

Gisela Pagès

Mujeres entre mundos

Discursos, tópicos y realidades de género en América Latina

(Perú, siglo XVIII)

Tesi doctoral

Dirigida pel Dr. Bernat Hernández



Departament d' Història Moderna i Contemporània

Facultat de Filosofia i Lletres

Bellaterra, 2013

ÍNDICE

PRELIMINAR	11
MUJERES TÓPICAS. ENTRE LOS ESTUDIOS CULTURALES Y LOS ESTUDIOS DE GÉNERO	41
1. Los estudios culturales latinoamericanos	43
1.1. Los estudios culturales latinoamericanos: definición y cronología	44
1.2. Problemáticas básicas de los estudios culturales latinoamericanos	55
1.3. Identidades y definiciones sobre Latinoamérica	86
2. La historia de las mujeres y los estudios de género en América Latina	105
2.1. La historia de las mujeres: una disciplina necesaria	110
2.2. Estudios de género y mujeres coloniales	119
3. La nación como patria: construcciones nacionales e historiográficas de las mujeres	149
3.1. La simbología patria en Hispanoamérica	158
3.2. Una patria dual	167
EL GÉNERO DEL HISPANOAMERICANISMO	193
4. La construcción de un Atlántico occidental	195
4.1. Un debate atlántico sobre Occidente	200
4.2. La controversia botánico-naturalista	216
4.3. El debate antropológico	224
4.4. La polémica de las ideas	243

5. El discurso masculino sobre el Nuevo Mundo	253
5.1. La feminización de los hombres latinoamericanos	258
5.2. La hipersexualización de las mujeres latinoamericanas	272
6. Los sentimientos del hispanoamericanismo	299
6.1. América como Oriente	302
6.2. La imagen exótica del Perú	318
LA MUJER PERUANA: REALIDADES Y METÁFORAS	349
7. Lo nativo y lo blanco	351
7.1. El discurso del mestizaje	356
7.2. El discurso indigenista	368
7.3. El discurso colonialista	380
8. Las mujeres a ojos peruanos (siglos XVIII-XIX)	397
8.1. La visión de los periódicos ilustrados	406
8.2. Las construcciones literarias	421
9. Miradas cruzadas, miradas de mujeres	441
9.1. Sociabilidades femeninas en la Lima del siglo XVIII	445
9.2. Modelos y anti-modelos de la mujer peruana	473
UNA DISPUTA DE GÉNEROS	489
ABSTRACT (v. inglesa)	505
A GENDER CONTROVERSY (v. inglesa)	507
BIBLIOGRAFÍA	523

PRELIMINAR

Mujeres entre mundos. Discursos, tópicos y realidades de género en América Latina (Perú, siglo XVIII). La tesis que presento en las páginas siguientes tiene como eje vertebrador el estudio de las mujeres en América Latina y concretamente en el Perú del siglo XVIII. La historia de las mujeres en Latinoamérica discurrió, como ha sucedido en otros momentos y lugares, entre la representación y la realidad de las mismas. Mi trabajo se mueve en esta dicotomía, contrastando en todo momento los discursos y los tópicos que se elaboraron, tanto desde Europa como desde la propia América, incluyendo las visiones de hombres y de mujeres, con la realidad de dichas mujeres. Todo ello permite ver un mundo femenino muy complejo en el que, aparte de los factores raciales y socioeconómicos, intervinieron cuestiones culturales y de género que se configuraron a través de la opinión pública y en una dimensión de tópicos y arquetipos.

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación que se remonta al último año de mi licenciatura de historia (2009) con el trabajo final de carrera. Mi propósito inicial consistió en estudiar a nivel bibliográfico y documental la trayectoria biográfica de Manuel Amat y Junyent (1702-1782), noble de origen catalán que fue capitán general de Chile (1755-1761) y virrey del Perú (1761-1776). Este fue mi primer contacto con la historia de América Latina y con el mundo de la investigación. Favoreció la elección del tema el hecho de tener prácticamente toda la documentación, tanto oficial como privada, depositada en el Archivo de la Corona de Aragón y en la Biblioteca de Catalunya, localizados en la ciudad de Barcelona. Aunque también se consultó documentación adicional en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Con dicho trabajo, que tenía un carácter iniciático de estado de la cuestión, pretendía demostrar la viabilidad de una investigación

sobre el virrey que fuera más allá de la monografía básica sobre el personaje, y que fue la tesis doctoral del profesor Alfredo Sáenz-Rico Urbina, publicada en 1967. En mi opinión, su obra todavía no ha sido superada a nivel documental, pues hizo una gran labor de vaciado de fuentes, siguiendo una línea positivista. Sin embargo, a nivel interpretativo muchos de sus planteamientos merecen una revisión, pues dicho historiador llevó a cabo una labor encomiástica de la figura del virrey identificándolo con el perfecto servidor a la monarquía borbónica e incluso elevándolo a víctima de las calumnias de sus enemigos que lo acusaron de amasar ingentes cantidades de dinero.¹ Las carencias sobre el personaje de Amat son significativas porque, aparte de un estudio completo actualizado de su figura y de su obra de gobierno, todavía no se ha editado completamente su relación de gobierno (publicada parcialmente por Vicente Rodríguez Casado y Florentino Pérez Embid en 1947), ni tampoco se ha estudiado sistemáticamente su juicio de residencia que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Cabe decir que contamos con estudios monográficos sobre los principales virreyes peruanos del siglo XVIII, desde Abascal a Castellosrius, mientras que la aportación sistemática más reciente sobre el virreinato de Amat es la aproximación circunstancial que realizó Alfredo Moreno Cebrián en su libro sobre los corregidores de indios en el Perú del siglo XVIII, ¡en el año 1977!²

En este trabajo inicial pudimos conocer aspectos de la personalidad de Manuel Amat, más allá de las perspectivas historiográficas habituales, que abordan al personaje desde la vertiente de gobernante y militar. Profundizamos en el aspecto íntimo y personal del virrey, una temática que nos proporcionó información muy sorprendente sobre su religiosidad, sus costumbres, su carácter, especialmente a partir de su correspondencia

¹ Sáenz-Rico, 1967.

² Moreno Cebrián, 1977.

personal. Y descubrimos que detrás del virrey emergía una personalidad femenina de gran contundencia: Micaela Villegas (1748-1819), actriz de teatro limeña, apodada “La Perricholi”, que cambió drásticamente la vida de Amat, algo observable tanto en las fuentes coetáneas como en el eco que ha tenido posteriormente. Los amores entre el maduro Amat y la joven Villegas inundaron Lima de procacidades y sátiras e inauguraron un tema publicístico, literario y artístico que ha llegado hasta nuestros días representado últimamente en los medios de comunicación de masas por la novela histórica y el cine. Más allá de esta historia de amor con tintes legendarios y literarios, la figura de esta mujer adquiere entidad por sí misma. De ascendencia criolla, tuvo una infancia de penurias económicas, una juventud de triunfos en el Coliseo de Comedias al lado del virrey Amat y una madurez de bonanza, siendo una de las ciudadanas destacadas de Lima por sus posesiones y sus contactos con próceres independentistas. La personalidad de dicha figura es tan significativa que acaba adquiriendo protagonismo propio sin necesidad de estar asociada al virrey. No fue la amante de, sino una actriz de teatro que gozó de reconocimiento propio en la época.¹

Y así mi proyecto de investigación fue virando hacia el terreno de la historia de las mujeres y la historia de género. La figura de Micaela Villegas fue adquiriendo más entidad con respecto a la del virrey. Este cambio se observa en el posterior trabajo de investigación, mi tesina del máster en historia comparada que hice en la Universidad Autónoma de Barcelona (2010), en el que la actriz adquiere un protagonismo temático, interesándome su figura por las múltiples lecturas que ha generado más allá de su historia de amor. En este trabajo me ocupé de analizar y contraponer dos aspectos de Micaela Villegas, la realidad histórica y las imágenes que se han construido de ella a lo largo del tiempo en ámbitos tan variados como el

¹ Pagès, 2011.

de la historia, la literatura y en diversas expresiones artísticas, acabando por el cine, el teatro y la ópera. A través de todas estas fuentes se puede observar como la tipología de lecturas que se han hecho de la Villegas ha sido de lo más dispar: como símbolo de América, como encarnación del mestizaje peruano, como sublimación de la mujer hispanoamericana rebelde, como mujer fatal, como símbolo religioso, como emblema del indigenismo o del criollismo, como contrapunto de Rosa de Santa María, etc. La posibilidad de lecturas e interpretaciones sobre el mito de Micaela Villegas son muy variadas y la existencia de versiones y recreaciones abundantísima. Con esta tesina sobre el personaje y el mito de Micaela Villegas empecé a entrar en contacto con la metodología de los estudios de género y de los estudios culturales latinoamericanos. A través de sus enfoques observé cómo alrededor de la figura de la actriz había existido una dicotomía entre la realidad histórica y la representación sobre la misma, una dualidad que es común cuando uno se quiere aproximar al estudio de las mujeres. El caso de Micaela Villegas me llevó a reflexionar sobre un nuevo tema de investigación, que es la tesis doctoral que presento en estas líneas.

Mi proyecto de investigación, como vemos, ha sufrido una evolución siguiendo un proceso que me ha llevado del estudio de una singularidad femenina, al estudio de las mujeres hispanoamericanas y peruanas en su conjunto.¹ He dado el salto de un caso particular a reflexionar sobre una cuestión más general. El estudio de la personalidad de Micaela Villegas me planteó algunas cuestiones e interrogantes que no se circunscribían únicamente a su figura, sino que afectaban a las mujeres hispanoamericanas en general y peruanas en particular ¿Qué imagen se transmitía de ellas? ¿Qué encerraban las representaciones y los tópicos? ¿Se correspondían con

¹ Quiero advertir que a lo largo de mi trabajo haré un uso indistinto de los términos latinoamericanismo e hispanoamericanismo, cuyos matices aclararé en posteriores páginas.

el día a día de dichas mujeres? Todas estas preguntas me hicieron reflexionar sobre la idea de que las consideraciones sociales y las concepciones sobre las mujeres en Latinoamérica fueron el resultado de procesos de construcción, representación y discursos que encerraban los deseos, los temores y las fantasías, pero también los modelos de mujeres que se deseaban aplicar a la sociedad y los esquemas normativos de género. Mayoritariamente dichos discursos y representaciones fueron elaborados por hombres, no obstante hubo grupos de mujeres que construyeron su visión particular de sus congéneres oponiéndose, en la mayor parte de los casos, a las construcciones que habían elaborado sus contemporáneos masculinos. Esta tesis pretende responder a todas estas cuestiones e interrogantes para la época dieciochesca latinoamericana y peruana. Se estructura alrededor de dos ejes, dos pilares que sustentan mi trabajo, esto es, la oposición representación-realidad, texto-contexto. Este trabajo analiza el mundo de los tópicos, los discursos y la imagología sobre las mujeres latinoamericanas y peruanas del siglo XVIII. A través de su análisis me interesa vislumbrar las estrategias discursivas, los trasfondos intelectuales e ideológicos que encierran dichas imágenes, que por otra parte, son muy variadas, dependiendo de quién formula las opiniones. La mayoría de ellas, no obstante, comparten un fundamento común basado en una ideología masculina y colonialista, según la cual, las mujeres son concebidas como subalternas. Pero dicha concepción de subalternidad no implica entender a las mujeres como víctimas de una ideología patriarcal o con un papel pasivo dentro de la sociedad colonial. Estas perspectivas ya han sido completamente superadas hoy en día. De hecho, a través de este trabajo observamos todo lo contrario. Las mujeres han tenido y tienen un gran protagonismo en la historia de Hispanoamérica. Lejos de quedar relegadas a un segundo plano, las mujeres tuvieron una gran

capacidad de agencia y fueron las promotoras de algunos procesos culturales importantes como los de transculturación e hibridación del continente.

De una manera más concreta, los objetivos que me he planteado con esta tesis son los siguientes:

- Analizar los discursos, los tópicos y las imágenes que se construyeron tanto en Europa como en Latinoamérica sobre las mujeres peruanas del siglo XVIII.
- Deconstruir todos estos textos culturales con la intención de desvelar los esquemas mentales y las ideologías que encierran. Es decir, ver cuáles han sido los mecanismos utilizados en la recreación de las mujeres, pues los textos no son neutros sino que están influidos por la subjetividad del autor y el contexto cultural del mismo.
- Llevar a cabo un análisis comparativo entre los discursos europeos y los hispanoamericanos para ver las similitudes y las diferencias en sus percepciones de género.
- Analizar los discursos contruidos por las mujeres y descubrir si tienen particularidades propias con respecto a los de sus contemporáneos masculinos.
- Estudiar el contexto histórico de las mujeres peruanas y contrastarlo con la imagen que se proyectó de ellas.

