits et écrits*, tome I, 1954-1975, Paris, Gallimard, pp. 452-455.

García Herrero, M. (2007), «Cuando Hércules hila... el miedo al enamoramiento y la influencia femenina a finales de la edad media» en López Beltrán, M. T. & Reder Gadow, M., (Coords.), *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, Málaga, Ed. Universidad de Málaga, pp. 41-66.

González Undurraga, Carolina (2004), «*Te daré seis pesos para que conçedas con mi gusto nefandamente*... Relaciones sexuales entre hombres en Chile colonial (Santiago, 1673-1675)», in Retamal Avila, J. (Coord.), *Estudios Coloniales III*, Santiago, Universidad Andrés Bello / Centro de Estudios Coloniales, pp. 147-156.

Horvitz Vásquez, María Eugenia (2006), *Memoria del nombre y salvación eterna. Los notables y las Capellanías de Misas en*

Chile, 1557-1930, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.

Laval M., Enrique (1935), «La Casa de Recogidas», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 6, pp. 353-363.

Medina, José Toribio (1952a), *Cosas de la colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile. Introducción de Eugenio Pereira Salas. Edición de Raúl Silva Castro*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Imprenta Universitaria.

Mendoza García, Eva María (2007), *Los escribanos de Málaga en el reinado de Felipe IV (1621-1665)*, Málaga, Servicio de publicaciones de Málaga, Centro de ediciones de la Diputación de Málaga.

Montt Dubournais, Manuel (1966), *Recursos de fuerza en el reino de Chile. Tesis de Licenciatura en ciencias jurídicas y sociales*, Santiago, Universidad de Chile.

Onetto Pavez, Mauricio (2009), «Reflexiones en torno a la construcción de esferas de control y de sensibilidades: las casas de Recogidas, siglos XVI-XVIII», *Estudios Humanísticos. Historia*, 8, Universidad de León, pp. 177-204.

Peña González, Patricia (1997), «La Casa de Recogidas de Santiago, un hospital de almas», en Vergara, S., Zamorano, P. & Martinic, Z. (Eds.), *Descorriendo el velo. II y III Jornadas en Historia de la mujer*, Santiago, Universidad de Chile, pp. 117-130.

Retamal Avila, Julio (2001), «Quince mujeres por su honra», *Cyberhumanitatis*, Universidad de Chile, 19, http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19

Scott, Joan W. (1986), «Gender: a useful category of historical analysis», *The American Historical Review*, 91:5, pp. 1.053-1.075.

Vicuña Mackenna, Benjamín (1869), *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago. Desde su fundación hasta nuestros días. 1541-1868*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio de Recaredo S. Tornero.

Abreviaturas

AGI	Archivo General de Indias
ANHCh	Archivo Nacional Histórico de Chile
FRA	Fondo Real Audiencia
FCG	Fondo Capitanía General
BNCh	Biblioteca Nacional de Chile
MsM	Manuscritos Sala Medina

América sin nombre, nº 15 (2010) 93-106
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Paola Madrid Moctezuma
Profesora de Lengua Española y Literatura. Ha sido becaria de investigación de la Universidad de Alicante, y actualmente finaliza su tesis doctoral sobre narradoras mexicanas contemporáneas. Ha publicado numerosos artículos sobre el citado tema, con especial dedicación a Ángeles Mastretta, Carmen Boullosa, Laura Esquivel, Elena Poniatowska y Angelina Muñiz Huberman. Ha formado parte de varios proyectos de investigación, entre ellos, el de «Relaciones literarias entre España y América Latina», dirigido por Carmen Alemany Bay, de la Universidad de Alicante.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y EL BARROCO NOVOHISPANO A TRAVÉS DE LOS MODELOS NARRATIVOS DE LA FICCIÓN HISTÓRICA Y DEL *BOOM* HISPÁNICO FEMENINO

PAOLA MADRID MOCTEZUMA
pamoctezuma@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo estudia la figura de sor Juana Inés de la Cruz y su época, a partir del análisis de la reciente novela de Mónica Lavín titulada *Yo, la peor* (2009), a la luz de algunos postulados de la nueva novela histórica y del llamado *tardío boom hispánico femenino*.

Palabras clave: sor Juana Inés de la Cruz, época colonial, narrativa mexicana actual, narrativa femenina, Mónica Lavín, *Yo, la peor*.

ABSTRACT

This essay deals with the figure of Sister Juana Inés de la Cruz and the period when she lived, through the recent novel written by Mónica Lavín titled *Yo, la peor* (2009). We also take into account the relationship between this novel and recent modes of fiction, as the New Historical Novel and feminist writing.

Key words: Sister Juana Inés de la Cruz, Colonial period, current Mexican novel, feminist writing, Mónica Lavín, *Yo, la peor*.

Incorporar a Sor Juana Inés de la Cruz al estudio colonial que nos ocupa, sin más, sería una muestra de ingenua osadía. Realizarlo a través del tamiz de las formas de narrar actuales es constatar, por un lado, la incesante contemporaneidad de la monja novohispana, que queda ficcionalizada por la escritora mexicana Mónica Lavín (1955)[1] en una novela de muy reciente factura: *Yo, la peor* publicada en México, en el año 2009; y, por otro, que tanto la novela de corte histórico como las constantes narrativas del «*boom* hispánico femenino» –bautizado así por Susana Reisz hace ya un par de décadas (1990, p. 199)– se entrelazan y continúan vigentes hoy en día. Pero vayamos por partes.

1. Sor Juana «la intocable»: luces y sombras barrocas bajo una mirada oblicua

La enigmática personalidad de Sor Juana Inés de la Cruz transita desde el Barroco hasta la Posmodernidad de manera desigual, aunque persistente. Así lo refiere la escritora e investigadora Margo Glantz cuando traza su «apunte biobibliográfico» en la introduc-

1 Mónica Lavín es una narradora y periodista mexicana nacida en Ciudad de México en el año 1955. Entre sus títulos más conocidos destacan sus siguientes colecciones de cuentos: *Cuentos de desencuentro y otros* (1986), *Nicolasa y los encajes* (1991), *Retazos* (1995), *Ruby Tuesday no ha muerto* (1998), *La isla blanca* (1998) y *Por sevillanas* (2000); entre sus novelas citamos *Tonada de un viejo amor* (1996), *Cambio de vías* (1999) y *Café cortado* (2001); también es autora de novelas juveniles como *La más faulera* (1997) y *Planeta azul, planeta gris* (1998). En este artículo nos centraremos en su última novela, *Yo, la peor* (2009), publicada por la editorial Grijalbo en México.

Detalle de Sor Juana Inés de la Cruz. Juan Miranda. Óleo sobre tela, siglo XVIII. Rectoría de la Universidad Nacional Autónoma de México. (Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: Saberes y placeres*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996).

ción al portal «Sor Juana Inés de la Cruz» de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y explica que, pese a su progresivo silenciamiento durante el siglo XVIII y las críticas en contra promovidas durante el siglo XIX por el historiador mexicano García Icazbalceta, el filólogo español Menéndez Pelayo y el crítico mexicano Francisco Pimentel, entre otros, Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana renace en los albores del siglo XX para pervivir entre nosotros hasta los de este siglo XXI. Y es que su brillante vocación cognoscitiva y escritural o su defensa del acceso de la mujer al conocimiento siguen suscitando renovado interés tanto en escritores como en investigadores o cineastas que, bajo miradas poliédricas –ya sean, entre otras, culturalistas, historicistas, feministas, cinematográficas y, por supuesto, literarias– se han acercado a la monja novohispana con más o menos acierto.

Si bien es por todos sabido que el maridaje entre historiografía y ficción ha horadado la literatura en general, sobre todo a partir de los últimos años, en lo concerniente a México, los novelistas se han preocupado por la ficcionalización y revisión de los personajes más emblemáticos de su historia –Moctezuma, Cortés, Benito Juárez, Iturbide, el cura Hidalgo, Pancho Villa, Emiliano Zapata, etc.– y de los hitos históricos más relevantes y diversos, como son la Conquista, la Colonia, la Independencia, el Porfirismo y la Revolución o más recientes, como la matanza de Tlatelolco.

Por este motivo, la ausencia durante años de una novela centrada en un personaje de la Nueva España tan familiar y reconocido para los mexicanos como es Sor Juana Inés de la Cruz delata la diversidad y complejidad de estratos que integran el acercamiento a esta singular escritora, como son la documentación histórica de la época virreinal (palaciega, conventual, política, artística…), la lectura rigurosa de su poesía, teatro y prosa y también el amplio bagaje crítico-literario derivado de su minucioso estudio.

Sabemos, no obstante, que Dorothy Schons, investigadora norteamericana de la primera mitad del siglo XX, citada prolijamente por Octavio Paz en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), realizó la primera tentativa de biografiar de forma novelada –y aquí radica su originalidad– a Sor Juana Inés; se trata de un trabajo inacabado e inédito, que lleva por título *Sor Juana, A Chronicle of Old Mexico*, a caballo entre la historia y la ficción, en cuanto a que, como explica Rosa Perelmuter (2004, pp. 137-146), se intercalan fragmentos de la *Respuesta a Sor Filotea* adaptados con otros textos de la poeta, así como con elementos ficcionales que permiten a la primera sorjuanista estadounidense plantear conjeturas sobre las sombras que rodean a la monja mexicana; sin embargo, no se puede considerar una novela propiamente dicha.

Es en la confluencia entre ficción histórica y narrativa femenina en la que situamos el texto de la escritora y periodista Mónica Lavín *Yo, la peor*, que elabora arduamente a partir de la lectura tanto de la obra de sor Juana como de los estudios críticos más señeros, incluidos en el apartado de «Bibliografía» al final de la novela. Aunque ella ya se había acercado en el año 2000 a la monja mexicana con la publicación alimón con Ana Benítez Muro del libro gastronómico *Sor Juana en la cocina*[2], el reto de novelar sobre este personaje fue tarea difícil, como nos comenta en el anexo final que lleva por título «*Escribir Yo, la peor*»; aquí, la novelista arranca con el axioma «Sor Juana la intocable» para afirmar, acto seguido, que aproximarse a la escritora novohispana ha sido todo un atrevimiento. Tras esta *captatio benevolentiae* subyace una gran verdad: sor Juana es desbordante.

Lavín, fiel a su concepción del acto de escritura como «un intento por apresar la desafiante materia de la que están hechas las pasiones y conductas humanas», imbrica en esta novela la subjetividad, sobre todo de los personajes femeninos, con acontecimientos históricos de la segunda mitad del siglo XVII, época en la que en un pequeño pueblo mexicano llamado Nepantla nació Juana Inés, allá por el año 1648.

Para plasmar este pasado colonial, la escritora emplea un molde ficcional histórico que no se deja seducir del todo por los ya no tan novedosos postulados de lo que críticos como Fernando Aínsa, Seymour Menton, Balderston o García Pinto han denominado «Nueva novela histórica» y que otros, como María Cristina Pons prefieren llamar «novela histórica de fines del siglo XX», «novela histórica reciente» o «novela histórica contemporánea».

Mónica Lavín escribe su novela a la luz de algunos procedimientos de la nueva novela histórica, como son la exhaustiva documen-

2
Podemos citar otros textos recientes que abordan la figura de sor Juana desde la cocina; así, en 2001 ve la luz *El libro de cocina de Sor Juana Inés de la Cruz* de Ángelo Morino, recopilación de 36 recetas novohispanas del siglo XVII cuya transcripción pudo haber sido de la poeta mexicana; en el año 2007 aparece la novela *La venganza de Sor Juana*, de Héctor Zagal (1964), bajo el pseudónimo de Mónica Zagal, con la intención de demostrar, como comenta su autor en diversas entrevistas, la posibilidad por parte de un escritor de escribir novelas feministas desde el espacio privado de la cocina.

tación de fuentes primarias y secundarias, la mezcla de elementos reales con los puramente inventados, el múltiple perspectivismo, la intertextualidad (aunque no es abundante), el abandono de personajes marmóreos, las superposiciones temporales, la variedad de modalidades discursivas y, finalmente, la subordinación del contenido histórico en pos de la valoración de aspectos más íntimos y subjetivos.

Pero la novela carece de otros elementos que definen acaso de manera más llamativa la nueva novela histórica, que son el pastiche, la parodia, los anacronismos, la carnavalización y la reinvención y revisión crítica de la historia oficial. La autora sigue de cerca, entre otros, a Octavio Paz, a Margo Glantz o a Sara Poot Herrera; no desmiente sus fuentes, sino que dialoga con ellas e implícitamente les rinde un homenaje; en este orden de cosas, por ejemplo, Lavín incide persistentemente –y éste es uno de los hilos conductores de la novela– en el descubrimiento de veinte enigmas escritos por sor Juana una vez que había vaciado su celda de libros y artilugios para dedicarse «exclusivamente» a la vida conventual. Estos textos se conocen como *Los enigmas de la casa del Placer* que, al parecer, estaban listos para su publicación en enero de 1695, justo tres meses antes de que la peste acabara con la vida de sor Juana, pero que no circularon hasta 1716. Sara Poot (1999, p. 65) explica que el hallazgo de estos textos es tardío, pues en el año 1968 Enrique Martínez López los localizó en la Biblioteca Nacional de Lisboa y, 26 años después, Antonio Alatorre los editó añadiendo dos manuscritos más hallados también en dicha biblioteca.

Es claro que la publicación de los enigmas dio un giro a los estudios sorjuaninos porque se constató que sor Juana nunca abandonó su vocación de escritora. Lavín apuesta por este hallazgo con la intención de hacer de sor Juana una «heroína». Así lo expresa en el anexo del final:

> Si ya el lúcido ensayo de Paz sobre sor Juana Inés había puesto el acento en su deseo de saber y en la libertad del estudio por encima de todo, el hallazgo de los enigmas (acertijos literarios que sor Juana mandaba a las monjas portuguesas para que ellas los descifraran), recalcaba la vocación irrenunciable de Juana Inés. Le devolvían su estatura guerrera, de una heroína y no de una mártir de la historia» (Lavín, 2009, p. 377).

En *Yo, la peor* se redimensiona para la literatura la personalidad de la escritora novohispana, pues se destaca su cara más «guerrera» y luchadora en contraposición a una posible consideración de la misma como «mártir de la historia»; pero la reposición de su vida y obra ya se había efectuado desde el campo de los estudios de crítica e investigación literaria, como acabamos de explicar. Con esto queremos destacar que la revisión de la historia oficial en el caso de la jerónima va desde la propia historiografía a la literatura y no al revés, como hubiera sido propio de la nueva novela histórica.

Muchos de los mecanismos que acabamos de mencionar coinciden, se solapan o complementan a aquéllos que son piedra angular del llamado «tardío *boom* hispánico femenino». Como sabemos, éste es resultado de una serie de fenómenos de índole social, antropológica, histórica y estética surgidos hacia los años setenta y ochenta que propiciaron la irrupción masiva de las mujeres a la literatura mediante una reivindicación netamente femenina. Susana Reisz de Rivarola alude al proceder de las escritoras que se sumaron a este fenómeno como «un programa estético basado en una forma muy particular de mimetismo verbal y de dialogismo sutilmente subversivo» (1990, p. 201). Qué duda cabe de que el mimetismo verbal y la subversión a los que Reisz se refiere van dirigidos a los escritores del *boom* hispanoamericano de los años sesenta.

La imbricación, solapamiento superposición y complementariedad de los postulados del «*boom* hispánico femenino» con los de la nueva novela histórica se debe a que son dos formas de alejarse de la novela totalizante; ambas beben de sus antecesores para después contravenirlos; tanto el discurso identitario y épico de la novela histórica tradicional como el de las narraciones del *boom* de los sesenta dan paso a una visión más subjetiva y particular de la historia, propia de la nueva novela histórica y de la narrativa femenina.

La explicación de sus concomitancias es clara, si nos atenemos a que ambos discursos narrativos son fruto de la Posmodernidad, cuyas características, descritas por Alicia Llarena a propósito de la escritura femenina, son ya un clásico para entender muchas de estas obras publicadas desde finales de los años setenta hasta nuestros días:

Portada de la novela *Yo, la peor* (2009), de Mónica Lavín.

Mónica Lavín (Fotografía de Barry Domínguez).

> Eclecticismo, estructuras flexibles y ligeras frente a las anteriores «narraciones totalizantes», fragmentariedad, localismo, irreverencia, pulverización de los centros y las jerarquías, trabajo sobre los márgenes, fijación en las periferias, aparición de las minorías, crítica y humor, revisión de lo cotidiano, coloquialismo y contaminación del folletín, contracultura y espontaneidad son algunos de los rasgos en los que se sostiene ese modo de ser y, por añadidura, su producción narrativa en general (1995, pp. 186-187).

La enumeración de los procedimientos narrativos anteriores coinciden, en la mayoría de los casos, con los que Biruté Ciplijauskaité establece para la narrativa femenina en primera persona de los años setenta y ochenta, a saber: la subversión en temas y en las tradiciones literarias, la inversión e ironía, la narración en primera persona, la necesidad de escribir sobre el cuerpo y las emociones, la importancia del papel atribuido al silencio, la contravención de mitos y arquetipos, la escasa importancia de la figura masculina, la polifonía narrativa y el monólogo interior, la preferencia por los espacios interiores, la incoherencia del lenguaje, la resistencia al logocentrismo, el tema de la metamorfosis, el gusto por lo inconcluso y el abordaje de temas como el erotismo y la maternidad desde distintas posturas (1988, pp. 204-225).

Sin llegar a la hipertrofia de todos estos elementos, como ocurre en la novela *Malinche* (2006) de Laura Esquivel, ni a la parodia, tal y como Carmen Boullosa decidió hacer efectiva en *Treinta años* (1999), Mónica Lavín opta por el empleo de algunos elementos de la narrativa femenina para destacar la honda preocupación de sor Juana Inés de la Cruz por afianzar su identidad en un universo barroco y colonial que estaba hecho a la medida de los hombres. Pero su uso también sirve para ambientar una época y definir al resto de personajes, tanto masculinos como femeninos. Los recursos de la nueva ficción histórica le permiten dialogar con la época novohispana y con la versatilidad de una escritora que, aunque reconocida y valorada en su tiempo, fue condenada al silencio.

A continuación, pasaremos a analizar cómo historia colonial y femineidad se dan la mano en la novela *Yo, la peor*.

2. Estrategias posmodernas al servicio de Sor Juana y viceversa

En el final está el principio. Me explico: en el anexo final «Escribir *Yo, la peor*» radica la explicación por parte de la autora del origen y construcción de la novela; su participación y diálogo con el lector se inserta asimismo en el discurso posmoderno a la vez que lo orienta para la lectura de la obra.

Lavín hace mención de la perspectiva empleada, la estructura argumental, los personajes masculinos y femeninos, los nuevos hallazgos documentales sobre sor Juana, los estudiosos con los que más dialoga su novela y lo que para ella significa la atrayente personalidad de la monja jerónima. Además, cuenta al lector que, para familiarizarse con su personaje, se propuso leer un poema a diario, aunque reconoce que la obra de sor Juana no es su materia argumental (Lavín, 2009, p. 378).

Aunque estamos de acuerdo con la autora en esta afirmación, hay una obra de la Décima Musa que se instaura como el intertexto esencial de *Yo, la peor*; nos referimos a la *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz* (1691).

Sor Juana se reinterpreta a sí misma en la *Respuesta*, considerada unánimemente por la crítica como una autobiografía, no tanto de vida como de conocimiento. A diferencia de los «relatos de vida» sobre el devenir conventual, que eran encargados a las monjas de la época por parte de sus confesores y que luego ellos publicaban como modelos ejemplarizantes (Franco, 1993, pp. 29-51), en la *Respuesta* se justifica el afán de sor Juana por aprender a través no solo de los libros sino del universo en su conjunto.

La información que nos aporta dicho texto queda diseminada por toda la novela, imbricada siempre en la ficción novelesca; como muestra, baste citar la alusión a santa Paula en la invocación que abre la novela; la escuela Amiga a la que acude de pequeña; la anécdota del queso, consistente en que Juana Inés se privaba de él porque pensaba que la haría necia: «–No son buenos para pensar, tía» (Lavín, 2009, p. 68), nos dice la pequeña Juana.

Más datos que se recogen de la *Respuesta* son la noticia de que se marcha a la ciudad de México a los ocho años; su deseo de entrar a la universidad aunque las mujeres lo tuvieran prohibido; las veinte lecciones de latín que

recibe en casa de sus tíos de México; los castigos que ella se imponía cuando era incapaz de retener las lecciones, cortándose el pelo; la referencia al poema de raigambre gongorina *Sueño* y la dedicación del capítulo titulado «Trájeme a mí conmigo», situado casi al final de la novela, a la lectura que Refugio, primera maestra de sor Juana, hace de la *Respuesta*.

Para cimentar la importancia de este texto, la autora transcribe dos fragmentos, aquél en el que la poeta barroca justifica su elección de dedicarse a la vida religiosa y otro donde alude cómo aprendió a escribir, homenajeando de este modo a la maestra Refugio.

Pese a que en pocas ocasiones aparecen más fragmentos de textos sorjuaninos, destacan unos cuantos versos dirigidos a Lysi, la marquesa de la Laguna, con quien, como sabemos, mantuvo una profunda amistad. Los versos que se transcriben, procedentes de la composición en glosas que comienza «Cuando el Amor intentó», son recordados por la marquesa de la Laguna mientras se pone de parto: «Aunque cegué de mirarte/¿qué importa cegar o ver,/si gozos que son del alma/también un ciego los ve?» (Lavín, *ibíd*., pp. 275-276).

Aunque no como textos explícitos, las alusiones a toda su obra se hacen patentes siguiendo el orden cronológico de aparición, lo que ayuda a situar al lector en unas coordenadas temporales precisas; la mención a su producción literaria va aparejada a las anécdotas de los personajes; por ejemplo, la finalización de *Los empeños de una casa* coincide con el momento en el que Bernarda Linares, antigua dama de la Corte de Leonor de Carreto, consuma la venganza contra las infidelidades de su marido, ayudada por la negra Virgilia; por tal referencia, sabemos que corría el año 1683:

La negra Virgilia, que había entrado por intercesión de la madre Juana, estuvo ausente varios días. Los mismos en los que la madre Juana concluyó una obra que llamó *Los empeños de una casa* y la entregó a la virreina, como lo hizo saber a la priora, anunciándole que habría de presentarse en Palacio. (Lavín, *ibíd.*, p. 271).

No aparecen los años de publicación de los textos ni tampoco los de los acontecimientos históricos que traspasan la segunda mitad del siglo XVII; la autora prefiere hacerlos confluir con las historias personales y vivencias de los personajes, incluida sor Juana (de quien se nos va diciendo la edad, como una marca temporal más) y la ya comentada alusión a sus escritos; para el rastreo de fechas, ya añade Lavín un cuadro cronológico al final del libro.

No obstante, hay cuatro marcas temporales que señalan un contraste entre dos tiempos: el presente, situado el 17 de noviembre de 1694, el 17 de diciembre de 1694, el 17 de enero de 1695 y el 17 de febrero del mismo año, tras el que dos meses después, sor Juana morirá; y el pasado, que comienza cuando Juana Inés era una niña y llega a solaparse con el presente.

La aparición de las fechas se ajusta a un molde textual concreto, la carta, cuya función, además de situarnos cronológicamente, es la de desvelar las intrigas y conspiraciones de las máximas autoridades religiosas próximas a sor Juana (Aguiar y Seixas, Núñez de Miranda y Fernández de Santa Cruz); a su vez, es el vehículo idóneo para que la monja exprese sus sentimientos y resoluciones a la Marquesa de la Laguna (receptora de las mismas), además de reivindicar con ellas un modo de expresión tradicionalmente atribuido a la mujer.

La mayor parte del texto está contado por un narrador extradiegético, pero la perspectiva de todos los capítulos, excepto el titulado «La comezón», es netamente femenina, pues se presenta a sor Juana a través de la percepción que de ella y de su época tienen las numerosas mujeres de la novela.

La primera consecuencia que se deriva de este perspectivismo femenino atañe a la imagen tradicional de los personajes masculinos, que aquí son, en su mayoría, el polo opuesto al héroe de las tradicionales novelas históricas, entendiendo por tal «el personaje que logra crear para nosotros un campo ético ilusorio, que dura lo que dura la novela, y dentro de ese campo, vive una épica que nos mantendrá atrapados y deseosos de que triunfe.» (Birmajer, 2002, p. 91).

El tratamiento de estos personajes refleja los usos y costumbres de la época, con especial énfasis en aquellos que hacen de la mujer un objeto. Por ejemplo, Juan Mata, el tío de Juana Inés, aparentemente honorable marido y padre de familia, mantiene una relación adúltera con Bernarda, a quien deja embarazada para después olvidarla y seguir aleccionando a jovencitas de la Corte en las artes amatorias. Asimismo, ciertos fenómenos de carácter histórico y social quedan devaluados

Antonio Núñez de Miranda. Grabado en *Vida ejemplar [...] del Padre Antonio Núñez de Miranda*, de Juan de Oviedo editado en México en 1702. Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, UNAM. (Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: Saberes y placeres*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996).

Firma de Sor Juana, 1690. (Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: Saberes y placeres*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996).

en boca de los hombres, pues, para Juan Mata, el mestizaje se entiende como un mero acto de virilidad de un español con una india (y no a la inversa) cuando éste no puede esperar a la mujer peninsular.

Por otra parte, la asociación de las atrocidades inquisitoriales con la masculinidad se hace patente en el instante en que María, tía de Juana Inés, escucha la conversación que la india Trini mantiene con su sobrina y la maestra Refugio en la cocina sobre una dominica quemada viva en la plaza del Volador y comprende que, a la mujer, sea cual sea su raza o clase, le espera la misma suerte, ya que «eran los hombres y no ellas quienes delataban, sentenciaban y ejecutaban» (Lavín, 2009, p. 116).

El tema de la Inquisición se menciona, aunque de manera ancilar, en varios momentos de la novela, asociado al peligro que corre la escritora mexicana a raíz de la publicación de su *Crisis de un sermón* (1690) o, como la llamó el obispo de Puebla, *Carta Atenagórica*; no en vano sabemos por el *Catálogo de textos marginados. Inquisición: siglo XVII*, publicado en 1997, que hubo un proceso inquisitorial que había involucrado el nombre de Sor Juana (Poot, 1999, p. 64); de ahí la conocida frase extraída de la *Respuesta*: «yo no quiero ruido con el Santo Oficio» (Sor Juana Inés de la Cruz, 1978, p. 52).

Volviendo a los personajes masculinos, observamos que otros, más bien desdibujados, sirven o bien para contrastar su insignificancia con la brillantez de Juana Inés, como ocurre con su pretendiente, Cristóbal Pocillo, o bien para mostrar su ineptitud al mando de toda una Colonia, como es el caso de Tomás de la Cerda, marqués de la Laguna, que es incapaz de controlar los saqueos de los piratas en el puerto de Veracruz. Los hombres son también sinónimo de ausencia, como el padre de Juana Inés, Pedro de Asbaje y, más adelante, su padrastro Diego Ruiz Lozano.

No cabe duda de que la autora arremete con más virulencia sobre la tríada de lo que ella denomina «los lobos»: el arzobispo de México Aguiar y Seixas, el confesor de sor Juana Antonio Núñez de Miranda y el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz.

En los cuatro capítulos titulados «Los lobos», correspondientes a las cartas que sor Juana envía a María Luisa, ajustándose a la historia real de los hechos, Lavín presenta a Aguiar y Seixas, «el lobo mayor», como un misógino enemigo del teatro y de las mujeres; a Núñez de Miranda se le describe como un hombre sucio, de «cuerpo hediondo», con «ropas raídas» capaz de amedrentar en el confesionario a Bernarda, a sor Cecilia o a Isabel María con su severidad y mal olor; es Núñez de Miranda el que supervisa que sor Juana desmantele su celda y se deshaga de libros e instrumentos científicos y musicales.

De igual modo, se alude a un tercer lobo, el que sor Juana considera más peligroso por haber sido su amigo hasta la publicación de *La carta Atenagórica*[3] y *La carta de Sor Filotea de la Cruz*; la traición de Fernández de Santa Cruz se resignifica como doble, pues su «travestismo» al firmar como una monja –mascarada femenina– contraviene no solo a sor Juana sino al género femenino en su conjunto; en el capítulo «La comezón», casi al final de la novela, nos encontramos con un personaje completamente desmitificado que, lejos de arrepentirse por el daño causado a la monja, se rasca imperiosamente los testículos mientras recuerda sus escarceos de travestismo juvenil. Parece que, tras esta crítica al género masculino, Mónica Lavín hace renacer las famosas redondillas «Hombres necios» de la Fénix de América.

Pese a lo hasta aquí descrito, hay dos personajes masculinos a los que la autora confiere dignidad: el abuelo Pedro y Hermilo Cabrera; al primero le redime su afán por la cultura –es quien permite el acceso de la niña Juana Inés a su biblioteca– y al segundo, una vida llena de sufrimiento por su condición de mulato.

Por otra parte, estamos de acuerdo al afirmar que la búsqueda de afinidades entre personajes femeninos ha sido, a menudo, medular en el proyecto de la escritura femenina. Se trata de lo que el *nuevo feminismo francés* denominó «genealogía femenina», referida a las relaciones simbólicas entre mujeres que traspasa los lazos de consanguinidad. Sonia Mattalía inserta esta búsqueda de genealogías y rastreo del origen por parte de las escritoras dentro de una manifestación de lo que ella denomina «la experiencia de la revuelta» (2003, p. 26).

La novela *Yo, la peor* es un proyecto genealógico, como gran parte de las novelas de narradoras mexicanas de los últimos años. En ella convergen personajes femeninos que rodean a sor Juana y nos prestan su mirada para contemplarla.

3
Si bien sor Juana denominó a este texto en el que, como es sabido, contravenía el Sermón del Mandato del padre Vieyra sobre las finezas de Cristo, *Crisis de un sermón*, Fernández de Santa Cruz lo titula *Carta Atenagórica*, es decir, propio de Atenea, diosa de la sabiduría. Sin embargo, lejos de parecernos un halago, cabe la posibilidad de interpretar este «rebautismo» como un acto más de imposición patriarcal al tiempo que incide en la adyacencia de sor Juana a una genealogía cultural masculina (implícita al siglo XVII, no era necesario reafirmarla), ya que Atenea nace directamente de la cabeza del dios Zeus-padre.

Al comienzo, la novela se abre con una invocación a santa Paula, «patrona de las viudas», primer eslabón de la genealogía a la que sor Juana se adscribe (Lavín 2009, p. 8). En la *Respuesta a sor Filotea*, las mujeres con las que sor Juana deliberadamente se identifica en una suerte de genealogía simbólica son filósofas, santas, diosas, reinas, gentiles, mártires y nobles; la intencionalidad de la escritora novohispana al confraternizar con estas mujeres devela un ímpetu por estar a su misma altura, pues todas ellas fueron mujeres valientes, doctas, sabias, inteligentes y relacionadas de uno u otro modo con el estudio y la reflexión gnoseológica.

Sin embargo, mientras que en la *Respuesta a sor Filotea* se prima de santa Paula el que sea «docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras» (Sor Juana Inés de la Cruz, 1978, p. 73), en la invocación de la que parte la novela se prepondera que sea «patrona de las viudas» alejada de «los ruidos del mundo, la música y la comida, el vino, los ropajes» (Lavín, 2009, p. 7) para así consagrarse al fervor religioso y al estudio, como lo hará la propia sor Juana. Con el fin de reforzar esta idea, cabe indicar que en época colonial, la mujer viuda tenía una posición de privilegio con respecto a otras mujeres, más aún si heredaban derechos de sus maridos; podían además disfrutar de una gran libertad y, por ello, muchas mujeres fingían estado de viudez (Tuñón, 1987, p. 51).

La cadena genealógica se completa con un vasto número de personajes femeninos que rodean a sor Juana y que, en su mayoría, forman con ella lazos de verdadero amor y respeto. En el hogar materno, Isabel, madre de Juana Inés, mujer pasional e inteligente pese a no saber leer ni escribir, posee un innato don para el gobierno de la finca en la que viven; la abuela Beatriz, por su parte, se debate entre el amor incondicional a su marido don Pedro y su amor nostálgico por España y el mar; en este personaje se articula uno de los discursos de aceptación del otro que tienen cabida a lo largo de la novela, cuando, anecdóticamente observa junto a la niña Juana Inés un mapa en el que ve lo cerca que está África de España y la sensación de «arrancamiento» que le unía a los esclavos.