Fijados los objetivos de mi trabajo, resulta imprescindible concretar el periodo histórico al que me refiero. La franja cronológica que comprendo es el largo siglo XVIII. Y empleo esta denominación porque, como sabemos, en la disciplina histórica se establecen compartimentos temporales que son resultado de convenciones, pues los procesos históricos no se interrumpen bruscamente con el paso de un siglo a otro sino que se trata de fenómenos

de larga duración. Y para la temática de mi tesis es perfectamente observable. En el tema de los arquetipos y los discursos sobre las mujeres hispanoamericanas no se puede establecer un corte brusco entre el siglo XVIII y el siglo XIX, pues las percepciones sobre las mismas no cambiaron repentinamente. Nos estamos moviendo en el terreno de las ideas, de las mentalidades y dichas cuestiones son procesos de larga duración que van cambiando paulatinamente con el tiempo. Teniendo en cuenta este aspecto, concibo el siglo XVIII en una perspectiva muy amplia y lo alargo hasta mediados del siglo XIX, pues, como se verá a lo largo de mi trabajo, muchas de las ideas y concepciones siguen persistiendo, evidentemente con algunos enfoques nuevos, pero la base sigue siendo la misma y algunos de los planteamientos son herederos del siglo anterior. Incluso en algunas ocasiones siguen resonando todavía algunos ecos a finales del siglo XIX. No se puede hablar, por tanto, de una ruptura entre la época de la colonia y la de las independencias, pues las continuidades son mucho más evidentes. Tampoco podemos establecer un corte radical con respecto al siglo XVII, pues algunas de las ideas que se observan o se plantean de manera embrionaria serán explotados en la centuria posterior. Como vemos, hablamos de una franja muy amplia, sin embargo, el peso del trabajo se circunscribe en el siglo XVIII y dentro de esta centuria cobra especial relevancia la segunda mitad de siglo, por darse en este periodo una particularidad y una singularidad con respecto a los debates sobre América, el Perú y sus mujeres.

Se ha hablado de la importancia de la Ilustración o del Siglo de las Luces en el espacio atlántico de la segunda mitad del siglo XVIII porque implicó cambios en todos los niveles y una nueva dialéctica entre ambos hemisferios. Sin embargo, creo que no se ha enfatizado lo suficiente la importancia de los debates sobre el género y las mujeres en este marco. Y esta es una de las ideas fundamentales de mi tesis: en el largo siglo XVIII la

cuestión del género estuvo más presente que nunca y se convirtió en un tema de discusión. Autores ilustrados, filósofos, viajeros, naturalistas, literatos... todo hombre de letras reflexionaba sobre las mujeres y sobre el género en América. Pero esto no tan sólo ocurría en el Nuevo Mundo, sino que el proceso se dio también en Europa, en el que surgió una polémica sobre los sexos y una discusión sobre el papel de las mujeres en la sociedad y la necesidad de su educación. Entraron en el debate cuestiones como las de la feminidad y las de la virilidad, ¿qué era ser hombre y mujer? Sin duda, la definición de los géneros variaba completamente dependiendo de quién formulaba estas cuestiones. Para los europeos el fenómeno de la virilidad estaba vinculado a la blancura de la piel, a tener unos orígenes occidentales, y sobre todo a la cuestión del vello corporal. De esta manera se aplicó sobre los indígenas una desvirilización y una feminización, pues a ojos de los europeos carecían de vello y de los valores que caracterizaban al género masculino. Por su parte, los indígenas americanos asociaban los cabellos largos y la ausencia de vello a un símbolo de virilidad, mientras que percibían la barba de los europeos como un síntoma de animalización y de barbarismo. En paralelo, los debates sobre la feminidad también fueron intensos. Y en este aspecto, europeos y americanos coincidieron en sus percepciones. Las “auténticas” mujeres eran aquellas que cumplían a la perfección con los roles de buena madre, esposa e hija y se asociaban a las virtudes de la abnegación y la castidad. En definitiva, quienes reunían este modelo eran las mujeres europeas y potencialmente las mujeres criollas. El resto de mujeres, que pertenecían a otras etnias, se caracterizaban por una ausencia de feminidad, es decir, se las masculinizaba o bestializaba, o por una feminidad peligrosa y agresiva por estar abocada a una sexualidad desmesurada.

El siglo XVIII estuvo marcado por un cambio en todos los niveles, lo que implicó una reflexión y un debate profundo sobre muchas cuestiones.

Fue el siglo del redescubrimiento de América, de las expediciones científicas y comerciales hacia dicho continente, de los debates antropológicos y étnicos sobre los hombres y las mujeres no occidentales, de debates sobre los sexos y los géneros. Se dio, en definitiva, una polémica atlántica que incorporó ambos lados del océano. Coincidió con un periodo en el que se introdujeron ideas ilustradas y se debatieron de nuevo viejas polémicas vinculadas al género. Y todo ello llevó a la fijación de una serie de reglas que pasaban por establecer relaciones con los “otros”, en este caso los americanos, reestructurar las relaciones entre géneros y el papel de las mujeres en la sociedad. Así, en esta época, las mujeres fueron uno de los centros de los debates, pues se requería fijar el modelo de mujer deseable. En paralelo, los fenómenos del romanticismo, el orientalismo y el sentimentalismo despertaron un creciente interés por las mujeres no occidentales, siendo las hispanoamericanas uno de los focos importantes. El símbolo de la “India América”, encarnado por una mujer indígena, semidesnuda, o el mito de las Amazonas, eran algunas de estas fantasías vinculadas a los placeres y a los deseos más ocultos. En paralelo, en el contexto de América Latina también hubo varios debates sobre las mujeres. Por una parte, este territorio fue receptor de todas las ideas ilustradas europeas sobre los comportamientos y los roles de las mujeres en la sociedad, pero no tan sólo recibió pasivamente lo que procedía de Europa, sino que se enfrentó y cuestionó determinadas ideas, otras las asumió plenamente y otras fueron nuevas, creadas a raíz de los condicionantes políticos, sociales y económicos del territorio, especialmente después de las guerras de independencia.¹

Vemos, por tanto, cómo temáticas tratadas por otros historiadores, como es la de los debates que se produjeron en este siglo XVIII, pueden ser analizadas desde una perspectiva de género. Un enfoque diferente y

¹ Gerbi, 1982; Cañizares Esguerra, 2007.

novedoso que permite abordar este periodo desde una nueva mirada y en el que reclamo una centralidad de las cuestiones de género.

Una vez fijadas las cuestiones cronológicas, debemos hacer también una apreciación espacial. El título de mi tesis recoge el territorio de América Latina en un sentido amplio y, de hecho, en mi trabajo hago observaciones generales sobre las discusiones, los debates, las imágenes y los tópicos sobre las mujeres del continente. Se debe a que muchos de estos debates no hacían una concreción territorial sino que se referían al territorio de América Latina en general. No obstante, posteriormente los autores se focalizaban particularmente en las características de cada uno de los territorios de Latinoamérica, poniendo especial énfasis en los de México y del Perú. A pesar de que hago observaciones generales, los ejemplos y estudios de caso los he focalizado en el territorio del Perú. Y ¿por qué el Perú? Son varios los motivos que me impulsaron a polarizarme en este territorio. En primer lugar, la propia trayectoria de mi investigación, pues empecé estudiando el virreinato peruano y me parecía oportuno seguir con el mismo territorio por las posibilidades de investigación, ya que a través de los trabajos anteriores pude ir vislumbrando la importancia de las mujeres y de los debates sobre las mismas en el siglo XVIII. Así que me parecía una vía interesante y quizá no lo suficientemente explorada desde las nuevas perspectivas de los estudios culturales latinoamericanos y de la historia de género en el territorio peruano. En segundo lugar, me interesa el Perú por la particularidad de sus mujeres, en especial las tapadas, mujeres limeñas de origen criollo que utilizaban un atuendo genuino, la saya y el manto, con el que cubrían su cuerpo entero dejando un solo ojo al descubierto. Fueron mujeres que se convirtieron en objetos de deseo, de fascinación y de críticas, tanto por parte de los europeos, como por parte de los peruanos, siendo de mención obligada por todo aquel que pisaba el Perú, escribía o pintaba sobre él. Se

convirtieron en un tópico y evidencian la importancia y la centralidad de las mujeres peruanas en los debates de la época.

Pero mi tesis no tan sólo se circunscribe al fenómeno de las tapadas, por otra parte ya estudiado. Ellas son un grupo más de las mujeres que menciono, aunque un grupo importante por la cantidad de fuentes y de testimonios. Por las páginas de mi tesis también entramos en el mundo de las castas, de las indígenas y de las negras, descubriendo cómo según la adscripción étnica de las mismas, la percepción que se tenía de ellas era totalmente diferente, pues el componente de la piel jugaba un rol importante en la definición de los individuos en las colonias americanas. Finalmente, el tercer motivo por circunscribirme al territorio peruano, y que ya se ha podido ir vislumbrando, es la abundante documentación de todo tipo, pues en el siglo XVIII el Perú se convirtió en un territorio de gran interés en Europa, especialmente en Francia, donde surgió toda una moda inca, a través de la cual, las princesas indígenas y las vírgenes del sol cobraban un interés especial y se convertían en las protagonistas de relatos y obras de teatro. Coincide con un momento conocido como el regreso del indio, estudiado por Rebecca Earle, en el que los indígenas cobraron un interés, no solamente en Europa, sino también en América porque los criollos utilizaron un pasado indígena para darse prestigio y para reivindicarlo en sus proyectos nacionales.¹ El impulso de expediciones de todo tipo, la llegada de viajeros, científicos al territorio también estimuló el interés por el Perú y sus mujeres, pues se daban a conocer las excelencias de las mismas, especialmente de las tapadas ya comentadas, convertidas en iconos eróticos para la sociedad europea desgastada de la centuria dieciochesca.

¹ Earle, 2007.

El Perú, por tanto, me parece un territorio muy interesante por explorar y estudiar los debates de género y las mujeres debido a todos estos condicionantes.

Como he comentado, mi tesis trata los discursos y las realidades de las mujeres latinoamericanas y peruanas del siglo XVIII. Dicha cuestión se puede enfocar desde muchas perspectivas según el empleo de las fuentes y el aspecto de las mismas que se quiera tratar. Estas fuentes las he ido recopilando, tanto en las bibliotecas de Barcelona, como en las de Madrid y de Londres. En Madrid hice dos estancias (en 2011 y 2012) en las que accedí a la documentación depositada en la Biblioteca Nacional, la Biblioteca hispánica de la AECID y la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, todas ellas con material abundante sobre América Latina. Precisamente del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC fue el tutor que guió mi investigación durante estos meses, el Dr. Víctor Peralta, especializado en la historia de América de los siglos XVIII y XIX y en concreto de la historia peruana. Por otra parte, en mi estancia en Londres (2013) entré en contacto con el departamento de estudios hispánicos del Queen Mary College, Universidad de Londres, siendo mi tutora la Dra. Elena Carrera, miembro del Centro de Historia de las Emociones.

Asimismo mi trabajo ha estado vinculado a los proyectos de investigación del Dr. José Luis Betrán, de la Universidad Autónoma de Barcelona, titulados *La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en el mundo hispánico durante la Edad Moderna: de la imagen heroica al antijesuitismo* (2009-2011) y *Memoria y cultura religiosa en el mundo hispánico, 1500-1835* (2012-2014). Los jesuitas tuvieron un protagonismo trascendente en la historia Atlántica y en la historia de América, siendo fundamentales, por ejemplo, en la disputa del Nuevo Mundo que analizo. Por otra parte, a través de mi director de tesis, el Dr. Bernat

Hernández, he entrado en contacto con los proyectos de investigación de los profesores Francisco Rico (Universidad Autónoma de Barcelona) y Guillermo Serés (Universidad Autónoma de Barcelona), sobre las crónicas de Indias: *La justicia en la América colonial. Textos e historia* (2009-2011); *Crónicas y literaturas en América colonial. La Biblioteca indiana como testimonio y como controversia* (2012-2014).

Volviendo a la cuestión de las fuentes. La pregunta que se plantea es obvia ¿Cómo me he acercado al estudio de las mujeres hispanoamericanas? ¿Cuáles han sido las fuentes para poder conocerlas? ¿Qué uso he hecho de dichas fuentes? Cuando se decide estudiar algún aspecto vinculado a la historia de las mujeres o de las relaciones de género, uno de los principales problemas que se presentan es la cuestión de las fuentes. Es bien sabido que se trata de una tarea ardua precisamente por la falta de documentación en muchos casos (evidentemente hay unos periodos y unas temáticas de las que se tiene menor documentación) porque no se registraban sus actividades respondiendo a una mirada androcéntrica, según la cual tenían valor los hechos protagonizados por los hombres, mientras que los de las mujeres quedaban en un lugar secundario. Por otra parte, cuando se dispone de documentación, ésta debe ser analizada teniendo en cuenta que ha sido escrita en la mayor parte de los casos por hombres, es decir, conocemos el mundo de las mujeres desde un prisma masculino en el que se enfatizan o resaltan los elementos que se consideran destacados según estos autores y que están influidos por el marco cultural de la época. A pesar de esta problemática, desde la historia de las mujeres y los estudios de género se ha llevado a cabo una reflexión profunda sobre dicha cuestión, proponiéndose fuentes alternativas para acercarnos al conocimiento de las mujeres y revisar, al mismo tiempo, las tradicionales. Y esto es lo que he hecho en mi tesis, pues me he servido tanto de estas fuentes denominadas alternativas y

novedosas junto con fuentes más tradicionales pero que han sido estudiadas desde una perspectiva de género.

En mi caso, la cuestión de las fuentes no ha sido uno de los principales problemas debido a que me ocupé precisamente de los discursos y de las representaciones sobre dichas mujeres, por lo que las fuentes sobre el tema han sido abundantísimas, pues como ya he ido comentando, en el siglo XVIII el debate sobre las mujeres fue importante. He utilizado una variada tipología de fuentes.

En primer lugar fuentes de tipo erudito y científico. Este grupo comprende las obras escritas por los intelectuales, los filósofos e ilustrados, tanto europeos como peruanos, y que se concretan en los tratados naturalistas, botánicos, climatológicos, antropológicos, las disertaciones filosóficas y las obras históricas. El número es considerable y por mencionar algunos tenemos a los ilustrados conde de Buffon, De Pauw y Robertson; a los científicos Charles de la Condamine e Hipólito Ruiz; y al colectivo de los jesuitas expulsos. Un segundo grupo de fuentes está formado por la literatura de viajes, tanto del siglo XVIII como del XIX que habla del Perú. Se trata de los relatos europeos escritos después de la realización del viaje hacia Perú e Hispanoamérica. En este grupo las fuentes proceden tanto de autores masculinos como femeninos, pues hubo viajeras europeas que pisaron el Perú y posteriormente recogieron sus experiencias por escrito. Este grupo de fuentes es uno de los más abundantes. Destacan los testimonios de A. Frézier, el primer viajero extranjero que pisó en el siglo XVIII el territorio del Perú; Max Radiguet, por tener un capítulo entero dedicado a la descripción de la ciudad de Lima; Felipe Bauzá, que acompañó la expedición de Alejandro Malaspina y los testimonios de W. Stevenson y Ernst W. Middendorf. En cuanto a fuentes femeninas, por encima de todas destaca la obra de Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria* (1833). Un tercer apartado corresponde

a los papeles periódicos. He consultado periódicos peruanos del siglo XVIII, básicamente he empleado los artículos procedentes de uno de los principales periódicos de la capital, el *Mercurio Peruano* (1791-1795) por ser uno de los que debate la cuestión de las mujeres. El cuarto grupo de fuentes está compuesto por las literarias y que adoptan la forma de novelas, poemas, ensayos, pequeñas obrillas, tanto escritas por mujeres como por hombres, europeos y peruanos. Algunas de las más destacadas son *Les incas ou la destruction du Pérou* (1777) de J. F. Marmontel, *Lettres d'une péruvienne* (1747) de Madame de Graffigny, los poemas satíricos de Esteban de Terralla y Landa (1798), las tradiciones peruanas de R. Palma (1833) y las novelas de la generación de escritoras de 1870, por citar algunas. Finalmente el quinto grupo de fuentes son las artísticas e incluyen obras pictóricas, teatro, ballet y ópera. Destacan las pinturas de castas, de las que se puede extraer información de tipo social y cultural muy interesante.

Como vemos, mi tesis se caracteriza por una multiplicidad de fuentes, hecho que le da un enfoque interdisciplinar y que se corresponde con la metodología de los estudios culturales latinoamericanos y los estudios de género.

A través de toda esta amalgama de fuentes he dado cuerpo a los nueve capítulos que forman mi tesis. Como vemos, básicamente se tratan de discursos de tipo intelectual, erudito, de viajeros, literarios y artísticos. Me he centrado en discursos laicos, a excepción de las obras de los jesuitas expulsos. Sin embargo, en mi tesis no está presente el discurso religioso sobre las mujeres hispanoamericanas y peruanas. Soy completamente consciente de dicha carencia. La estancia que he llevado a cabo durante los meses de abril, mayo y junio de 2013 en Londres me permitió entrar en contacto con la colección de libros impresos depositados en la British Library. En ella hay un fondo de literatura religiosa muy abundante e interesante que

tengo localizado pero que por falta de tiempo y por estar en la fase de finalización de la tesis doctoral no la he podido incorporar en la presente investigación. Es una vía que queda abierta y que espero poder seguir en un futuro, porque es un tema de investigación que puede dar mucho juego: conocer los discursos eclesiásticos sobre las mujeres hispanoamericanas a través de los sermones y de los confesionarios y contrastar dicha imagen con la que se tenía en Europa, pues en Latinoamérica los factores raciales son un elemento que tiene un peso importante. Esta tesis, por tanto, deja vías de investigación abiertas para recorrer en un futuro.

La estructura de mi trabajo se articula en tres partes, cada una compuesta a su vez por tres capítulos. La primera parte se titula *Mujeres tópicas. Entre los estudios culturales y los estudios de género* y corresponde al bloque teórico y metodológico, necesario para comprender el marco conceptual en el que se desarrollan los posteriores capítulos. El primer capítulo es una reflexión sobre una de las bases metodológicas de mi tesis, los estudios culturales latinoamericanos (ecla) y su aplicabilidad en el ámbito de la historia y concretamente en el estudio de las mujeres hispanoamericanas y peruanas. A través de las diferentes páginas que componen el capítulo me voy adentrando en la evolución de los ecla, en las aportaciones y los conceptos que me han sido útiles y que aplico a lo largo de mi tesis como el de agencia, “ciudad letrada”, transculturación y subalternidad. Al mismo tiempo, a través de este capítulo, reivindico la validez actual de los estudios culturales a pesar de encontrarse en un momento de impasse y de profundas reflexiones.

El segundo capítulo constituye una aproximación a la historia de las mujeres y a los estudios de género en América Latina y el Perú, el otro pilar que sustenta a nivel metodológico mi tesis. En este capítulo reflexiono sobre la importancia de la disciplina de la historia de las mujeres y de género, cuyos

aportes supusieron un revulsivo en el campo de la historia. Asimismo planteo las principales problemáticas, enfoques y temáticas desarrolladas en el ámbito de América Latina para el estudio del periodo colonial, poniendo especial énfasis en el largo siglo XVIII y en el Perú. Y cómo todo ello lo he aplicado en la escritura de mi tesis.

En el tercer capítulo me ocupo del símbolo de la mujer-patria, que defino a partir del concepto de patria, y las construcciones nacionales e historiográficas sobre el mismo a través de las figuras de las mujeres. ¿Por qué se ensalzaron a las mujeres como símbolos nacionales? ¿Qué discursos encerraban? Estos son algunos de los interrogantes a los que doy respuesta. En los siglos XVIII y XIX las mujeres fueron utilizadas como símbolos de la patria y de la nación, pues asociar la nación y la patria a la femineidad tenía unas determinadas connotaciones. Detrás del símbolo patria había unas concepciones particulares sobre las mujeres y las relaciones de género, por tanto este símbolo no era neutro sino que se pretendía difundir un mensaje concreto de género sustentado en un discurso masculino. Y en la construcción de dicho símbolo entraban en consideración varias cuestiones, como el uso metafórico del cuerpo femenino, asociado a la tierra, por tanto a la reproducción biológica, social y cultural; el papel maternal y los discursos sobre la sexualidad y los comportamientos femeninos. Desde la época de la conquista, para representar al Nuevo Mundo se construyó el símbolo América que adoptó la forma de una mujer. Desde entonces, las mujeres fueron utilizadas para simbolizar los diferentes territorios americanos, un símbolo que iba cambiando en función de la época y de quiénes construían dicho símbolo (en unas ocasiones es criolla, en otros tiene la tez más oscura, en unos casos viste a la europea, en otros va desnuda). Sin embargo este ensalzamiento de las mujeres no iba en paralelo a una mejora de su situación real o a una reivindicación del papel y de la posición de las mujeres en la

sociedad. Este símbolo de la patria en general estuvo representado por una dualidad de simbologías femeninas: una que encarnaba los valores positivos y las virtudes femeninas y patrióticas; y el otro que representaba el pecado, los malos comportamientos y las transgresiones no permitidas. Y esto lo ejemplifico con los casos de México y del Perú dónde nos encontramos la dualidad Guadalupe-Malinche para el primer caso; Santa Rosa de Lima-Micaela Villegas para el segundo.

Toda esta simbología y las diferentes interpretaciones de la misma, lo analizo a partir de los discursos literarios, periodísticos y normativos que fueron elaborados mayoritariamente por actores urbanos masculinos, siendo la “ciudad letrada” la productora de los lenguajes simbólicos. Pero, en paralelo, observamos los discursos femeninos y cómo éstos hacen una lectura totalmente diferente de los símbolos patrios hasta llegar a las propuestas más transgresoras de las autoras chicanas actuales. Buen ejemplo de ello es la escritora Gloria Anzaldúa y su visión de la Malinche: “Sí, soy hija de la Chingada. I’ve always been her daughter”.¹

La segunda parte de la tesis lleva por título *El género del hispanoamericanismo* y como bien indica, tiene como hilo conductor el fenómeno del hispanoamericanismo y la cuestión del género. La concepción que tengo del hispanoamericanismo, es un poco diferente a la habitual, como desarrollo más ampliamente. Lo entiendo como un discurso panhispánico que hace de lo americano un centro de interés y que tiene en el siglo XVIII una de sus etapas fundamentales. Asimismo quiero hacer una matización con respecto al concepto de América Latina. Este último lo utilizo como un concepto geográfico, amplio que comprende todos los territorios de cultura latina de América. Mientras que Hispanoamericanismo lo concibo en un terreno ideológico, vinculado a una dimensión de hispanidad, según la cual

¹ Anzaldúa, 1987, p. 17.

hay una comunidad unida por unas señas de identidad, y que comprende tanto España como los países colonizados por ella.

Por otra parte en este segundo bloque pongo énfasis en el concepto de género y la importancia que tiene el mismo en los discursos sobre América y sus mujeres. Pretende aportar algunas claves para entender porque el género fue central en el siglo XVIII hispanoamericano.

En el capítulo cuarto analizo la construcción de un discurso occidental sobre el atlántico, en el contexto intelectual del siglo XVIII, momento en el que se dio lo que el historiador italiano Antonello Gerbi llamó la Disputa del Nuevo Mundo. Se trata de un capítulo que pretende contextualizar el marco en el que se desarrolla toda mi tesis y que analiza los principales factores del momento que favorecieron el debate y las discusiones entre ambos lados del Atlántico: la crisis de conciencia europea y el redescubrimiento de América como salida identitaria, las expediciones científicas, la política reformista borbónica favorable a la construcción de un Segundo Imperio español en América, la expulsión de los jesuitas. Todos estos factores convergieron en un marco atlántico de debate muy fructífero. Y este debate se desarrolló en tres perspectivas: una perspectiva de tipo botánico-naturalista, que se ocupó de definir la naturaleza y los animales del Nuevo Mundo; una perspectiva antropológica, que se centró en intentar catalogar al ser americano dentro de la escala evolutiva humana y definir sus características; y una perspectiva epistemológica, focalizada en la construcción y la discusión del conocimiento sobre la historia de América y la viabilidad de sus fuentes. Los tres planos no se desarrollaron de manera independiente entre ellos sino que estuvieron interrelacionados y, de hecho, la conjunción de los tres es la que acababa determinando la visión y la imagen global que se tenía del Nuevo Mundo. A través de analizar estas tres perspectivas se deduce la singularidad y la especificidad del siglo XVIII, pues se llegó a una etapa de madurez intelectual

sin precedentes que permitió la réplica y la contrarréplica y se evidenció la capacidad de agencia de los territorios americanos. A través de este debate se evidencia asimismo cómo muchos de los prejuicios, los tópicos y los arquetipos del mundo hispánico tuvieron sus precedentes en América. Es decir, los elementos culturales y caracterológicos que definían el territorio peninsular también se encontraban en suelo americano. Incluso algunos fueron los precedentes de los grandes tópicos nacionales españoles como las mujeres tapadas, las antecedentes de las mujeres andaluzas.