Continuando con la nómina, mencionaremos a las hermanas de Juana Inés, Josefa y María quienes, pese a alejarse de sus intereses intelectuales, se presentan en sintonía con ella; la primera, en la época en que asistían juntas a la escuela Amiga y la segunda, tras su mutuo bautizo simbólico: «Princesa de estos lares», llama María a la pequeña Juana, mientras que ésta última, con más sabiduría, la nombra «María Izta de los Volcanes», sintetizando con este nombre las dos lenguas de la Nueva España, el náhuatl y el español.

Sucesora de su madre María es Isabel María, que acompañará a su tía desde el convento en los momentos más difíciles, cuando la monja ha de abjurar de los libros y, por ende, del conocimiento.

Tenemos noticia de que hubo un grupo de mujeres nobles que intervinieron en la vida de la escritora colonial y que, como ella, mostraron interés por la cultura y las letras; a algunas dedicó parte de su obra y a otras las menciona en la *Respuesta*. No todas aparecen referenciadas en la ficción, pero cobran en ella un papel esencial Leonor de Carreto y María Luisa Manrique de Lara. La finalidad última de que aparezcan persistentemente en la novela es la de dar una dimensión de sor Juana más mundana y humana, moviéndose en los ambientes de la Corte, pues no hay que olvidar que Leonor de Carreto la invita a vivir en Palacio y la hace su «muy favorita» ni que establece una relación profunda con la marquesa de la Laguna, con la que mantiene correspondencia y a la que dedica numerosos poemas renombrándola como Lysi o Laura.

Para concluir con el muestrario de mujeres afines a sor Juana, es necesario detenerse en aquélla que la acompaña en todas las etapas de su vida, la ya aludida maestra de la Amiga que, aunque apenas se la menciona en la *Respuesta*, queda rescatada desde la novelización.

Cuando en la *Respuesta a sor Filotea* la escritora novohispana relata cómo aprendió a leer y otros rudimentos del saber, aparece de soslayo una mujer que, sorprendida de que una niña tan pequeña tuviera ese afán por el conocimiento, comprobó satisfecha que su labor docente había fructificado:

> no había cumplido los tres años de mi edad cuando enviando mi madre a una hermana mía, mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman Amigas, me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la daban lección, me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, la dije que mi madre ordenaba me diese lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero, por complacer al donaire, me la dio.

> Proseguí yo en ir y ella prosiguió en enseñarme, ya no de burlas, porque la desengañó la experiencia; y supe leer en tan breve tiempo, que ya sabía cuando lo supo mi madre, a quien la maestra lo ocultó por darle el gusto por entero y recibir el galardón por junto; y yo lo callé, creyendo que me azotarían por haberlo hecho sin orden. (Sor Juana Inés de la Cruz, 1978, p. 74).

Lavín bautiza a la primera maestra de Juana Inés con el nombre de Refugio Salazar, de quien nos dice: «me encontré con una cómplice perfecta, una mujer que pudiera cruzar e hilvanar todas las etapas de la vida de sor Juana, desde el descubrimiento primero de la palabra hasta sus últimos meses de despojos y ataques» (Lavín, 2009, p. 374). Es, además, la perfecta fusión del ansia por saber y las ganas de sentir, tan revalorizada por las narradoras de los últimos años; a mi juicio, es el personaje de esta novela que más entronca con el proyecto de la narrativa femenina pues su autoconocimiento proviene del propio cuerpo, del placer y del afán por aprender y enseñar; ella es quien más incita a Juana Inés para que continúe estudiando y la que más se aflige al pensar que le han cercenado la voz.

Se trata de un personaje de gran (pos)modernidad, por su complejidad y eclecticismo: maestra, feminista germinal, nostálgica empedernida; en ella, al igual que en doña Beatriz, se condensa el discurso antiesclavista de la novela; no en vano se amanceba con Hermilo Cabrera, el mulato. Varios capítulos se dedican a ella y su perspectiva es clave para conocer a la sor Juana de ficción.

Pero desde la rivalidad también se traban relaciones entre los personajes femeninos, como viene siendo habitual en muchas novelas de escritoras recientes; a las relaciones de afinidad entre mujeres les seguirán otras marcadas por antagonismos de muy diversa índole; históricamente, sabemos que sor Juana fue envidiada por su belleza e inteligencia; así lo insinúa en algunos momentos de *La Respuesta*, al reproducir la sentencia de Maquiavelo que reza del siguiente modo: «que es aborrecer al que se señala porque desluce a otros» (Sor Juana Inés de la Cruz, 1978, p. 63). Continúa con este tema más adelante, en esta ocasión, describiendo la envidia que sufrió Cristo al que, no sólo humillaron antes de crucificarlo, sino que lastimaron su cabeza con una corona de espinas para dañar su fuente de conocimiento: «la sagrada cabeza de Cristo y aquel divino cerebro eran depósito de la sabiduría, y cerebro sabio en el mundo, no basta que esté escarnecido, ha de estar también lastimado y maltratado» (Sor Juana Inés de la Cruz, *ibíd.*, p. 66).

En el famoso villancico dedicado a Santa Catharina de Alejandría (quien fue examinada por cincuenta doctores, del mismo modo que ocurrió a sor Juana), escrito el mismo año que la *Respuesta a sor Filote*a se alude, nuevamente, al sentimiento de envidia que las virtudes ajenas despiertan: «Contra una tierna Rosa / mil cierzos conjuran: / ¡oh qué envidiada vive / con ser breve la edad de la hermosura! / Porque es bella la envidian, / porque es docta la emulan: / ¡oh qué antiguo en el mundo / el regular los méritos por culpas!» (Sor Juana Inés de la Cruz, *ibíd.*, p. 247).

En *Yo, la peor*, dos personajes, Bernarda Linares y sor Cecilia, representan los dos mundos por los que sor Juana ha transitado, esto es, la Corte y el convento; la primera envidia a la joven Juana Inés por ser la favorita de la virreina Leonor de Carreto; la segunda porque tiene veleidades literarias –piensa sacar a la luz una obra de teatro con el nombre sintomático de *Intriga del convento*– y se siente ensombrecida por la madre Juana. Aunque en ciertos momentos la envidia se trueca por solidaridad, prevalecen las calumnias, las rencillas y las mentiras que, por ejemplo, orillan a sor Cecilia a confesarse de indiscreción en vez de envidia.

Dada su personalidad janiforme, Antonio Fernández de Santa Cruz participa de esta genealogía pervertida, pues, al decir de sor Juana, a este hombre «le atenaza la envidia» (Lavín, 2009, p. 15). Ni qué decir tiene que la tía María entronca más con estas mujeres que con las de su familia, pues se niega a sí misma el derecho a disfrutar, vive amargada por las infidelidades de su marido y llama a Juana Inés «arrimada», tal y como interpreta Octavio Paz que así fue en *Sor Juana y Las trampas de la fe* (aunque otros críticos, como Georgina Sabat de Rivers (1997, p. 173), pongan en duda la veracidad de esta suposición).

En *Yo, la peor* aparecen otras sagas de mujeres marginales, las negras e indígenas, por un lado, y las mujeres de Belén, por otro.

Sobre las primeras destacamos que están relacionadas con el mundo mágico, la brujería y también con la recuperación del pasado ancestral. La negra Virgilia ayuda a Bernarda llevándola a una curandera para que aborte

y que se cure el «mal de amores» mediante bebedizos mágicos; la negra Catalina invoca a sus ancestros por medio de cantos, junto a los demás esclavos negros, cuando el volcán entra en erupción, aliviando a indios y criollos con «aquel himno de la tierra, [...], aquel canto venido de África» (Lavín, 2009, p. 105). María de San José, esclava en el convento, descubre su felicidad a través del erotismo y la maternidad, como veremos; por su parte, la india Trini rescata el mundo prehispánico con sus historias sobre los sacrificios humanos aztecas para asustar a la hija de los Mata.

En cualquier caso, la aparición de estos personajes junto a los masculinos como Hermilo, el negro Martín o el preso que apaga el fuego del Palacio tras el motín por la falta de maíz se explica a partir de tres cauces: desde la novela histórica contemporánea, porque surge la necesidad de dar voz a las minorías para relatar la historia según la perspectiva de los vencidos; a partir de la narrativa femenina, que identifica la situación de la mujer con la de estos personajes marginados; y de acuerdo con la propia vida y obra de sor Juana, quien introduce en algunos villancicos vocablos de lenguas procedentes de África que los esclavos legaron a América. El personaje de ficción así lo justifica en la primera carta que envía a María Luisa:

> Tú sabes ya que mi nombre ha sido llevado al Santo Oficio anteriormente por considerar profanos mis villancicos, porque juzgan pecaminoso que incluya a los negros y sus bailes y sus rebumbes y cadencias en el estribillo final y festivo de los villancicos que se escenifican en los atrios» (Lavín, *ibíd*., p. 14).

Las mujeres de Belén, por su parte, constituyen un grupo apartado de la sociedad, son las parias de un mundo patriarcal que decide marginarlas ya sea por algún crimen, por prostitución, por ser consideradas «locas» e, incluso por ser adúlteras o no tener a dónde ir, como ocurre a las esclavas que adquieren su libertad.

En el capítulo que lleva por título precisamente «Las mujeres de Belén» se describen las condiciones infrahumanas en las que viven cientos de mujeres olvidadas, encarnadas en Dolores Isáureri, la madre de sor Cecilia que acusada de adulterio, fue trasladada al «Hospicio de la Misericordia». La «casa de acogida», como se llama en la época, es el resultado del peso de la institución patriarcal y religiosa, representada por Aguiar y Seixas, que castiga a la mujer con el encierro; por eso, sor Juana, aunque está más cerca de las monjas portuguesas y de las nobles de la época, se identifica en un momento dado con estas prostitutas, adúlteras, locas, tullidas, despeinadas, ruidosas, puesto que, como ella, son «mujeres sin esperanza» (Lavín, *ibíd*., p. 80).

La alusión a la saga genealógica cierra elocuentemente la novela, como un modo de intensificar la gran importancia que guardan las mujeres en ella; aunque la cita es extensa, la reproduzco:

> *Yo, la peor de todas* se grabó con la sangre de la monja en aquella arcada de piedra sin que Refugio Salazar, su maestra primera, ni Bernarda Linares, lisiada de amores, ni Leonor Carreto, tan atenta a sus virtudes, ni Beatriz Ramírez, amante de don Pedro, ni María, su hermana ausente, ni su tía María, que le dio cuarto y casa en la ciudad de México, ni Catalina la negra, protectora, ni Virgilia y sus hierbas, ni Juana de San José y sus amoríos, ni Isabel María, su sobrina agradecida, ni María Luisa Manrique, su leal amiga, ni Elvira de Galve, sabedora de sus virtudes, ni santa Paula, viuda romana seguidora de san Jerónimo, ni la priora Encarnación, ni sor Filotea, que la condenó a la hoguera personal, conocieran los motivos de aquella representación.» (Lavín, *ibíd*., p. 370).

Como anunciamos al comienzo, una de las preocupaciones sobre las que más incide la narrativa del «*boom* hispánico femenino» es en encontrar un lenguaje alternativo a la lógica patriarcal a partir del cual la mujer pueda expresarse con mayor fluidez y libertad. Se trata, en todos los casos, de «un conglomerado de lenguajes que entablan un permanente diálogo entre sí, por cuanto representan visiones del mundo y sistemas de valores o ideologías» (Reisz, 1990, p. 206). Entendemos aquí por «lenguaje» los mecanismos o temas a partir de los cuales se concreta el discurso disidente de la mujer. Los que han sido más tratados por la narrativa femenina y que también rastreamos en esta novela –siempre relacionados con la vida real de sor Juana– son los siguientes:

a) Resemantización de espacios y labores tradicionalmente atribuidos a la mujer

Si bien la relación de sor Juana con el universo gastronómico es fehaciente, como así lo muestran pinturas de la época y referencias

diseminadas en su obra (Perelmuter, 2004, pp. 43-70), no nos consta que disfrutara con ello (Lavín *apud* Perelmuter, *ibíd.*, p. 45). Más bien, de acuerdo con Perelmuter y Lavín, la cocina y la gastronomía es para la monja una forma más de acceder al conocimiento. Esta visión universalista le hizo proclamar en la tan citada *Respuesta* aquello de «si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito», frase que ha sido recuperada en múltiples ocasiones por el discurso feminista actual.

Dado que tradicionalmente la cocina ha sido un espacio represivo para la autorrealización femenina (recordemos la famosa «Lección de cocina» de Rosario Castellanos), muchas narradoras han hecho de este lugar un refugio para sus personajes femeninos y la comida adquiere poderes curativos y, en ocasiones, mágicos. En *Yo, la peor* la cocina es el lugar donde las mujeres se refugian y las diferencias de clase quedan canceladas: así, Juana niña, dialoga y aprende de la negra María, que pela patatas mientras la pequeña observa los conejos muertos aún calientes o los caracoles que hierven en una olla, en ese afán suyo por aprender; también desde la cocina, Josefa escribe la carta a Juana Inés, contándole que el volcán Iztaccíhuatl había entrado en erupción.

A su vez, podemos espigar varias referencias a la comida novohispana, resemantizada por el efecto que causa en los comensales; la maestra Refugio, toma bebidas calientes como el chocolate o atole para alimentar su soledad; cuando se le describe como una mujer de profunda melancolía, se le vincula al frijol negro con epazote, que fue su alimento favorito durante su infancia y juventud; por otro lado, el pan es para doña Beatriz una manera de recordar la patria perdida y añorada.

El convento se convierte en un lugar óptimo para articular el discurso gastronómico, en clara concomitancia con la realidad; se alude a numerosos los dulces y platillos elaborados por las monjas, pero vemos que a la sor Juana de ficción no le interesa cocinar, más bien escribir con primor el recetario de cocina para el convento; de hecho, le cuenta a María Luisa en la primera carta, que conecta con el final narrativo, lo alejada que se siente de las labores culinarias tras haber vaciado su celda: «Te confieso, María Luisa, que he bajado de peso, que la comida me ha dejado de interesar y que ya no meto mano en la cocina». (Lavín, 2009, p. 15). El alimento del intelecto y el del cuerpo quedan aquí identificados.

Paralelamente, se despliega un discurso de perversión culinaria en el personaje de sor Cecilia, cuyo cuerpo regordete delata su segundo mayor pecado tras la envidia: la gula.

b) Relación de la mujer con procesos exclusivamente femeninos

En íntima relación con la adscripción de los personajes femeninos a una estirpe genealógica está el tema de la maternidad. En la narrativa femenina desde los años setenta este tema se ha afrontado desde dos posturas, ya sea considerando la maternidad como destructora del crecimiento individual de la mujer o como continuidad de un poder vivificador y mítico, alejadas ambas posiciones de lo que Adrienne Rich denomina «la maternidad como institución» (1996), es decir, aquélla que, regulada por la tradición, la religión, el falso sentimentalismo o las costumbres impuestas merma las posibilidades de autorrealización de la mujer.

En la novela se manifiestan las dos posturas anteriormente citadas; por un lado, las posibilidades de maternidad se viven como un proceso traumático en el personaje de Bernarda que, como ya es sabido, aborta con la ayuda de la negra Virgilia. Para ella, la sola idea de tener un hijo supone la imposibilidad de casarse dignamente con algún criollo o noble de la época, destino al que toda mujer tradicional estaba abocada; el otro camino, como expresa sor Juana en la *Respuesta*, era el convento, al que ella misma accedió para proseguir con sus estudios.

En relación a esta línea interpretativa aparecen los temas de la *matrofobia* y el matricidio encarnados en sor Cecilia. Ella es quien descubre a su madre cometiendo adulterio con el hermano de Pedro Velázquez de la Cadena, su padre. Para silenciarla, Dolores decide encerrarla en el convento, sin embargo, tras sucesivas confesiones de Cecilia, el cura desvela mediante anónimos la infidelidad de la mujer. Así queda justificado que, aunque la madre no lo supiese, Cecilia, al confesarse «una y otra vez tendría que repetir que odiaba a su madre y que soñaba con matarla» (Lavín, 2009, p. 220). Al resultado del matricidio simbólico le sucede algo peor: la imposibilidad de subsanar los lazos genealógicos, ya que, en un acto de heroísmo, la monja va a Belén a rescatar a Dolores pero ésta no acepta el perdón.

Otra forma de entender la maternidad es como un proceso vivificador, en el que desde el momento del embarazo la mujer lo siente con intensidad plena. Juana de San José, la esclava negra que atiende a sor Juana en el convento, es quien representa esta interpretación; vemos cómo se ilusiona con el embarazo, lleva a su hija consigo a todas partes, siente celos de que sor Juana prodigue todas las atenciones al nuevo hijo de la marquesa de la Laguna y la incluye en el dibujo que deja a la madre Juana como de despedida porque, obviamente, no sabe escribir.

Al tema de la maternidad, le sucede el de la esterilidad o la ausencia de ser madre; aunque no queda claro en la novela si la maestra Refugio es estéril, en varios momentos se expresa su deseo fallido de tener un hijo:

> Si hubiera tenido un hijo –pensaba mientras se restregaba el vientre que nunca había crecido como el de otras mujeres– le habría leído los versos de los libros, los rezos, los salmos, para que su alma se llenara del poder de las palabras (Lavín, *ibíd*., p. 63).

Asimismo, reconoce sus esperanzas de ser madre junto a Hermilo Cabrera, concibiendo el fruto de esa maternidad como un acto de amor. En el capítulo «La felicidad en una lupa», se lo comunica a sor Juana en una carta:

> *Y por eso, querida Juana Inés, espero que en medio de esta dicha pueda tener un hijo que mezcle nuestros quereres y encarne lo mejor de cada uno. Si mi edad aún permite que sea así.* (Lavín, *ibíd*., p. 153).

Pese a que Refugio no tiene hijos, su labor de docente la redime de esta carencia y quiere a la monja mexicana como si fuera una hija; lo mismo ocurre con sor Juana; aunque enfrascada en sus libros y publicaciones (y aquí podemos relacionar el acto de gestación con el de escritura) cuida de su sobrina Isabel María dentro del convento e, incluso, la llama «hija» al recriminarle que, por permanecer a su lado, rechazó el ofrecimiento de María Luisa de irse a España con ella.

Por otro lado, María, madre de Isabel María, reproduce los esquemas que como hermana mayor vivió más de cerca en la casa materna. Sufre la marcha del padre, la depresión de la madre y es la criada Francisca la que acude en su primera menstruación:

> ¿Acaso se enteró [Isabel] de la sangre que le había empezado a escurrir entre las piernas y que había sido Francisca quien le dio los paños para que los colocara en las bragas, atados a la cintura para evitar que se movieran?» (Lavín, *ibíd*., p. 53).

Aunque en aquella época eran las criadas o esclavas quienes se encargaban de cuidar a los hijos de los patrones, María ejemplifica la orfandad, otro de los temas más cotizados por las narradoras actuales.

c) El erotismo como fuente de placer y de autorrealización femenina

El erotismo, la exploración del cuerpo femenino y la sensualidad han inundado páginas y páginas de la prosa que escriben las narradoras a partir de los años setenta. Son frecuentes las relaciones establecidas entre escritura y deseo, lenguaje y cuerpo, que sirven para enfatizar el ansia de libertad escritural y sexual de la mujer. En el caso concreto de esta novela, observamos una hipertrofia del tema, que por un lado, muestra el modo en que los personajes femeninos buscan su identidad y, por otro, sirve de contraste con los métodos intelectuales que la protagonista emplea con el mismo fin.

Las mayor parte de las mujeres de la novela son poderosamente sensuales e instintivas y, ya sea en el presente narrativo o por medio de sus recuerdos, acceden al reconocimiento de su cuerpo y al deseo sexual; así, la madre de Juana Inés, Isabel, es presentada en el capítulo «Isabel, sin hombre» absorta en sus recuerdos juveniles –la remembranza del primer amor, el esclavo Nicolás, a partir del recuerdo de su olor; por su parte, la abuela Beatriz no sólo evoca su juventud al lado de don Pedro, sino que incluso «fue [ella] quien se acercó al cuerpo recio de su marido, fue ella quien rozó sus pechos contra la espalda porque quería que le mostrara una vez más que ella era suya» (Lavín, *ibíd*., p. 51).

Por otro lado, la maestra Refugio recupera la relación con su cuerpo a partir de la unión con Hermilo; otro caso es el de Bernarda Linares, quien no conoce otra forma de sentirse viva si no es con las caricias de su furtivo amante; la esclava Juana de San José también se ve reconocida en el despertar de su deseo sexual; podríamos continuar ejemplificando el tema con cada uno de los personajes femeninos, pero me detendré en la relación

homoerótica entre dos jóvenes monjas, Sor Andrea e Isabel María, sobrina de sor Juana. Tales prácticas eran consideradas por la moral de la época un pecado y, en el caso de la homosexualidad masculina, era castigada con la muerte por la Inquisición (Tuñón, 1987, pp. 57-60). En esta relación, bajo la perspectiva de Isabel María, lo profano da paso a lo sacro, carne y alma se unen, pues su relación es una muestra palpable de amor:

> [Cuando] Sor Andrea se apretaba a su cuerpo en las bodegas y permitía que su corazón rozase el suyo entre telas, comprendía esa promesa del paraíso, ese atisbo que Jesús le mandaba. La unión de la carne y el alma. Cuando Andrea entre rezos fingía susurrarle algo al oído para introducir su lengua en el lóbulo, Isabel María sentía en el cuerpo la presencia divina, una fuerza que la arrebataba de las procaces tareas de la tierra para elevarla. (Lavín, 2009, p. 293).

Tal y como indica Ferrús (2004, p. 13), en el mismo seno de la tradición católica, lo sagrado se inscribe en lo corpóreo, como sucede en «los misterios católicos de la Encarnación, la resurrección de la carne, la Ascensión de Cristo a los cielos y la Asunción de María, junto con la reivindicación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y los milagros asociados al cuerpo y la sangre».

En contraposición a lo dicho, aparece la degeneración del placer sexual, en el capítulo «Las mujeres de Belén» puesto que se describen relaciones sexuales grotescas bajo la mirada de una *voyeur* de excepción: la pobre sor Cecilia.

Lo corporal se erige, pues, como una forma de conocimiento, de reconocimiento y también como fuente de placer. Es curioso que el único momento en que se insinúa que Juana Inés ha podido tener un contacto físico con Cristóbal, en el capítulo «el cuerpo acariciado», resulta traumático e ingresa inmediatamente al convento de las Carmelitas Descalzas. Por ello, el erotismo sirve de contrapunto con los métodos de Juana Inés para aprehender la realidad, que no son otros que la observación y la escritura.

d) El valor de la palabra y el significado del silencio

Si bien las mujeres de la novela acceden a su identidad mediante el erotismo, la palabra y la escritura son sinécdoque de la propia sor Juana, tema más persistente si cabe que el anterior.

En la Colonia, la educación para la mujer estaba constreñida a unas cuantas nociones elementales de escritura, aritmética, religión y labores domésticas. La escritura estaba al alcance de muy pocas, pertenecientes a las clases más acomodadas, y sus veleidades intelectuales servían no tanto para su crecimiento personal como para el lucimiento del marido, que presumía de no tener a su lado a una esposa analfabeta. Es a través de la palabra privada (las cartas, diarios y autobiografías) como se empieza a resquebrajar el silenciamiento al que estaba sometida la mujer, a la vez que se entiende como una primera vía de acceso a la creación literaria.

Además, es necesaria la consideración en este orden de cosas, de que «durante los tres primeros años de la Colonia, escritura femenina es sinónimo de escritura conventual» (Ferrús, *ibíd.*, p. 21), por lo que la palabra femenina estaba sitiada y era examinada por la estructura patriarcal dominante. De ahí que se diga que la escritura de las monjas coloniales esté llena de silencios e intersticios, pues tenían que escamotear de algún modo la vigilancia de los confesores, quienes eran los que supervisaban sus escritos para después publicarlos.

En este contexto hay que entender la escritura de sor Juana, por eso es tan meritoria su aproximación a lo que en la época se conocía como «sabio barroco» (Ferrús, *ibíd.*, p. 22); llegar hasta donde ella lo hizo con tantas adversidades ideológicas la convierten en la excepción a la regla.

Todo ello queda reflejado en la novela, vertebrada por la insistencia en una vida consagrada al estudio y la escritura. Desde el comienzo, siguiendo de cerca la *Respuesta*, se narra el afán de la niña Juana Inés por apresar palabras como «colorado», «torbellino», «crepúsculo», mezcladas con cantos de arrullo, palabras procedentes de África y la lengua náhuatl.

Cuando vive en la capital, en el capítulo titulado «En casa de los Mata», se erige como una verdadera Scherezada criolla –al decir de Helena Araujo– que relata historias de reinos lejanos para que su prima Isabel pueda dormir:

> Isabel vio desde su cama cómo Juana Inés dejaba los libros aquellos, soplaba la vela y se volvía para

> contarle de un reino muy lejano donde las princesas se visten con velos y están encerradas en una torre porque el rey puede tener muchas esposas y todas son muy felices bañándose juntas, hablando, paseando por el jardín, cortando flores, escuchando música sobre cojines de seda, y cómo las niñas de las esposas del sultán se vuelven princesas que saben poemas y danzas y por la noche deleitan a su esposo... (Lavín, 2009, p. 87).

A la palabra oral del cuento le sucede la continua mención a la escritura, como se ha visto, en forma de cartas o como obras literarias. Sin embargo, aparecen otras formas de elocución, dominadas por la lógica patriarcal, como la confesión y la mentira.

La confesión es el espacio masculino para la palabra manipulada, la que es dicha en voz baja, silenciosa y también para el secreto. Además constituye la puerta de acceso directo a la Inquisición. Numerosos son los momentos en la novela en que los personajes femeninos temen a la confesión, sobre todo Bernarda, sor Cecilia y las monjas amantes. Para mediar entre la confesión y la penitencia surge la mentira como otro uso deformado de la palabra, ejercida por todas ellas para desasirse del yugo masculino.

La crítica sorjuanina reciente explica el silencio al que es condenada sor Juana al final de su vida, a raíz de las polémicas suscitadas por la publicación de la *Carta Atenagórica*, de acuerdo con lo que Josefina Ludmer ha denominado las «tretas del débil», esto es, el silencio aparente. Este concepto se ha hecho extensible a otras formas de rebelión de escritura femenina que, de manera sutil subvierten el orden patriarcal establecido. Por una parte, Ludmer considera que «el silencio constituye su espacio de resistencia ante el poder de los otros» (1984, p. 50) y, por otro, se ratifica como el alcance del sumo conocimiento, ejemplificado en el arrobo final del *Sueño*, en tanto «cumbre del entendimiento» (Ludmer, *ibíd*., 50).

En la novela, el silencio es igualmente considerado aparente, «polisémico» (Ferrús, 2009, pp. 92-104), ya que bajo esa condena subyace una táctica de resistencia. No obstante, el desalojo de la celda, comparada con la quema de los libros de don Quijote, y la intención de los lobos de que abandone la escritura, es la queja constante de las cuatro cartas de sor Juana:

> Ahora me piden que sea otra de la que soy, que me corte la lengua, que me nuble la vista, que me ampute los dedos, el corazón, que no piense, que no sienta más de lo que es menester y propio de una religiosa. De una esposa de Cristo (Lavín, 2009, p. 17).

La redención de la escritora novohispana viene propiciada por la palabra velada, el enigma. Al comienzo de esta exposición hicimos alusión al propósito de Mónica Lavín de restablecer con justicia la imagen de una escritora que jamás dejó de escribir, valiéndose de la ayuda de su amiga la marquesa de la Laguna y del contacto con las monjas portuguesas a quienes iban dirigidos *Los Enigmas de la Casa del Placer*.

Así queda justificado que sor Juana, al final de sus días, firmara con sangre en el arco de la enfermería del convento «Yo, la peor», la que no se calla, la que nunca se da por vencida. Se explica, de este modo, en el capítulo final «Con sangre tinta», el título de la obra, que es lo primero que se lee en su portada.

En el principio está el final.

*****

Una de las aportaciones más notables de esta novela es, a mi juicio, la posibilidad de conocer a sor Juana Inés de la Cruz y la época barroca novohispana con familiaridad y justicia histórica. A partir de su lectura, nos adentramos no sólo en la Historia sino también en el devenir de la sociedad del siglo XVII, según los «entretelones de la época» al decir de Jorge Volpi (1996, p. 73).

Queda patente que sor Juana rebosa actualidad, pues su trayectoria vital y creativa se amolda cabalmente a la las reivindicaciones de la narrativa femenina actual que, de la pluma de Mónica Lavín, traza un puente entre las dos orillas del acontecer textual: el Barroco y la Posmodernidad. Es claro que este personaje histórico ha cimentado los orígenes del feminismo en Latinoamérica y, particularmente, de la narrativa femenina en México. A las «hijas de la Malinche» de las que hablaba Margo Glantz hay que sumarles las «hijas de sor Juana». Así, la genealogía queda completada.

Bibliografía

Birmajer, Marcelo (2002), «La novela sin héroes: ¿acaso alguien quiere que atrapen a Ripley?», en AAVV., *Desafíos de la fic-*

ción, Alicante, Cuadernos de América sin nombre, pp. 87-93.

Ciplijauskaité, Biruté (1988), *La novela femenina contemporánea (1970-1985). Hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Antrhopos.

Cruz sor Juana Inés de la (1978), *Selección*, Madrid, Editora Nacional.

Ferrús Antón, Beatriz (2004), *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Valencia, Universitat de València.

Franco, Jean (1993), *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

Lavín, Mónica (2009), *Yo, lo peor*, México, Grijalbo.

Ludmer, Josefina (1984), «Tretas del débil», en Patricia Elena González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Ediciones Huracán, pp. 47-54.

Llarena, Alicia (1995), «Multiplicidad y hallazgo de un ojo posmoderno (*Mujeres de ojos grandes*, de Ángreles Mastretta)», en Carmen Ruiz Barrionuevo y César Real Ramos (eds.), *La modernidad literaria en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 185-195.

Mattalía, Sonia (2003), *Máscaras suele vestir. Pasión y revuelta: escritura de mujeres en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

Paz, Octavio (1982), *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral.

Perelmuter, Rosa (2004), *Los límites de la femineidad en Sor Juana Inés de la Cruz*, Madrid, Iberoamericana.

Poot Herrera, Sara (1999), «Sor Juana. Nuevos hallazgos, viejas relaciones», *Anales de literatura Española. Letras novohispanas*, 13, pp. 63-83.

Reisz, Susana (1990), «Hipótesis sobre el tema "escritura femenina e hispanidad"», *Tropelías. Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 1, pp. 199-213.

Rich, Adrienne (1996), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Madrid, Cátedra.

Sabat de Rivers, Georgina (1997), «Mujeres nobles del entorno de Sor Juana», en Luis Sáinz de Medrano (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz*, Roma, Bulzoni Editore, pp. 171-191.

Tuñón Pablos, Julia (1987), *Mujeres en México. Una historia olvidada*, México, Planeta.

Volpi, Jorge (1996), «Cómo inventar y destruir un imperio en diecinueve lecciones», *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, 1:2, pp. 73-76.

América sin nombre, nº 15 (2010) 107-111
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

GÉNERO, CONVENTO Y ESCRITURA: LA POESÍA DE SOR LEONOR DE OVANDO EN EL CARIBE COLONIAL

RAÚL MARRERO-FENTE
University of Minnesota
rmarrero@umn.edu

Raúl Marrero-Fente
Profesor titular de literatura hispanoamericana en la Universidad de Minnesota. Es autor de *Espejo de paciencia de Silvestre de Balboa* (2010), *Bodies, Texts, and Ghosts: Writing on Literature and Law in Colonial Latin America* (2010), *Epic, Empire and Community in the Atlantic World: Silvestre de Balboa's Espejo de paciencia* (2008), *Épica, imperio y comunidad en el Nuevo Mundo: Espejo de paciencia de Silvestre de Balboa* (2002), *Playas del árbol: Una visión trasatlántica de las literaturas hispánicas* (2002), *La poética de la ley en las Capitulaciones de Santa Fe* (2000), y *Al margen de la tradición: Relaciones entre la literatura colonial y peninsular de los siglos XV, XVI y XVII* (1999).