En el capítulo cinco analizo el discurso masculino sobre el Nuevo Mundo. Dentro de la polémica mencionada en el capítulo anterior, considero que los historiadores precedentes como E. O’Gorman, A. Gerbi o J. Cañizares Esguerra, autores que trataron la polémica sobre el Nuevo Mundo, no dieron suficiente importancia al trasfondo de género que envolvía toda la polémica. La obra de G. Chinard, que analizó la literatura francesa sobre América, ya insinuaba el tema de los deseos, las emociones y la sexualidad en la visión sobre el Nuevo Mundo. Mientras que el estudio de M. L. Pratt evidencia pormenorizadamente los factores de género en la literatura de viajes sobre África y América. No obstante, creo que no se ha puesto suficiente énfasis cuando se habla de la Hispanoamérica del XVIII. Considero que la cuestión del género fue central en la disputa sobre el Nuevo Mundo. Teniendo en cuenta esta idea, que es la que vertebra dicho capítulo, defiendo que el discurso de género sobre América y sus habitantes estuvo caracterizado por una mirada masculina, entendiéndola no debido a una superioridad numérica de escritores sino al patrón de pensamiento de la época de raíz patriarcal. Este discurso masculino fue común a ambos lados del Atlántico, pues tanto europeos como criollos lo aplicaron para hablar de los hombres y de las mujeres hispanoamericanos. Y este discurso masculino se focalizó en dos direcciones. En primer lugar, se construyó una feminización del nativo

americano, especialmente del indio, al que se dedicó un mayor interés y atención, pero que también se hizo extensible al grupo criollo (en este caso la mirada sólo procedería del Viejo Mundo), negro y otras castas y cruces raciales. La impotencia del indígena, su escasa velloidad debido al uso de depilatorios, su poco ardor sexual, su debilidad de carácter eran algunos de los elementos que se argüían y que evidencian la construcción de un indígena femenino que se oponía a los roles masculinos europeos. En segundo lugar se creó la imagen de una mujer hispanoamericana erotizada e hipersexualizada, fuera cual fuera su etnia, que se mostraba en la voluptuosidad de su cuerpo y en las experiencias sexuales que podían aportar a los europeos. Destacaron las mujeres peruanas que “tienen más encantos que las armas espirituales de Roma inspiran más terror. La mayoría, sobre todo las de Lima, tienen los ojos brillantes de vivacidad; una piel blanca; una tez delicada, animada, llena de frescura y de vida; una talla mediana y bien parecida.”¹ Sobre estos dos pilares se sustentó toda la polémica del género, que ocasionó multitud de aportaciones, discursos y contradiscursos procedentes de los tres núcleos geográficos implicados: Europa, España y América. Todo ello evidencia la construcción de un discurso de dominio imperial, en el que se juzgaba al “otro” a partir de factores de género.

En el capítulo seis me ocupo de lo que he titulado los sentimientos del hispanoamericanismo. En paralelo a un hispanoamericanismo erudito (ilustrado, científico y comercial) que analizo en el cuarto capítulo, se dio un hispanoamericanismo sentimental, y es aquél que se proyectó básicamente (aunque no exclusivamente) a través de la literatura, los relatos de viajes y las obras artísticas, que tuvo lugar asimismo en los siglos XVIII y XIX. Un hispanoamericanismo más divulgativo pero que podía llegar a calar de una

¹ Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des européens dans les deux Indes*, vol. 3 (1775), p.176.

manera mucho más fuerte en el público europeo que los debates ilustrados. El hispanoamericanismo sentimental, al igual que el científico, fue una representación y un corpus teórico y práctico en el que los europeos realizaron una inversión considerable. A través de él se establecía una relación de poder entre Europa y América con la voluntad o intención por parte de la primera de comprender, controlar, manipular e incluso incorporar un mundo diferente, atrayente, pero a la vez temido.

Empleamos el concepto de hispanoamericanismo sentimental porque estaba conectado al terreno tan complejo y subjetivo como es el de las emociones y de los sentimientos. Sentimientos que afloraban en los viajeros, artistas e intelectuales cuando pisaban tierras americanas y descubrían una realidad diferente de la europea, pero también emociones y sentimientos que se pretendían despertar al lector o al público y que normalmente se conducían a que éste empatizara con el autor de la obra. Y se quería descubrir a los europeos una América fascinante, de experiencias placenteras por la sexualidad abierta de sus mujeres.

Dos fueron los componentes principales del hispanoamericanismo sentimental: el exotismo y el orientalismo, dos corrientes fundamentales sin las cuales difícilmente se podría comprender la visión particular de América. Y estos dos procesos no pueden separarse de otras corrientes del periodo como son el romanticismo y el sentimentalismo. Europa orientalizó y exotizó al Nuevo Mundo, como un mecanismo más de poder y de establecer jerarquías con el “otro”. Y una de las regiones exóticas y orientales por excelencia fue el virreinato de Perú. En especial su capital, Lima, fue objeto de la mirada orientalizadora y exotizante europea. La equiparación y la comparación entre Lima y cualquier ciudad árabe u oriental eran evidentes a ojos de los europeos. Especialmente había una caracterización islámica de Perú y de Lima, pues ambas compartían unos ancestros musulmanes que se

encuentran al sur de la Península Ibérica. En el imaginario europeo, se estableció una asociación entre Perú y España, especialmente la zona de Andalucía por tener raíces árabes. España y el Perú fueron fácilmente intercambiables. Lo que se observaba en la península se reproducía también en la otra orilla del Atlántico. Por encima de todo resaltaba la asociación entre las mujeres andaluzas y las limeñas. Se decía de éstas: “son las que en mayor grado reúnen las características de la mujer típicamente española”.¹ Cabe decir, además, que las mujeres peruanas se convirtieron en el símbolo exótico y oriental por excelencia del Perú, en concreto las tapadas limeñas, una versión de las veladas mujeres de Turquía o de las moriscas de Andalucía. Eran unas odaliscas andinas, y al igual que todas las mujeres orientales, eran unas máquinas sexuales, en palabras de Flaubert. Así, las mujeres peruanas y concretamente las tapadas limeñas se convirtieron en los arquetipos de las mujeres hispánicas. Al mismo tiempo, las representaciones europeas de las mujeres peruanas contrapusieron la sexualidad erótica, pero contenida de las tapadas a la sexualidad desbocada de las mujeres mulatas y negras y a la desexualización de las indígenas.

La tercera parte de la tesis lleva por título *La mujer peruana: realidades y metáforas*. En este bloque pongo énfasis en el caso particular de las mujeres peruanas. A pesar de que en las dos partes anteriores se van haciendo referencias a las mismas, es en esta parte donde focalizo mi interés por el Perú. Asimismo evidencio claramente la oposición entre realidad y representación pues contrapongo los discursos y los tópicos sobre las mujeres peruanas con la realidad, haciendo especial hincapié en la vida de las mujeres limeñas, de la capital, por ser a las que dedicaban una mayor atención los discursos debido al fenómeno ya comentado de las tapadas.

¹ Cit. en Tauro, 1967, p. 122.

El capítulo siete se ocupa de la dialéctica entre lo nativo y lo blanco ejemplificado a través de las relaciones transraciales entre mujeres nativas y europeos que se producen en la “zona de contacto”, espacio de encuentros coloniales que implican una relación de coerción y conflicto. A través de la dialéctica entre lo blanco y lo nativo podemos hablar de tres discursos que asumen, interiorizan e interpretan de una manera diferente las relaciones transraciales. El primero de ellos es el discurso del mestizaje, representado a nivel literario por la entrega voluntaria de la nativa al varón blanco y por el triunfo del amor transracial, que se evidencia en la unión física de las dos razas dando como resultado el nacimiento de una raza nueva. La historia de Malinche-Cortés, Pocahontas-John Smith-John Rolfe son los principales ejemplos. Un mestizaje que tiene que ver con el sexo, porque la matriz de la raza descansa sobre la sexualidad y la maternidad de las mujeres. El segundo es el discurso del indigenismo/criollismo, simbolizado por el rechazo por parte de la cultura nativa, encarnada por la mujer, de todo lo que representa lo blanco, ejemplificado por el hombre europeo. Zilia, la protagonista de la obra de Madame de Graffigny es el caso más paradigmático. Y dicha actitud de rechazo por el blanco acaba conduciendo a lo que se ha llamado “la venganza de la mujer americana”, cuyo paradigma es el personaje de Micaela Villegas que utilizó a su amante, el virrey Amat, para satisfacer sus deseos y sus ansias de ascensión social. Finalmente, el tercer discurso es el colonialista, marcado por una mirada imperial que, por una parte, rechaza lo nativo por considerarlo inferior y por la otra, lo percibe como objeto de explotación (sobre todo sexual) precisamente a raíz de esta inferioridad congénita. Y en estos tres discursos, las mujeres tienen un papel protagonista por ser ellas agentes o sujetos de estos contactos transraciales. Porque no debemos olvidar que las mujeres participaron activamente en la construcción

de la cultura colonial por ser el eje principal del núcleo familiar, donde se transmitían los valores culturales de base.

En el capítulo ocho me ocupo de la visión particular que tuvieron los hombres peruanos de sus mujeres y lo contrasto con el discurso europeo para encontrar similitudes y diferencias. La representación de las mujeres en el territorio americano fue elaborada mayoritariamente por una elite criolla que, con la entrada de la corriente ilustrada, diseñó un discurso de construcción nacional en base a una preeminencia de género, social y étnica. Las elites criollas, deseosas de crear una identidad cultural y nacional propia, establecieron un doble juego de símbolos. Por una parte, el referente europeo constituyó la base de identificación de lo criollo, es decir, había una voluntad de equipararse a los europeos y de identificarse como tales. Por otra parte, los elementos relacionados con el mundo andino y el africano fueron considerados la contraimagen de ese perfil criollo. Así, las elites criollas se elevaron en representantes de la civilización y de la razón y elaboraron un discurso de negación del otro y de barbarización de los representantes del mundo subalterno. Por otra parte configuraron todo un aparato discursivo y teórico sobre las mujeres, que como subalternas, también debían ser controladas.

En el virreinato peruano la elite criolla dio forma a un nuevo discurso sobre la feminidad, resultado de las ideas ilustradas, de las reformas borbónicas y de los avances en la ciencia y en la medicina. A las mujeres se les dio un papel básico, el de madres y educadoras de los futuros ciudadanos y de guardianas del orden doméstico. Se debe advertir que el modelo e imagen de mujer deseable era el de criolla. De hecho, cuando los ilustrados criollos escribían sobre las mujeres peruanas se referían a sus homólogas criollas, el resto de castas eran excluidas de las normativas de género pues no interesaba regular sus costumbres. No obstante, las mujeres de castas sí

fueron representadas tanto a nivel literario como icónico, pero encarnando una doble imagen: por una parte se convirtieron en el contramodelo de las criollas, es decir, en todo aquello que debía evitarse en una mujer; mientras que por la otra representaban el erotismo y la fascinación de lo exótico, una válvula de escape. Eran, como afirma el poeta Ciego de la Merced, unas “inmundas sacerdotisas”, “idólatras de Venus”.¹

Finalmente el capítulo nueve y último está dedicado al mundo de las miradas femeninas. Y en él trato dos cuestiones. En primer lugar me ocupo de las sociabilidades femeninas en la ciudad de Lima. Con este término me refiero a los espacios en los que las mujeres compartieron experiencias comunes, desde los hogares y el ámbito de la familia, los salones literarios donde se reunían las criollas de la elite, los teatros, los conventos, la iglesia, los mercados (escenario importante de la sociabilidad popular), las pulperías, los hogares, los callejones o los lavaderos. Espacios en los que se generaban tensiones y conflictos, pero también encuentros, intercambios y que tenían el común denominador de ser lugares donde se daba un protagonismo femenino (aunque no exclusivo, pues había interacción con los hombres) y unas relaciones de poder y de autoridad diferentes a las de los hombres. Algunos de estos espacios de sociabilidad eran específicos de un rango social y étnico, pero en otros convergían distintas etnias y grupos socioeconómicos. En general, fuera cual fuera la procedencia étnica y/o social de las mujeres, se prefería intercambiar secretos entre congéneres, hacer transacciones comerciales, recibir o dar servicios y hasta proveerse de abastecedoras. Esta suma de contactos generó un mundo femenino de complicidades y solidaridad, pero también de rivalidades, pugnas y desafíos. A través de estos puntos de sociabilidad las mujeres, por tanto, crearon lazos afectivos, pero también relaciones de poder y de autoridad. En segundo lugar me ocupo de

¹ Castillo Andraca y Tamayo, *Obras*, p.15 y pp. 37-38.

la mirada de las viajeras europeas y de la generación de literatas peruanas de 1870 con respecto a sus congéneres. La realidad de sociabilidades descrita fue objeto de la mirada de viajeras europeas que opinaron y escribieron frente a lo que percibían sus ojos. Por otra parte, las escritoras peruanas de la generación de 1870 no reaccionaron directamente sobre la realidad colonial (que, ciertamente, ya había sido superada) sino sobre las herencias de su modelo de mujer, que todavía seguía vigente en su presente. Pero tanto unas como otras construyeron su particular visión de las mujeres limeñas. Por tanto, en el proceso de representación e invención de la mujer limeña también participaron voces femeninas. Desde su presente, las escritoras reaccionaron frente a la realidad y también frente a la imagen masculina que había circulado sobre las limeñas. En unas ocasiones se escribía sobre una sociedad contemporánea que todavía se percibía como colonial, mientras que en otras la mirada era retrospectiva, se dirigía hacia épocas pasadas, por considerarlas las transmisoras de ciertas herencias coloniales que se deseaban cambiar; o bien se interpretaban símbolos femeninos de la colonia desde lecturas alternativas a las tradicionalmente ofrecidas.

El universo femenino peruano y el limeño en particular fueron objetos de una mirada diferenciada en función de la procedencia geográfica de las observadoras: las europeas, desde una posición teórica de superioridad colonial, seguían viendo con ojos extraños e imperiales, cualquier realidad ajena a la europea; mientras que las peruanas pusieron sobre la mesa la subalternidad social, de raza y de género que sufrían las mujeres, a la par que criticaron el modelo de mujer heredado de la colonia.

Comentados los nueve capítulos podemos afirmar que mi tesis tiene una coherencia estructural. A lo largo de los capítulos el lector se irá adentrando progresivamente en el mundo de las mujeres hispanoamericanas, empezando por aproximaciones más teóricas y

metodológicas, necesarias para comprender el marco en el que se inscribe dicho trabajo. A continuación entrará en los debates y en las polémicas que se suscitaron en el largo siglo XVIII sobre América y sus mujeres, descubriendo cómo el género fue uno de los pilares fundamentales que sustentaron la mirada sobre el Nuevo Mundo. Y finalizará con el caso particular del Perú, de la representación y de la realidad de sus mujeres. Con todo ello, llegará a la conclusión de que las mujeres tuvieron un gran protagonismo en la historia de América Latina, siendo motivo de reflexión, de debate, de representación, pero al mismo tiempo percibiendo su gran capacidad de agencia. Fueron, por tanto, mujeres que se movieron entre continentes, etnias, grupos socioeconómicos y géneros diferentes. En el fondo, mujeres entre mundos.

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo intelectual y moral de muchas personas. En primer lugar quiero dar las gracias a mi director, Bernat Hernández, quién me ha guiado a lo largo de estos años, desde mi trabajo final de licenciatura. Gracias a él descubrí la historia tan apasionante de América Latina y decidí seguir mi investigación por estos derroteros. Su apoyo ha sido fundamental para dar a luz a esta tesis doctoral y nadie mejor que él hubiera podido aconsejarme en mi camino.

En segundo lugar quiero dar las gracias a mi grupo de investigación, el GREHC (Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural) de la Universidad Autónoma de Barcelona: Ricardo, Doris, José Luis, porque han sido más que un grupo de investigación, para mi han sido una pequeña familia. Gracias a sus consejos he podido crecer, no sólo a nivel intelectual, sino también personal. Con la presentación de esta tesis finaliza una etapa de mi vida, etapa que ha sido muy feliz y que recordaré siempre. Palabras de

agradecimiento también para los compañeros becarios: Eduardo y Andreu, así como para Jaume Tortella.

Merecen un agradecimiento especial los tutores que he tenido en las estancias de investigación que he llevado a cabo en Madrid y en Londres: Víctor Peralta y Elena Carrera. Gracias por vuestra amabilidad, por escuchar mi proyecto, por darme ideas y por aconsejarme en el curso de mi investigación.

Quiero dar las gracias también a los amigos que me han acompañado en este proceso, que me han escuchado, me han animado cuando no veía las cosas claras, se han entusiasmado con mi trabajo o simplemente han estado ahí cuando les he necesitado, a pesar de las distancias. Patri, Eider, Raúl y Joserra, de todo corazón, ¡muchas gracias! Vuestro apoyo ha sido fundamental.

Agradecer a mi tía, Rosa María, la ayuda que me ha proporcionado con las labores de traducción.

Finalmente no podía acabar sin dedicar unas palabras a mis padres y a mi hermano, mi familia. Ellos son los que verdaderamente están detrás de esta tesis. Si hoy estoy aquí es gracias a ellos, por haber sabido inculcarme la pasión por conocer, por el trabajo duro, por la constancia, por el esfuerzo. Gracias por haber hecho este proceso más llevadero y por apostar por mí como lo habéis hecho.

**MUJERES TÓPICAS.
ENTRE LOS ESTUDIOS CULTURALES Y LOS
ESTUDIOS DE GÉNERO**

1. LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Los estudios culturales latinoamericanos (ecla) han sido fundamentales para la elaboración de mi tesis doctoral, pues constituyen uno de los pilares metodológicos que sustentan mi trabajo. Se trata de una disciplina que tiene unas especificidades propias fruto del contexto histórico latinoamericano y de la propia tradición del ensayo de ideas. Creo que el ámbito cultural español y europeo son un campo futuro de aplicación de dicha disciplina, por ser también menos empleada. Mayoritariamente hemos recibido la influencia de los estudios culturales anglosajones, y éstos son completamente diferentes de los latinoamericanos. A pesar de que ambos se ocupan de lo cultural, las distinciones son significativas y los eclas no pueden considerarse un apéndice de los anglosajones, ya que tienen entidad por sí mismos. Cuando uno se adentra en el estudio de las representaciones y las realidades de las mujeres hispanoamericanas, la propia reflexión te lleva a entrar en contacto con los eclas. Y esto es lo que me sucedió. Estudiando el mundo de los discursos, los tópicos y las realidades de las mujeres peruanas del siglo XVIII, descubrí la utilidad de los eclas y su aplicabilidad en la investigación que estaba llevando a cabo. En primer lugar, ofrecen la posibilidad de aplicar una metodología interdisciplinaria con nociones procedentes de la antropología, la sociología, la literatura, el arte, etc. De hecho, una de las características de mi trabajo es la interdisciplinariedad de fuentes y de enfoques.

En segundo lugar, los eclas me han aportado herramientas conceptuales para entender el papel de las mujeres en la región latinoamericana. Conceptos como los de agencia, subalternidad, transculturación, “ciudad letrada”, entre otros, que se definirán más adelante, están presentes a lo largo de mi tesis y logran, con nuevos

resultados, comprender la importancia de las mujeres en la sociedad latinoamericana, su papel de agentes mediadores y transculturales, pero al mismo tiempo sus capacidades de transgresión y de proponer alternativas a los poderes desde los márgenes de la “ciudad letrada”.

Por tanto, me parece muy interesante enfocar la cuestión de las mujeres utilizando las aportaciones de los ecla, que, por otra parte, son fundamentales para comprender el contexto latinoamericano. Considero que todavía en el campo de la historia hay importantes desafíos, pero no conclusiones, especialmente en el contexto hispánico. En América Latina y en los Estados Unidos sí que hay más tradición de aplicar los ecla en los estudios históricos por ser los núcleos más activos y de los que salen nuevas propuestas teóricas y conceptuales. Reivindico, de esta manera, la aplicabilidad de los ecla al marco histórico del siglo XVIII, al ámbito geográfico de América Latina (y del Perú) y a la temática de la historia de género. Me considero una deudora intelectual de los mismos. Y mi tesis pretende ser un buen ejemplo del uso que puede darse y de las posibilidades futuras de investigación siguiendo su metodología, pues temáticas tradicionales permiten ser analizadas de nuevo bajo diferentes enfoques.

A lo largo de este capítulo me aproximaré a los ecla, a su definición, cronología, a los principales debates y enfoques que han aportado y su interés y aplicabilidad para mi tesis. Lejos de llevar a cabo un análisis exhaustivo, me he ocupado sólo de aquellos aspectos que considero básicos y que más han influido en mi trabajo.

1.1. *Los estudios culturales latinoamericanos: definición y cronología*

En la actualidad, los ecla son materia de debate constante por ser un campo muy fecundo de investigación, cuyas producciones contribuyen a

plantear de una manera diferente e innovadora cuestiones de la historia de Latinoamérica. Sin embargo, las discusiones, polémicas y controversias a propósito de los mismos han generado una extensa bibliografía al respecto que dificulta cada vez más la comprensión de los mencionados estudios, que se van diluyendo en una amalgama de artículos y compilaciones en los que se acaba debatiendo sobre todas sus instancias: desde el nombre, sus características y objetivos, pasando por sus orígenes, el estado actual y las posibilidades futuras de investigación. Una de las objeciones y uno de los puntos más controvertidos que se le hacen es precisamente su indefinición por ser, como afirma Alicia Ríos, muchas cosas al mismo tiempo.¹ Sin embargo, y a pesar de las múltiples controversias, los estudios culturales latinoamericanos han tenido una aportación fundamental en el campo de lo cultural. Lo de menos es la etiqueta con la que han sido bautizados o el nombre por el que se conocen, ya que se trata de una designación añadida a posteriori a partir de la década de los años ochenta y por ser una de sus fuentes más inmediatas los Cultural Studies británicos.² No obstante, son un campo de estudio configurado históricamente desde la tradición crítica latinoamericana. En cierta forma, se llevaba haciendo estudios culturales en América Latina mucho antes que recibieran esta designación. Néstor García Canclini lo afirmaba en una entrevista en el *Journal of Latin American Studies*: “Comencé a hacer estudios culturales antes de darme cuenta que así se

¹ Ríos, 2002.

² Los estudios culturales (ec) británicos nacieron como disciplina en Inglaterra en la década de los años 60 en el contexto de la democratización de la cultura después de la postguerra en este país. Vinculados al Centre for Contemporary Cultural Studies en Birmingham (CCCS), sus representantes más importantes fueron historiadores próximos a la “Nueva Izquierda” como Raymond Williams y Richard Hoggart que estudiaron las influencias de la cultura popular en la formación de las mentalidades de la clase obrera. Los dos ejes fundamentales de los ec británicos fueron la industria cultural y el énfasis en la cultura cotidiana de la clase trabajadora, siguiendo al historiador Edward P. Thompson. En los años setenta tomó importancia el concepto de hegemonía y además se fue incorporando un discurso sobre raza, etnicidad y subculturas cuyos representantes más importantes fueron Paul Gilroy y Stuart Hall.

llamaban”.¹ También Jesús Martín-Barbero: “Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera”.² Sin embargo, si bien provienen de una tradición crítica propia, que tiene en el ensayo una de sus principales modalidades, se mantienen en diálogo constante con las escuelas occidentales de pensamiento como el estructuralismo francés, el postestructuralismo, la lingüística postmoderna, la filosofía, la antropología y sociología de la cultura, la escuela de Frankfurt, los feminismos y más recientemente los estudios culturales británicos y norteamericanos.³

Su principal objeto de estudio son las producciones simbólicas y las experiencias de la realidad social en Latinoamérica. Es decir, cualquier fuente, testimonio, acontecimiento, sujeto, que pueda ser leído como un texto o una práctica cultural y que contenga un significado simbólico socio-histórico, capaz de dar lugar a discursos, es susceptible de convertirse en materia de estudio de los ecla: desde la literatura, el arte, la historia, las leyes, los deportes, la música y la televisión hasta las actuaciones sociales. Así, las mujeres, su realidad y sus representaciones pueden ser estudiadas desde los ecla por contener significados capaces de ser descifrados culturalmente. Eso significa que es un campo que no puede ser definido exclusivamente por los temas, sino por el acercamiento metodológico y epistemológico a dichos temas. De esta manera, los ecla producen su propio objeto de estudio en el proceso mismo de investigación. Pero no sólo los temas, sino que también las instituciones y las prácticas de conocimiento han sido siempre complejas en Latinoamérica porque pueden ser abordadas desde muchas facetas. En consecuencia, los pensadores e intelectuales de los ecla han trabajado desde siempre con conocimientos y metodologías transdisciplinarias. Los ecla, por

¹ García Canclini, 1996, pp. 83-87.