RESUMEN

En este ensayo propongo una nueva lectura de la obra de Sor Leonor de Ovando para entender su importancia en la cultura del Caribe colonial. La tesis principal de mi trabajo es que la lectura antológica, que en su momento fue una labor de rescate, convirtió la figura y la obra de la monja en un tópico anacrónico. En mi opinión, hay que comparar los poemas de Eugenio de Salazar y de Leonor de Ovando para ofrecer una valoración que preste atención a los aspectos más novedosos de la poesía de Sor Leonor de Ovando.
Palabras clave: Sor Leonor de Ovando, Caribe colonial, Eugenio de Salazar.

ABSTRACT

In this paper I propose a new reading of the work of Sister Leonor de Ovando to understand its importance in Colonial Caribbean culture. The main thesis of my work is that the anthology that once was a recovery effort, made the figure and work of the nun an anachronistic topic. In my opinion we need to compare the poems of Eugenio de Salazar and Leonor de Ovando to provide an assessment of the most innovative aspects of her poetry.
Keywords: Sister Leonor de Ovando, colonial Caribbean, Eugenio de Salazar.

Casa de Francisco Tostado de la Peña (1505). Santo Domingo.

En este ensayo propongo una nueva lectura de la obra de Sor Leonor de Ovando para entender mejor su lugar dentro de la cultura de su época. La tesis principal de mi trabajo es que la lectura antológica que en su momento fue una labor de rescate, convirtió la figura y la obra de Sor Leonor de Ovando en un tópico anacrónico. Este lugar común en el discurso crítico contribuye a reiterar estereotipos y lecturas mecanicistas dentro del contexto de la producción cultural del Caribe en el siglo XVI.

Desde la edición pionera de Marcelino Menéndez Pelayo, en la «Introducción» a la *Antología de poetas hispano-americanos* publicada en Madrid en 1892, donde da a conocer los poemas de Sor Leonor de Ovando, pasando por los estudios de Pedro Henríquez Ureña en *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* de 1936, hasta trabajos más recientes vemos la reiteración de una labor editorial que insiste en una imagen fragmentaria de la poesía de la monja caribeña. Estudios actuales que reconocen el carácter competitivo de su poesía siguen reproduciendo los poemas de la monja, sin tomar en cuenta el contexto de su producción, en especial su condición de texto que dialoga con la poesía de Eugenio de Salazar, que es la que motiva la aparición de los poemas, escritos siempre

Cipriano de Utrera (Utrera, 1886-1958).

como respuestas de la monja a su interlocutor poético. Aunque Menéndez Pelayo señaló que las composiciones de la monja aparecían dentro de la *Silva de poesía* de Eugenio de Salazar, la mayoría de las lecturas solamente indican la condición de poesía de ocasión y la competencia de la misma, pero no explican la génesis dialógica de los poemas. Los escasos trabajos críticos que mencionan el carácter de intercambio y de diálogo literario de los textos de Ovando se limitan a una declaración general, sin entrar en un análisis comparado de ambos autores. Hasta las antologías utilizadas en los cursos de literatura reproducen sólo los poemas de la monja, sin incluir los de Eugenio de Salazar, aunque cada poema de Sor Leonor lleve la inscripción «escrito en respuesta». En mi opinión, hay que comparar los poemas de ambos autores para ofrecer una valoración más pertinente, que preste atención a los aspectos más novedosos de la poesía de Sor Leonor de Ovando.

También los estudios biográficos dedicados a la monja continúan reiterando las mismas ideas y temas desde Menéndez Pelayo y Pedro Henríquez Ureña, pero falta una labor de investigación en los archivos españoles, en especial en el Archivo de Indias de Sevilla, que rescate documentos e información sobre el entorno vital de Leonor de Ovando. En este sentido son valiosas las investigaciones de Iride Rossi de Fiori y Rosanna Caramella sobre los conventos femeninos en La Española, y los trabajos de los historiadores Cipriano Utrera y Néstor Contín sobre el mundo colonial dominicano. Para valorar mejor la obra de sor Leonor de Ovando es imprescindible conocer las complejas relaciones entre las monjas de su convento y la orden de los Dominicos; así como el papel de las autoridades coloniales en la isla caribeña durante el siglo XVI.

El contexto de la poesía de Sor Leonor de Ovando está vinculado a su condición de monja y al espacio conventual donde crea su obra. Este espacio es el del convento de Santa Catalina de Siena y su iglesia de Regina Angelorum, fundado en La Española en 1561 (Utrera, 1951, p. 23). Como señalan las investigaciones de Utrera, el convento estaba subordinado a la autoridad de los priores provinciales de la orden de su distrito, quienes ejercían la fiscalización de las actividades en el convento. Esta relación de subordinación fue determinante en las actividades diarias de las monjas y tuvo momentos de gran significación en la vida de Sor Leonor, pero desconocemos qué impacto tuvo en su producción poética. Tampoco sabemos si la monja entregó algunos de sus poemas a las autoridades eclesiásticas de la isla. De acuerdo a las investigaciones de Utrera, Sor Leonor de Ovando tomó el hábito de monja en Santo Domingo antes de 1567 (Utrera, 1951, p. 24), y ya estaba en el convento en 1570. En ese mismo año ella es elegida superiora del mismo, después de la sustitución de la priora y superiora, causado por problemas internos en la orden de los dominicos (Utrera, 1951, p. 16). Unos años más tarde, en 1583, Sor Leonor de Ovando es elegida priora. Inmediatamente después, Sor Leonor escribe una carta al Rey solicitando ayuda económica para el convento. En 1595 y 1605, como superiora, vuelve a escribir pidiendo fondos (Utrera, 1951, p. 22). En 1608 escribe una carta al Rey acusando al oidor de la Audiencia Manso de Contreras, por lo que entra en conflicto con el gobernador y otras autoridades eclesiásticas. Como señala Utrera:

> Aunque no contamos con otros testimonios hasta hoy, llama la atención que apenas dos años después de esta persecución religiosa y secular, sor Leonor fallece en el convento de Santa Catalina hacia 1610. Fue monja de este convento por cuarenta años y murió de sesenta años, hacia 1610 (Utrera, 1951, p. 33).

La información sobre la vida y la obra de Eugenio de Salazar es más conocida gracias a las extensas investigaciones de Jaime Martínez. En 1573 Eugenio de Salazar es nombrado oidor de la Audiencia de Santo Domingo, a donde llega procedente de las islas Canarias. Dos años después es destituido de su puesto de oidor, como resultado de conflictos entre los oidores y el Presidente de la Audiencia. Entre los años 1574 y 1576, desarrolla su actividad de poeta en La Española. En ese período conoce a sor Leonor de Ovando, con quien tiene un intercambio poético que aparece recogido en la *Silva*. (Martínez, 2002, p. 16). Para poder valorar mejor los poemas de Leonor de Ovando y comprender la importancia de este diálogo poético, analizo los dos primeros sonetos que intercambiaron ambos poetas y que aparecen en el manuscrito de la *Silva* que está en la Biblioteca de la Academia de la Historia de Madrid. Reproduzco a continuación estos dos sonetos en la transcripción inédita de Jaime Martínez [p. 669]:

A LA INGENIOSA POETA Y MUY
RELIGIOSA OBSERUANTE
DOÑA LEONOR DE OUANDO,
PROFESSA EN EL MONASTERIO DE
REGINA DE LA ESPAÑOLA,
EUGENIO DE SALAZAR, SU MUY
DEUOTO Y SERUIDOR,
EN LA FIESTA DE LA NATIUIDAD

SONETO

El que' ab eterno' es hijo glorioso,
el hombre que' ab eterno' es Dios diuino,
el que' a vestirse nuestra carne vino
ardiendo' en vn amor tan amoroso;

el que nasçió' en vn mundo tan penoso
por recobrarnos el perdido tino
y por endereçar el mal camino
que nos lleuaba' al seno temeroso;

el que salió desnudo' y con pobreza
siendo Dios rico', y padesçiendo frío
sólo por dar remedio' a nuestras penas;

esse reçién nascido, que' es Dios mío,
con vos reparta de su gran riqueza
y os dé, señora', el don de pascuas buenas.

En 1574 comienza el intercambio poético entre Leonor de Ovando y Eugenio de Salazar, durante el primer año de la estancia de éste en La Española. Por la dedicatoria y el tratamiento de las normas de cortesía de la época podemos decir que Salazar usa un trato formal, pero una lectura del manuscrito permite apreciar que modificó la dedicatoria original de: «Illa. Señora» por la de «ingeniosa poeta». Es posible que el cambio ocurriera por el paso del tiempo y una mayor relación de amistad entre ambos. También refleja el trato de personas que ya eran amigas. Quizás, con el paso del tiempo, Salazar prefirió un tono más cercano y menos formal.

En el análisis de los sonetos que aparecen recogidos en el manuscrito de la *Silva* el soneto inicial de Salazar está dedicado al nacimiento de Jesús. En la primera estrofa, el lugar de la enunciación de la voz lírica es desde una perspectiva masculina que habla del hijo, del hombre y de un Dios masculino. Ésta termina con la mención de la figura teológica de la encarnación de Jesús, pero el punto de vista de la enunciación es patriarcal. Es notorio en la misma la ausencia de toda mención a María, la madre de Jesús; la escena del nacimiento es presentada como un fin en sí misma, sin otras referencias. El resultado es que la escena tradicional de la familia en el nacimiento cristiano queda fuera del foco del hablante, alejando la misma de la atención del lector. En el siguiente verso, también aparece una visión patriarcal de la religión porque la voz lírica presenta la imagen de Jesús, como el salvador, aludiendo a caminos y rutas, que llevan hasta el relato del pecado original y por ende a la figura de Eva que es la alegoría detrás de la frase «perdido tino». Así, se construye una figura femenina negativa que desplaza la imagen de María. Aquí el discurso patriarcal logra borrar cualquier visión positiva de la mujer, ya que la alusión al pecado original, implica necesariamente la visión negativa de Eva, como actor activo en el pecado y máxima culpable. En el verso siguiente la mención a Jesús y su nacimiento es fragmentaria y sólo insiste en su relación con el padre (Dios), aunque alude a la escena de Belén, no describe la misma, ni menciona a María de Nazaret. Por último, Salazar habla del recién nacido y de su doble condición divina y humana, pero sin recordar a su madre. El poema termina como un «don de pascuas buenas», es decir como un regalo poético por el nacimiento de Jesús, abriendo de este modo la posibilidad de reciprocar, es decir, de devolver con otro poema, como vemos a continuación en la respuesta de Leonor de Ovando.

Cristóbal Colón desembarca en La Española (Grabado. Biblioteca del Congreso de Estados Unidos).

A EUGENIO DE SALAZAR SU
ÇIERTA SERUIDORA,
DOÑA LEONOR DE OUANDO,
EN RESPUESTA

SONETO

El niño Dios, la Virgen y parida,
el parto virginal, el Padre' eterno,
el portalico pobre y el imbierno
con que tiembla' el author de nuestra vida.

sienta, señor, vuestra' alma' y, aduertida
del fin de' aqueste don y bien superno

Mapa de La Española, siglo XVI.

absorta', esté' en Aquél cuyo gouierno
la tenga con su graçia guarnesçida.

Las pascuas os dé Dios qual me las distes
con los diuinos versos de' esa mano,
los quales me pusieron tal consuelo

que son alegres ya mis ojos tristes
y ,editando bien tan soberano
el alma leuanta para' el çielo.

Sor Leonor comienza su poema con la mención a María en la figura de *Theotokos*, el término teológico para referirse a la encarnación de Jesús, cuando la segunda persona de la Trinidad tomó naturaleza humana en adición a su naturaleza divina. De acuerdo a la doctrina católica, el acto de la encarnación fue posible a través de la cooperación de María, quien aparece como mediadora. La frase «virgen y parida» se refiere al dogma de la «virginidad perpetua» de María, que significa que ella fue virgen antes, durante y después del nacimiento de Jesús. Este dogma fue acordado en el Concilio de Efeso en 431 y es uno de los primeros dogmas marianos. Sor Leonor de Ovando incluye además en esta estrofa la frase «pacto virginal» siguiendo el dogma de la inmaculada concepción, que de acuerdo a la doctrina católica, significa que la concepción de María fue sin pecado y que el nacimiento de Jesús es un acto milagroso.

Desde la estrofa inicial, la monja ubica la figura femenina de María de Nazaret en su rol protagónico de madre de Jesús, devolviendo a la escena del nacimiento su elemento humano. La referencia a María implica asumir un punto de vista femenino en la narración del nacimiento de Jesús, en contraste con la visión patriarcal. La maternidad de María también apela a su condición de intercesora entre Dios y los seres humanos, acercando la escena del nacimiento al mundo terrenal. Por otra parte, la mención a María en una posición importante sirve de respuesta a la alusión a Eva, como agente del pecado en el poema de Salazar. En este caso, la imagen negativa de la mujer, elaborada en el discurso patriarcal tradicional es contrastada con la imagen positiva de la mujer en la figura de María. El otro aspecto importante de la referencia de Sor Leonor en esta primera estrofa es la humanidad del niño Jesús, que sirve para igualar al mismo a todos los niños del mundo, en contraste con la imagen de Salazar, que lo sitúa en una perspectiva inalcanzable, desde el espacio divino. Esta descripción alcanza mayor sutileza cuando comparamos la de Salazar «padesçiendo frío», con la de Leonor: «y el imbierno / con que tiembla.'» La monja corporaliza al niño Jesús, quien «tiembla» de frío. Estos detalles en las descripciones que prestan más atención a los sentimientos y emociones humanas son los rasgos de diferenciación entre la voz lírica masculina y la femenina en ambos poemas. Seguidamente Leonor recuerda a Salazar el significado teológico del nacimiento de Jesús desde el punto de vista del cristianismo, es decir, como un regalo («aqueste don») para la salvación de su alma. Pero a diferencia del tratamiento que esta figura recibe en el poema de Salazar, no hay referencias a Eva o al pecado original. Es decir, la visión de Leonor es más positiva, como de un regalo sin condiciones y no lleva la connotación negativa del pecado original. La visión positiva que inaugura el poema también está presente en la segunda estrofa por medio de la figura teológica de la gracia, que Salazar recibe como buen cristiano. Según Rossi de Fiori:

> El empleo de la hipérbole como también de la antítesis en este soneto se relaciona con las cualidades de la poesía, que elevan el espíritu y hacen desaparecer la pena y la angustia. El valor de la poesía es tal que necesita de un recurso hiperbólico para expresarlo (2001, p. 91).

La complejidad formal de la tercera estrofa responde además a la representación de la poesía como consolación por medio de la cual la monja participa de este diálogo con Salazar. Es el aspecto de la poesía como consolación

otro elemento que permite un breve momento de acceso al mundo interior de Sor Leonor de Ovando. Estos intercambios poéticos trajeron, sin lugar a dudas, instantes de paz y representaron un descanso de las tareas diarias del convento. Quizás este aspecto queda reforzado en el tono personal de la voz lírica en la última estrofa del soneto. Como señala Rossi de Fiori:

> Sor Leonor, incluida como protagonista de su propio soneto, sufre un cambio de ánimo como consecuencia de la fuerza vivificadora que se desprende de las composiciones de Eugenio de Salazar, por ella leídas y que tan profundamente la conmovieron. El impacto de los «divinos versos» queda apenas atenuado por las fórmulas cortesanas y por su posición de religiosa frente a un funcionario de la Corona (2001, p. 92).

El intercambio poético con Eugenio de Salazar fue, sin lugar a dudas, un ejercicio intelectual significativo para Sor Leonor. Precisamente, la última estrofa del soneto incorpora una imagen del ascenso del alma, que en una especie de rapto místico intenta la huída del mundo terrenal por medio de la poesía. La alegría causada por este intercambio de poemas, por la amistad entre poetas fue una experiencia inolvidable para la monja en la sociedad colonial. En las condiciones de la vida cultural en La Española durante el siglo XVI, la obra poética de Sor Leonor de Ovando constituye un testimonio importante de la búsqueda de espacios intelectuales de autoexpresión por parte de una monja caribeña.

Bibliografía

Caramella, Rosanna e Iride Rossi de Fiori (2001), *El hábito y la palabra: escritura de monjas hispanoamericanas en el período colonial*, Salta (Argentina), Editorial Biblioteca de Textos Universitarios.

Contín Aybar, Néstor (1982), *Historia de la Literatura Dominicana*, San Pedro de Macorís (R.D), Universidad Central del Este.

Henríquez Ureña, Pedro (1936), *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad de Buenos Aires.

Martínez, Jaime J (2002), *Eugenio de Salazar y la poesía novohispana*, Roma, Bulzoni.

Martínez, Jaime J. *Poemas de Sor Leonor de Ovando* (texto inédito)

Menéndez y Pelayo, Marcelino (1927), *Antología de poetas hispano-americanos*, Madrid, Tip. de la «Revista de archivos».

Rossi de Fiori, Iride (2008), *La palabra oculta: monjas escritoras en la Hispanoamérica Colonial*, Salta (Argentina), Ediciones Universidad Católica de Salta.

Utrera, Cipriano de (1951), *Sor Leonor de Ovando*, Ciudad Trujillo, Tip. Franciscana.

Iglesia Regina Agelorum y Convento, donde vivió Leonor de Ovando.

Eugenio de Salazar, *Silva de Poesía*. Portada.

América sin nombre, nº 15 (2010) 112-117
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Elvira García Alarcón
Licenciada en Filosofía por la Universidad de Murcia, profesora de esta disciplina, y vicedirectora del IES Bernat de Sarrià (Benidorm). Participa en el proyecto de investigación Escritoras y Pensadoras Europeas. Es autora de diversos trabajos críticos sobre obras ensayísticas, y colabora mensualmente en el suplemento cultural *Arte y Letras* del diario *Información* (Alicante).

LUIS VIVES Y LA EDUCACIÓN FEMENINA EN LA AMÉRICA COLONIAL

ELVIRA GARCÍA ALARCÓN
elviragarcialarcon@gmail.com

Anónimo. *María Tudor*.

RESUMEN

Los conquistadores españoles y los religiosos que marcharon a las Indias dedicaron sus esfuerzos a la educación de indígenas, criollas y españolas. Influenciados por el humanismo europeo, formaron a las mujeres de acuerdo con su sexo. *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives sirvió de modelo en este proceso de adoctrinamiento.

Palabras clave: Humanismo, Educación Femenina, Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana.*

ABSTRACT

The Spanish conquistadors and priests who went to the American colonies dedicated their efforts to educate Indians, Creoles and the Spanish. Influenced by European humanism, they trained women appropriately according to their sex. *Instruction of a Christian woman* written by Luis Vives served as a model in this process of indoctrination.

Key words: Humanism, Female Education, Luis Vives, Instruction of a Christian woman.

> Las filosofías dan expresión, sin duda, a las aspiraciones e intereses de clases y de grupos sociales muy distintos a lo largo de su historia: [...] siempre son producidas por varones que no han puesto en tela de juicio el orden patriarcal. Son los portadores del *logos*.
>
> Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*

El «descubrimiento» y la conquista de América tuvieron lugar en el apogeo del humanismo europeo. Los humanistas del Renacimiento buscaban, mediante la enseñanza de gramática, retórica, historia, filosofía, poesía… el cultivo de las facultades del hombre; resaltaban su dignidad, su valor, así como su capacidad racional para practicar el bien y hallar la verdad. Respecto a esta última, decían que no es exclusiva de ningún filósofo en particular[1], sino que se puede encontrar en diferentes corrientes de pensamiento: Platón, las escuelas del helenismo, Cicerón, Séneca, Virgilio, Horacio… Así, propusieron una vuelta a la cultura clásica, estableciendo una concordia entre clasicismo y cristianismo; y confiaron en poder mejorar el género humano a través de la enseñanza.

En este contexto, la formación cultural de las mujeres empezó a preocupar a pedagogos y filósofos. Tomás Moro pensaba que también ellas tenían derecho a desarrollar su propia humanidad a través del estudio de las letras y las ciencias; por ello, era necesario instruirlas al igual que a los hombres. Así, mostró un audaz empeño por la educación de sus hijas, en contra de la misoginia imperante, convirtiéndolas en modelo de mujer cultivada. La labor realizada por el humanista inglés con Margaret, Elisabeth y Cecily le produjo grandes satisfacciones, e incluso ayudó a Erasmo a

1 Aristóteles fue considerado una autoridad durante la Edad Media. El humanismo pretende la difusión de otras filosofías, y deshacer el binomio Antigüedad-Aristóteles.

desprenderse de algunos prejuicios acerca de la ilustración femenina.

Ahora bien, evitemos precipitarnos en nuestro optimismo, y tengamos presente que «para el hombre renacentista, la mujer resulta un ser desconocido: despreciable, inferior, taimado, infiel, temible» (Langa, 2010, p. 507). Moro no es una excepción. Cuando su hija Margaret estaba a punto de dar a luz, le escribió que imploraba para que «fuera agraciada con un pequeño que sea como su madre en todo menos en su sexo» (Silva, 2007, p. 98). Y en *Utopía* profiere estas palabras:

> al elegir esposa, cosa que puede llenar de placer o de pesar toda nuestra vida, obramos tan atolondradamente que apreciamos el valor de una mujer con sólo ver un palmo de su cuerpo [...], ya que el resto de su cuerpo está cubierto con vestidos, y puede suceder que luego descubramos algún defecto en su cuerpo y tomemos aversión a la mujer. [...]. La belleza, las gracias del cuerpo, añaden valor a las virtudes. [...]. Y si tales deformidades se descubren después de que se haya consumado el matrimonio, el esposo tiene que resignarse a su suerte. ¡Cuánto mejor sería que hubiese una ley que impidiese esos engaños antes de casarse! (2010, pp. 97-98).

Si bien la instrucción, entendida como un proceso de humanización y de formación moral, era considerada por algunos humanistas como imprescindible para todo el mundo, debía adecuarse a la posición social y al sexo. De este modo, Luis Vives afirmaba que la enseñanza femenina tenía como finalidad superar los defectos y la malicia natural de las mujeres: «no hay mujer buena si le falta crianza y doctrina;» (1948, p. 19). Y, por supuesto, no era propio de ellas ni la adquisición de conocimientos ni el discurso, sino el silencio y la virtud:

> El tiempo que ha de estudiar la mujer yo no lo determino más en ella que en el hombre, sino que en el varón quiero que haya conocimiento de más cosas y más diversas, así para su provecho de él como para bien y utilidad de la república para enseñar a los otros. Pero la mujer debe estar puesta en aquella parte de la doctrina que la enseñan virtuosamente vivir, y poner orden en sus costumbres y crianza y bondad de su vida, y quiero que aprenda por saber, no por mostrar a los otros que sabe, porque es bien que calle, y entonces su virtud hablará por ella (Vives, 1948, p. 26).

Estas creencias en torno a la inferioridad de las mujeres, y su necesaria sumisión al varón, han manchado la historia de la humanidad con la complicidad de axiomas «científicos», dogmas religiosos, leyes, refranes populares, escritos filosóficos y literarios… Los primeros educadores novohispanos, influenciados por las corrientes de pensamiento europeo, no estaban exentos de estas ideas[2]. Y con ellas marcharon al Nuevo Mundo.

Fray Juan de Zumárraga.

Influencia de *Instrucción de la mujer cristiana*

El humanismo europeo se extendió hasta las colonias españolas en América. Muchos de los doctos humanistas que allí marcharon incluyeron en su equipaje escritos de Erasmo, de Moro, de Vives, y fueron formando sus librerías personales para promulgar la palabra divina y dar instrucción. Si el fundamento de la educación era transmitir las costumbres de la madre patria y la doctrina cristiana, las obras permitidas debían ir en esa línea. Sirva como ejemplo la siguiente Real Cédula, fechada el 4 de abril de 1531, expedida por doña Isabel de Portugal:

> Yo he seydo informada que se pasan a las Indias muchos libros de romance de ystorias varias y de profanidad, como son el Amadís y otros desta calidad; y porque éste es mal exercicio para los yndios e cosa en que no es bien que se ocupen ni lean, por ende, yo vos mando que de aquí adelante no consyntáis ni deys lugar a persona alguna a pasar a las Yndias libros ningunos de historia y cosas profanas, salvo tocante a la religión cristiana e de virtud, en que se ejerciten y ocupen los dichos yndios e los otros pobladores de las dichas Yndias, porque a otra cosa no se ha de dar lugar (Millares, 1993, p. 268).

La constitución de bibliotecas entre los siglos XVI y XVIII se debió, fundamentalmente, a franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas y mercedarios. Juan de Zumárraga tenía en su biblioteca, al menos, catorce volúmenes de las obras de Erasmo; Vasco de Quiroga fundó hospitales-pueblo inspirándose en la *Utopía* de Tomás Moro. Los tratados de Luis Vives (Valencia, 1492 - Brujas, 1540) dejaron su huella en escuelas, universidades y métodos educativos. Su pensamiento es uno de los mayores exponentes del humanismo renacentista del siglo XVI, y la influencia que ejerció sobre la Europa del Renacimiento fue

2
Similares a las que se tenían en América, donde las mujeres «eran compradas, vendidas, regaladas, robadas.» (Langa, 2010, p. 499).

Pasquale Cati. *Concilio de Trento*. Santa Maria del Trastevere.

enorme. No sólo acudieron a consultarle los más influyentes artífices de la Reforma protestante y de la Contrarreforma católica, sino que fue tutor y educador de muchos nobles que ocuparon puestos de responsabilidad en la monarquía de Carlos V, como Gracián de Alderete —intérprete del emperador—, Guillermo de Croÿ —consejero personal del emperador y arzobispo de Toledo—, Pedro de Maluenda —teólogo imperial— y Francisco Cervantes de Salazar. Este último fue miembro fundador, profesor y rector de la Real y Pontificia Universidad de México, autor de la primera biografía de Luis Vives, publicada en México en 1554, y traductor al castellano de la obra vivesiana *Introductio ad sapientiam*.

Vives expresa las ideas más importantes sobre la educación femenina en *Instrucción de la mujer cristiana* (*De institutione feminae christianae*, 1524[3]). Dado el éxito de este tratado, decidió complementarlo con la publicación de *Los deberes del marido* (*De officio mariti*, 1528). El primero, más extenso y elaborado, alcanzó una extraordinaria popularidad: fue traducido a varios idiomas[4], y se hicieron alrededor de cincuenta ediciones en el siglo XVI (Moreno, 2006, p. 396). Entre los libros llegados a la Nueva España, conservados en colegios, conventos y casas particulares, no pudo faltar *De institutione feminae christianae*.

El autor dividió la obra en tres libros, uno para las doncellas, otro para las casadas y un tercero para las viudas. En apoyo a sus argumentos, recurre al Antiguo Testamento, a Padres de la Iglesia —como Jerónimo, Agustín, Tertuliano—, a pensadores griegos y latinos, a numerosos moralistas y, sobre todo, a Pablo de Tarso, auténtico fundador del cristianismo, que despreciaba la filosofía y que, sin ser nada original, defendió la subordinación de las mujeres a los hombres.

Para la elaboración de su discurso, que versaba, con todo lujo de detalles, sobre cómo eran y cómo debían comportarse las mujeres, Vives no contó con ellas. No es de extrañar, si el mutismo y la ausencia eran las categorías que servían para clasificar a unos «seres inferiores», unos entes que se debían a sus padres, a sus hermanos, a sus maridos (Vives, 1948, p. 16). El filósofo se erigió en autoridad sobre el tema: «porque tengo de hablar de tus perfecciones y mostrarte lo que tienes en ti misma» (1948, p. 36), ocupándose de la formación femenina «con una especie de amor paternal», sin ocultar ni disimular aquello que creyese adecuado para nuestra erudición (Beltrán, 1994, p. 297). Así, rotula una y otra vez la virginidad como excelente y maravillosa joya, esencia de la sabiduría femenina y fundamento de las demás virtudes:

> las mujeres, cuando no saben guardar su castidad, merecen tanto mal, que no es bastante el precio de la vida para pagarlo. A los hombres muchas cosas les son necesarias. Lo primero tener prudencia y que sepa hablar, que sea perito y sabio en las cosas del mundo y de su república, tenga ingenio, memoria, arte para vivir, ejecute justicia y liberalidad, alcance grandeza de ánimo, fuerza de cuerpo y otras cosas infinitas. Y si algunas de éstas le faltan, no es mucho de culpar con que tenga algunas. Pero en la mujer nadie busca elocuencia ni bien hablar, grandes primores de ingenio ni administración de ciudades, memoria o liberalidad; sola una cosa se requiere en ella y ésta es la castidad, la cual, si le falta, no es más que si al hombre le faltase todo lo necesario (Vives, 1948, p. 44).

La mujer virtuosa debe ser casi invisible; el destierro de la vida pública es su espacio. El ágora solo está reservada para quienes pueden y deben hablar, los hombres. Si perfección significa no cambio[5], la mujer *perfecta* es aquella que se ajusta al marco teórico de la *quietud*. El silencio permite ese estado: «no es cosa fea a la mujer callar» (Vives, 1948, p. 24); el hogar lo garantiza: «que la doncella, o nunca salga de casa, o muy tarde» (1948, p. 69). La sustancia de las mujeres debe ser la misma que la de los cementerios, la calma. Teniendo en cuenta que sus estudios las van a preparar para el hogar, los maridos y la crianza, educarlas no es peligroso: nada las puede incitar a la mudanza.

Esas directrices fueron las que se siguieron para la educación femenina en la América colonial. Comenzando por a quiénes correspondía instruir

> Ahora el maestro que ha de tener la nuestra virgen; yo, por mí querría que fuese alguna mujer antes que hombre, y antes su madre o tía o hermana que no al-

3
De manera frecuente, aparece impreso como año de publicación el 1523. Ahora bien, de ese año es la dedicatoria a la reina Catalina de Aragón —esposa de Enrique VIII de Inglaterra— para la formación de su hija María Tudor (Moreno, 2006, p. 395).

4
El latín y el griego eran los idiomas humanísticos de la cultura; así que el autor no escribió nada en lengua castellana.

5
Etimológicamente, *perfección* procede del verbo latino *perficere*, que significa realizar una cosa completamente, terminarla. De ese verbo procede el adjetivo *perfectum*, aquello que está acabado. Algo es perfecto cuando alcanza el ser, la realidad que le conviene según su naturaleza.

> guna extraña, y cuando extranjera hubiere de ser, sea conocida, y si puede ser que tenga las circunstancias siguientes, es a saber: que sea en años anciana, en vida muy limpia, en fama estimada (1948, pp. 24-25).

Y continuando por las labores que debían realizar, los libros que les estaba permitido leer (Evangelios, Antiguo Testamento, vidas de santos, algunos autores clásicos como Platón, Séneca, Cicerón)… Esta era la norma ideal, y a ese fin se debía aspirar.

La educación femenina

El proceso de Conquista se caracterizó por una situación sociológica muy especial, que generó relaciones ilegítimas, casos de mujeres solteras, separadas, viudas, abandonadas… Este escenario exigió la aplicación de una legislación considerada, en principio, de excepción. Muchas mujeres se vieron obligadas a buscar su sustento y el de sus criaturas.

> De ahí la frecuencia con que la mujer novohispana aparece en actividades lucrativas o remuneradas: grandes hacenderas dedicadas a la agricultura y la ganadería, comerciantes y proveedoras de las tiendas de la ciudad de México (incluyendo carnicerías), pero también labradoras en pequeña escala o humildes productoras y expendedoras de pulque; maestras de primeras letras (llamadas «amigas»), impresoras (la mayoría de las imprentas de México terminaron en las manos de viudas), bordadoras y tejedoras, obrajeras, pero también actrices y curanderas (Duby y Perrot, 1993, p. 654).