² Martín-Barbero, 1997, pp. 47-53.

³ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 3.

tanto, son el espacio donde ciencias humanas y sociales como la antropología, la sociología, la historiografía, la filología, la comunicación y el criticismo literario convergen alrededor de una nueva concepción de lo cultural.¹

En el campo de la historia cultural, considero que las tradiciones de reflexión provenientes de Latinoamérica en torno a la propia experiencia histórica han recibido poca atención y no se les ha dado suficiente importancia ni reconocimiento. Actualmente un buen número de los vocablos y conceptos que se emplean en el terreno de la historia cultural tiene sus orígenes en autores latinoamericanos, pero con su uso y su reconceptualización por parte de investigadores de otras nacionalidades, se ha perdido el hilo de cuál fue el horizonte epistemológico de su origen. Se debe también al auge de los estudios latinoamericanos en la academia norteamericana, que a causa de su peso institucional y de publicaciones ha acabado ocultando, sin ser su propósito, toda una tradición de pensamiento que tiene sus inicios en América Latina y que desde allí se expandió a otras geografías. Considero primordial reivindicar la particularidad del mundo hispanoamericano porque precisamente se caracteriza por ser una región en la que se han dado multitud de procesos, interrelaciones de etnias, géneros, clases sociales, conjunciones entre tradición y modernidad, en definitiva, una imbricación de elementos que han dado lugar a profundas reflexiones de las que han salido términos importantes. Todo ello da pie a una perspectiva que enfatiza el papel de lo cultural en la definición de las mujeres. Y lo cultural es entendido en un sentido amplio, pues se tienen en cuenta otros factores y las especificidades del espacio latinoamericano. Por ejemplo, las cuestiones raciales, de suma importancia para entender la imagen que se construye de las mujeres, pero también sus aportes culturales; las variables de género, la

¹ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 9.

situación de colonialidad, el traspase de fronteras de todo tipo (geográficas, étnicas, sociales), etc. Todos estos factores definen un contexto cultural dinámico, en constante evolución y movimiento por la capacidad de dichas mujeres, en el que los choques, las resistencias y las transgresiones son frecuentes; pero también las movilidades, las negociaciones y las capacidades de dar lugar a fenómenos nuevos.

Una primera idea que se debe tener muy presente es el hecho de que el campo de los ecla es producto de específicas continuidades sociohistóricas y del propio desarrollo crítico latinoamericano. No pueden considerarse, por tanto, una subdivisión o una rama de los estudios culturales británicos o norteamericanos (que estos sí que representan una ruptura epistemológica con respecto a lo que se hacía antes). Es decir, no constituyen un apéndice de dichos estudios o un simple traslado de temáticas de una región a otra, pues América Latina se caracteriza por tener su propia historia y sus propios debates. Si la mayoría de estudiosos sitúan el punto de partida en la tradición del ensayo decimonónico, a mi parecer, creo que es un campo que lleva desarrollándose prácticamente desde el siglo XVI *avant la lettre*, remontándose a las crónicas. Esta afirmación la sustento en el hecho mismo de la lectura de las crónicas, que deben ser leídas como textos, capaces de ser descodificados, pues detrás de los mismos subyacen sistemas lingüísticos, visuales y verbales que influyen en la escritura de los mismos. De hecho, si se leen las crónicas con atención, los autores, como afirma Mignolo, anunciaban al lector el tipo de discurso y los patrones textuales concretos que adoptaban.¹ Las crónicas, por tanto, son documentos culturales que se insertan en una manera particular de escribir la historia y de entender el mundo, y que plantean problemáticas y reflexiones de tipo epistemológico. Los cronistas no tan sólo escribían por un interés literario y/o estético, sino

¹ Mignolo, 1992, pp. 57-116.

que sus escritos reflejaban su concepción de la realidad y la representación que hacían de esa realidad en base a sus esquemas mentales, lo que implica estudiar las crónicas no tan sólo en una dimensión literaria sino también epistemológica.¹ Un buen ejemplo lo tenemos en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, atribuida a Bernal Díaz del Castillo, una obra que está caracterizada por un estilo retórico y unas estrategias narrativas destinadas a demostrar la veracidad del relato y que encierran sistemas de signos y lingüísticos que permiten estudiar a la crónica como un texto cultural.²

Precisamente una de las grandes ventajas de los estudios culturales latinoamericanos es que la variedad de metodologías que emplean permite concebir los textos como documentos culturales y viceversa.³ Analizar los textos como documentos culturales implica no tan sólo circunscribirse a un análisis formal sino ver los elementos que hay detrás de este texto, cómo fue construido, quién lo construyó, cuáles son las ideologías o paradigmas mentales que encierra. Una de las premisas fundamentales de los estudios culturales es que ningún texto o práctica cultural tiene significado, valor o función intrínseco o necesario y que el significado, valor o función son el efecto de relaciones sociales y mecanismos de significación específicos y cambiantes.⁴ Las prácticas culturales no tienen un significado por sí mismas que ya les viene dado, sino que este significado se trata de una construcción cultural, producto de un tiempo, de unas circunstancias y de unos códigos específicos. En el caso de mi análisis sobre las mujeres hispanoamericanas es bien evidente. Todos los discursos y textos que se elaboraron sobre ellas

¹ López Baralt, 1982, pp. 461-531.

² Romero, 1988, pp. 337-344; edición de Serés, 2012.

³ Un texto cultural, siguiendo la definición de la semiótica, disciplina que estudia los signos, sus relaciones y significados, es un sistema organizado jerárquicamente, que representa la vida social y colectiva de los grupos humanos. Cit. Lotman, 1996, p. 109.

⁴ Frow, 1995.

fueron producto de una ideología concreta y de una serie de condicionantes como la subjetividad del autor, el contexto histórico, el imaginario y los patrones morales, éticos e intelectuales de la época.

La larga tradición del ensayo de ideas en América Latina está atravesada durante toda su historia por una serie de ejes temáticos que marcan todavía hoy muchas de las preocupaciones del pensamiento crítico latinoamericano. Cinco constelaciones cognitivas son las que marcan su desarrollo y relacionadas con estas cinco etiquetas han ido surgiendo nuevos conceptos y propuestas, fruto de la propia evolución de los ecla.¹ Las constelaciones cognitivas de base son: el neocolonialismo; la modernidad y la modernización; la cuestión nacional; lo popular; y las identidades, alteridades y etnicidades.

Repasaré a continuación, brevemente, la cronología de los ecla para ver cómo ha ido evolucionando el pensamiento en dicha región y las diferentes propuestas intelectuales que se han hecho, para luego ya centrarme en los conceptos, los planteamientos y su interés para el análisis histórico. Para esta primera parte sigo el estudio *The Latin American Cultural Studies Reader*.²

Desde principios del siglo XX en América Latina se extendió la creencia de que la modernización económica y el modernismo cultural darían lugar a una democracia política y a una igualdad social en el continente. En esta época nació la sociedad de masas, que renovó las ciudades y sus habitantes. En respuesta a estas transformaciones tan rápidas que se estaban dando, emergieron una serie de movimientos populistas en los años treinta que pretendían incorporar a las masas en la vida política nacional. Dos décadas más adelante, en el contexto de la guerra fría, la entrada de nuevas

¹ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 11.

² Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005.

tecnologías y sistemas de comunicación como la radio, el cine y la televisión conllevaron una nueva transformación en la sociedad. Por una parte, los media y la cultura de masas generaron un espacio de reconocimiento a través del cual eran moldeados los gustos y las necesidades populares, mientras que por otra parte, a través de los media, esas masas expresaban sus deseos de modernización. Se hacían evidentes las contradicciones que imperaban en América Latina en todos los niveles.¹

En la década de los años sesenta se cimentaron las primeras teorías sociales latinoamericanas. Tres factores influyeron en ello: el éxito de la revolución cubana (1959) que inspiró intentos de revolución a lo largo del continente, al mismo tiempo que también aumentaban las dictaduras militares y los regímenes conservadores; la creciente influencia de los Estados Unidos en territorio latinoamericano; y la llegada de teorías críticas y culturales procedentes de Europa. Debido a esta inestabilidad, marcada por la incertidumbre política, muchos intelectuales emigraron hacia otros territorios, hecho que favoreció un fecundo intercambio teórico y conceptual entre las ideas que llevaban estos intelectuales y las que se encontraron en los territorios de destino. En esta primera etapa predominó la idea de la necesidad de una América Latina unificada y las propuestas de los intelectuales se dirigieron a este objetivo, destacando cinco: el sociocriticismo de Antonio Candido², la antropología geocultural de Darcy Ribeiro³, el calibanismo de Roberto Fernández Retamar, la transculturación

¹ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 154.

² La propuesta de Candido fue muy novedosa. Consistía en hacer crítica literaria desde la sociología, es decir, no tan sólo analizar estéticamente la literatura sino sociológicamente, incorporando categorías sociales, económicas y políticas en la crítica literaria. Lo aplicó a la literatura de su país, Brasil, interesándose por la sociedad brasileña, sus procesos de formación y modernización analizándolos desde un ángulo literario. A partir de esas lecturas discutió la literatura y la cultura latinoamericanas como un todo, algo poco habitual antes de su propuesta.

³ Darcy Ribeiro, por su parte, planteó una propuesta antropológica: los procesos civilizatorios que, según él, habrían marcado la historia de todas las culturas. Ribeiro cuestionó el concepto de autonomía cultural porque, según él, había una inevitable conjunción entre cualquier expansión

de Ángel Rama y la heterogeneidad de Antonio Cornejo Polar.¹ La obra crítica de los autores mencionados tomó forma por la necesidad de cuestionar su propia cultura. Pero al mismo tiempo fue un momento de apertura de nuevos horizontes y de optimismo.

Sin embargo, este optimismo inicial llegó a su límite. La realidad latinoamericana, marcada por la hegemonía de las culturas de masas y la imposición de las dictaduras militares llevó a que en los años 80 los deseos utópicos se rompieran. En este momento fue cuando los ecla recibieron esta designación y empezaron a institucionalizarse como tales. Y crearon nuevos objetos de estudio en el contexto neocolonial y postmoderno que se abría. Estos años, conocidos como la “década perdida de Latinoamérica” se caracterizaron por la globalización de las economías, las sociedades y las culturas hispanoamericanas. Fue en este momento cuando los ecla se vincularon con los estudios culturales británicos y norteamericanos (y los Area Studies), surgiendo nuevas temáticas como los estudios coloniales, los estudios de género y minorías, la dicotomía modernidad-postmodernidad, los *mass media* y la reconceptualización de términos como el de hibridez cultural, planteado, por otra parte, en el campo de la historia por Peter Burke.²

La década de 1990 se caracterizó por un boom del campo de los ecla, que se desplazaron hacia los Estados Unidos, lo que conllevó repercusiones teóricas, metodológicas y geopolíticas. Se estableció una distinción muy clara entre los latinoamericanistas procedentes de Estados Unidos y los latinoamericanistas de América Latina. Éstos últimos continuaron la línea del

étnica y planes ideológicos, sociales y económicos. Estableció, entonces, categorías entre los no-europeos según su formación histórica y geocultural, que dependía de la situación en que se encontrasen los pueblos. Y ello lo aplicó para pensar América Latina como civilización posible.

¹ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 28. Estos tres últimos conceptos los desarrollaremos en líneas posteriores.

² Burke, 1991.

pensamiento crítico latinoamericano y se reivindicaban herederos del mismo. En paralelo, en los Estados Unidos emergieron varias tendencias dentro de los ecla: los estudios subalternos, el discurso deconstruccionista¹, el postcolonialismo y los estudios transnacionales.² A pesar de tener diferentes enfoques, estos cuatro ámbitos compartían el interés por los sujetos sociales y la detección de nuevas formas de agencia política y cultural. El concepto de agencia es muy empleado en los ecla. Por agencia se entienden las posibilidades de acción y de intervención en los procesos por los cuales se transforma continuamente la realidad y se ejerce el poder. La agencia implica relaciones de participación y acceso, las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y poner en práctica sus facultades. Así, por ejemplo, José Antonio Mazzoti ha empleado el término de agencias criollas para hablar de las estrategias y apropiaciones del espacio simbólico por parte de letrados criollos. En el mismo sentido se puede hablar de agencias femeninas, cuestión que planteo en el capítulo nueve.

El surgimiento de estas cuatro tendencias provocó una activa reacción en Latinoamérica, muchos intelectuales lo vieron como una intromisión en el campo y una nueva forma de neocolonialismo. Generó, como consecuencia, una autocrítica por parte de los ecla y sus practicantes, algo constante en dichos estudios.

¹ El deconstruccionismo nace con el pensador Jacques Derrida y plantea desmontar los mecanismos a partir de los cuales se ha construido el pensamiento, el conocimiento y la escritura. Su objetivo, por tanto, es fisurar internamente el discurso tradicional occidental mediante la transgresión desde los límites. La deconstrucción es pues un procedimiento para leer y escribir de otro modo. Desde los estudios culturales latinoamericanos fue asumida para dismantelar las construcciones epistemológicas y teóricas occidentales y plantear nuevas propuestas de conocimiento desde los límites raciales (indígenas, negros, castas), sexuales (mujeres) y epistemológicos (tradición oral, iconografía, quipus).

² Estos últimos estuvieron ligados al InterAmerican Cultural Studies Network, dirigido por George Yúdice y creado en 1993. Su propósito era formular un proyecto nacional que respetase las especificidades regionales en el que fuera posible conectar a los intelectuales de todo el continente. Cit. en Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 348.

En pleno siglo XXI, después de una década de una excesiva teorización e intensos choques ideológicos, las constelaciones cognitivas que predominaron en la década de los noventa están empezando a mostrar signos de fatiga, según hace constar Abril Trigo. Durante este periodo los ecla llegaron a un alto nivel de sofisticación teórica y de flexibilidad metodológica que iba en detrimento de las aportaciones novedosas. Se había entrado en un bucle de teorización repetitiva sobre los mismos conceptos, sin entrar en un aspecto más empírico. Hay, por tanto, una percepción de que el periodo que empezó con la teoría de la hibridación en 1989 y el nacimiento de lo “post” ha llegado a su fin o que muchas de sus propuestas necesitan una redefinición. El encuentro del Latin American Studies Association (LASA), celebrado en 2001 en Washington, marcó el cambio y evidenció la necesidad de renovar algunas posiciones teóricas. Por ejemplo, se disolvieron los primeros grupos creados, como el de los estudios subalternos. Todo ello llevó a un reajuste de las diferentes posiciones, a reflexionar sobre cuáles eran los auténticos debates y problemas en Latinoamérica y se descubrió que éstos se encontraban en los temas clásicos del pensamiento crítico latinoamericano, que tuvieron su producción fecunda en 1960 y 1970. Temas que siempre han estado presentes, hecho que evidencia la persistencia de determinadas problemáticas en el estudio de Latinoamérica, y que a veces, han llegado a un nivel de sofisticación excesivo.¹ No obstante, a mi parecer, algunas de las posiciones teóricas todavía siguen teniendo validez y pueden ser aplicadas en el ámbito de la historia. Conceptos como los de subalternidad, agencia, transculturación y otros, como desarrollaré más adelante, son muy útiles de aplicar en el estudio de las mujeres latinoamericanas.

¹ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 368.

1.2. *Problemáticas básicas de los estudios culturales latinoamericanos*

Cuando uno se aproxima a la historia de Latinoamérica, una primera idea que debe tener presente es el hecho de que el Nuevo Mundo no es tan sólo un concepto geográfico sino también un concepto epistemológico a través del cual se han formulado propuestas de conocimiento y de entendimiento de la realidad latinoamericana. América Latina es un constructo, un artefacto cultural y lingüístico, creado con palabras y conceptos provenientes tanto desde dentro como desde fuera, que intentan nombrar, definir ese espacio, explicar su aparición y el sentido que ha de darse a su historia. Las propuestas de tipo conceptual han sido muy variadas, desde la historia humanista y los planteamientos más clásicos hasta el giro hemisférico y los estudios culturales.¹

Hablar, pensar y escribir la historia de Latinoamérica es, para muchos, pensar y escribir la historia del mundo moderno. Por tanto, acercarse al Nuevo Mundo implica plantear una de las problemáticas que siempre ha acompañado la reflexión intelectual latinoamericana y ha marcado la trayectoria de los ecla. El tema de la modernidad. El descubrimiento de América conllevó el nacimiento de la modernidad y de Occidente porque fue cuando Europa se completó a sí misma geográfica e identitariamente con la incorporación del Nuevo Mundo. A partir de 1492 se inició la historia con el despliegue del sistema-mundo y de la modernidad en la que la Europa latina tenía la centralidad del proceso.² Sin embargo, esta modernidad, que se inicia a partir del siglo XVI con la expansión europea, tuvo su cara oculta: la

¹ Como representantes de esta historia humanista encontraríamos a Edmundo O’Gorman y su tesis de la invención de América, 2003; Richard Morse y su defensa de una civilización iberoamericana, 1982; o José Luis Abellán y su idea de que América como unidad continental es un producto hispánico por excelencia, 2009. Por otra parte el giro hemisférico es representado por Herbert E. Bolton, 1977 y el giro espacial por Jorge Cañizares Esguerra, 2007.

² Dussel, pp. 41-53.

colonialidad, como defiende Walter Mignolo. Una nace con la otra y van intrínsecamente unidas. Asumiendo esta idea, Latinoamérica debería entenderse como la primera sociedad colonial y también como la primera experiencia decolonial.¹

Desde entonces el mundo occidental fue creándose y construyéndose a través de una dialéctica entre ambos lados del océano Atlántico. Hubo una invención de América a partir de unos patrones occidentales de pensamiento. Y por occidental no sólo entendemos el Viejo Mundo, sino también el Nuevo, pues este espacio fue receptor de las ideas europeas, mientras que los criollos querían asimilarse a los ciudadanos europeos. La noción de invención de América apareció por primera vez en el libro de Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Yndias* (c. 1528), en el que el término invención se refería a descubrimiento. Fue el historiador Edmundo O’Gorman el primero en desmontar el etnocentrismo europeo de la idea del descubrimiento de América. Argumentó que América no fue descubierta sino inventada, que sería un constructo epistemológico, al que se dotó de varios significados. Para sustentar su tesis sugirió que las crónicas debían ser leídas como algo más que simple ficción literaria, esto es, como documentos que encierran suposiciones epistemológicas, ontológicas y retóricas. Y no sólo las crónicas, todos los textos que hablan de América Latina deben ser analizados a la luz de esta perspectiva, pues a través de ella podemos obtener información adicional que no se limite sólo a cuestiones formales. Los relatos de viajes que utilizo en mi tesis, las obras de los ilustrados, naturalistas, filósofos, la literatura e incluso las obras pictóricas las he analizado desde esta perspectiva. Y aplicando este enfoque puede constatarse que el siglo XVIII fue una etapa crucial en el proceso de invención de América porque se llegó a una etapa de madurez intelectual que permitió,

¹ Mignolo, 2003.

con nuevas herramientas y desde nuevas perspectivas, como fue la óptica científica de la Ilustración, inventar al Nuevo Mundo. Un proceso que se llevó a cabo en un marco atlántico en el que intervinieron ambas orillas. Es decir, en la construcción de América se evidencia perfectamente lo que menciona José Rabasa de la idea del Nuevo Mundo como espejo.¹ Este autor plantea que la construcción o invención del Nuevo Mundo es inseparable de la invención o construcción de Europa, dando lugar a la concepción moderna de un planeta nuevo. En el siglo XVIII, por tanto, Europa no sólo inventó un nuevo espacio utilizando sus moldes ideológicos, sino que comparándose con otras regiones, en este caso América, repensó su propia identidad desde los paradigmas de la Ilustración. Por otra parte, el Nuevo Mundo no solamente fue objeto de las miradas procedentes de Europa, sino que también se inventó a sí mismo, a través de la dialéctica con el Viejo Mundo, pero también a raíz del propio estadio intelectual a que se había llegado y que permitía una reflexión crítica y profunda. Y en esta cuestión de la invención de América reivindicó la importancia de las cuestiones de género, pues éstas fueron fundamentales en el siglo XVIII a la hora de definir el territorio americano y a sus habitantes.

El tema de la invención de América no tan sólo se circunscribe a un plano geográfico sino que también se aplicó a un plano antropológico. Y así, en paralelo al proceso de invención o construcción de América hubo una invención o construcción de los nativos americanos, que fue posible precisamente, como defiende Enrique Dussel, porque Europa entró en la modernidad y pudo confrontarse con el Otro. Y dentro de este marco se puede afirmar que las mujeres latinoamericanas también fueron producto de una invención. Se las diseñó y moldeó en función de los esquemas

¹ Rabasa, 1993.

ideológicos del momento, los deseos, los temores... convirtiéndose en tópicos y arquetipos elaborados mayoritariamente por un discurso masculino.

El interés por definir a lo Otro ha sido una constante en el pensamiento occidental, ha estado presente en América Latina desde el primer momento de la conquista y es una cuestión que ha marcado la agenda de los ecla. Por alteridad se entiende el descubrimiento que el “yo” hace del “otro” y cómo a través de las imágenes que construimos de los “otros”, forjamos nuestra propia identidad. No puede existir un “nosotros” sin la presencia de los “otros”, con los cuales establecemos comparaciones y nos medimos. Es decir, la identidad no se construye en el vacío, sino en una situación de relación.¹ Identidad y alteridad, por tanto, son las dos caras de una misma moneda. Tzvetan Todorov fue uno de los primeros que planteó la cuestión de la alteridad en América Latina analizando esta problemática desde un punto de vista semiótico, de comunicación. Es decir, la conquista habría provocado una incompreensión respecto al “otro”, no tan sólo por parte de los europeos, sino también por parte de los nativos. Y esta incompreensión se mostraría en la incapacidad de comunicación.²

Desde ambos lados del Atlántico, el descubrimiento del “otro” generó una serie de sentimientos, emociones, pero también discursos y reflexiones. Para los europeos, los nativos americanos eran seres extraños, no se sabía dónde situarlos en la escala de la evolución humana, pues eran algo completamente ajeno con el cual los europeos no habían tenido una tradición de contactos, a diferencia, por ejemplo, de los países orientales. Lo mismo les sucedió a los nativos, que percibieron con ojos de estupefacción la llegada de unos blancos barbudos. Esta situación no sólo se dio en los primeros tiempos de la conquista, sino que fue permanente durante el

¹ Guerrero Arias, 2002, p. 102.

² Todorov, 2000.

periodo colonial. Pero es una temática que ha estado presente en toda la historia de América Latina y que todavía sigue vigente.

El proceso que se inició con la conquista tuvo continuidad. Después de dos siglos, en plena centuria dieciochesca, todavía se seguían moldeando las identidades en base a los “otros”. Tanto el Viejo como el Nuevo Mundo eran incapaces de comprenderse, porque no sólo eran diferentes sino extraños. Y la alteridad, precisamente, no es sinónimo de diferenciación, de una simple distancia en base a rasgos disímiles con el “otro”, sino que tiene que ver con la experiencia de lo extraño. Es decir, el “otro” se sitúa en una posición externa al observador. Se le presenta como algo ajeno, que es incapaz de incorporarse dentro de lo conocido y de ser definido según los parámetros propios. Anthony Pagden lo plantea cuando se refiere a la incapacidad lingüística de los españoles para describir y clasificar América y a los americanos porque carecían de vocabulario y expresiones para referirse a elementos que nunca habían visto.¹ A este proceso se le llama reconocer. Y reconocer la diferencia implica elaborar oposiciones, marcar las distancias y establecer jerarquías. Europa hizo esto con respecto al Nuevo Mundo, pero éste no se quedó al margen porque también elaboró un discurso en el que las jerarquías se invertían y era América la que sustentaba una posición de superioridad frente a Europa. Este proceso tuvo en el siglo XVIII una de sus etapas fundamentales. Los europeos elaboraron una imagen de inferioridad de América y de los nativos americanos, aplicando un esquema de dominación imperial, en el que las oposiciones maniqueas se hacían evidentes: construyeron una América degradada, inferior y bárbara frente a una Europa superior y civilizada.²

¹ Pagden, 1988.