Otras solo encontraron el camino de la mendicidad y la prostitución. Ahora bien, estas circunstancias en que se desenvolvía la vida colonial no fueron óbice para que el proyecto de trasladar las costumbres hispanas a los nuevos territorios se desarrollara con éxito. Los religiosos dejaron de ocuparse de los problemas derivados de la Conquista, y se centraron en la imposición de textos, materias e ideas ajenas a aquella realidad. Así, la educación femenina en la época colonial consistió en consolidar la vida familiar y fomentar la religiosidad.

La Corona española desempeñó una labor fundamental en el adiestramiento y cristianización del Nuevo Mundo. En 1523, Carlos I y la reina doña Juana enviaron al conquistador Hernán Cortés una Real Cédula en la cual señalaban la inteligencia de aquellas gentes para aprender, y la importancia de «convertirlos a la fe, industriarlos en ella' para que vivan como cristianos y se salven» (Muriel, 1995, p. 30). Por supuesto, esta misión no podían encomendarla sino a religiosos y a personas de buena vida.

Georges de la Tour. *Adoración de los pastores*.

Así, el Emperador decidió, ese mismo año, que serían franciscanos flamencos los primeros misioneros en la Nueva España: Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante. La primera escuela para indígenas fue establecida en Texcoco. Ese sería el principio de un largo camino evangelizador. El primer obispo de aquellas tierras, Fray Juan de Zumárraga[6] (España, 1476? - México, 1548), fomentó escuelas y colegios, tanto para niños cuanto para niñas. Respecto a estas últimas, expresa: «Hay gran necesidad que se hagan casas en cada cabecera y pueblos principales, donde se críen y doctrinen las niñas y sean escapadas del adiluvio maldito de los caciques» (Zepeda, 1999, p. 60). De ese modo, se empieza a promover la fundación de escuelas exclusivas para ellas. Con tal fin, solicitó mujeres piadosas a la reina Isabel quien, emocionada por sus cartas, se interesó por la educación de las niñas. Con el propósito de atender el problema de la educación de indias y mestizas, se hizo necesario el dictamen de Reales Cédulas. Como afirma Josefina Muriel,

> las más antiguas que conocemos son las enviadas por la reina gobernadora doña Isabel de Portugal, mujer del emperador don Carlos; están fechadas en Toledo los días 10, 24 y 31 de agosto de 1529 y van dirigidas al obispo electo don fray Juan de Zumárraga y a la Primera audiencia de México (1995, p. 32).

Doña Isabel buscó maestras de vida ejemplar, y las envió a la Nueva España[7]. Comenzó así la instauración de internados y escuelas para indias[8], escuelas de amigas, colegios, conventos, beaterios. Por supuesto, las mujeres carecieron de formación media o superior, y «los educadores se preocuparon especialmente por la educación de la juventud criolla» (Gonzalbo, 2005, p. 24). Las criollas y las españolas debían preservar las costumbres de la madre patria, y realizar las funciones propias de su sexo. No debemos olvidar que

6
En 1528, el emperador Carlos V le otorgó tal nombramiento, por lo que viajó a México para ejercer el cargo; pero hubo de regresar a España por no estar consagrado. De modo que tuvo que serlo, tras intervención del rey ante el papa Clemente VII, el 27 de abril de 1533. También hubo de responder a un total de 34 acusaciones de abusos contra los indígenas, similares a los que él denunciaba. En junio de 1534, regresó a la Nueva España. A él se debe la biblioteca más antigua de América, así como la primera imprenta (1539). Además, fundó los colegios de Santa Cruz de Tlatelolco y San Juan de Letrán. Asimismo, creó el primer hospital, e inició gestiones para la creación de la Universidad. Escribió *Doctrina breve para la enseñanza de los indios* (1543), *Doctrina cristiana más cierta y verdadera* (1546) y *Regla cristiana breve* (1547).

7
Catalina de Bustamante, terciaria seglar, fue la primera maestra de América, y directora del colegio de Texcoco. Por supuesto, reunía las condiciones exigidas a quienes enseñarían a las niñas: honestidad, virtud… Se convirtió en defensora de los derechos humanos de las niñas indígenas, al oponerse a su venta o regalo por parte de los caciques de la época.

8
A partir de la segunda mitad del siglo XVI, la única educación que recibirían las indígenas sería la catequesis en los atrios de los conventos.

Tiziano. *Isabel de Portugal*. Museo del Prado.

las mujeres transmitirían los valores y la fe cristiana en el seno familiar; invertir en su educación era garantía de éxito.

Las Escuelas de Amigas fueron instauradas a mediados del s. XVI, y no fueron públicas y gratuitas hasta la segunda mitad del s. XVIII. Se trataba de casas atendidas por respetables mujeres, a ser posible, ancianas. Recibían la visita de inspectores, enviados por el gremio de maestros de México, para controlar su misión: preparar a las niñas, hasta los diez años, para las tareas domésticas y los valores cristianos. «Quedaban, pues largos años de adolescencia y juventud, antes de tomar estado, y toda una vida de matrimonio o soltería, en la que las mujeres recibían los mensajes formativos de su familia o de los clérigos o directores espirituales» (Gonzalbo, 2005, p. 339).

En cuanto a los Colegios de Niñas, la mayoría de los establecidos en la Nueva España tenían como objetivo «acoger a niñas huérfanas y preservarlas de los peligros del mundo» (Gonzalbo, 2005, p. 327). Así, se fundó el Colegio de la Madre de Dios y, en 1548, el Colegio de Nuestra Señora de la Caridad, que serviría de modelo para fundaciones posteriores. Este último, comenzó siendo un colegio para mestizas, pero acabó destinándose a españolas. En cualquier caso, su acción educativa siempre correspondió al humanismo de los cofrades fundadores. ¿Sus actividades? Coser, rezar, cantar, escribir (poco), leer libros «adecuados», realizar cuentas. Las mujeres debían ser educadas para ejercer como esposas y madres, independientemente de su ascendencia étnica. Su educación se basaba en el aislamiento de la sociedad como preámbulo de su destino: «las visitas de padres, parientes y amigos se harían con rejas de por medio, en días y horas señalados; y la asistencia a los oficios religiosos, se verificarían tras las rejas de los coros» (Muriel, 1995, p. 140).

Teniendo en cuenta la formación de las niñas, y la suerte que les esperaba, se entenderá que las mujeres no podían actuar en grupos. De acuerdo con Asunción Lavrin, podemos considerar los conventos como una excepción. En ellos, la educación femenina logró sus más importantes avances durante la colonia, porque

> fueron instituciones donde las mujeres tuvieron su propio círculo, su propio gobierno y su propia práctica en el ejercicio administrativo. Estaban, desde luego, supeditadas a una jerarquía masculina fuera del claustro, pero precisamente por ser parte de la iglesia, que les prestaba su estructura básica de apoyo, pudieron sobrepasar los límites que afectaban a la mayoría de las mujeres, logrando un notable grado de autoindependencia como grupo (Lavrin, 1981, p. 279).

En definitiva, el número de instituciones fundadas para la formación de las mujeres era muy reducido, en comparación con la totalidad de la población femenina, y no había un plan de estudios definido (esto ocurriría a partir del s. XVIII). La educación que recibían estaba encuadrada en los marcos de virtud cristiana y vida cotidiana; y colgada en los clavos de la mudez y la inmovilidad.

Podemos decir que los hombres del Renacimiento se apropiaron aquella famosa expresión que Diógenes Laercio, en *Vida de los filósofos más ilustres*, atribuye a Tales de Mileto: «Que por tres cosas daba gracias a la fortuna: la primera por haber nacido hombre y no bestia; segunda, varón y no mujer; tercera, griego y no bárbaro» (1949, p. 29, vol. 1). Sin lugar a dudas, a todos afectó la Conquista pero, desde luego, con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, las mujeres no alcanzaron su emancipación. El discurso patriarcal de quienes allí fueron perpetuó el mito de que la débil naturaleza femenina necesitaba de la tutela masculina. Ya en la «Epístola a los Efesios» (inciso 5) de Pablo de Tarso (s. I) podemos extraer la pauta del mensaje que se trasladaría a América:

> Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo.

Los humanistas confiaron en una mejora de la humanidad a través de la educación, y las mujeres fueron incluidas en este proceso.

Ahora bien, del mismo modo que Europa, considerada por sus habitantes como centro del mundo, convertía al resto del planeta en periferia que debía dominar, los varones se pensaron como médula de la especie, y ejercieron su autoridad sobre las mujeres. Destierro de la vida pública, mutismo, humillación, ausencia eran los valores que les asignó la pedagogía patriarcal. Paradigma de esta didáctica fue *Instrucción de la mujer cristiana* de Vives, obra que, ajustándose al ideal femenino, se convertiría en modelo de la educación de las mujeres en Europa y en América.

Bibliografía

Amorós, Celia (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal,* Madrid, Anthropos.

Baena Zapatero, Alberto (2008), *La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII)*, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [en línea], Coloquios.

Beltrán Serra, Joaquín (1994), *La formación de la mujer cristiana*, Traducción y notas, Ajuntament de València, Biblioteca Valenciana Digital: http://bv2.gva.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idUnidad=10066&idCorpus=1

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2005), *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.

Laercio, Diógenes (1949), *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Espasa-Calpe, p. 29, vol. 1.

Langa Pizarro, Mar (2010), «Imágenes de la mujer en el Siglo de Oro español e hispanoamericano» en José María Ferri y José Carlos Rovira, *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro,* Universidad de Navarra, Iberoamericana, pp. 479-510.

Lavrin, A., Couturier, Edith (1981), *Las mujeres tienen la palabra: otras voces en la historia colonial de México*, *Historia Mexicana*, nº 33, pp. 278-313.

Millares Carlo, Agustín (1993), *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Moreno Gallego, Valentín (2006), *La recepción hispana de Juan Luis Vives,* Valencia, Biblioteca Valenciana (Premio Rivadeneyra de la Real Academia Española).

Moro, Tomás (2010), *Utopía*, Biblioteca Pensamiento Crítico, Diario Público.

Muriel, Josefina (1995), *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, México, UNAM.

Silva, Álvaro (2007), *Tomás Moro, un hombre para todas las horas,* Madrid, de Historia.

Vives, Juan Luis (1948), *Instrucción de la mujer cristiana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.

Zepeda Rincón, Tomás (1999), *La educación pública en la Nueva España en el siglo XVI*, México, Progreso, (Carta de Zumárraga al Consejo de Indias, 24 de noviembre de 1536, cit. por Cuevas).

Luis Vives *Instrucción de la mujer cristiana.* Portada.

Luis Vives.

América sin nombre, nº 15 (2010) 118-136
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Remedios Mataix Azuar
Doctora en Filología Hispánica. Desempeña su actividad docente como Profesora Titular de literatura hispanoamericana en la Universidad de Alicante. Su labor como investigadora se ha centrado en la literatura hispanoamericana de los siglos XIX y XX, y en sus relaciones con los procesos culturales y socio-políticos. Ha dedicado atención especial a la obra de José Lezama Lima y el Grupo Orígenes, al estudio del Modernismo, y a la tematología y la iconología americanas, temas sobre los que ha dictado cursos y conferencias en varias universidades españolas, europeas e hispanoamericanas, y sobre los que es autora de numerosas publicaciones.

ANDROCENTRISMO, EUROCENTRISMO, RETÓRICA COLONIAL: AMAZONAS EN AMÉRICA

REMEDIOS MATAIX
Universidad de Alicante
remedios.mataix@ua.es

RESUMEN

El trabajo examina cómo el arquetipo clásico de la Amazona renace y se reinventa al calor de la encrucijada cultural que fue el 'Descubrimiento', cómo viaja de Europa a América y cómo, finalmente, regresa para incorporarse al imaginario hispánico siendo ya un referente nuevo que sustenta simbólicamente el arraigo de una «lógica» de la conquista, y convertido en un tropo de la dominación de América que exhibe valores simbólicos redundantes con la concepción providencialista de tal empresa, homogeneizadora, vertical, jerárquica y patriarcal, a la que todos los autores de la época (peninsulares y virreinales) se acogieron.

Palabras clave: androcentrismo, eurocentrismo, amazonas, imaginario colonial, iconología americana.

ABSTRACT

This article examines the rebirth and reinvention of the classic archetype of the Amazon in the cultural melting-pot of the «Discovery», how this image travels from Europe to America, and how on its final voyage becames part of hispanic imagery. This image used by authors of the time both on the mainland and in the vicekingdoms, portrays a «logic» regarding the conquest of America and represents the symbolic values of the endevour which are homogenizing, vertical, hierarchical and patriarchical.

Keywords: Androcentrism, Eurocentrism, Amazons, Colonial Imaginary, Latin American Iconology.

Es sobradamente conocido que la reproducción o el trasplante en territorio americano de los mitos y leyendas procedentes de la Antigüedad y la Edad Media tuvo una profunda incidencia sobre las primeras configuraciones imaginarias del nuevo continente que emprendieron los europeos contemporáneos a su hallazgo. El fenómeno obedece en buena medida a la necesidad de Occidente de identificar, reconocer y encontrar referentes aplicables a un mundo desconocido, inesperado, lleno de novedades naturales, humanas y morales, que además tuvo el significado trascendental de desestabilizar y poner en tensión casi todos los saberes y creencias aceptados, y que permanecía invisible salvo a través de los relatos y cartografías titubeantes ofrecidos por sus primeros exploradores. A ese tan *Nuevo* Mundo se asomará la curiosidad de los habitantes del Viejo, desde muy poco después del primer contacto colombino, con la construcción y fijación de una imagen simbólica,

que aparecerá con enorme recurrencia en las artes del Renacimiento y el Barroco, en la que resulta especialmente significativa la feminización de aquella tierra: para representar al Otro, la alteridad absoluta que era América, la imaginación europea, tan eurocéntrica y androcéntrica, acudió a la tradicional feminización de la naturaleza conquistada (un tropo recurrente del pensamiento colonizador por lo menos desde Hesíodo), como parte de ese fenómeno inevitable –lo fue para europeos y americanos– de inserción de lo desconocido que aparecía repentinamente en los paradigmas explicativos de la propia tradición. En el caso europeo, los espacios y las costumbres del *otro* americano fueron estructurados a partir de un horizonte de expectativas heredado del mundo clásico, pero no deja de resultar llamativo que en ese proceso, y de entre el amplio repertorio mítico de lugares y seres fantásticos que los conquistadores llevaron consigo y esperaban encontrar, la resonancia de las Amazonas, esas hábiles guerreras protagonistas de memorables episodios histórico-mitológicos de la Antigüedad, ocupara un lugar fundamental en la formulación y consolidación de una alegoresis americana[1] en la que el rasgo femenino exacerbó los atributos otorgados al Nuevo Mundo como alteridad exótica, fascinante y peligrosa.

Lo que me interesa examinar es cómo el arquetipo clásico de la Amazona renace y se reinventa al calor de la encrucijada cultural que fue el 'Descubrimiento', cómo viaja de Europa a América (hasta el punto de constituir una presencia recurrente en la toponimia del continente) y cómo, finalmente, a bordo de los primeros textos que daban cuenta del hallazgo, regresa para incorporarse al imaginario hispánico y europeo siendo ya un referente nuevo, o al menos profundamente resemantizado, que sustenta simbólicamente el surgimiento y arraigo de una «lógica» –que simultáneamente activa *mythos* y *logos*, simbolismo y racionalidad– de la conquista.

El mito original de ese pueblo exclusivamente femenino, ginecocrático y belicoso lo conforma la amplia tradición textual e iconográfica de *amazonomaquias* ('combates con las Amazonas'), una de las pruebas obligadas que todo héroe de la mitología griega tenía que enfrentar y superar. Según esas fuentes[2], las Amazonas, hijas de la ninfa Harmonía y el violento Ares y oriundas de la región del Cáucaso, habrían vivido en Escitia en un pasado lejano, pero luego se trasladaron a las márgenes de un río de múltiples brazos que recibía el nombre de Termodón o Termodonte, en Capadocia. A su mala reputación, reforzada por su 'nacionalidad' asiática (la pugna Europa-Asia es una constante que guía el curso de la Historia Antigua), se le atribuía también el sometimiento de múltiples pueblos para la fundación de varias ciudades (Esmirna, Éfeso, Cime, Mirina, Pafos) donde constituían su Estado gobernado siempre por una reina, así como la penetración en Lesbos, Samotracia, Beocia y Ática. Sus disputas con los griegos se remontan en el tiempo hasta más atrás de las aventuras de Belerofonte, quien las derrotó tras ser encargado de expulsarlas por el rey de Licia, con la esperanza de que encontrase la muerte entre aquéllas que habían vencido hasta a los atlantes y los gorgones. Los argonautas de Jasón, después de haber pasado una temporada feliz entre ellas en la isla de Lemnos, tuvieron que enfrentarlas, y las bravas mujeres atacaron también a los frigios, que fueron ayudados por el entonces joven Príamo, quien, no obstante, hacia el final de la guerra de Troya, contó con la colaboración contra los griegos de sus antiguas oponentes bajo el mando de su reina Pentesilea, que sería muerta y amada (en ese orden) por Aquiles.

Pero fueron las campañas de Heracles/Hércules las que más popularidad les dieron: por haber sido enviado el héroe en su «noveno trabajo» al País de las Amazonas en busca del cinturón de oro de Ares que llevaba otra de sus reinas, Hipólita, y por haber sido ese episodio –que, aunque Hipólita ofrece el cinturón sin resistencia, acaba con una lucha encarnizada entre griegos y amazonas por causa de un engaño de Hera– el origen probable del asalto de las Amazonas sobre Atenas en combate contra Teseo, quien, participante en la expedición de Heracles, había raptado (o seducido y abandonado) a la princesa amazona Antíope (también llamada Glauce o Melanipe, según las versiones), desatando así la ira amazónica. La batalla terminó, según los atenienses, con una aplastante victoria griega que sirvió de motivo mítico para ilustrar el triunfo contra los persas y que confinó para siempre a las «contranaturales» Amazonas a un lugar y un estatus imaginario situados siempre «más allá», en lo exterior, en lo salvaje, en lo bárbaro, fuera del orden establecido, más allá de los límites de la civilización occidental. Desde allí cortarán el paso imperial de

«Aquiles y Pentesilea», cerámica ática de Exekias, ca. 525 aC.

1
Manejo el término habitual en los estudios de emblemática e iconología para delinear las diferencias entre *alegoría* (la 'técnica', el producto, la figura –literaria, iconográfica, emblemática– definida ya por la retórica clásica como *continua metaphora*) y *alegoresis*: el 'método' o proceso imaginario que permite entender la fijación del significado de una alegoría y su persistencia tradicional.

2
Resumo en estos párrafos información procedente de la *Biblioteca Mitológica de Apolodoro (1985),* donde se intenta conciliar las distintas versiones que ofrecían de cada mito los poetas de la Antigüedad, así como de Carlos Alonso del Real (1967), Donald J. Sobol (1973), William Tyrrel (1990), y Robert Graves (2004).

«La amazona Pentesilea» (1862), de Gabriel-Vital Dubray.

«Talestris, reina de las Amazonas, visita a Alejandro». Grabado anónimo de 1696 sobre el *Libro de Alexandre*.

Alejandro Magno, según todas sus *Historias* (pues la reina Talestris o Calectrix, a la cabeza de trescientas amazonas más, permaneció con el rey macedonio por trece días y noches con la esperanza de iniciar una estirpe tan fuerte e inteligente como ambos), y, desde allí, con el transcurrir de las centurias, se las hará internarse cada vez más en el Oriente, bien en las «tierras del Catay», según la *Embajada a Tamerlán* (2004, p. 258), bien en un misterioso río «sin nacimiento ni fin» en los confines de la India, según el Pseudo Calístenes (1977, III, p. 25), hasta que el cristianismo, tan poco propenso al protagonismo femenino, las sitúe confraternizando con las hordas del Anticristo junto a las ubicuas Puertas Caspias de la literatura sagrada y profética, que, significativamente, recogerá el *Libro de las profecías* que Cristóbal Colón redactara, posiblemente entre 1500 y 1501, en beneficio de una idea mesiánica y providencial de la empresa descubridora que habría de influir en gran medida en los autores posteriores (Colón, 1984).

Entre los rasgos peculiares de esa sociedad 'otra', además de las notas básicas de belicosidad, ginecocracia y matriarcado, están el aborrecimiento del matrimonio, el ser «enemigas de los hombres» –incluso *andróctonas* ('asesinas de varones'), según Herodoto– y no admitirlos entre sí salvo para puntuales ceremonias anuales de procreación que aseguraran la perpetuación de su estirpe, y la selección sexual del producto de esos «matrimonios de visita»: sólo aceptaban a las criaturas de sexo femenino, que pasaban a integrarse a la comunidad amazónica, y los varones eran sacrificados, enviados de vuelta con sus padres o abandonados a su suerte. Sobre su aspecto, fijado a lo largo de la historia del arte, sabemos que era fiero y algo varonil, que su vestidura consistía bien en el traje escita con pantalones ajustados y una túnica hasta la cintura ceñida por un cinturón que cruza el pecho, o bien en ir vestidas a la griega, con la clámide abierta por el costado, dejando al descubierto su único pecho (y de ahí una posible etimología: de *a-mathon*, 'sin pecho'[3]). La cabeza solía cubrirse con el gorro frigio o con un casco llamado alopekis, y sus únicos ornamentos eran sus armas: flechas, arco y aljaba, a veces un hacha, y la montura a caballo.

Pero es el denso valor simbólico de la Amazona el que me interesa subrayar, porque la erige en paradigma de la Otredad idóneo para ser aplicado al contexto de la conquista de América, dado que, bien como personificación del enemigo fantástico, bien (o a la vez) como representación de la inversión teratológica de los papeles sexuales que encarna esa mujer convertida en sujeto autónomo y guerrero, la Amazona constituye una suerte de exterioridad enemiga y amenazante del mundo civilizado y de la experiencia humana *normal*[4], cuyo mundo es el reverso de los valores respetados en la *polis*; una figura antípoda del orden establecido –que para el imaginario androcéntrico europeo ha de ser femenina– en la que confluyen los peligros de la barbarie, la amenaza de una inversión del patriarcado occidental y los terrores inconscientes masculinos proyectados sobre la feminidad (se trata de una población no griega, *bárbara*, cuya vida cotidiana se basa en el uso de las armas y en la guerra, con instituciones y normas de tipo matriarcal, y un universo religioso femenino), y con la que se constituye un mito inversor que confirma el ordenamiento (masculino) del mundo conocido.

Como tales llegan ya las Amazonas al imaginario fundacional de 1492 habiendo atravesado los siglos XII al XV, que fueron especialmente receptivos para con las resonancias fantásticas de esas mujeres belicosas (me refiero a su difusión en obras claves de la literatura como el *Roman d'Eneas,* el *Roman de Troie* y el *Roman d'Alexandre*, por citar sólo los ejemplos más sobresalientes), cuya existencia dejaba fuera de toda duda el ya imponente número de escritos y de tradiciones orales que describían la nación femenina, y cuya creciente popularidad la confirma su insistente aparición no sólo en los libros de viajes más célebres de la época (Marco Polo,

3
Aunque es ésa la etimología más popular entre los clásicos –relacionable con la tradición etiológica según la cual las amazonas se mutilaban o quemaban el pecho derecho para poder usar el arco sin ese «obstáculo» femenino–, algunos autores hablan del valor aumentativo de la *alfa* inicial o bien de la significación de *mathon* como 'luna' (lo que podría concordar con el culto de las Amazonas a divinidades lunares como Ártemis), y el término podría derivar también del iraní *ha-mazan* ('todas mujeres') o del persa *hamazakaran* ('mujeres que hacen la guerra'). Véase García Sanz, 1998.

4
Es una idea consensuada ya entre los estudiosos de la Antigüedad. Para las fuentes concretas de mis reflexiones, véanse Walcot (1984), Tyrrell (1984), Said (1985), Blok (1995) y Diago Marco (2009).

John de Mandeville, Pero Tafur), sino además en obras de erudición tan influyentes en el ámbito hispánico como las dos *Estorias* de Alfonso X o las *Etimologías* de San Isidoro, y hasta en los numerosos repertorios medievales y renacentistas que ofrecían modelos y antimodelos de la virtud femenina. Pero será a partir de la difusión de los primeros descubrimientos colombinos cuando la revitalización del mito amazónico en la imaginación europea vaya adquiriendo los nuevos atributos (y los nuevos matices semánticos) que servirán para caracterizar imaginariamente a América como lo que hemos llamado una «antípoda femenina» vertida en los moldes de la Amazona clásica y definida de acuerdo con las oposiciones básicas de la retórica colonial que nombra al otro desde la posición epistemológica inamovible de quien nombra: nosotros/ los otros, civilizados/ salvajes, cultura/ naturaleza y masculino/ femenino. Esa dialéctica, unida a la suposición –apriorísticamente irrebatible desde la inevitable perspectiva del conquistador civilizado, cristiano y 'superior' que ostenta Europa– de la entusiasta disposición de los 'salvajes' indígenas a «quedar nuestros» y convertirse en «buenos servidores», como ya estableció Colón (1989, p. 30), admitió enseguida una acepción erótica y fuertemente ambivalente en el imaginario de los discursos sobre una América-Amazona, a la vez disponible y hostil, seductora y siniestra, capaz de excitar a la vez el temor y el deseo. Ella será la alegórica depositaria de los contenidos ideológicos, morales, convencionales, fantásticos o fantasmáticos claves en los procesos intelectuales de asimilación de lo otro, lo nuevo, lo desconocido, además de resumir con exactitud las motivaciones de conquistadores y viajeros, ligadas a los intereses monárquicos o a los deseos particulares de los marinos.

Ya en el primer atlas moderno de la historia, el célebre e influyente *Theatrum Orbis Terrarum* (1570) de Abraham Ortelius, cuya principal novedad era precisamente la inclusión del Nuevo Mundo en ese teatro de la Tierra hasta entonces de concepción tripartita, quedaría fijada esa imagen de América como Amazona salvaje aunque receptiva al «abrazo amoroso» con el conquistador (Ortelius, 1570, p. 5), que la *Iconología* (1593) de Cesare Ripa y otros manuales teóricos sancionarían como alegoría canónica: una figura femenina que, aunque mantiene la «fiereza» y las armas emblemáticas de su antecesora

América según la *Iconología* de Cesare Ripa.

Las Cuatro partes del Mundo (Europa, Asia y África presentan a «la India América», que ocupa el lugar central inferior, *antípoda* del de Europa). Frontispicio alegórico del *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), de Abraham Ortelius.

clásica («ha de sostener un arco, y una flecha con la diestra, poniéndosele al costado una bolsa o carcaj bien provista de flechas»), se representa canónicamente como una espléndida mujer semidesnuda de senos turgentes (a diferencia de su homónima mitológica, la amazona americana conserva los dos pechos), adornada sólo con penacho o cinturón de plumas, y generalmente acompañada por grandes reptiles u otras citas de la fauna autóctona estereotipadas ya como criaturas malignas y abundantes en América, además de por «una cabeza o extremidades humanas traspasadas por alguna de las saetas», pues «aquellas gentes, dadas a la barbarie, acostumbran generalmente a alimentarse de carne humana, comiéndose a aquellos hombres que han vencido en la guerra, así como a los esclavos que compran y otras víctimas, según las ocasiones» (Ripa, 2007, II, pp. 108-110).

Esa América quedaría con Ripa dispuesta a ofrecer resultados tan espectaculares en la historia del arte como las esculturas de François Guérin (1678) en el Palacio de Versalles, los frescos de Andrea Pozzo en Roma (1694), los de Francesco Mura en La Granja (1738), los de Giambattista Tiepolo en Wutzburg (1753) y Madrid (1767), o la orfebrería de Lorenzo Vaccaro (1741) en la Catedral de Toledo, entre otros muchísimos ejemplos célebres. Con ellos asistimos a una fascinante superposición de datos procedentes de las primeras descripciones etnográficas elaboradas por los cronistas de Indias, de influjos y sugestiones ejercidos por el gusto, las creencias, los prejuicios o la tradición, todo ello vertido en los moldes

Giambattista Tiepolo, América (*Alegoría de Apolo y los cuatro continentes*, 1753). Palacio del Príncipe-Obispo de Wutzburg.

Francesco Mura, *América* (1738). Segovia, Palacio de La Granja.

representativos vigentes de una cultura de las imágenes notablemente proclive en la época a la comunicación simbólica, lo que determinará una 'idea' de América y de las diferencias entre el 'nosotros' europeo y el 'ella' americano que, entre otras cosas, marcará el paso de la leyenda geográfica a toda una alegoría del nuevo continente, cuyo extraordinario aprovechamiento teatral (en solitario o en el prototipo iconográfico de las Cuatro Partes del Mundo) seguirá al pie de la letra los ornamentos marcados por la Iconología renacentista y es fácilmente rastreable también en la literatura peninsular, la colonial y la hispanoamericana, hasta bien entrado el siglo XX[5].

Los cimientos de esa construcción tan resistente fueron, lógicamente, responsabilidad de Colón. El Almirante, sin duda teniendo en mente las islas Femenina y Masculina de Marco Polo y de la cartografía medieval y renacentista[6] (y tal vez también el recurrente dato de la desnudez de los «lindos cuerpos de mugeres» que recorre sus textos) no tarda en encontrar la pista y consigna ya en el diario de su primer viaje la noticia de que «hazia Leste avía una isla adonde no avía sino solas mujeres» (1989, p. 109). Una semana más tarde, se apresta a salir de la Española en misión de exploración y así confirma la proximidad de Cipango, del oro y de una isla llamada Matinino «que era toda poblada de mugeres sin hombres, y armadas, y que en ella ay muy mucho 'tuob' qu'es oro o alambre». Colón se entusiasma con la idea de «llevar a los Reyes cinco o seis» de esas mujeres y recopila cuanta información le ofrecen los naturales. Sabemos así que «era cierto que las avía», que «cierto tiempo del año venían los hombres a ellas de la isla de Carib (...), y si parían niño enbiávanlo a la isla de los hombres, y si niña, dexávanla consigo» (*Ibid.*, pp. 115-119), y que Colón decidió zarpar hacia esa isla, aunque el calamitoso estado de sus embarcaciones impuso el regreso a España, desde donde las noticias de su expedición reactualizarán por primera vez la creencia en las Amazonas. En la carta a Luis de Santángel (1493), el primer documento oficial que informa de sus descubrimientos (y que se difundirá inmediatamente en multitud de ediciones y traducciones europeas: once sólo ese mismo año), el Almirante describe Matinino como «la primera isla partiendo de España para las Indias que se falla, en la cuál no ay hombre ninguno». Se dice de sus mujeres que «no usan exercicio femenil, salvo arcos y flechas», que «se arman y cobigan con launes de arambre, de que tienen mucho», y que son los feroces caribes/caníbales, «los cuales comen carne umana», quienes ayudan a perpetuar la sociedad de esas nuevas amazonas de Matinino (*Ibid.*, pp. 144-145), de acuerdo con otro de los *topoi* de la alteridad clásica operante sobre la conquista de América[7].

Colón no consiguió llegar a esa isla de las mujeres (aunque su flota sí recibió una lluvia de flechas lanzada por ellas), pero no descartó nunca su existencia: la situó siempre un poco más allá, en una tierra aún incógnita o aún «no subjetada» –como aquellas ubicuas Puertas Caspias– donde, además, se suponía que estaban los metales deseados, pues en aquella Matinino, como en la Isla Hembra de Marco Polo, había también «mucho oro». Ya en su segundo

5
Para un recorrido más detallado por esos trasvases que sólo puedo apuntar aquí, remito a mis trabajos «Redescubriendo América: el modelo cronístico en la narrativa del Mundonovismo» (2009a) y «Las *cinturas* de América. Alegoresis, recurrencias y metamorfosis en la iconología americana» (2009b). Sobre la alegoría de América en el teatro hispánico, véanse los excelentes trabajos de Miguel Zugasti, 1998 y 2006.

6
Véase Polo, 1983, 456-458. Colón leerá atentamente esos pasajes, cuyo relato se afianzó imaginariamente también de la mano del *Libro de las maravillas del mundo* (1356) atribuido a John de Mandeville, del *Atlas Catalán* (1375) atribuido a Abraham Cresques, cuya plancha séptima representa las Islas de las Mujeres en el extremo Oriente, o del célebre *Imago Mundi* de Pierre D'Ailly (1410), y se mantenía vigente casi dos siglos más tarde en el globo terráqueo de Martín Behaim (1492), que aún recogía las islas Masculina y Femenina.

7
Aunque entre los clásicos no faltan ejemplos de Amazonas devoradoras de carne humana (Esquilo, *Las suplicantes*), basta recordar que el pueblo más salvaje ya en el repertorio de Herodoto eran los *androphagoi* o 'comedores de hombres' (*Historia*, I). Como manifestación extrema de la ausencia de civilización (son «salvajes agresivos sin sentido del bien ni del mal»), los define lo que *no* tienen ni conocen, como la recurrente *desnudez* –lo es de vestidos, de cultura, de valores, de moral– que caracterizará invariablemente a las amazonas y los caníbales americanos a partir de los textos de Colón.

viaje encomienda a Fray Ramón Pané para que fuera a vivir entre los taínos, aprendiera su lengua, indagara sobre sus creencias y sus ritos, y relatara por escrito todo aquello que pudiese averiguar. Producto de ese importante encargo, para el que Pané vivió dos años entre los naturales de la Isabela, fue la *Relación acerca de las antigüedades de los Indios* (publicado en 1571, pero el primer libro escrito en un idioma europeo en el Nuevo Mundo), donde se certifica la existencia de esa isla Matinino, en la que, según la versión de Fray Ramón, «no hay más que hembras» desde que el fundador mítico Guaguyona las dejara allí y se fuera a otra región llamada Guanín, donde «quedaron todos los hombres sin mujeres» (Pané, 1974, p. 36). Pero, independientemente de fenómenos de verdadero amazonismo americano como ése (cuya presencia extendida en la región ilustran innumerables mitos de origen y ha sido confirmada por la antropología contemporánea), a fines del siglo XV esas «repúblicas femeninas», cuyas componentes se dedican a ejercicios varoniles, especialmente la guerra, demuestran capacidad de navegación, se unen a los hombres (antropófagos caribes de un estadio cultural inferior) con fines exclusivamente procreadores y practican el nomadismo, no podían ser asociadas más que a las Amazonas de la Antigüedad. Colón las imaginará recorriendo las inmensidades de Asia hasta su asentamiento actual (prolongación del originario, según lo que cree haber descubierto el Almirante) en Matinino, la isla más extrema de las Indias o la primera que encontraría cualquier navegante al atravesar el Océano. Y desde 1493, con la primera de sus *Décadas*, Pedro Mártir de Anglería difunde la insólita novedad ultramarina de las mujeres solas en términos acordes con esa relectura:

> En el primer viaje de Colón habían tenido los nuestros noticias de esta isla Madanina [sic]. Se ha creído que los caníbales se acercan a aquellas mujeres en ciertos tiempos del año, del mismo modo que los robustos tracios pasan a ver a las Amazonas de Lesbos, según refieren los antiguos, y que de igual manera ellas les envían los hijos destetados a sus padres, reteniendo consigo a las hembras. Cuentan que estas mujeres tienen grandes minas debajo de tierra, a las cuales huyen si alguno se acerca a ellas fuera del tiempo convenido; pero si se atreven a seguirlas por la violencia o con asechanzas y acercarse a ellas, se defienden con saetas, creyéndose que las disparan con ojo muy certero (1989, p. 17).

Andrea Pozzo, *América* (1694). Roma, Iglesia de San Ignacio.

Lorenzo Vaccaro, *América* (1741). Tesoro de la Catedral de Toledo.

Ya Gonzalo Fernández de Oviedo, en la *Historia General y Natural de las Indias* (1535), la primera obra que intentaba entregar una visión conjunta de todo lo americano, de enorme influencia sobre los designios de la Corona española y sobre las ideas de sus contemporáneos, entiende y explica claramente esa –diríamos hoy– superposición del imaginario clásico sobre la insólita realidad del Nuevo Mundo: Oviedo recoge cuantos datos y relaciones al respecto existían hasta entonces, por sus páginas desfilan las reinas Conori, Orocomay y cuantas «mugeres que en las Indias viven por sí sin varones, é son señoras sobre sí, a imitación de las Amaçonas, e militan en la guerra, e son poderosas e ricas e poseen grandes provincias» (2007, p. 222), y en su libro VI dedica todo un capítulo a introducirnos y prevenirnos sobre el tema, estableciendo cuáles son las 'verdaderas' amazonas («aquellas que los antiguos llamaron amaçonas, porque para ejercitar el arco y las flechas, seyendo niñas, les cortaban o quemaban la teta derecha, e no les crescía, e dejaban la siniestra para que pudiesen criar la hija que pariesen; y en griego a quiere decir sin, e mazos quiere decir teta, y por esto, amazona quiere decir sin teta») y cuáles las que «los cristianos comenzaron a llamar amaçonas, sin lo ser, impropiamente» (porque «aquestas mujeres flecheras de quien aquí tratamos, no se cortan la teta ni se la queman», aunque «en otras cosas, como ayuntarse hombres de cierto tiempo para su aumentación, paresce que imitan a aquellas que los antiguos llamaron amaçonas», *Ibid.*, p. 123), cuya existencia y

Grabado de una hoja volante (1505) sobre la epístola *Mundus Novus* de Americo Vespucci.

Ilustración para la *Lettera de Amerigo Vespucci...* (Frankfurt, 1628).

Philippe Galle, América (*Prosopographia,* 1579).

denominación sanciona el autor en la célebre *Carta al cardenal Bembo sobre la Navegación del Amazonas* (1543) en términos ya nada titubeantes, «...pues en lo demás no les es poco anexo el estilo de su vida, pues estas viven sin hombres y señorean muchas provincias y gentes, y en cierto tiempo del año llevan hombres a sus tierras, con quienes han sus ayuntamientos y después que están preñadas los echan de la tierra, y si paren hijo o le matan o le envían a su padre, y si es hija la crían para aumento de su república; y en esto hay mucho que decir y todas esas mujeres obedecen y tienen una reina muy rica y ella y sus principales señoras se sirven en vajillas de oro, según por oídas y relaciones de indios se sabe» (*apud.* Asensio, 1949, p. 34).

Es decir: excepto para Colón, que, creyéndose en Asia, buscó a las legendarias Amazonas bien en calidad de «pieza clave de identificación» o de «prueba definitiva de haber arribado en efecto a la India fabulosa» (Pastor, 1983, p. 16), a juzgar por los textos, ningún otro cronista o explorador lo hará. Lo que se buscaba eran unas nuevas amazonas (ésas que servirían de molde a la feminidad simbólica autóctona de la que hemos hablado), pues, como ha matizado José Carlos González Boixo, «la tradicional perspectiva que ve las empresas de conquista como fruto de una credulidad extraordinaria en todo tipo de leyendas» debería ceder paso a la idea comprobable de que «detrás de cada uno de esos mitos [de la conquista] aparentemente incitadores para realizar expediciones, hay una realidad que da un sesgo mucho más racional a la empresa» (1996, p. 54). Sin embargo, aquella asociación colombina entre las mujeres solas, la antropofagia y el oro sí experimentará una enorme fortuna imaginaria y definirá la función de las mujeres guerreras en el proceso de descubrimiento y conquista como elemento anunciador de la proximidad de riquezas infinitas y como metáfora para todo territorio americano difícil de conquistar. Un ejemplo muy elocuente de ello son ya las cartas de Americo Vespucci en que describe sus viajes a Suramérica (me refiero a la *Epistola Mundus Novus* de 1502, el primer texto en que América es nombrada con ese sintagma, y a la *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, de 1505), también rápidamente impresas y distribuidas por toda Europa acompañadas de expresivos grabados que arraigan en el imaginario occidental esa variante de la amazona americana desde la perspectiva androcéntrica-colonial de que hemos hablado.

De esas mujeres belicosas, que van armadas pero desnudas y «sin vergüenza de sus vergüenzas», se añade que son «lujuriosas sin medida» y que se mostraban «muy deseosas de ayuntarse con nosotros los cristianos» (Vespucci, 1951, p. 217), aunque, como corresponde a su salvajismo, los seduzcan sexualmente para después comérselos: el texto de Vespucci y su traducción en imágenes cuentan que los cristianos mandaron a uno de sus hombres, «un joven muy esforzado», a mediar con un grupo de mujeres «indias de cueva» que se mostraban hostiles: «Cuando llegó junto a ellas le hicieron un gran círculo alrededor, y tocándolo y mirándolo se maravillaban. Y estando en esto vimos venir una mujer del monte que traía un gran palo en la mano; y cuando llegó donde estaba nuestro cristiano, se le acercó por detrás y, alzando el garrote, le dio tan gran golpe que lo tendió muerto en tierra. En un instante las otras mujeres lo cogieron por los pies, y lo arrastraron así hacia el monte». Más tarde se comprobó que allí «estaban las mujeres despedazando al cristiano y en un gran fuego que habían hecho lo estaban asando a nuestra vista, mostrándonos muchos pedazos y comiéndoselos» (*ibid.*, pp. 265-266).

Tales escenas impresionaron la imaginación europea por muchos años y fueron repetidas o recreadas por muchos otros cronistas, viajeros e historiadores, así como invariablemente trasladadas a la imagen en la mayoría de las ediciones ilustradas de los textos de Vespucci, lo que da indicios del interés que despertaban sus significados profundos.

En ellos, entre otras consecuencias fantasmáticas, el canibalismo va unido a la promiscuidad y la lascivia porque todos significan

exceso de apetitos; una destemplanza 'monstruosa' con la que la amazona América exhibirá su condición de salvaje (un ser sin restricciones culturales y por tanto perverso) y se hará depositaria de la representación emblemática tradicional de pecados como la Lujuria y la Gula –antropófaga en este caso– mediante imágenes femeninas, o de arquetipos universales referidos a la Mujer Fatal, seductora y voraz (brujas, diablesas, sirenas, gorgonas), para convertirse en lugar de confluencia entre el mito de los antropófagos proveniente de la Antigüedad, el discurso de la barbarie cristiana y los terrores inconscientes masculinos proyectados sobre la feminidad. Entre ellos el fantasma omnicultural y diacrónico de la *vagina dentata*, vinculado desde antiguo a algunos mitos amazónicos –tanto europeos como de la América prehispánica– en que los hombres vivieron subyugados a las mujeres hasta que les arrancaron los dientes de sus vaginas y las convirtieron en penetrables (Carranza Aguilar, 2000, p. 7)[8], renacido en el mundo medieval cristiano de la mano del célebre *Malleus Maleficarum* (1486) y la misoginia inquisitorial, y subyacente tanto al relato de Vespucci sobre el joven esforzado (las mujeres lo seducen para devorarlo) como, en otra de sus variantes fantasmáticas –la castración–, a otras muchas aventuras sexuales relatadas en la cronística americana[9].

De la supuesta hostilidad hacia el hombre de esas mujeres antropófagas que viven solas en sus islas o sus cuevas se desprenden las configuraciones imaginarias que acabarían por vincular semántica e imaginariamente al Otro que nombra a América con el canibalismo imputado a los aborígenes en conjunto, como ilustra la truculenta visión de los miembros humanos mutilados que para la segunda mitad del siglo XVI acompañan ya convencionalmente a las alegorías de América como 'canibalesa' de apetitos extremos y devoradora del hombre europeo que camina entre restos humanos, y que se popularizó en Europa hasta el grado emblemático. Algunas de las más difundidas fueron la de Philippe Galle (1581), quien dedica a América el número 43 de sus *Personificaciones* y la describe como una mujer que «es rica en oro», pero también salvaje y fiera que «devora a los hombres», que va desnuda salvo por un tocado de plumas y que se arma con arco, flechas y lanza emplumada, y la de Crispijn Van Passe (1596), que recibe cabezas y miembros humanos como ofrenda.

Crispijn van Passe, *América* (1596).

Adrien Collaert, *América* (1595).

Pero también de esos relatos comienza a emerger la figura simbólica de la amazona americana como mujer aborigen siempre dispuesta a «usos licenciosos», como insistían los cronistas, que casi inmediatamente pasará a reproducir otra dialéctica reconocible: la alternancia entre atracción y rechazo que puede señalarse en el origen del proceso de fetichización del salvaje en la cultura europea moderna, visible también convencionalmente en las alegorías plásticas y cartográficas de América como buena y mala salvaje a la vez (bella amazona de apetitos extremos sobre el hombre europeo, que exhibe su barbarie ambivalente a través de una incitante pero feroz desnudez, montada en un siniestro reptil pero portando en sus brazos el cuerno de la abundancia, o rodeada de paradisíaca vegetación pero también de restos de su banquete erótico-antropófago), que dará origen a un nutrido catálogo, sobre los más diversos soportes, de alegorías de América con atuendo de Amazona, aspecto fiero y rebelde, actitud

8
No se olvide que las Gorgonas o Górgades, según los relatos de Herodoto y Diodoro, eran un pueblo de Amazonas muy temidas que una vez al año realizaban grandes festividades donde los hombres eran invitados, embriagados y extasiados por la belleza aparente de sus anfitrionas, para mantener relaciones sexuales con ellas, tras lo que los contertulios eran asesinados. Dominaban el país de las Hespérides al que llegó Perseo para decapitar a su reina-diosa Medusa, que vivía en un santuario guardado por Euriale, la tercera Gorgona, llamada la reina de las Amazonas. Véanse los estudios de Campbell (1955) y Graves (2000), cuyas sugerentes aplicaciones históricas proponen la leyenda de Perseo decapitando a Medusa como una muestra más del dualismo matriarcal/patriarcal y del vencimiento del primero por el segundo, con un fin modélico y modelador para la sociedad y el proceso de adquisición de sus patrones culturales, que se reproduciría con frecuencia también en la América precolombina, según los estudios antropológicos más recientes (*cfr.* Báez Jorge, 2010).

9
El propio Vespucci se hace eco de ello en su descripción de las prácticas sexuales de las indias: «Otra costumbre tienen tan atroz y fuera de toda credulidad humana: con cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos, hacen hinchar los miembros de sus maridos de tal manera gruesa que parecen deformes y brutales, y por esta causa muchos de ellos lo pierden y quedan eunucos» (*ibid.*, 220). Y el mismo fundamento fantasmático parecía tener en el fondo la violencia sexual del relato de Michael da Cuneo a su regreso del segundo viaje de Colón (la primera violación de una india registrada en la cronística americana) dado que, como justificación de su 'proeza', explica que su víctima procedía de «una isla grande que está poblada por caníbales» y que las mujeres caníbales «cortan el miembro generativo de los hombres al ras del vientre» (*cfr.* Gil y Valera 1984, 235).

guerrera y cabalgando sobre un armadillo gigante, representante de la fauna americana que se hará habitual en los emblemas europeos, y muy polisémico, pero asociado en principio a la tierra, la feminidad, la astucia diabólica o el carácter guerrero.

Todo eso tiene una sencilla explicación, relacionada tanto con la economía representativa de la alteridad (en femenino) como con la reactivación moderna-colonial del mito clásico de la amazona, para la que la antropofagia, además de ser el signo máximo del salvajismo y el extremo imaginario del miedo masculino al poder 'absorbente' de lo femenino, lo es también del temor al Otro en el espacio de su dominio: representa la contingencia de que esa absoluta otredad desnuda y disponible que se asoció alegóricamente con América fuera a su vez deseante y devoradora. De ahí la necesidad de la 'conquista', término también fuertemente ambivalente, de un espacio *erotizado* que moviliza un *deseo* de signo 'masculino' (de penetración, de posesión, de conversión, de dominio). Ésa será la amazona que ingrese en la imaginación hispánica, literaria e iconográfica, de los siglos XVI y XVII. *Amazonas en las Indias* (1635) de Tirso de Molina ofrece un resumen exacto de todo esto que digo, tras relatarnos la heroína Menalipe las confluencias y divergencias del mito clásico con el indiano (aquí a propósito de la expedición de Gonzalo Pizarro a la provincia de La Canela), y sin que falten los datos sobre Escitia, las conquistas de Asia y Armenia, los nombres de las principales amazonas clásicas y su carácter guerrero, o los encuentros con Hércules, Aquiles y Teseo, pues «Más ha de trecientos siglos/ que de las Scitias remotas/ salieron, dejada Europa,/ a apoderarse de la Asia/ las naciones belicosas/ de cuyos troncos y líneas,/ si no ramos, somos hojas». A todo ello añade Menalipe el paso del tiempo, «el elemento de sal» y «las oceanas ondas» que las llevan hasta tierra americana para establecerse allí junto a un «Gran Río del Pirú» como nuevo Termodonte tropical, combatir contra los españoles «con arcos y aljabas de flechas a las espaldas» (I, 309-524) –pues sus poderes adivinatorios las han hecho sabedoras de sus intenciones de conquista– y convertirse a medida que avanza la acción en personificación perfecta de los contenidos fantasmáticos repasados hasta ahora, incluida la insistencia en que su modo de vida es una inversión, una suerte de antípoda del mundo donde «Naturaleza/ el orden ha alterado/ que por el orbe todo ha conservado» (I, 45-46). Son fácilmente reconocibles en la definición que ofrece el soldado Caravajal de estas nuevas «comisarias del infierno»: son «...legiones de hembras armadas,/ en los rostros serafinas/ pero en las obras demonios,/pues tanta piedra lloviznan,/ tantos dardos nos arrojan,/ tantos flechazos nos tiran/ que, si no se enamorara/ de la airosa bizarría/ de don Gonzalo Pizarro/ su hermosa reina o cacica,/ y de mí su bruja hermana,/ ¡por Dios! que nos desbalijan/ de las almas, y que, hambrientas,/ o nos asan o nos guisan;/ porque comen carne humana/ mejor que nosotros guindas (II, 1483-1498).

Se admite ya por consenso que esa reescritura americana del mito de las amazonas que contribuiría a revitalizar su imagen en las letras hispánicas comienza con su temprana presencia en las *Sergas de Esplandián*, continuación del ciclo de Amadís de Gaula, publicado en Sevilla en 1511 por Garci Rodríguez de Montalvo, y uno de los libros mas leídos de su época, a uno y otro lado del océano. Parece seguro que el autor recuperaba las noticias de Colón sobre las amazonas americanas para la creación de la ultramarina «ínsula California» (mucho antes de que su territorio real fuera descubierto y bautizado con ese nombre) que es, dice Montalvo, «una cosa la más extraña que nunca por escriptura ni por memoria de gente en ningún caso hallar se pudo»:

> Sabed que a la diestra mano de las Indias ovo una isla llamada California mucho llegada a la parte del Paraíso terrenal, la cual fue poblada de mugeres negras sin que algún varón entre ellas oviese, que casi como las amazonas era su estilo de bivir. Estas eran de valientes cuerpos y esforçados y ardientes coraçones y de grandes fuerças. La ínsola en sí, la más fuerte de riscos y bravas peñas que en el mundo se fallava. Las sus armas eran todas de oro, y también las guarniciones de las bestias fieras, en que, después de las aver amansado, cabalgaban; que en toda la isla no había otro metal alguno (...) E algunas vezes que tenían pazes con sus contrarios mezclávanse con toda segurança unos con otros y avían sus ayuntamientos, de donde seguía quedar muchas dellas preñadas; y si parían hembra guardávanla, y si varón luego era muerto. La causa dello, según se sabía, era porque en sus pensamientos tenían firme de apocar los varones en tan pequeño número que sin trabajo los pudiesen señorear con todas sus tierras, y guardar aquellos que entendiesen que cumplía para que la generación no pereciese (2003, p. 727).

El topónimo podría derivar de la Calafonna de los relatos troyanos medievales (Sáinz de la Maza, *apud.* Montalvo, 2003, p. 22), aunque la ubicación de la fantástica ínsula amazónica amplía el marco espacial caballeresco y parece inspirada por la expectación creada por los nuevos descubrimientos colombinos (Sales Dasí, 1998, pp. 147-153), que proporcionan el contexto adecuado para explicar la aparición de esas amazonas paganas y ultramarinas, tan rentables, como veremos, en términos de evangelización, enriquecimiento y expansión territorial de la Cristiandad: como para el Almirante, la isla femenina de Rodríguez de Montalvo está a mano derecha de las Indias, es la primera que se encuentra partiendo de España, y estaría próxima al Paraíso terrenal. Las moradoras de California, como las de Matinino, tampoco usan del «exercicio femenil», son hábiles guerreras cuyas armas son todas de oro, porque otro metal no se conoce en aquella tierra (otro elemento exclusivo de las *Sergas* que no figura en las leyendas amazónicas clásicas y sí en la obsesión áurea colombina), y viven separadas del sexo masculino, protegidas por grifos devoradores de hombres. Se trata del reino de la amazona Calafia, «una reina muy grande de cuerpo, muy hermosa para entre ellas, en floreciente edad, valiente en esfuerço y ardid del su bravo coraçón más que ninguna de las que antes della aquel señorío mandaron» (Montalvo, 2003, p. 729). A la llamada del rey de Persia, que quiere arrebatar Constantinopla a los cristianos, y «desseosa en su pensamiento de acabar grandes cosas», Calafia mueve a sus súbditas a participar en la guerra. Su destreza en el mundo de las armas y el deseo de fama mundana genuinamente caballerescos animan a esta hermosa mujer a movilizar todo su ejército femenino en la lucha contra los cristianos. Sus fuerzas se doblegarán, no obstante, ante la irresistible figura de Esplandián y, vencida por las armas y por el amor, la amazona Calafia olvida su tradicional androfobia para abrazar su destino último y ejemplar, que será la sumisión al poder masculino: cae doblemente conquistada por Esplandián, al no poder acceder al amor del héroe (él declara explícitamente que entre las razones por las que no se siente atraído por la reina está la aberración contra natura que detenta la amazona), acepta casarse con quien él escoge para ella, reniega tanto de su indumentaria y costumbres como de su fe pagana y se somete al Orden convirtiéndose al cristianismo, «porque como yo aya visto la orden tan ordenada de vuestra ley, y la gran desorden de las otras, muy bien claro se me muestra ser por vosotros seguida la verdad y por nosotras la mentira y falsedad». Así, no sólo es que el temible enemigo se convierte en el decisivo aliado que permite la salvación de Constantinopla, sino que la alteridad de Calafia queda neutralizada a través de la redención de su «doble pecado»: la diferencia religiosa y un comportamiento contra la naturaleza propia de su género.

Como permite afirmar la crítica reciente, estas amazonas, 'antípodas', valientes, esforzadas y al fin inevitablemente conversas, que pasan de oponente a auxiliar del héroe y cuya fortuna como tipo recurrente en la narrativa caballeresca es enorme (Taufer, 1991, pp. 35-51), apoyan «el giro ideológico que con Esplandián aparta a la caballería de su autocontemplación aristocrática y galante, y convierte a su héroe en promotor de una nueva caballería cristiana universal, según el canon de situaciones interlocutivas consagrado en el género», contribuyen al nuevo modelo de caballería que se erige en la transición del mundo medieval al renacentista asumiendo una idea de Cruzada que, frente a las vanaglorias terrestres, tiene como propósito promover la fe cristiana a costa del paganismo (Giráldez, 1994, pp. 183-196), y –precisamente por todo eso– refuerzan la adaptación del género caballeresco (en las dos isotopías fundamentales que lo rigen, la bélica y la amorosa) a la ideología providencialista y mesiánica propia de la empresa conquistadora cristiana del Mediterráneo y las Indias, con un sentido colectivo de la acción bélica perfectamente aplicable a esa nueva *Gran Conquista de Ultramar* que se inaugura en 1492. En otras palabras: ya desde esa primera revitalización literaria, el mito amazónico (pese a su transgresión inherente) fue útil como instrumento de la propaganda imperial en tanto que pudo subordinarse a la ideología cristiana, patriarcal y colonial que apoya la noción imperial de conquista de las Indias en el marco de la concepción mesiánica y utópica del imperio español, y en tanto que pudo reconvertirse al nuevo imaginario que se desarrolla al mismo tiempo que el avance por tierras americanas; un imaginario que se fundamenta –además de en la superioridad de los españoles y la inferioridad de los pueblos indígenas– en los grandes móviles de la empresa: el oro metafórico de la salvación de

las almas y el oro y las riquezas como valores económicos reales, como sugiere la California de Esplandián, como apuntaban los textos de Colón y como apuntarían también otros muchísimos ejemplos, porque ese renovado arquetipo de amazona americana, con perfiles prácticamente idénticos a los de esos textos fundacionales, subsistirá operativo todo el tiempo que tarden los europeos en esparcirse por el continente. Principalmente en tres puntos más de la geografía americana además de las Antillas colombinas: México (lo que se llamó la Nueva Galicia), la provincia de Los Llanos en el Nuevo Reino de Granada (Colombia-Venezuela) y la región selvática que llevaría su nombre, compartida hoy entre Colombia, Perú y Brasil, aunque también Antonio Pigafetta, el cronista de la expedición de Magallanes, informará en 1522 de una isla «llamada Occoloro, bajo Java Mayor, donde sólo viven mujeres. Las fecunda el viento y después, al parir, si lo que nace es macho, lo matan; si es hembra, la crían. Si desembarcan en aquella isla hombres, mátanlos también en cuanto les es posible» (1941, p. 153).

Cronológicamente, después de las amazonas de Colón (y de Rodríguez de Montalvo), la siguiente mención del mito autóctono tiene lugar en 1518. Juan de Grijalva recorre las costas de Yucatán (entonces creída isla), preparando la penetración en tierra firme que culminará Hernán Cortés con la conquista de México, y el clérigo Juan Díaz, uno de los expedicionarios, escribe la relación del viaje y anota en ella que «encontramos una muy hermosa torre en una punta, la que se dice ser habitada por mujeres que viven sin hombres; créese que serán de raza de amazonas». El pasaje lo recoge textualmente Fernández de Oviedo (libro XXXIV, cap. VIII), y el mismo cronista proporciona otro texto mucho más extenso sobre el lugar llamado Ciguatán, que, según él, «en aquella lengua desa provincia (se refiere a Nueva Galicia) quiere decir pueblo de mujeres». Se trata del relato de la expedición de Cristóbal de Oñate alrededor de 1533, quien, habiendo tenido noticias de que el País de las Amazonas estaba situado en las cercanías del río Ciguatlán o «Río de las Mugeres» (el río San Lorenzo), pidió a Nuño de Guzmán, gobernador de Nueva Galicia, «le hiciese merced de aquella empresa e pacificación de aquellas amazonas» que «son ricas y temidas». Muerto Oñate en un encuentro con los indios de Quínola, prosiguió la expedición el capitán Gonzalo López, quien –nos cuenta Oviedo– llegó a tener contacto directo con aquellas mujeres, pues «llevaron a su pueblo a los españoles, diéronles muy bien de comer e todo lo necesario de lo que ellos tenían necesidad»:

> Aquel pueblo es de hasta mill casas, e muy bien edificado, e las calles en gentil concierto, e asentado en lo mejor de la tierra e más fértil e apacible. E queriendo los españoles inquirir el modo de vivir de esas mujeres, súpose de ellas mesmas que todos los mancebos de aquella comarca vienen a aquella población de las mujeres cuatro meses del año a dormir con ellas, y ellas se casan con ellos de prestado por aquel tiempo, e no más, sin se ocupar ellos en más de las servir e contentar en lo que ellas les mandan que hagan de dia en el pueblo o en el campo, y en cualquier género de servicio que ellas los quieren ocupar de día, e de noches dales sus propias personas e camas. Y en este tiempo cultivan e labran e siembran la tierra e los maizales y legumbres, e lo cogen e ponen dentro en las casas donde ellos han seido hospedados; e cumplido aquel tiempo que es dicho todos ellos se van e tornan a sus tierras donde son naturales. E si ellas quedan preñadas, después que han parido, envían los hijos a los padres, para que los críen e hagan dellos lo que les pluguiere, después que ha dos o tres meses o antes; e si paren hijas, retiénenlas consigo e crianlas para la aumentación de la república suya (Oviedo, 2007, p. 283).

Naturalmente, también «vieron los españoles entre aquellas mujeres turquesas y esmeraldas, e decíanles que había destas dos maneras de piedras presciosas mucha cantidad e muy buena», lo que explica que incluso Hernán Cortés –pese a su pragmatismo tan poco proclive a ensoñaciones míticas– diera crédito a tantos relatos (a los citados hay que sumar los de su teniente Cristóbal de Olid sobre la parte oeste de la Nueva España y los de sus capitanes Gonzalo de Sandoval y Francisco Cortés de Buenaventura que habían consumado entre 1522 y 1524 la conquista de la provincia de Colima) sobre la existencia del país poblado sólo por mujeres «las quales diz que tienen en la generación aquella manera que en las *historias antiguas* describen que tenían las amazonas», hasta el punto de incluirlas en las *Instrucciones* (1524) dadas a sus lugartenientes (*apud.* Cárdenas, Pacheco y Torres de Mendoza, 1864-1894, vol. 26, p. 153), probablemente tanto para «saber la verdad desto e de lo demás y hacer de ello larga

relación a vuestra Majestad», como porque «muchos de esta provincia (…) dícenme asimismo que es muy rica de perlas y oro», como revelara su Cuarta Carta de Relación a Carlos V (Cortés, 1963, pp. 368-370).

Por otra parte, según el relato del Inca Garcilaso de la Vega, tampoco faltaron tribus con cacicas al mando en la expedición de Hernando de Soto a La Florida (1539-1543), como la de la Señora de Cofachiqui, que trató muy de cerca con los españoles, ni mujeres guerreras «que peleasen con la misma ferocidad que los varones», cinco de las cuales –casi como las indias de Vespucci– atacaron a Francisco de Reynoso Cabeza de Vaca en Tula y lo vencieron «haciéndolo presa del [órgano] viril a bocados y puñadas» (2009, III, 28 y IV, pp. 10-12). Cuando fracasaron los intentos de localizar al Norte del hemisferio a aquellas mujeres tan ricas e independientes como inalcanzables, se las buscó al Sur. La épica marcha del Licenciado Jiménez de Quesada desde Santa Marta a la sabana de Bogotá (1535-1536) inaugura nuevas pistas sobre ellas, pese a que el objetivo era El Dorado, no las Amazonas. Pero Juan de San Martín y Alonso de Lebrija, en su *Relación del descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada* (1536-1539), estuvieron a apenas cuatro jornadas del país de las mujeres y llegaron a averiguar mucho más. Su descripción se ajusta a lo dicho hasta entonces, salvo el matiz de que «se sirven de hombres esclavos hasta empreñarse dellos» (*apud.* Oviedo, 2007, p. 362), lo que les hará responsables de propagar la noticia en España de que diez millares de tales amazonas habían desembarcado en Santander para esclavizar a los españoles, procrear con ellos y llevarse a las hijas (Leonard, 1954, p. 62).

De nuevo en Suramérica, las amazonas reaparecen, ubicuas, en casi todas las expediciones que partieron a la búsqueda de El Dorado, en una progresión creciente con respecto a la promesa de sus riquezas («Tienen oro, encima de la tierra, en joyas, y debajo de la tierra lo sacan de minas. Esto es lo que se pudo saber destas mujeres», resume Fernández de Oviedo tras la recopilación de los múltiples relatos) y –tampoco por casualidad– «siempre en zonas marginales a las altas culturas maya, azteca, inca, o culturas medias como la chibcha, todas ellas de régimen patriarcal», como subraya Lola G. Luna (1982, p. 305): son vistas en los Llanos venezolanos por Jerónimo Dortal, en las márgenes del río Meta según Jorge de Espira y en las del Santa Marta según Hernán Pérez, en las llanuras inundadas del Paraguay que recorrió Hernando de Ribera, en Brasil por Manoel da Lóbrega y Joáo de Azpilcueta, en Chile por Pedro de Valdivia y Agustín de Zárate, y en Argentina por Ulrich Schmidl, cuya *Verídica historia de una navegación maravillosa llevada a cabo en América o Nuevo Mundo en el Brasil y el Río de la Plata* (1567) fue incansablemente reeditada acompañada de ilustraciones y frontispicios alusivos a esas omnipresentes amazonas autóctonas.

Ilustración de Levinus Hulsius para Ulrich Schmidl, *Verídica historia...* (1599).