² Fisher y O’Hara, 2009.

Tal como plantea el antropólogo Stephen Greenblatt, las prácticas de representación están dotadas de significados ideológicos y las imágenes que el Viejo Mundo construyó del Nuevo nos informan de las prácticas europeas de representación. Según afirma este autor, el reconocimiento del “otro” se hace habitualmente desde el convencimiento de ser superior y precisamente los europeos plantearon el sentido de la superioridad frente a los “otros” americanos.¹ Los elementos que utilizaban para construir esta superioridad eran varios. Greenblatt establece que la presencia o ausencia de escritura es la diferencia que determinaba el resultado del encuentro. La posesión de la escritura por parte de los europeos y su impresión de que los nativos no la tenían, incrementó la autoconfianza de los conquistadores, que miraron con “ojos imperiales” a las sociedades indígenas. En otras ocasiones, como sucedió con las exploraciones del siglo XVIII, los argumentos que se utilizaban para establecer relaciones de superioridad e inferioridad eran en base a los modales y a las formas de vida. Los relatos de viajes muchas veces presentaban a los americanos, no solamente a los indígenas, sino también a los criollos, como salvajes, ajenos a los valores occidentales: comían con las manos, eran polígamos... pero también hablaban de una inferioridad de tipo intelectual y manual, según la cual, los americanos eran incapaces de sacar provecho de sus tierras debido a sus escasos conocimientos. Otros argumentos eran de tipo antropológico. Debido a las carencias físicas de los nativos, causadas por el clima, y sus escasos valores morales, los americanos se situaban en una escala próxima a los animales. La dicotomía civilización-barbarie se estableció rápidamente y ha tenido mucho juego en la historia de Latinoamérica. Esta oposición no tan sólo la establecían los europeos para diferenciarse de los nativos americanos, sino que en el propio Nuevo Mundo, los sectores criollos hicieron lo mismo respecto a los indígenas y a las castas,

¹ Greenblat, 2008.

con los que no se sentían identificados. Es un debate que ha sido muy intenso y que se ha visto reflejado en el ensayo, en los periódicos, en la literatura, en la pintura, etc.¹ Así, la cuestión de la raza es uno de los núcleos principales para la construcción de la otredad y la definición de sujetos en contextos coloniales. Sin embargo, en mi opinión, en la definición del “otro” americano intervino otro factor más potente y fue el género. Especialmente en el siglo XVIII por ser un siglo en el que hubo un debate intenso sobre la masculinidad y la feminidad y sobre el papel de las mujeres en la sociedad. Y todas estas preocupaciones se trasladaron a la definición de América y de los nativos, que fueron concebidos como seres afeminados. Mientras que las mujeres fueron presentadas como objetos eróticos.

Por otra parte, Greenblatt plantea que en el mundo de las representaciones la facultad principal que interviene es la imaginación. Es cierto que el imaginario y el mundo de las emociones y los sentimientos tuvieron un peso muy importante en la definición del “otro”. Las mujeres hispanoamericanas fueron recreadas en función de los deseos y de un imaginario masculino que las percibía como objetos de deseo. Sin embargo, creo que no todo puede atribuirse a la imaginación. El “otro” también fue construido de una manera consciente, en función de los intereses y de las necesidades del momento. Las representaciones no eran fruto de la irracionalidad, sino que de una manera consciente se utilizaban determinados aspectos y un discurso imperial para establecer jerarquías y para dibujar al “otro” como un ser inferior precisamente para justificar dicha dominación.

¹ Este mecanismo de distinción entre salvajes y civilizados fue empleado por los europeos desde la llegada de Colón. Sin embargo, desde la tradición del ensayo crítico decimonónico ha estado presente en el pensamiento latinoamericano. Domingo F. Sarmiento fue uno de los primeros en plantearlo en su obra *Facundo*. En el terreno literario ha sido uno de los grandes tópicos. Y en el ámbito de la investigación histórica ha sido una temática abordada repetidamente, que en la actualidad está siendo analizada bajo la luz de nuevas propuestas, como la imagología, el estudio de dicha dicotomía a través de las imágenes.

Pero no siempre se dibujaba al “otro” en base a rasgos denigratorios con el cual es imposible la comunicación. La alteridad no debe concebirse solamente como una diferenciación negativa, sino que también la diferencia podía ser establecida en base a rasgos positivos. Un ejemplo es el prototipo de buen salvaje, que fue muy admirado por los ilustrados dieciochescos. Otro ejemplo son las mujeres. Para algunos autores, como A. J. Pernety, las nativas americanas reunían las más altas virtudes, siendo superiores incluso a las mujeres europeas. Por ejemplo, algunos autores argumentaban que la desnudez de las indígenas, lejos de ser un síntoma de salvajismo y erotismo, era un símbolo de pureza y de vivir acorde con la naturaleza. Y la oponían a los cosméticos y a la falsa belleza de las mujeres europeas.

En paralelo a todo ello, un mecanismo que también se utilizaba era el de la asimilación, es decir, se convierte a este “otro” en algo parecido y semejante a lo ya conocido, para tranquilizar a la conciencia europea, pero también para negar dicha diferencia. Quiero mencionar varios ejemplos. El primero es el hecho de que los nativos indígenas fueran puestos en la misma categoría que los moros, pues ambos eran catalogados como los enemigos a los que combatir, civilizar y cristianizar. Fueron englobados bajo el prisma de un mundo oriental, que tenía una idiosincrasia diferente de Occidente. Indígenas y moros fueron puestos en la misma categoría mental y, de hecho, el término indio significaba hindúes (habitantes de la india oriental). Enrique Dussel se refiere a ello cuando afirma que en la invención de América se prestó un ser asiático a los territorios encontrados. Entonces el “otro” indio desapareció porque no fue descubierto como “otro” sino como lo mismo ya conocido (el asiático) y reconocido (lo que implicaría ser negado como “otro”).¹ La identificación del indígena con seres ya conocidos del mundo asiático y africano llevó a una orientalización del Nuevo Mundo, cuestión que

¹ Dussel, 1994, p. 41.

planteo ampliamente en el capítulo seis. Y empleo el término orientalización no orientalismo, cuyas diferencias son observables. El concepto de orientalismo, planteado por E. Said, o la propuesta de J. A. González Alcantud de un orientalismo desde el sur, reflejan algunos problemas cuando los queremos aplicar para el continente americano porque definen una mirada occidental sobre unas civilizaciones asiáticas y norteafricanas con siglos de contacto con Europa, sobre las que existían al menos construcciones ideales a partir de noticias previas.¹ Pero en el caso de América, al no existir ni noticias previas ni una tradición de contactos, esta tesis puede tambalearse. Por este motivo empleo el concepto de orientalización que supone atribuir rasgos orientales a los americanos, como una estrategia para aproximarlos a lo ya conocido. América fue orientalizada, es decir, se la concibió como un territorio que formaba parte de ese Oriente imaginario. Y América como Oriente fue una deformación, pues en realidad ésta formaba parte de un mundo occidental. Esta orientalización respondía a un deseo de asimilar lo americano a algo ya conocido, una manera de aproximar la otredad y hacerla más entendible. En el caso que estudio del Perú, y concretamente de Lima, es bien evidente. Todos los viajeros que pisaban la ciudad, la asociaron a rasgos orientales e islámicos, estableciendo comparaciones con naciones orientales y con ciudades del sur de España. Este mecanismo también se empleó en la definición de las mujeres peruanas que fueron identificadas con las andaluzas, con las que los viajeros europeos ya tenían una tradición de contactos en sus viajes por el sur de España.

En el estudio de la otredad, no podemos dejar de considerar el mundo de las imágenes, de los tópicos y de los arquetipos que un pueblo construye sobre otro. A esto se le denomina imagología, disciplina que estudia la

¹ Said, 2004; González Alcantud, 2006.

imagen que los pueblos se hacen de ellos mismos y de los demás.¹ La construcción de estas imágenes se puede hacer desde múltiples perspectivas, pero la literatura tiene un papel relevante, puesto que a través de ella se llega quizá a un público más amplio, que los debates eruditos, como sucedió en el siglo XVIII. A través de los relatos de viajes, de las novelas, de obras de teatro, de representaciones artísticas se transmitía una determinada imagen del “otro” para satisfacer a un público deseoso de conocer mundos lejanos y exóticos. Con estas imágenes se pretendía inculcar una visión concreta del otro pueblo. En el caso de las mujeres latinoamericanas es bien evidente. A través de la literatura se presentaban las posibilidades eróticas del Nuevo Mundo mediante unas relaciones transraciales en las que triunfaba el amor, pero también se despertaban los deseos exóticos y eróticos de los europeos. Así, la literatura es central en la imagología, aunque va más allá del hecho literario y también se sirve de la pintura, la música, la geografía, la estadística y la etnografía. El estudio imagológico no se circunscribe solamente a un ámbito literario, sino que está rodeado de implicaciones históricas, sociales y culturales, hecho que la hace interdisciplinaria y muy interesante a la hora de estudiar las imágenes de los “otros”. La combinación de literatura e indagaciones de tipo social y cultural es básica. Porque si nos limitamos solamente al estudio de la literatura tenemos una retahíla de tópicos y arquetipos sin más. La imagen literaria se debe confrontar con otros testimonios como la prensa, la pintura, etc. Así la reflexión literaria forma parte de un análisis más general en el que la imagen se convierte en el revelador de los funcionamientos de una ideología. Por ejemplo en el estudio de América, debajo de estas imágenes literarias subyace un racismo, un exotismo, y un discurso colonialista. La imagología literaria, por tanto, se vincula con la historia de las ideas porque la imagen del extranjero es

¹ Meregalli, 1989, p. 36.

secundaria, lo que importa es el sistema de ideas o ideologías que se instauran entre países y culturas. Lo interesante es descubrir qué encierran los textos.

Hacer una reflexión sobre las imágenes del Nuevo Mundo y sobre cómo construyeron los europeos a los “otros”, no puede dejar de tener en consideración un episodio fundamental: la leyenda negra. Ésta debe ser entendida dentro de este marco de la imagología porque, como afirma Ricardo García Cárcel, no existió como tal sino que fue una construcción imaginaria de los propios españoles en base a la creencia de que los “otros” europeos forjaban imágenes negativas sobre ellos.¹ Es cierto que los europeos dibujaron opiniones negativas sobre los españoles y su labor en América, que por su parte, también estaban basadas en imágenes forjadas en base a suposiciones ideológicas, culturales y sociales. Pero en paralelo también se idearon imágenes positivas. Entrando en la vertiente de la leyenda negra de la conquista y la colonización de América, en mi opinión, ésta debe ser entendida en un marco más general de ideas y de mensajes sobre América en un contexto en el que Europa intentaba definirse identitariamente y necesitaba de los “otros” para reafirmarse en sus valores. Hubo todo un aparato imagológico alrededor de la leyenda negra que nos informa de cómo se construyeron a los “otros” y los discursos e ideologías que encerraba con respecto a los españoles y americanos.

Como vemos, la alteridad es una temática central de los ecla. La dialéctica entre europeos y americanos conduce irremediabilmente a preguntarse cómo se construyó la visión de estos “otros”, quiénes son considerados los “otros” y cómo pueden estudiarse. Precisamente mi investigación me condujo a todas estas reflexiones. Estudiando la representación que los europeos elaboraban de las mujeres

¹ García Cárcel, 1997.

latinoamericanas, el foco del estudio se circunscribió a dichas mujeres, por ser objeto de construcción de tópicos y arquetipos, pero al mismo tiempo, sujetos capaces de oponerse a dichas representaciones. En los ecla, hay toda una línea de investigación que se ocupa del “otro” (el nativo americano en general, el indígena, el negro, las castas, las mujeres, etc.), excluido y marginado, que no deja de ser resultado de una construcción. Pero en lugar de concebirlo como alguien situado en los márgenes, se le ubica en la centralidad del proceso histórico y se le convierte en sujeto de investigación. Lo que significa que no tan sólo es un receptor pasivo de discursos, sino