La lista podría continuar, porque buena parte de las crónicas de los dos primeros siglos de colonización confirmarán las noticias de esa nación femenina en diversos lugares del nuevo continente, y sus ecos se difundirán en cuantas Geografías, Descripciones, cartografías e Historias Generales o Naturales de las Indias se publicaron durante los siglos XVI y XVII. Y después de los conquistadores partirán en busca de las amazonas los misioneros, para bautizarlas y evangelizarlas: todavía en 1737, el padre Pablo Maroni abría su *Societatis Iesu con el capítulo «*Examínase si ha habido o hay, al presente, Amazonas» en la región del Marañón, «porque es común voz en todas estas provincias que las hay», y recogía cuantos testimonios de misioneros pudo recopilar acerca de aquellas «mujeres belicosas que se gobiernan por sí solas, sin más comercio con los hombres que el preciso para el aumento de su república» (*apud.* Tobar Donoso, 2004, pp. 116 y ss).

Pero entre todos los relatos sobre la cuestión existen algunos excepcionales, no sólo porque la aclimatación del mito adquiera mayor verosimilitud historiográfica, sino además porque hacen evidente su inserción en esa retórica colonial de la que hablamos, por la que la presencia, ferocidad y voracidad de las amazonas era directamente proporcional a la resistencia que ofrecía el terreno frente al *apetito* evangelizador, conquistador o comercial, pues no era posible mayor 'salvajismo' que no querer trato o comercio con tal misión civilizadora. Se trata de los testimonios directos de quienes dijeron verlas y combatirlas: el primero, el del dominico Gaspar de Carvajal

«Orellana y las amazonas (o icamiabas)», friso de Luis Mideros (1920).

Sebastián Caboto, Mapamundi (1544; detalle).

en su *Relación del descubrimiento del río Grande de las Amazonas por Francisco de Orellana*, compuesta hacia 1541. A diferencia de las amazonas griegas, las de Fray Gaspar «no se cortan la teta derecha, como lo hacían las de los antiguos» y son «mujeres muy bellas, muy blancas [quizá por contraste con las amazonas negras de Montalvo que tal vez esperaba encontrar], muy altas y con muy largo el cabello y revuelto a la cabeza; muy membrudas y andan desnudas en cueros, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios». No están enteramente dedicadas al arte de la guerra ni viven en un estadio cultural 'primitivo': habitan en setenta pueblos con casas de piedra, con una compleja organización social reflejada en su vida urbana, y lejos de ignorar la agricultura (como sus pares del viejo mundo), poseen grandes labrantíos que producen abundantes alimentos. Tienen una organización política de tipo monárquico, respondiendo a la jefatura de una de ellas que se llama Coñori, y en sus recintos sagrados (Casas del Sol) se depositan fabulosos tesoros, pues eran «señoras de mucho metal» y hasta «las ataderas con que hacían sus casas eran de oro», y tienen muchas provincias e indios vasallos que son sus servidores y protegidos y les pagan tributos. «Cuando les viene aquella gana –continúa Carvajal– hacen la guerra a un señor vecino y traen indios prisioneros a su país. Los guardan el tiempo que se les antoja. Cuando se sienten preñadas los envían de vuelta sin hacerles ningún mal. Si paren hijo le matan o le envían con sus padres, si hija la crían con solemnidad y la imponen en cosas de la guerra» (Carvajal, 2007).

Las primeras noticias sobre tal nación femenina las recibe la expedición al aproximarse a la confluencia del Tefe con el Marañón. Fray Gaspar anota que los indios le dijeron que «íbamos a ver los amurianos que en su lengua llaman coniupuyara, que quiere decir grandes señoras, que mirásemos lo que hacíamos, que éramos pocos y ellas muchas, que nos matarían; que no estuviésemos en su tierra». Días después, mientras navegan cerca de la orilla en busca de un sitio para detenerse, entran en contacto con esas mujeres guerreras: divisan un pueblo, Orellana ordena que los bergantines se aproximen a la ribera para apropiarse de alimentos y los indios resisten con tal bravura y disparando tantas flechas que los españoles no logran defenderse y remar al mismo tiempo. Antes de alcanzar tierra ya había cinco heridos, el cronista Carvajal entre ellos. En la orilla continúa el combate cuerpo a cuerpo durante horas y cuando Orellana ve aproximarse refuerzos indios, ordena apresuradamente la retirada, entre una flota de canoas que los persiguen y que a duras penas consiguen esquivar. Tal resistencia, explica Fray Gaspar, se debe a la presencia de las amazonas, porque «estos indios (...) son subjetos y tributarios a las amazonas, y sabida nuestra venida, vánles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que éstas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaron volver las espaldas, y al que las volvía delante de nosotros le mataban a palos, y ésta es la cabsa por donde los indios se defendían tanto» (*ibid.*).

Dos años después de que la expedición alcanzara el Atlántico y partiera a España en busca del apoyo para una nueva incursión en la zona, esta vez equipada con artillería, Sebastián Caboto diseña el primer mapamundi en que aparece todo el «Río de las Amazonas que descubrió Francisco de Orellana» y en el lugar donde se libró el combate narrado por Carvajal dibuja mujeres indias disparando con arcos y flechas contra los españoles: la leyenda geográfica se concretaba en la geografía real, y desde entonces todas las relaciones de las siguientes expediciones que descendieron o remontaron el Río Grande de las Amazonas confirmarán las noticias sobre aquella nación femenina.

Hay otros tres testigos de vista excepcionales de ésas u otras amazonas americanas y simbólicas de los rasgos que nos interesan: desde 1555 habla de ellas un gran intelectual de la época, el francés André Thévet, Cosmographe du Roi, quien había viajado a América al amparo de los intentos (frustrados) de Henri II por establecer una colonia francesa en la bahía de Río de Janeiro. Tanto en *Les singularités de la France Antarctique autrement nommée Amèrique* (1557), el primer tratado sobre América en francés, como en *Cosmographie Universelle* (1575), describe lugares, productos, flora y fauna, así como a los habitantes de aquellas tierras, sus formas de vida y costumbres alimenticias, con rasgos en

buena medida tópicos del salvaje cristiano (la irracionalidad, la idolatría y los tratos con el demonio), a los que se suman las costumbres sexuales licenciosas y de apetito irrestricto, los sacrificios humanos y el canibalismo. Sus detalladas descripciones las corroboraban los abundantes grabados de Jean Cousin con que se acompañó la edición, muchos de ellos dedicados a las amazonas, a las que Thévet consagra un capítulo entero y de las que dice que «vivían exactamente como vivieron, según lo que sabemos, las Amazonas de Asia» que después de la guerra de Troya se dispersaron por el mundo. En América, explica Thévet, se las encuentra en islas y viven en pequeñas habitaciones o en cavernas. Sus enemigos las hostigan continuamente y ellas se defienden con amenazas, aullidos y gestos horrorosos, parapetadas detrás de caparazones de grandes tortugas. Dan un trato inhumano a sus prisioneros: para darles muerte los cuelgan de una pierna a la rama de un árbol y al cabo de un tiempo, si el desafortunado aún está con vida, le disparan diez mil flechas y encienden una hoguera para cocinarlo y comérselo (Thévet, 1983, pp. 163-168).

También Walter Raleigh, favorito de la reina Isabel de Inglaterra luego caído en desgracia tras la ruinosa fundación de Virginia en 1585 (primera colonia inglesa en América del Norte, desaparecida tres años después), ofreció notables noticias sobre las amazonas en el relato de la también frustrada expedición a la «ciudad dorada de Manoa». En 1596 vio la luz en Londres su libro *The Discoverie of the Large, Rich, and Bewtiful Empyre of Guiana* y la obra pronto se hizo tan popular que no tardó en ser traducida, al holandés, al alemán y al latín, en las versiones ilustradas de Levinus Hulsius (1599) y en la famosa *América* de Théodore de Bry (vol. VIII, publicado en 1599), con especial hincapié en el gran festín erótico anual de las amazonas del que hablaba el cronista, en el que las mujeres «libres de odios y con grandes deseos» se juntan con los hombres –al estilo del *Paraíso* de El Bosco o de la *Aurea Aetas* de Lucas Cranach–, entre «banquetes, bailes y vino en abundancia» (Raleigh, 1986, pp. 178-179).

Con estos relatos textuales e iconográficos la imagen de la amazona americana reforzaba su inserción cultural y etnográfica, además de su asociación en el imaginario colectivo al ambivalente atractivo de un Nuevo Mundo oscilante entre lo siniestro y lo paradisíaco, pero aún en 1641, un siglo

Levinus Hulsius, «La isla de las Amazonas», para Walter Raleigh, *Brevis et admiranda descriptio regni Guianae* (1599).

Las Amazonas americanas. André Thévet, *Les singularités de la France antarctique* (1557).

Amazona seduciendo a un indio desde su hamaca, según el ritual descrito por Cristóbal de Acuña (edición holandesa de la *Relación* de Acuña, 1717).

después de la expedición de Orellana, la de Pedro Teixeira relatada por Cristóbal de Acuña en el *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas* despejaba toda duda residual (pues «los fundamentos que hay para asegurar provincia de Amazonas en este río son tantos y tan fuertes, que sería faltar a la fe humana no darles crédito») y añadía nuevas informaciones sobre los 'métodos de seducción' que esas mujeres practicaban sobre sus hamacas que tendrían enorme fortuna imaginaria (Acuña, 2009, p. 54).

De la mano de esos relatos, y especialmente de sus ediciones ilustradas, la amazona americana consolidó definitivamente su impacto sobre el imaginario occidental a ambos lados del océano. Desde la orilla americana, a Juan de Castellanos el renacimiento del mito le pareció «novela liviana» o «fantasía superchera», aunque no perdió ocasión de recrear cuantas historias de esas «mujeres sueltas y flecheras,/ con fama de grandisimas guerreras» adornan las vidas y expediciones cantadas en sus *Elegías de varones ilustres de Indias* (ca. 1589), en especial para subrayar su belleza y su amplia predisposición amorosa para con los cristianos: «Lindos ojos y cejas, lisas frentes,/ gentil dispusición, belleza rara,/ los miembros todos claros y patentes,/ porque ningún vestido los repara» y porque «de sus consorcios y congregaciones/ fea, contrahecha, manca se destierra». «No quieren compañía de varones –continúa–/ ni jamás los consienten en su tierra,/ mas gozan en sus tiempos y sazones/ de aquellos con quien ellas tienen guerra,/ y entre tanto dura la lujuria,/ con ellos cesa la guerrera furia». Orocomay, por ejemplo, además de ser «hermosa, varonil, cabal,/ en todas proporciones elegante,/ y para guerra y paz

mujer bastante», es «Señora de grandísimo talento,/ y á cualquier español aficionada», pues «en general es este mujeriego/ de bien compuestos miembros y lozanos,/ ninguna cosa duras al entrego:/ que suelen recibir lascivas manos/ derretidas en amoroso fuego,/ grandes aficionadas a cristianos» (2007, Elegías II, III, IV y XIV, tomo I). Lejos han quedado ya las tradicionales virilidad y androfobia, e incluso los llamados «matrimonios de visita»; y esa insistencia en afirmar la feminidad de las amazonas, en destacar su belleza y su disposición abierta a ofrecerse pródiga al intercambio con los extraños conduce, en confluencia con otras configuraciones imaginarias coloniales de las que estamos hablando, a otras cristalizaciones ideológicas muy significativas, como la que (sugerida ya en el *Theatrum Orbis Terrarum*) está en la base de otra tesis ampliamente difundida en la crónica y la historia de América, que apunta al fundamento mismo del ser hispanoamericano y se desenvuelve simultáneamente en dos niveles: el erótico y el cultural. Me refiero al mestizaje y a los estereotipos o mitos construidos a su alrededor casi desde el inicio mismo del proceso de conquista y colonización; unos mitos casi siempre de doble lectura (el mestizaje y la construcción de la nueva cultura por un lado, el «Malinchismo», la violencia y la orfandad o bastardía originales por otro), pero que, para lo que nos interesa ahora, sostienen la idea de que ese mestizaje –y con él la construcción de la nueva cultura– fue posible gracias a la supuesta incitación o receptividad de la mujer indígena para el «abrazo amoroso» con un conquistador que además se presenta en el imaginario compartido de la época como el portador de la luz civilizadora, de la Verdad y la Salvación, de modo que la entrega sexual de la amazona autóctona, ya nada andrófoba, significaría para ella la vía de acceso a un doble goce, corporal y trascendente, disfrutado en brazos de quien la haría empezar a existir ontológicamente en la Historia. Esa proposición, implícita en la mayor parte de los cronistas –y en no pocos estudiosos contemporáneos–, junto a la recurrente desnudez cronística e iconográfica de América, tuvo como consecuencia imaginaria (además de exculpar a la conquista de los actos de violación, individual o colectiva, perpetrados contra la mujer india) la casi instantánea identificación del Nuevo Mundo con una especie de materialización sexual del País de Jauja, lo que constituye «la principal aportación americana al motivo literario tradicional» de esa tierra imaginaria caracterizada por la abundancia y la gratuidad de alimentos, la ociosidad, la juventud eterna y el completo bienestar social (Herrero, 1941). Lo ilustran bien innumerables pasajes de las crónicas en los que se comenta la facilidad de las indias para entregarse a los españoles, muchos romances y letrillas populares que contaban las historias de Ultramar bajo la forma de una Tierra de Jauja «cuyos grandiosos espacios/ o son pensiles de Baco/ o son jardines de Venus» (*ibid.*, p. 154) o el famoso «Passo quinto» de *El Deleitoso* (o *Paso de la Tierra de Jauja*), de Lope de Rueda, considerado la primera reelaboración de un tema que será frecuente en la poesía y la dramaturgia españolas de los Siglos de Oro y que estimuló la imaginación de sus principales ingenios.

En esa América-Jauja sexual, otro buen reclamo propagandístico para estimular el viaje transatlántico, no podía suponerse que pasara otra cosa que la desenfrenada posesión de las indias –fuera consentida o no– por parte de unos conquistadores a los que desde antes de partir se autorizaba a tomar por suyo cuanto encontraran. De ahí los numerosos episodios de amoríos entre españoles e indias (algunos francamente eróticos) de la literatura y el teatro barrocos, que atribuyen –como hace el Arana de Lope de Vega en *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*– la «facilidad» de las mujeres indígenas al hábito de vivir desnudas: «Por deshonra tienen éstas/ el negar la voluntad;/ que del no vestirse honestas/ les nace la enfermedad» (1980, p. 35). Es el rasgo que completa la imagen estereotipada de las amazonas americanas que pueblan los textos literarios españoles desde entonces (por una parte, mujeres hostiles y vengativas; por otra, glotonas libidinosas), a menudo con una interesante adaptación del mito a los esquemas cortesano-amorosos y caballerescos que permite rastrear el arquetipo de la 'mujer difícil' con rasgos amazónicos y ultramarinos más allá del corpus explícitamente indiano y catalogado tradicionalmente como tal. El mismo Lope de Vega revela esa dilatada filiación en el prólogo de *Las mujeres sin hombres*:

> ...Yo las hallo en Virgilio y en todos los autores y no sólo en aquellos, sino tan cerca de nuestra edad que en el viaje de Magallanes fueron vistas, si no mienten las relaciones de Sebastián del Cano y de Gonzálo de Oviedo [sic]; y aún he oído decir que andan algunas entre nosotros, como son viudas mal acondicionadas,

suegras terribles y doncellas insaciables, que todas estas son Amazonas o vienen de ellas (1916, VII-VIII).

En definitiva, si para el mundo clásico las Amazonas y su matriarcado constituían un contrapeso a sus valores patriarcales esenciales o fundantes, la representación del caos original siempre acechante frente al orden que él encarnaba, y por cuya lógica simbólica podía pensarse los polos de esa disyuntiva, en la imaginación hispánica de los Siglos de Oro constituyen una modalidad de personajes que, sin dejar de representar esa amenaza para el orden y la civilización androcéntrica por sus múltiples signos de alteridad (lo femenino, lo bárbaro, lo salvaje), encarnan un mito muy interesante por poliédrico, ya que suman al rasgo inversor por el que la mujer-alteridad ha de ser combatida y conquistada para instituir el orden, la capacidad de emblematizar la contraposición con el Otro americano –difícil de aceptar en cuanto tal, y, por tanto, transformado según los casos en enemigo al que combatir, en salvaje al que domesticar y reconducir al propio horizonte cultural o, incluso, en monstruo no humano al que eliminar–, y sirven además para consolidar las prerrogativas y los esencialismos de los discursos oficiales con un valor simbólico asociado redundante con el discurso colonial sobre la conquista de América como una empresa heroica y viril de expansión de la 'civilización' del Imperio cristiano español al que todos los autores de la época (peninsulares y virreinales) se acogieron. De ahí la importancia de doblegarlas, pues su derrota o su entrega constituyen la reafirmación de la concepción providencialista del descubrimiento, homogeneizadora, vertical, jerárquica y patriarcal, a la que los argumentos literarios corresponden punto por punto, pese a que a veces la relación de vasallaje doctrinario se transforme en el principio cortesano de dominación amorosa o en la puesta en práctica de la máxima virgiliana *Omnia vincit Amor* a través de la metamorfosis poética de la mujer belicosa en mujer enamorada y dócil. Que la mayoría de relatos en que participa este arquetipo de mujer libre acabe mostrando su derrota militar, su total entrega amorosa, su deseo de inserción en la sociedad del conquistador y hasta en la Corte, cuando no su muerte, así lo certifica. Es de nuevo Tirso de Molina quien hace resumir a su amazona Menalipe, dirigiéndose a Pizarro, todo esto que digo:

Admíteme por tu esposa;
derogaranse mis Leyes,
juzgaranse venturosas
a tus pies estas provincias.
Diamantes que al sol se opongan
te rendirán estos cerros,
perlas el mar de sus conchas,
a montes la plata pura,
el oro a cargas que brotan
esos ríos, esas fuentes,
esmeraldas, plumas, aromas,
y un alma nunca rendida,
que dueño te reconozca (I, 586-598).

Ejemplos como los mencionados parecen confirmar que lo que pareciera ser a simple vista un mosaico de retazos del archivo clásico y medieval europeo, tal vez tiene más que ver con la Modernidad colonial, evangelizadora, comerciante y expansiva. La Conquista se alegoriza como un encuentro sensual entre el hombre, depositario del poder, del orden, de la civilización y de la verdad, y todas esas variantes hispánicas de la amazona «deseosa de ayuntarse con los cristianos», que son, sin duda, construcciones masculinas de la alteridad femenina como lugar de dominio ilimitado aunque no siempre dócil, pero quizá sean también un tropo de la invención-dominación de América determinante en un imaginario colectivo inseparable de esa experiencia histórica, que ilustra bien las oposiciones binarias que hemos ido señalando como articuladoras de la retórica colonial. La revitalización del mito amazónico a partir de los acontecimientos de 1492, pues, no fue sólo la mera repetición crédula del archivo mítico previo, sino la construcción de una nueva imagen detrás de la cual encontramos la consolidación de la ideología imperialista, colonial y mercantilista, y las tensiones discursivas e imaginarias que produjeron sobre la conciencia androcéntrica y eurocéntrica occidental la expansión territorial y el miedo a los signos de resistencia autóctonos.

Bibliografía

Acuña, Cristóbal de (2009), *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, ed. de Ignacio Arellano, José María Díez Borque y Gonzalo Santonja, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

Alonso del Real, Carlos (1965), «Geografía de las Amazonas», *Cuadernos Hispánicos*, núm. 183 (1965), pp. 473-485.

— (1967), *Realidad y leyenda de las amazonas,* Madrid, Espasa Calpe.

Apolodoro (1985), *Biblioteca Mitológica,* trad. y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos.

Asensio, Eugenio (1949), «La carta de Gonzalo Fernández de Oviedo al Cardenal Bembo sobre la navegación del Amazonas», *Revista de Indias*, núm. 9 (1949), pp. 1-38.

Báez Jorge, Félix (2010), «La vagina dentada en la mitología de mesoamérica: itinerario analítico», *Revista de Antropología Experimental,* núm. 10 (2010), pp. 25-33.

Blok, Josine H. (1995), *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden, Brill.

Campbell, Joseph (2005), *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito* (1959), México, FCE.

Cárdenas, Francisco de, Pacheco, Joaquín Francisco y Torres de Mendoza, Luis (comps.), *1894, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, Madrid, Ministerio de Ultramar, 1864-1894. Disponible en www.archive.org, de donde cito.

Carmona Fernández, Fernando (1993), «Conquistadores, utopías y libros de caballería», *Revista de filología románica*, núm. 10 (1993), pp. 11-30.

Carranza Aguilar, María Eugenia (2000), *Antropología y Género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

Carvajal, Gaspar de (2007), *Descubrimiento del río de las Amazonas*, ed. digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2007, sobre la de Bogotá, Prensas de la Biblioteca Nacional, 1942.

Castellanos, Juan de (2007), *Elegías de varones ilustres de Indias compuestas por Juan Castellanos*, ed. facsímil digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2007, sobre la de Caracas, Parra León Hermanos, 1930.

Colón, Cristóbal (1984), *Profecías que juntó el Almirante Don Christóval Colón de la Recuperación de la Santa Ciudad de Hierusalém y del descubrimiento de las Indias, dirigidas a los Reies Cathólicos*, ed. facsímil a cargo de F. Álvárez Seisdedos, Madrid, Testimonio.

— (1987), *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, ed. de Juan Gil, Madrid, Alianza Editorial.

— (1989), *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Editorial.

Cortés, Hernán (1963), *Cartas y documentos,* ed. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa.

De la Vega, Inca Garcilaso (2009), *La Florida del Ynca: historia del adelantado Hernando de Soto, Gouernador y capitan general del Reyno de la Florida, y de otros heroicos caualleros españoles è indios* ed. facsímil digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2009, sobre la de Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1605.

Diago Marco, Marta (2009), «Justificando el orden establecido: las amazonas, un mito masculinizador», en *Arqueólogos* (www.arqueologos.org), núm. 62 (2009).

Fernández de Oviedo, Gonzalo (2007), *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano*, edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2007, sobre la de Madrid, Real Academia de la Historia, 1851.

García Sanz, Óscar (1998), «Amazonas: una realidad histórica para la tradición occidental y la del nuevo mundo», en *Analecta Malacitana*, XXI, núm. 2 (1998), pp. 609-622.

Giráldez, Susan (1994), «Las *Sergas de Esplandián*, Granada, Constantinopla y América: la novela caballeresca como portavoz de la modernidad», en JA. Fernández Roca, C. Gómez Blanco y JM. Paz Gago (coords.), *Semiótica y modernidad. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, A Coruña, Universidade, Vol. 2, pp. 183-196.

González Boixo, José Carlos (1996), «El mito de las amazonas», en Mª Antonieta Gallegos Ruiz y Alfonso González (eds.), *Ensayos de descubrimiento y colonia*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Gil, Juan y Varela, Consuelo (eds.), 1984, *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, Madrid, Alianza.

González de Clavijo, Ruy (2004), *Vida y hazañas del Gran Tamerlán, con la descripción de las tierras de su imperio y señorío*,

edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004, sobre la de Madrid, Miraguano, 1984.

Graves, Robert (2000), *Dioses y héroes de la antigua Grecia*, Barcelona, Lumen, 2000.

— (2004), *Los mitos griegos*, Barcelona, Ariel.

Harris, Olivia y Young, Kate (comps.), 1979, *El mito del matriarcado. Antropología y feminismo,* Barcelona, Anagrama.

Herrero, Miguel (1941), «Jauja», *Revista de Indias,* núm. 5 (1941), pp. 156-167.

Leonard, Irving A. (1954), *Los libros del conquistador*, México, FCE.

Libro de Alexandre, ed. de Francisco Marcos Marín, edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000, sobre la de Madrid, Alianza, 1987.

Luna, Lola G. (1982) «Androcentrismo e Historia de América. Las amazonas», *Boletín Americanista de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona*, vol. 24, núm. 32 (1982), pp. 305-312.

Mataix, Remedios (2009a), «Redescubriendo América: el modelo cronístico en la narrativa del Mundonovismo», en Guillermo Serés (coord.), *Los límites del océano: estudios filológicos de Crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pp. 105-133.

— (2009b), «Las *cinturas* de América. Alegoresis, recurrencias y metamorfosis en la iconología americana», en José María Ferri Coll y José Carlos Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana-Vervuet, pp. 371-425.

Martín Casares, Aurelia (2006), *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra.

Mártir de Anglería, Pedro (1989), *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo.

Molina, Tirso de (2008), *Amazonas en las Indias,* ed. digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, sobre la de Miguel Zugasti, *Trilogía de los Pizarros*, vol. III, Kassel, Edition Reichenberger-Fundación Obra Pía de los Pizarro, 1993.

Ortelius, Abraham (1570), *Theatrum Orbis Terrarum*, ed. facsímil digital de la Biblioteca Nacional de Chile (www.memoriachilena.cl).

Pané, Ramón (1974), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, ed. de José Juan Arrom, México, Siglo XXI editores, 1974.

Pastor, Beatriz (1983), *Discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas.

Pigafetta, Antonio (1941), *Primer viaje en torno del Globo*, trad. y ed. de Federico Ruiz Morcuende, Madrid, Espasa-Calpe.

Polo, Marco (1983), *Viajes. Libro de las cosas maravillosas del Oriente*, Madrid, Akal.

Pseudo Calístenes (1977), *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos.

Raleigh, Walter (1986), *El descubrimiento del grande, rico y bello imperio de Guayana*, Caracas, Ediciones Juvenal Herrera.

Ripa, Cesare (2007), *Iconología*, ed. de Juan Barja, Yago Barja, Rosa María Mariño Sánchez y Fernando García Romero, Madrid, Akal.

Rodríguez de Montalvo, Garci (2003), *Sergas de Esplandián*, ed. de Carlos Sáinz de la Maza, Madrid, Castalia.

Said, Suzanne (1985), «Usages de femmes et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Herodote à Diodore et Strabon», en A. M. Vérilhac (dir.), *La femme dans le monde mediterranéen, I: Antiquité*, Lyon, Maison de l'Orient.

Sales Dasí, Emilio (1998), «California, las amazonas y la tradición troyana», *Revista de literatura medieval*, X (1998), pp. 147-167.

Schmidel, Ulrich (2001), *Viaje al Río de la Plata*, ed. digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001, sobre la de Buenos Aires, Cabaut y Cía., 1903.

Sobol, Donald J. (1973), *The Amazons of Greek Mythology,* New York, Bames.

Taufer, Alison (1991), «The Only Good Amazon is a Converted Amazon: The Woman Warrior and Christianity in the *Amadis* Cycle», en Jean R. Brink (ed.), *Playing with Gender: A Renaissance Pursuit*, Urbana, University of Illinois Press.

Thevet, André (1983), *Les singularités de la France Antarctique,* París, La Découverte/Maspero.

Tobar Donoso, Julio (ed.), 2004, *Historiadores y cronistas de las misiones,* ed. digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2004, sobre la de México, J. M. Cajica, 1960.

Tyrrel, William (1990), *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, México, FCE, 1990.

Vega, Lope de (1916), *Obras Completas I*, Madrid, RAE, 1916.

— (1980), *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, ed. de Jean Lemartinel y Charles Minguet, París, Lille.

Vespucci, Americo (1951), *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, ed. de Roberto Levillier, Buenos Aires, Nova.

Walcot, Peter (1984), «Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence», *Greece & Rome*, núm. 31 (1984), pp. 35-46.

Weibaum, Batya (1999), *Island of Women and Amazons. Representations and Realities*, Austin, University of Texas Press.

Zugasti, Miguel (1998), «La alegoría de América en el teatro barroco español hasta Calderón de la Barca», en Mercedes Peña y Concepción Reverte (coords.), *América y el teatro español del siglo de oro*, Cádiz, Universidad de Cádiz.

— (2006), *La alegoría de América en el barroco hispánico: del arte efímero al teatro*, Valencia, Pre-textos.

América sin nombre, nº 15 (2010) 137-144
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

LA MEJOR MUJER DE LA COLONIA: IMÁGENES FEMENINAS DE LA VILLA IMPERIAL DE POTOSÍ

SUSANA SANTOS
Universidad de Buenos Aires
su_santos@yahoo.com

Susana Santos
Profesora de Problemas de Literatura Latinoamericana (Cátedra Viñas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Entre sus publicaciones, destacan *Homenaje a Pablo de Rokha* (1996), *El primer centenario en México* (editora, 1995) y *Arte, revolución y decadencia. Revistas vanguardistas en América Latina. 1924-1931* (coeditora, 2009). Ha participado en volúmenes colectivos con ensayos críticos como «Historias de la historia. Simpatías y diferencias del proyecto *Capítulo* en la historiografía argentina (1917-1979)», «Santa Rosa Luxemburgo: contemporaneizar el Perú en el programa de *Amauta*»; «Ite misa est; *Casa de cartón* de Martín Adán», «Canción de oro en primavera: la imagen del martifierrismo en sus claves latinoamericana» y «El lugar de la alegoría: las relaciones cambiantes del espacio en la novelística de los Andes, desde *Yawar Fiesta* hasta *Bolivia Construcciones*».

RESUMEN

Bartolomé Arzanz y Vela, autor de *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, iniciada en 1736 y escrita durante treinta y cinco años, definió a la rica Villa Imperial como «la mujer» en la «pareja originaria y soberana del mundo»; su hombre es el Cerro Rico. El edificio emblemático de la Villa, la Real Casa de Moneda, adquiere en las páginas de Brocha Gorda (Julio Lucas Jaimes) la caracterización de la casa natal donde la figura central es la madre (la Villa). En la reciente literatura de Argentina, país receptor de migrantes bolivianos, la dama potosina reaparece en las novelas *Bolivia Construcciones* (2006) y *Grandeza Boliviana* (2010) de Bruno Morales.

Palabras clave: Mujeres, América Colonial, Potosí, Migrantes y Migraciones, Bolivia, Literatura Boliviana, Arzanz, Brocha Gorda, Bruno Morales.

ABSTRACT

Bartolomé Arzanz y Vela, author of *History of the Imperial City of Potosi*, which he began in 1736 and wrote for thirty-five years, defined the prosperous Imperial City as «the woman» in the «original partnership, sovereign in the world», her «man» being the Mountain where the rich silver mines were. The city landmark, the Royal Mint, in the pages of Brocha Gorda (Julio Lucas Jaimes) is characterized as the family home where a woman, the mother (the «Villa»), plays center stage. In recent literature in Argentina, where most of the Bolivian migrants go, the lady of Potosi comes to life in the novels *Bolivia Construcciones* (2006) and *Grandeza Boliviana* (2010) by Bruno Morales.

Keywords: Women, Colonial America, Potosí, Migrantes and Migrations, Bolivia, Bolivian Literature, Arzanz, Brocha Gorda, Bruno Morales.

> […] la sordidez esotérica de la Siempre Ínclita, Noble y Rica Villa Imperial de Potosí de Don Carlos V. En la oscuridad de la noche caminaban los fantasmas de los clérigos de las treinta y tres iglesias sombrías. Y qué decir de las casonas enrejadas de crujientes umbrales, de los hombres armados de mosquetes y espadas, de las mujeres bien vestidas y de carne satisfecha, de los borrachos estruendosos que cantaban en los caramancheles de olores malignos [...] En medio del silencio las quejas, los gritos plañideros, los gemidos prolongados, las voces dolientes de los negros que desde los subterráneos de la Casa Real de la Moneda clamaban el perdón de Dios
>
> (Néstor Taboada Terán, 1977, p. 217)

Hacia 1546, un desordenado agrupamiento de viviendas a los pies del Cerro Rico de Potosí dio origen a la villa más mentada de

Bruno Morales, *Bolivia Construcciones*. Portada.

los siglos coloniales, emplazada a cuatro mil metros sobre el nivel del mar. Su primer historiador fue el criollo potosino Nicolás de Martínez Arzans y Vela o Bartolomé Martínez y Vela, también Bartolomé Arzanz Sánchez y Vela: varios nombres para una sola persona, que suman intriga novelesca sobre la identidad de este grandioso cronista. Su *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, iniciada en 1736 y escrita durante treinta y cinco años, quedó inconclusa a la muerte de su autor, y permaneció inédita dos siglos (salvo copias truncas y adelantos de su autor en unos Anales) hasta que fue editada en tres tomos, en 1965, por la Brown University Press, con estudio preliminar de Lewis Hanke y Gurnaz Mendoza.

El Cerro era conocido por los habitantes anteriores de la región como *Sumaj Orkho* (Cerro Hermoso), pero también como *Photojsi* (de «potoy», en aymara, ruido), por el ruido que hacía cuando lo quisieron horadar, y paradójicamente para las imágenes coloniales no como un hombre sino como una mujer, Coya (reina). Cuando los vegetales que lo cubrían y le prodigaban variadas tonalidades de gris, marrón, amarillo y verde, fueron desapareciendo mientras los mitayos morían, el cerro quedó rojo y fue llamado *Wulka Chollo* (Cerro de sangre). Los españoles, voluntariosamente ajenos a esta sucesión de nombres, llamaron a la ciudad y a la montaña de manera unívoca: Potosí. El indio Diego Haullpa descubrió una veta de plata en este huaco sagrado y –a pesar de la prohibición secular– lo comunicó a los conquistadores. Las batallas para impedir el saqueo del metal sagrado, encabezadas por Chaqui Catari, no pudieron impedir el avance expoliador europeo. «El furioso aire a todas horas procuraba echarlos de aquel sitio», informa el autor de la *Historia de la Villa Imperial* (Arzans y Vela, 2003, p. 145). Dieciocho meses más tarde, había al pie del cerro 2.500 casas con catorce mil habitantes. Los 160.000 habitantes de 1562 hacían de la villa la doncella virginal la que tenía más hijos en América.

Historia de la Villa Imperial de Potosí define el Cerro y la Villa como la primigenia pareja soberana del orbe, opuestos como el macho y la hembra en dos páginas enfrentadas, ponderada con una serie innúmera de adjetivos que alcanzan su clímax descriptivo cuando ambos –el Cerro y la Villa– cobran, finalmente, *corpus* después de haber sido *anima*, la corporeidad precisa de un hombre y una mujer.

I

El cronista es claro en el reconocimiento histórico y consuetudinario de atributos sexuales y genéricos, pero también etarios:

> quien corren los pinceles y pintan en figuras y hieroglíferos de un venerable viejo con cana y lengua barba, sentado en el centro de su bien formada máquina, adornado de preciosos vestidos de plata, ceñidas sus sienes de imperial corona rodeada de triunfador laurel, cetro en la diestra mano, en la siniestra una barra de plata ofreciéndola a los pies de las reales armas que a su lado tiene, debajo de los cofres de riquezas, piñas de su precioso metal, barras y monedas, esparciéndolo a sus plantas. Pintan a la Villa, en figura de hermosísima y grave doncella, sentada a la falda del Cerro, con riquísimos vestidos, adornando sus sienes imperial diadema, cetro en la diestra mano puesta sobre el mundo y con la siniestra tomando barras del rico Cerro unas en pos de otras para ofrecérselas (Arzans y Vela, 2003, p. 135).

En la trama de esta historia par pero impar, el dolor y la muerte de los indios es vivida en simultáneo con la caballeresca pendencia y avaricia de criollos y peninsulares. Más de 4.000 indios registra este autor, con sus vidas y sus muertes, utilizados para la construcción de las lagunas que servían a las dieciocho represas mandadas a construir por el virrey Toledo, a fin de proveer de fuerza hidráulica necesaria para la extracción del metal que dotaba de fama a la hermosa doncella, cuasi virginal, de la Imperial Villa. Durante el gobierno de este Virrey (1569-1580) la ciudad se reorganizó: a diferencia de las del resto del Virreynato del Perú y de otras en las inmensas tierras sudamericanas –también en esto fue impar–, nació sin acta y cuadrícula que expresaran el sueño del orden. En su origen hay, en cambio, el abigarrado desorden de un caserío con calles serpenteantes y desiguales. Por cédula de Carlos V (1546) se concedió el título de fundador a Juan de Villarroel. Con el título, llegaron sus emblemas: el escudo de armas con el cerro rico (donde no faltaba la incitación a la envidia fálica): «soy el rico Potosí / del mundo soy el tesoro / soy el rey de los montes y envidia soy de los reyes» (Arzans y Vela, 2003, p. 160), dos columnas con dos cintas donde está escrito *Plus Ultra* y figurada la corona imperial. Luego, anteriormente al planeamiento de la ciudad que impuso el virrey Toledo, un nuevo escudo

(1566): dos leones, dos castillos y un águila entre las columnas de Hércules.

El Cerro, masculino y dador, se convirtió en un mito universal que sustituyó a la búsqueda de *El Dorado*, y alcanzó rápidamente la universalidad: Don Quijote le promete a Sancho que si lo libra del encantamiento de Dulcinea «fuera poco para pagarte las minas de Potosí» (Cervantes, 1876, p. 472). En 1650, León Pinelo afirmó que con la plata extraída del cerro hubiera sido posible un puente de 14 varas de ancho entre Potosí y Madrid (Francovich, 1980, p. 79). En los años de la Revolución de 1952, el escritor y político boliviano Augusto Céspedes precisará: «Un puente de plata, sí. Pero paralelo podría haber otro puente tan grande como el anterior con los cadáveres de los indios mitayos que murieron en sus minas» (Céspedes, 1974, p. 84). Por el contrario, para potosinos y altoperuanos, el cerro conservó siempre un carácter religioso: un ídolo enigmático, generoso y cruel al mismo tiempo.

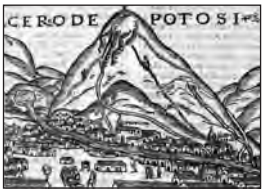
Respecto a su dama, para ella será el argentino metal; para ella, de España vendrán los tejidos; de Francia los sombreros; de Flandes, los espejos; de Alemania, las espadas; de Arabia, los perfumes; de China, las sedas; de Venecia los cristales; del Cuzco, el azúcar; del Tucumán, los cueros; de Panamá, las perlas...

La Villa –opulenta mujer de la plata, la más celebrada de los dominios coloniales y de ultramar– tentaba (Eva, al principio y al fin) con la aventura del oro como posibilidad teórica y práctica, como ensueño y empresa, que resultó derecho exclusivo de los peninsulares y solo por acaso de contados criollos. Los nativos, por el contrario, en relación con las minas, nunca pudieron pensar en términos monetaristas de oro o plata, como señal de prosperidad, sino que entregaban sus vidas al dolor, a la miseria y a la muerte. La Villa Imperial, también figurada mujer en esto, despliega su territorio –su cuerpo– para que otros cuerpos la transiten: hormigueante presencia de la gente en sus calles y plazuelas, de las actividades de las cocineras y ganapanes, los mesones y posadas completas de pasajeros, las actividades del mercado y abasto en el emplazamiento que luego será la Plaza del Regocijo. Los torneos y juegos de sortijas, las fiestas religiosas y paganas. Se la llamó la «Babilonia del Perú» pero esto sólo acendra el profundo vínculo de fondo místico, sentimental, idealista y a la vez hedonista que los hombres de ese tiempo establecieron con la única mujer «a quienes todos desean por refugio, solicitan por provecho, anhelan por gozarla y la gozan por descanso» (Arzans y Vela, 2003, p. 113).

Bolivia. Departamento de La Paz. Foto Mar Langa.

Ese clímax, para nada exento de la dinámica violencia de esa sociedad potosina, fue evocado en numerosas crónicas cuyo catálogo, para evitar una enumeración fatigosa, no puede excluir las del argentino Vicente G. Quesada, del peruano Ricardo Palma, de los bolivianos Julio Lucas Jaimes (Brocha Gorda), Modesto Omiste y José Manuel Aponte, ni tampoco las del chileno Benjamín Vicuña. El primerísimo entre todos, y más próximo de ese clímax que registra mes a mes, fue desde luego Arzans.

En honor a la ciudad, floreció un arte indígena, que superó con creces al importado de la Península. Melchor Pérez de Holguín, llamado el Greco de América, expresó en su pintura religiosa el talento de un arte mestizo, en el cuadro de la Virgen María con los brazos abiertos que da de mamar con un pecho al niño y con el otro a San José. La Villa Imperial fue reedificada u ordenada –como se indicó– en sentido opuesto a las que entonces eran sus dos rivales: la Ciudad de los Reyes, Lima, construida cerca del Pacífico para negar al Cuzco, el ombligo del mundo; y la ciudad de México, que «el extremeño cruel», Hernán Cortés –en gesto político inequívoco– fundó sobre las ruinas humeantes de Tenochtitlan. En la Villa Imperial durante el siglo XVIII –y precisamente cuando la riqueza que parecía inagotable del cerro se angostaba–, improvisada y después planificada para el lucro colonial, se levantarán los costosos templos de increíbles portadas como la Iglesia de San Lorenzo, sobre el cual el minucioso registro de nuestro cronista deja constancia que en los años 1728 y 1744 estaban tallando los indígenas. Las sirenas mueven con su música los astros del cielo; la luna, el sol y las estrellas, que están juntos recuerdan a las deidades de Quesintuu y Umantuu que habitan en los lagos, antiguos mitos del Collasuyo; pero también remiten a la teoría, entre pitagórica y platónica, de que los astros del cielo son movidos por el canto de las sirenas. Arte mestizo para «la muy ce-



Cerro de Potosí.

lebrada, siempre ínclita, magnánima, noble y rica villa de Potosí, orbe abreviada; honor y gloria de las Américas; emperatriz de las villas y lugares de este Nuevo Mundo; reina de su poderosa provincia; princesa de las indianas poblaciones» (Arzans y Vela, 2003, p. 113). La real señora imperial se distingue de la «tapada»[1] limeña que las crónicas y tradiciones configuran como la versión femenina de Lima, y de la «chingada» mexicana que, en sus versiones más atenuadas, se presenta como cifra y símbolo del mestizaje.

II

> «Es peligroso saltar a la orilla opuesta; pero nada se pierde en probarlo a no ser la vida».

El enigmático y a la vez expreso acertijo sobre reales y posibles riesgos de vida podía leerse en un letrero que desde inmemoriales pero memorables tiempos estaba emplazado en un pico cercano a la Real Casa de Moneda potosina. Brocha Gorda, seudónimo de Julio Lucas Jaimes, cronista potosino que abrevó en Arzans y Vela, nació y vivió su infancia y juventud en la urbe colonial casi intacta en su estancamiento republicano, fue tradicionista de la Villa. La única edición de su libro *La Villa Imperial de Potosí* data de 1905 y fue impresa en Buenos Aires. «De la Casa Real de Moneda y asuntos concomitantes», donde la historia de esta emblemática construcción, cifra de la historia de la misma ciudad, adquiere las caracterizaciones de la casa natal que remite como figura central y femenina de la madre, la villa aún opulenta

> es una ciudadela populosa aquella casa que los potosinos amamos como parte de nuestro propio ser unido a los recuerdos más tiernos de la infancia, a las tradiciones más fantásticas de la juventud, a los prestigios más estimados de la historia. A ese edificio están vinculados los nombres de familia patricia, muchas de largo abolengo y de blasones ilustres [....] del no recordar cayendo quizás en falta involuntaria, porque si hay algo patriarcal y sincero y perdurable, aun dados los políticos contrarios bandos existentes, es el afecto fraternal que aún hoy conservamos a la recíproca los vástagos de aquellas familias potosinas que duermen el sueño de la eternidad [....] en la opulenta villa, que aún goza de no eclipsada fama en el universo mundo (Brocha Gorda, 1964, p. 18).

Brocha Gorda nos informa que la Real Casa de Moneda fue denominada, alguna vez, en un contexto revolucionario de contextos muy precisos, con el nombre de otro símbolo femenino, la Bastilla, en la intención de hacerla representar el poder arbitrario que se encastilla entre sus muros: cuando había revueltas o peligro de ellas, se encerraban en la Moneda, los cautivos, los tesoros, los jefes de mando, los funcionarios. El edificio, comenzado en 1753 y concluido en 1773, persistió –después del esplendor vibrante y fugaz del ciclo de una plata que todavía no era boliviana sino de la «república de los españoles», no de la «de los indios»– sin el epíteto *Real* que «la democracia le arrebató, celosa como novia en luna de miel, excediéndose en el amor al gobierno del pueblo por el pueblo, que […] hoy lo paga todo como antes y aún peor, mucho más que antes de ser soberano» (Brocha Gorda, 1964, p. 6).

Potosí nunca recuperó un lugar central –económico y cultural– en tiempos de la otra nueva República nacida y bautizada por las guerras y victorias bolivarianas. Su decadencia invocada por el genial Arzans y Vela en su dolida demanda: «Dime, famosa Villa de Potosí ¿qué se hizo de tu antigua grandeza?» (Arzans y Vela, 2003, p. 190)- significó un ascenso del poder hacia el norte paceño: el estaño y la goma.

Ante su imparable decadencia, la mujer más afamada, más rica y poderosa de esos años, pero más en los anteriores, dejó expresa su ultima voluntad: «Sepan todos como Yo: / La villa de Potosí / otorgo mi testamento / por temer un frenesí// Las cuatro partes del mundo/ mi féretro cargarán/ y todas ellas que han muerto/ sus tributarias serán». El poema «Testamento de Potosí», anónimo que se publicó en esa ciudad, en el año 1800, enumera a todos aquellos que asistirán al velorio: Buenos Aires, Chile, La Rioja, Tucumán, Paraguay, Jujuy, Oruro, Cuzco, Lima, Chuquisaca, La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, Tarija, La Costa, Atacama. Una cuarteta octosilábica dedicada a cada uno define el nuevo juego de poderes de la región.

El primero que nombra es Buenos Aires: «Mi hijo, el Niño Buenos Aires, /a quien virreynato di, / irá en el medio cantando / «aprended flores de mí» (Anónimo, 1964, p. 23). Luego, la muy «Noble, Fidelísima Imperial Villa de Potosí» (así el último verso, atribuyéndose la autoría) prosigue: «El entie-

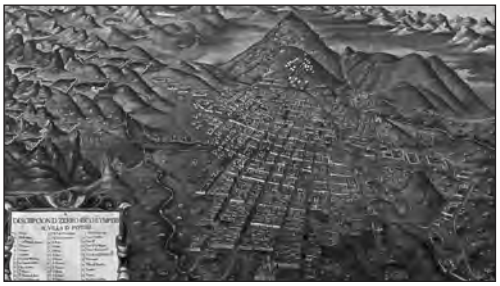
1
El peruano Ricardo Palma en sus *Tradiciones* es acaso el escritor que más contribuyó a la configuración de la «tapada» limeña como la versión femenina de la ciudad. La Malinche, o Doña Marina, india intérprete de Hernán Cortés, es vista como la mujer violada («chingada»). Véase al respecto Octavio Paz (1988).

rro está dispuesto / seguiré mi testamento. // Primeramente declaro / que hija legítima soy / del Católico Monarca / que me dio el ser con quien estoy // Doña América es mi madre, / India, Noble, Rica, Franca, / alta, linda, algo trigueña / pero me parió muy blanca [....] Declaro que por mostrarme / ser Madre de hijos ajenos / mucho he quitado a los míos [....] Con todo, por remorderme la conciencia de esta acción, pido perdón, pues no hay como / hacer la restitución» (Anónimo, 1964, p. 25).

III

«No hay como hacer la restitución» obligará a los potosinos o al menos a su gran mayoría a saltar a la orilla opuesta; «nada se pierde en probarlo a no ser la vida». Supone el audaz y a veces imposible impulso por traspasar fronteras clasistas, nacionales, étnicas, lingüísticas. El fracaso, al menos inmediato, de la Revolución de 1952, marcado por el golpe del general Hugo Banzer Suárez en 1971, pondrá de manifiesto hasta qué punto la vida de los habitantes del altiplano, donde la primero doncella y después señora de la Villa de Potosí ocupaba un lugar egregio, será una vida de emigraciones. Y esta experiencia será, precisamente en la orilla opuesta del país privado del mar, transitada en la misteriosa Buenos Aires construida de espaldas al río inmóvil, que ya no admite ser tratada como «hijo» por *esa mujer* del poema anónimo.

Ciudad capital del país cuyo nombre –Argentina, nombre que Martín del Barco Centenera en su poema otorga a la tierra del Río de la Plata– evoca por coincidencia de sonidos al metal no menos argentino y recuerda que su fundación fue en pos de la búsqueda del camino de la plata prodigiosa del Alto Perú, según lo testifica el nombre del río que pareció mar a la porfía de Juan de Solís (Chiaramonte, 2008). Buenos Aires fue puerto de mercancías y esclavos durante doscientos años, con miras a las ciudades de Charcas, La Paz y, principalmente, a la Villa Imperial de Potosí –de quien recibía importante subsidio–, que sí contaba con fastuosas catedrales, iglesias y aun palacios. La republicana Generación porteña de 1837 y sus descendientes intelectuales dieron un marco político liberal a la inmigración que idealmente debía acercar e incluso hacer proliferar modelos culturales y mano de obra de más allá del Atlántico, en todas las zonas de un país cuyo mayor mal, según proclamó Sarmiento en el *Facundo*, era su extensión. A pesar de los miedos que suscitó y a pesar, acaso por encima de todo, de no provenir de los centros esperados (sus puntos de partida, contra las ensoñaciones solitarias, y arias, de Juan Bautista Alberdi en las *Bases*, fueron las periferias europeas que habían desconocido los beneficios de la Revolución Francesa), la llamada «migración histórica» vivió en la Argentina una experiencia de integración. Resultó favorecido el masivo contingente de españoles e italianos, que se distinguió menos que otras etnias y nacionalidades del *solar de la raza* trazado por el santafesino Manuel Gálvez.



G. M. Berris, *Descripción de Potosí*. 1758. Museo Colonial del Charcas.

El de esa migración, que tuvo su clímax en el centenario de 1910, es el camino, tan estudiado por historiadores (aun de la literatura), que va, de manera no siempre gratificante, no siempre decepcionante, oscilando desde la metáfora de la Babel porteña hasta la del «crisol de razas». No faltó el orgullo al hablar de la capital argentina como de una ciudad europea, sin indios ni negros residuales.

Buenos Aires, fue, sin duda, la ciudad cuyo crecimiento llamó más la atención de los europeos hasta convertirse en un pequeño mito. El francés H. D. Sisson, escribía en 1909 que Buenos Aires era «una ciudad nueva que había crecido con la rapidez de un hongo sobre la pampa desierta» y equivocándose en los datos, resumía así su interés por la capital argentina. «Esta ciudad de Buenos Aires, es un fenómeno del que es necesario hablar. El hecho del desarrollo de lo que era en 1875 una ciudad de setenta mil almas y que en 1906 ocupa una extensión más grande que París, edificada en sus dos tercios y poblada por un millón doscientos cincuenta mil habitantes, es más maravilloso que la aparición de la ciudad más grande de Estados Unidos» (Romero, 1976, p. 251).

Las migraciones de países limítrofes y andinos conocieron un clímax velado y asordinado en la década de 1990, cuando el peso estuvo cambiariamente igualado al dólar, lo que permitió el envío de remesas desde la Argentina a los países de origen: una nueva plata podía volver a Potosí, la dama recibía un tributo externo y tardío. Buenos Aires y su conurbano se convirtieron así en primera ciu-

Indígenas extrayendo plata del Cerro Rico.

Mujer boliviana.

dad boliviana, con una demografía que desafía a la Paz, a El Alto y a Santa Cruz de la Sierra.

En la literatura reciente publicada en Argentina, la dama reaparece en Buenos Aires en las novelas *Bolivia Construcciones* (2006) y *Grandeza Boliviana* (2010), novelas del autor pseudónimo boliviano-argentino Bruno Morales. En *Bolivia Construcciones*, un innominado narrador potosino viaja de la Villa de Arzans de Orsúa y Vela (y del también pseudónimo «Brocha Gorda») hasta la villa del Bajo Flores, como también ocurre en *Grandeza Boliviana*.

La presencia de la migración boliviana en Argentina en tiempos recientes había sido tratada por la literatura antropológica, sociológica, histórica y cultural como también por el cine. Una de las novedades que propone *Bolivia Construcciones* y *Grandeza Boliviana* –en páginas compuestas por fantasías y alusiones literarias, pero no menos impregnadas de realidad– es la inesperada inclusión de un sector de la ciudad que excede lo que hasta el momento se consideraba típico o representativo de la novelística urbana: su narrador y protagonistas son migrantes de Bolivia.

Ambos libros tuvieron uno de sus orígenes en la percepción y sensibilidad de Bruno Morales de una urgente necesidad por ofrecer forma literaria a la experiencia de una comunidad en Buenos Aires –que otrora se llamó la Atenas y también la Sodoma del Plata–, que promueve transformaciones, y se ve transformada por ellas, pero también por otras que ni promovió ni aun anticipó. Las respuestas de estas novelas a preguntas que no siempre formulan, ni tienen por qué formular, y que columbran niveles poéticos, escénicos y políticos en las innegables mutaciones, no se elaboraron en soledad: el autor de estas novelas, en varias de las entrevistas concedidas, hizo un relato a veces pormenorizado acerca de caminatas que duraron una década, y de vivencias compartidas en los lugares porteños con los migrantes de la Villa Imperial, y no sólo con ellos, que la novela ficcionaliza, en su curva desde la mejor mujer de la colonia, la argentina Potosí, hasta la Reina del Plata argentina.

IV. «Es como volver a la Villa Imperial»

> –En esa tienda encontrarás lo que quieras- me hizo notar Quispe. Y en efecto, como las demás ofrecía verduras, papas, especias, pero también todo tipo de objetos en miniatura, casas, edificios, autos de colores flúo, bolsitas de alimentos disecados, sillones, títulos universitarios, valijas, novias, novios, bolívares, dólares y lingotes de oro.
> –Ah, es como volver a la gran ciudad imperial. Acompáñame muchacho y no te pierdas
> (Morales, 2006, p. 135).

Antes de que las novelas de Bruno Morales existieran, los migrantes bolivianos estaban irreductiblemente presentes. A mediados de la década de 1980, comenzaron a verse –o a hacerse ver– con mayor asiduidad en Buenos Aires y otros centros urbanos del país para mostrar los conflictos de sus ciudades de origen. Como también el trastorno de la ciudad que los recibía, haciéndoles notar que no los había convocado, que debían agradecer su sola presencia en una tierra rica –«sentí que este país me hacía un gran favor al dejarme entrar» (Morales, 2006, p. 10)»– y que se encaminaba a una crisis urbana que la acercaba más al resto de Latinoamérica que a una Europa ya lejana incluso como modelo.

El narrador innominado de *Bolivia Construcciones*, novela de la migración boliviana, pero donde no faltan peruanos, paraguayos y aun coreanos, arriba desde la Villa Imperial de Potosí a la Ciudad del Plata, que fue también llamada Reina del Plata, vive en la villa 1-11-14[2]. En este caso, poco hay de «imperial». Se trata de un asentamiento de emergencia, «de calles que trazaron los azares del hambre/ la súbita marea de los desposeídos / y de los desocupados forzosos; los ilusos/ del patético éxodo provincias lejanas. / [....] Barrio de un Buenos Aires ignorado en la guía del turismo» (González Tuñón, 1963, p. 92).

El envés de la orgullosa ciudad de Buenos Aires es que disuelve todo abolengo, toda

2
Los personajes de la novela heteroglósica *Bolivia Construcciones*, como los de *Grandeza Boliviana*, hablan tanto en quechua, aymara como castellano. («Maymanta Kanki?/ Le contesté en castellano. No quería que pensara que acababa de llegar» Morales 2006: 192). La villa 1-11-14 se inició después de la Revolución Libertadora que en 1955 derrocó el segundo gobierno del Presidente Perón, en tierras anegadas del bañado de Flores; sufrió una erradicación en tiempos de la dictadura del Proceso, para los festejos del Mundial de Fútbol en 1978.

realeza: sólo por la pantalla de un televisor se pueden conocer reinas:

> En la tele pasaban un documental sobre la belleza de las reinas de belleza argentinas: la del pejerrey, la del tomate, la de la pera, la de Mar del Plata, la del Hombre Petrolero. Con los viajes se conocen, recorren este país juntas. Se llaman entre ellas, «Damasco», «Vendimia», «Petróleo» (Morales, 2006, p. 27).

La presentación de la Villa 1-11-14 en estas novelas, sin vergüenza ni distanciamiento, o sin otros distanciamientos que los muy deliberados de una cultura literaria cuya ausencia puede deplorarse en algunos de los lectores de *Bolivia Construcciones*, permite trazar un puente que une la imperial casa de la mejor mujer de los siglos coloniales, la magnánima dadora de la plata, al implacable oxímoron de la ciudad del Plata en el Bajo Flores porteño. La longitud de este imaginario puente es de dos siglos de historia, a partir del nacimiento de las nuevas repúblicas americanas.

Cuando el narrador de la novela, un muchacho potosino, ingresa a la casa que ocuparán, observa lo que le muestra su virgilio en el laberinto villero, que responde al nombre quechua de Quispe: «Con un gesto mostraba la casa, de arriba abajo, y curvando el brazo, una ampliación, detrás del pasillo más angosto que hubiera visto nunca en mi vida» (Morales, 2006, p. 13). Para más adelante añadir:

> Esa misma noche, sí aprecié la ampliación que me había señalado el Quispe. Era el baño, que estaba separado de la casa. La expedición que uno hacía era la justa penalidad por las ventajas derivadas de tenerlo lejos. Por unos caños salía no solamente un olor fétido, sino multitud de animales: arañas, unos gusanos gordos, cucarachas robustas y actuadas, de esas que embisten y atacan, y unos insectos que no he vuelto a ver, que tenían la peculiaridad de tener la panza llena de aire y de tronar al ser aplastados.
> Pero la ventaja de ese bestiario era que lo veía uno al ir al baño y ahí lo dejaba y no volvía a acordarse de él hasta el próximo viaje (Morales, 2006, p. 16).

La transcripción corresponde al entero capítulo 4 de esta novela. El pasillo y su recorrido dan cuenta de la vida que llevan –y no solo ellos– los migrantes. La descripción que se dirige a la fantasía imitativa del lector, a su recuerdo o a la novedad que representen a esta calidad de ambientes, arroja la impresión intensa de desconsoladora pobreza, desgaste y ranciedad, pero al mismo tiempo de una fantasía surrealista, como de imagen de El Bosco.

Que este baño sea el espacio de la dramática pelea entre Sylvia y Mariano, ya en el capítulo 72 de los 84 que completan la novela, ilumina la captación de un acontecimiento presentado como corriente en ese medio pero que adquiere en la ficción tonalidad trágica; los personajes capaces de pasiones extremas se alejan de toda tipificación donde un fundamentalismo cultural, que puede hacerse más o menos consciente, los habría encasillado.

El momento –que es uno de los clímax de *Bolivia Construcciones*– señala también la (ficticia) iniciación sexual del narrador soñada por él mismo con modelos ajenos: la mejor mujer argéntea de la colonia reencontrada en las orillas argentinas y no menos colonizadas del Plata. Culminaciones de un modo de vida de los que se han atrevido «a saltar a la otra orilla», tienen como un escenario favorito por su densidad metafórica ese pasillo que no es sólo un lugar más de un barrio miserable, sino uno de sus no lugares, su continuación que pone a prueba la experiencia en esta otra ciudad de Plata, junto al río inmóvil.

La Villa Imperial del Potosí también tenía sus sinuosos y secretos laberintos, bóvedas secretas en las minas, cárceles oscuras. Y los lujos y esparcimientos –«son mozas, vino y naipes / el mundo, demonio y carne» (Brocha Gorda, 1964, p. 49)– que le permitían ser la mujer más admirada y poderosa de la época colonial: la Villa Imperial de Potosí. Pero esto no impidió que la exclusión de los mitayos, los pueblos originarios, fuera radicalmente feroz: en tres centurias, el Cerro Rico cobró ocho millones de indios[3]. Esos anómalos índices están ausentes en la ciudad del Plata pero sí se señala que esta mujer a espaldas del río, es también un espacio monstruoso condensado en el laberinto villero. El pasillo duplica el riesgo que implica el pasaje: «el saltar a la otra orilla», a más de un migrante le ha costado la vida. Las peripecias serán múltiples, en esta novela de seudónimo autor que es también novela de iniciación y recapitulación. Así concluye: «mis memorias serían como las de los que se han casado siete veces; los ratos buenos se han perdido en la noche de los tiempos, y solo queda el recuerdo de un millón de pleitos» (Morales, 2006, p. 203). El narrador anónimo de la novela pseudónima, está en consonancia con las palabras de la gran Villa, en su poema *Testamento de Potosí*, de

Potosí.

3
Veáse «Fiebre del oro, fiebre de la plata» en *Las venas abiertas de América Latina* (Galeano, 1971, pp. 17-88).

Anónimo. *Virgen del Cerro*. 1720. Museo de Arte de La Paz.

anónimo autor: «Aquí yace un Potosí / tan otro de lo que fue / que hasta los ciegos le dicen: /quien te vido y quien te ve// [....] La Villa tan renombrada aquí su fama remata. / ¡Mucho para ser Nada / y nada para ser Plata //» (Anónimo, 1964, p. 27).

Bibliografía

Anónimo (1964), «Testamento de Potosí», en Bedregal, Yolanda (ed.), *Poesía de Bolivia: De la época precolombina al modernismo*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 22-28.

Arzans y Vela, Nicolás de (2003 [1735]), *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Brown University de Providence, Rhode Island. Edición de Mariano Baptista Gumucio

Benencia, Roberto (2008), «Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo». *Las migraciones en América Latina: Políticas, culturas y estrategias*. Susana Novick (comp.), Buenos Aires, Clacso.

Brocha Gorda (Julio Lucas Jaimes) (1964), *La Villa Imperial de Potosí*, Buenos Aires, Eudeba.

Caggiano, Sergio (2008), «Racismo, fundamentalismo cultural y restricción de la ciudadanía: formas de regulación social frente a inmigrantes en Argentina». *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Susana Novick (comp.), Buenos Aires, Clacso.

Cervantes Saavedra, Miguel de (1876), *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha*, Madrid, Saturnino Calleja Fernández.

Céspedes, Augusto (1974), *El Metal del Diablo*, Buenos Aires, Eudeba.

Chiramonte, José Carlos (2008), «Del Río de la Plata a la Argentina», en José Carlos Chiaramonte, Carlos Marichal y Aimer Granados (compiladores), *Crear la nación: Los nombres de los países de América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 69-111.

Francovich, Guillermo (1980), *Los mitos profundos de Bolivia.* La Paz, Los amigos del Libro.

Galeano, Eduardo (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, México, SXXI

González Tuñón, Raúl (1963), «Villa Miseria», en *Buenos Aires, mi ciudad*, Buenos Aires, Eudeba.

Guzmán, Augusto (1998), *Historia de Bolivia*. La Paz, Los amigos del Libro.

Mongin, Olivier (2006). *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundalización,* Buenos Aires, Paidós.

Morales, Bruno (2006), *Bolivia Construcciones*, Buenos Aires, Sudamericana (hay edición paceña de 2008, en Yerba Mala Editores).

Morales, Bruno (2010), *Grandeza Boliviana*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Paz, Octavio (1988), *El laberinto de la soledad*, México, FCE.

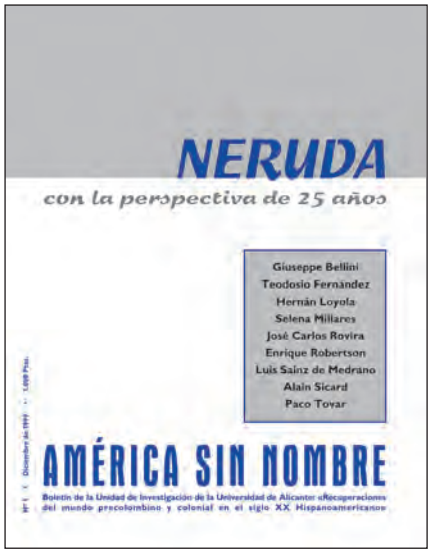
Romero, José Luis (1976), *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

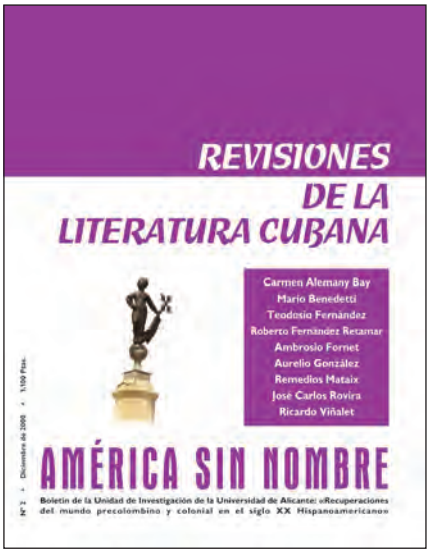
Shultz, Jim y Melissa Crane Draper (2008), *Desafiando la globalización: Historia de la experiencia boliviana*. La Paz, Plural.

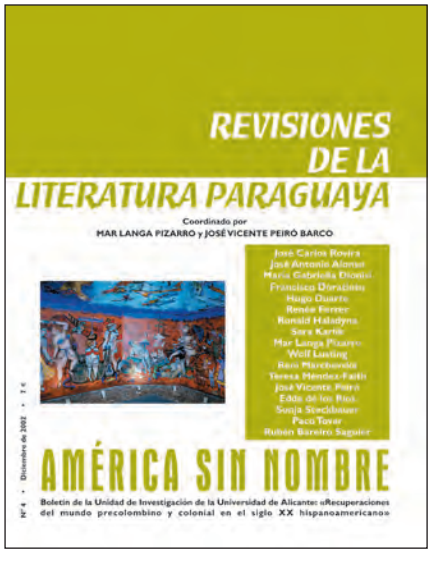
Taboada Terán, Néstor (1977), *Manchay Puytu: El amor que quiso ocultar Dios*, Buenos Aires, Sudamericana.

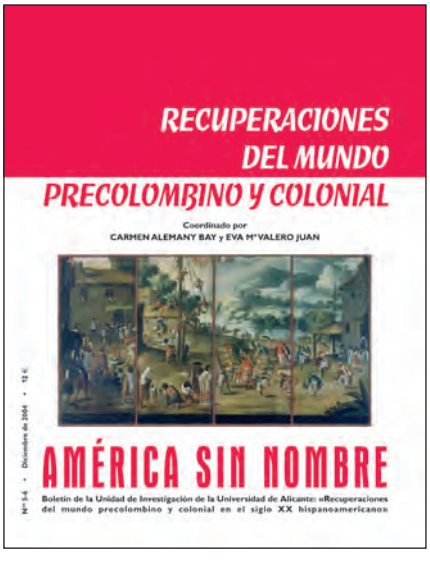
Villavicencio, Susana y otros (2003), *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.

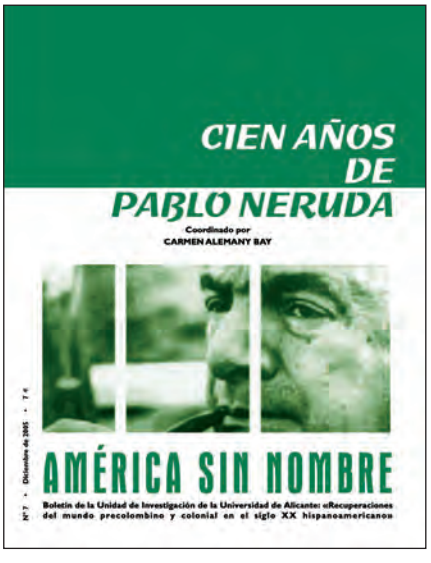
REVISTA AMÉRICA SIN NOMBRE



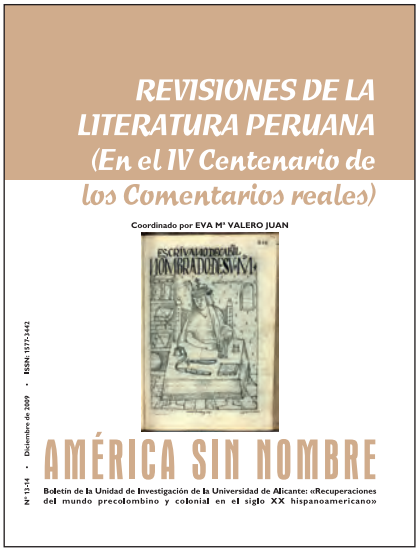




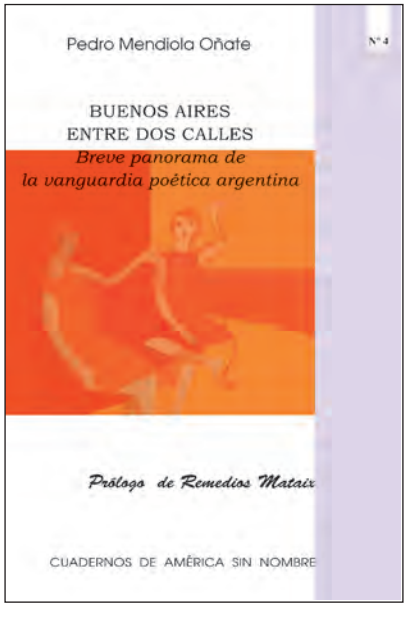


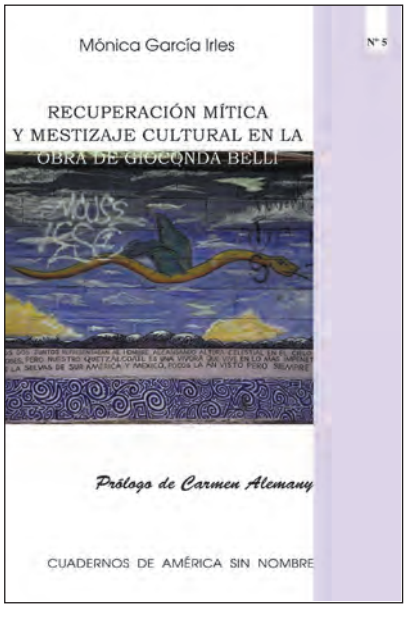


REVISTA AMÉRICA SIN NOMBRE

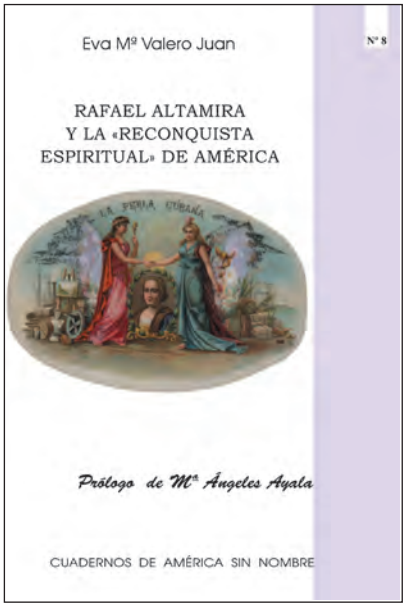


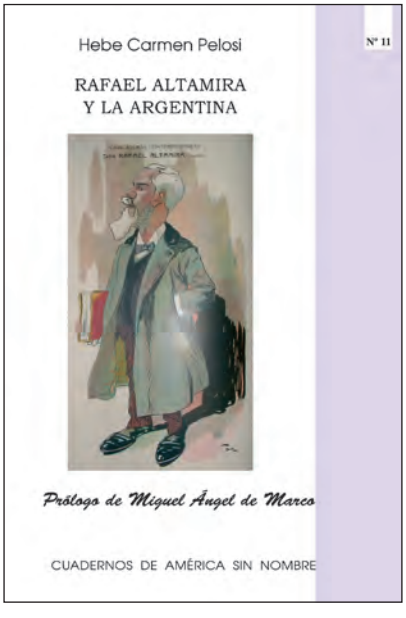
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

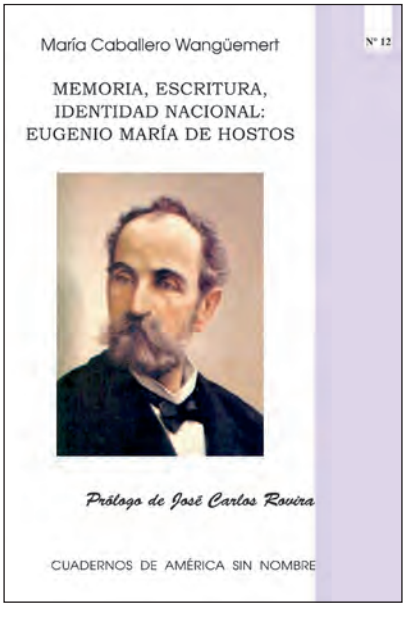




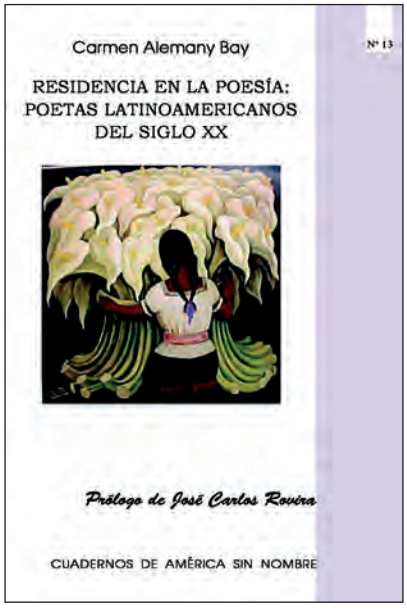
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

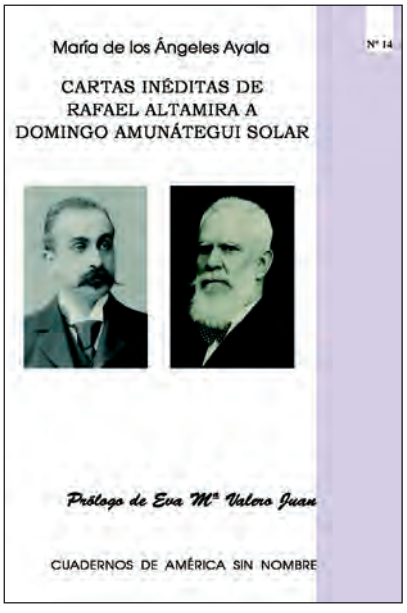


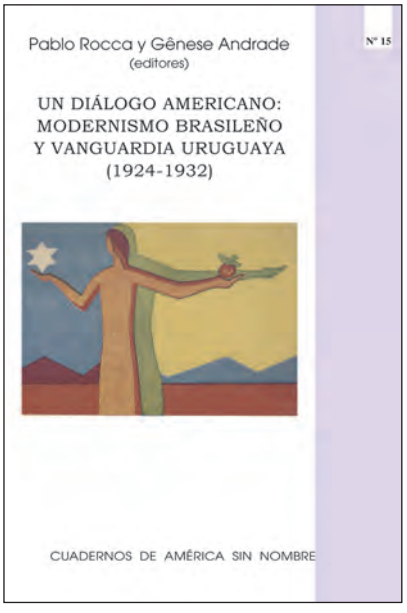


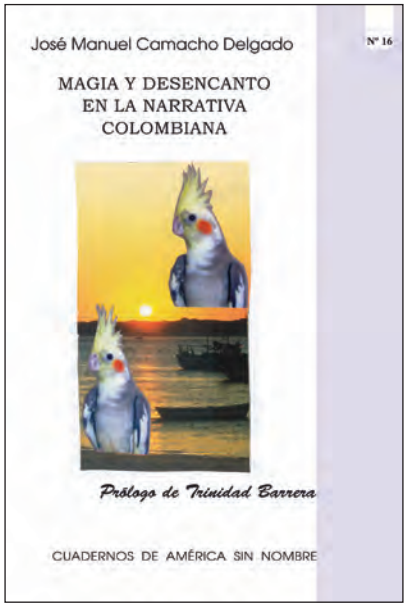


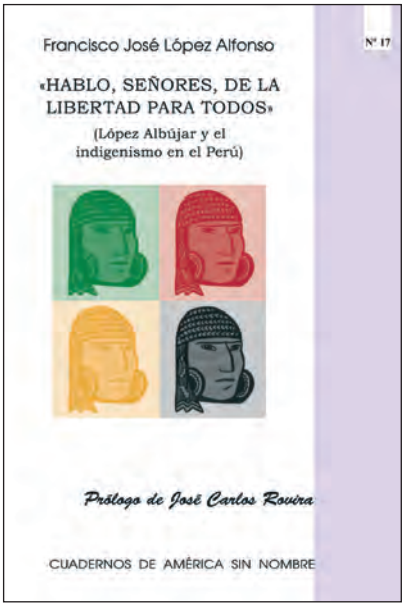
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

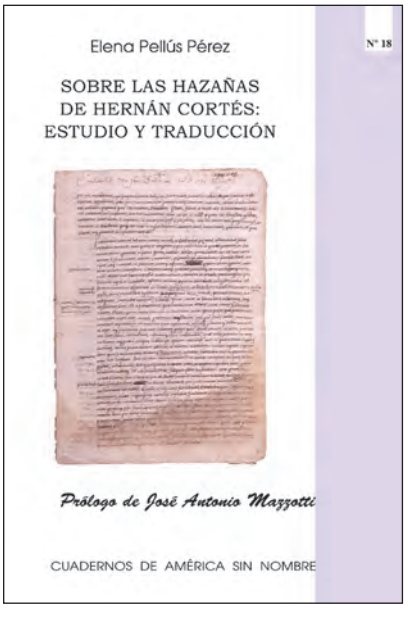




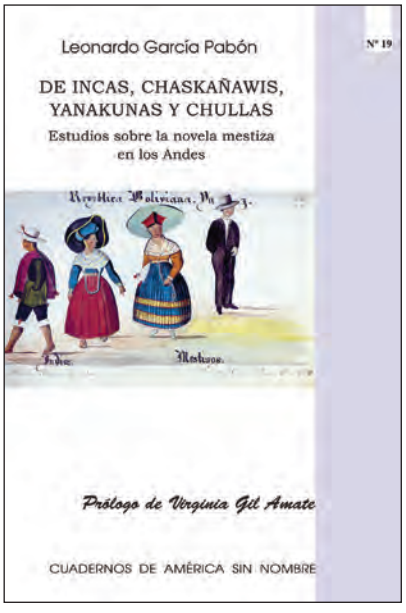


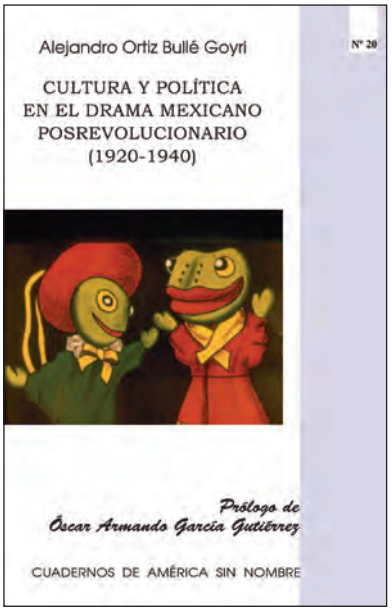


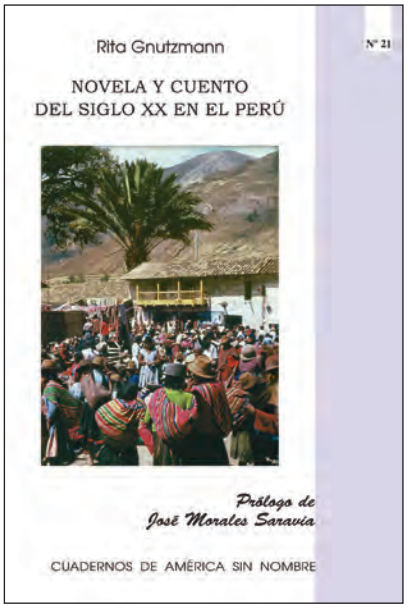


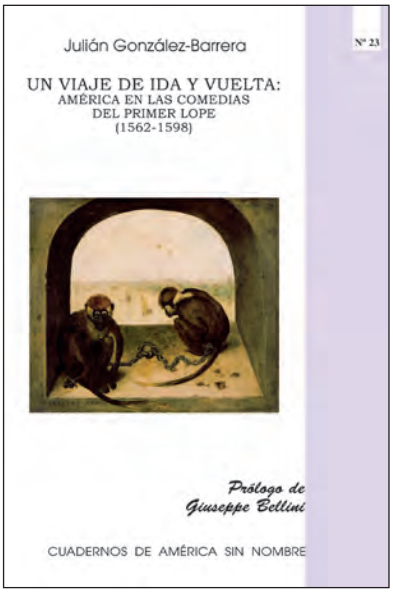


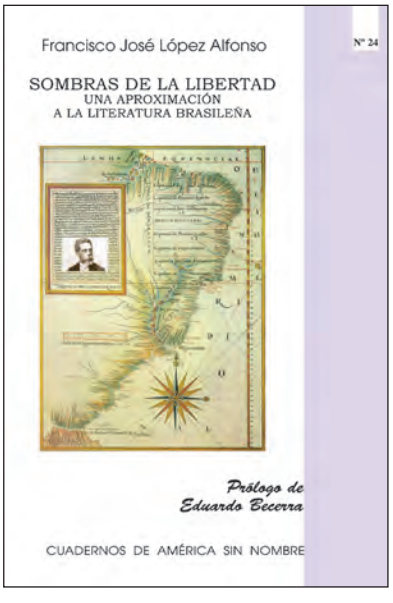
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE



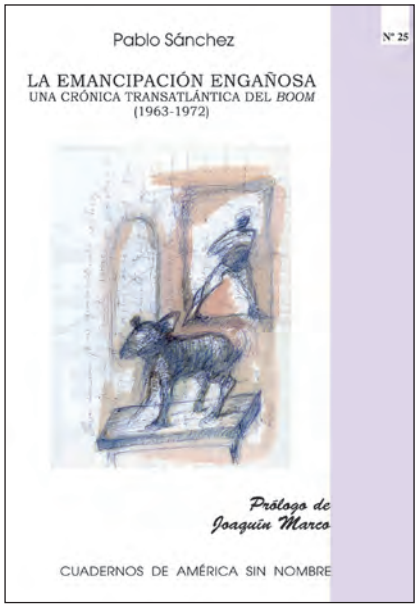


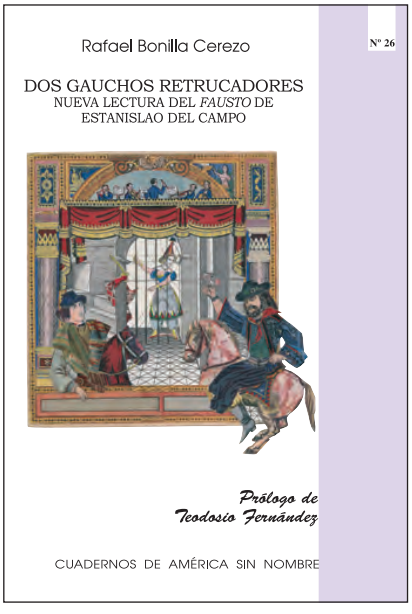


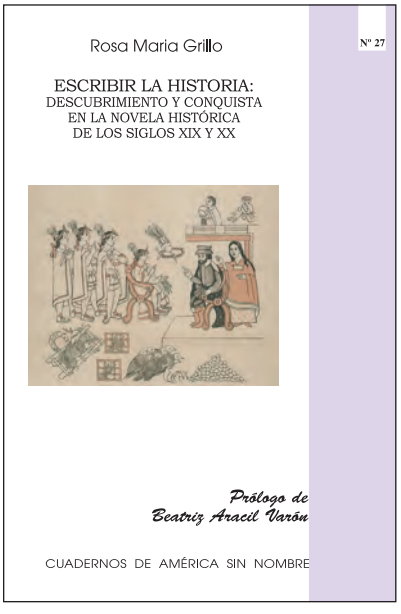




CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE







maESL

Máster en Estudios Literarios

Programa Oficial de Postgrado adaptado al Espacio Europeo de Educación Superior

Dpto. de Filología Española, Ling. General, Tª de la Literatura

Dpto. de Filología Catalana

Dpto. de Filología Inglesa

Dpto. de Filologías Integradas (Filología Árabe y Filología Francesa)

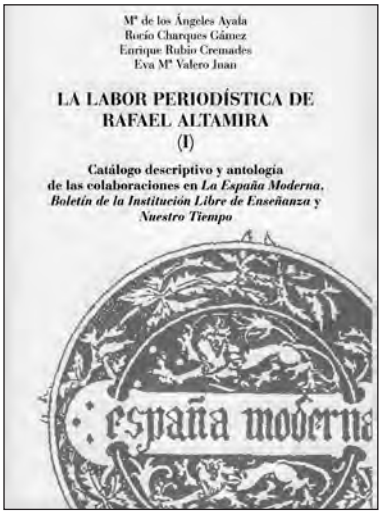
Dpto. de Prehistoria, Arqueología, Hª Antigua, Fil. Griega y Fil. Latina

www.maesl.ua.es

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

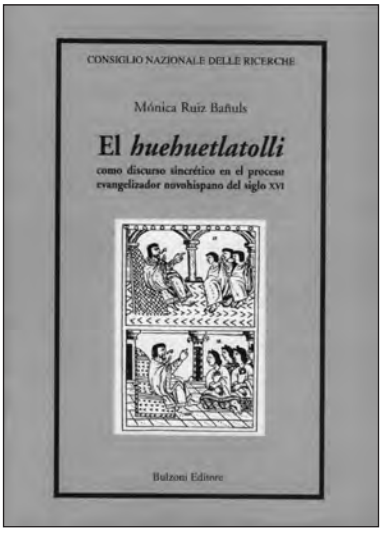
Espacio Europeo de Educación Superior

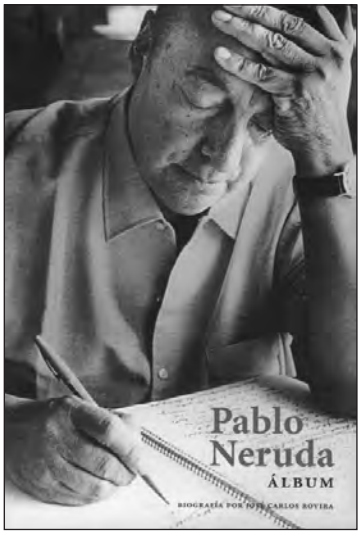
José María Ferri
y José Carlos Rovira (eds.)
Parnaso de dos mundos
De literatura española e hispanoamericana
en el Siglo de Oro
Universidad de Navarra • Iberoamericana • Vervuert • 2010


Mª de los Ángeles Ayala
Rocío Charques Gámez
Enrique Rubio Cremades
Eva Mª Valero Juan
LA LABOR PERIODÍSTICA DE
RAFAEL ALTAMIRA
(I)
Catálogo descriptivo y antología
de las colaboraciones en La España Moderna,
Boletín de la Institución Libre de Enseñanza y
Nuestro Tiempo
España moderna

Centro Internacional de Estudios
sobre Romanticismo Hispánico "Ermanno Caldera"
Romanticismo 9
El eros romántico
Actas del IX Congreso
(Saluzzo, 17-19 de Febrero de 2005)
Il Capitello del Sole

CARMEN ALEMANY BAY
LA NARRATIVA DE LA ALTERIDAD EN AMÉRICA LATINA
(desde los tiempos del boom)


CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
Mónica Ruiz Bañuls
El huehuetlatolli
como discurso sincrético en el proceso
evangelizador novohispano del siglo XVI
Bulzoni Editore


Pablo
Neruda
ÁLBUM

Centro Internacional de Estudios
sobre Romanticismo Hispánico "Ermanno Caldera"
Romanticismo 10
Romanticismo y exilio
Il Capitello del Sole

COLABORACIONES

COLABORACIONES EN LA REVISTA AMÉRICA SIN NOMBRE

Los números de la revista son anuales y contienen generalmente la publicación de un tema monográfico que es anunciado, para cada dos números próximos, en la cubierta posterior de la revista. Frecuentemente, cada número responde a una actividad de la Unidad de Investigación, por lo que los colaboradores son invitados para la misma por el Director o la persona que vaya a coordinar su publicación. Sin embargo, es posible contribuir con colaboraciones externas que se ajusten al tema, haciéndolas llegar con la suficiente antelación para ser evaluadas por el comité editorial y evaluadores externos de manera anónima. En caso de que el artículo no sea aceptado, se informará por correo electrónico. Las colaboraciones solicitadas expresamente también serán sujetas a revisión por el comité editorial y evaluadas por dos colaboradores externos. En ambos casos, los autores deben garantizar que se trata de trabajos originales y que no están postulados para su publicación en otras revistas.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE LOS TEXTOS

El texto del artículo se enviará por correo electrónico en archivo adjunto presentado en Microsoft Word o Word Perfect. La extensión máxima de los textos, que deben ser originales, será de 15 páginas, incluidas las notas y referencias bibliográficas.

Junto al texto se enviarán:

- las imágenes que se desee incorporar a la publicación (un máximo de seis) en formato jpg y un tamaño mínimo de 500 píxeles en su lado mayor. En un documento Word se relacionará cada foto con su correspondiente pie de foto. También se debe indicar el lugar del texto donde se debe insertar. En caso de que el peso informático de las imágenes lo requiera, se deberá hacer llegar un CD con dichas imágenes.
- el breve currículo (máximo 7 líneas) que se quiera incluir en la publicación. En él se debe incluir la afiliación profesional completa o centro de trabajo actual y dirección de correo electrónico.
- el título del artículo, un resumen de un máximo de 10 líneas y una serie de palabras clave o descriptores, todo ello en español y en inglés.

Dirección de envío: rovi@ua.es y para envío postal del CD: América sin nombre/ Departamento de Filología Española/ Apdo. 99/ Universidad de Alicante/ 03080 Alicante.

La fecha límite de entrega de originales es el 30 de julio de cada año, ajustándose al tema anunciado en la cubierta posterior del último número.

1. Formato de página y de párrafo

El tamaño de papel seleccionado será DIN A4 y la fuente Times New Roman 12 puntos, que es la que ofrece el procesador por defecto.

Las páginas irán sin numerar y sin encabezados, con interlineado sencillo y justificación completa del texto, y sólo se utilizará sangría (doble) para la reproducción de citas textuales extensas.

Se debe activar en el programa la opción destinada al control de líneas viudas y huérfanas para evitar que la primera o la última línea de un párrafo quede aislada al principio o final de una página.

Se debe evitar el uso de negritas y del subrayado. En lugar de este último se usa la cursiva.

2. Formato para notas a pie de página

En líneas generales, la revista intenta reducir al máximo las notas al pie. Las referencias bibliográficas se proporcionarán dentro del texto (ver apartado 3), por lo que las notas al pie quedan reservadas para información que complemente o amplíe algún aspecto del artículo.

La numeración será continua y automática, siendo la primera nota que aparezca la número 1.
La fuente seleccionada deberá ser Times New Roman de 9 puntos.
En el cuerpo del texto, la llamada a nota se situará siempre antes de los signos de puntuación.
El interlineado también será sencillo e igualmente se justificará el texto de la nota de forma completa.
También para las notas se activará el programa de líneas viudas y huérfanas.

3. Presentación de las citas y referencias bibliográficas

Las citas de referencia en el texto y la lista final de referencias bibliográficas se deben presentar según el formato A.P.A.

a) Cuando el apellido del autor forma parte del discurso, se incluye solamente el año de publicación de la obra entre paréntesis y la página. Si se hace referencia a la obra completa se elimina la página.
Ejemplo: Mendiola (2001, p. 45) compara las relaciones…

b) Cuando el apellido y el año no forman parte del discurso, se ponen ambos elementos entre paréntesis separados por comas, así como la página.
Ejemplo: La comparación de las relaciones (Mendiola, 2001, p. 45) se inicia…

c) Si hay más de una obra de un solo autor aparecida el mismo año, se citará con una letra en secuencia tras el año.
Ejemplo: Mendiola, 2001a, Mendiola, 2001b, etc.

Al final del artículo se ofrecerá, ordenadas alfabéticamente, las referencias bibliográficas de todas las obras citadas (sólo las citadas) con el siguiente formato:

a) Monografías:
Apellidos, Nombre (año de publicación), *Título en cursiva*, Lugar de edición, Editorial.
Ejemplo: Henríquez Ureña, Pedro (1949), *Las corrientes literarias de la América Hispánica*, México, F.C.E.

b) Partes o capítulos de monografías:
Apellidos, Nombre (año de publicación), «Título del capítulo entrecomillado», en Nombre Apellidos del responsable del libro, *Título en cursiva*, Lugar de edición, Editorial, páginas del libro en el que se encuentra el capítulo.
Ejemplo: Rama, Ángel (1974), «Origen de un novelista y de una generación literaria», en Helmy F. Giacoman (ed.), *Homenaje a Juan Carlos Onetti*, Nueva York, Las Américas, pp. 13-51.

c) Artículos en publicaciones en serie:
Apellidos, Nombre (año), «Título del artículo entrecomillado», *Título de la publicación en cursiva*, volumen:número, pp.
Ejemplo: Sánchez del Barrio, Antonio (1987), «Algunas noticias sobre el tiempo de Pasión tradicional: El caso concreto de Medina del Campo», *Revista de Folklore*, 7:83, pp. 169-175.

Las citas textuales breves (menos de 40 palabras) irán entrecomilladas dentro del texto. Las citas textuales largas se pondrán en párrafo aparte, sin comillas y con doble sangría del lado izquierdo. La primera línea de la cita textual no lleva ninguna sangría adicional.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN / SUSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____
DNI / ID: _____
Institución y dirección / Institution and Adress: _____
Código Postal y ciudad / Zip Code and City: _____
Teléfono / Phone: _____ Correo electrónico / E-mail: _____

Deseo suscribirme a la revista *América sin nombre* a partir del número _____ .
Please enter my suscription to *América sin nombre* beginning with volumen _____ .

Derechos de suscripción: tres números (ordinarios o extraordinarios) de *América sin nombre* que le serán remitidos por correo a la dirección arriba indicada.
Precio: 30 euros
Forma de pago:

- ❑ Contra reembolso de cada ejemplar (11 euros)
- ❑ Por talón nominativo, dirigido a Dpto. de Filología española, Universidad de Alicante. Apdo. de Correos 99 - E 03080 Alicante (España)

BOLETÍN DE PEDIDO / ORDER FORM

Deseo recibir las publicaciones siguientes: / Please send me the following puplications:

Revista / Journal: *América sin nombre*
Volúmenes nº / Volumen num _____ Ejemplares / Copies: _____

Anejo / Monograph: *Cuadernos de América sin nombre*
ISBN: _____ Ejemplares / Copies _____

Nombre / Name: _____
DNI / ID: _____
Institución y dirección / Institution and Adress: _____
Código Postal y ciudad / Zip Code and City: _____
Teléfono / Phone: _____ Correo electrónico / E-mail: _____

Precio: 11 euros por ejemplar de *América sin nombre*
10 euros por ejemplar de *Cuadernos de América sin nombre*
Forma de pago:

- ❑ Contra reembolso de cada ejemplar
- ❑ Por talón nominativo, dirigido a Dpto. de Filología española, Universidad de Alicante. Apdo. de Correos 99 - E 03080 Alicante (España)

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST

Institución / Institution: _____

Dirección postal / Adress: _____
Teléfono / Phone: _____ Correo electrónico / E-mail: _____

Estamos interesados en recibir su revista / We would like to receive your Academic Title
América sin nombre
en intercambio por nuestra revista / in exchange for our Academic Journal
_____

(Por favor adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido...)
(Please enclose its ISSN as well as other informatio about your/s Academic Title/s: frequency, contents...)

Nuestra dirección de intercambio / Our exchange Adress: Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti, Universidad de Alicante, Apdo. 99, E-03080 Alicante.

Dirección de intercambio / Exchange adress: _____

PRÓXIMOS NÚMEROS:

— 2011: «Revisiones de la literatura chilena». Coordinado por Carmen Alemany Bay.
— 2012: «Narrativa testimonial en hispanoamérica, lo histórico y lo literario». Coordinado por Ezequiel Maldonado y Beatriz Aracil.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante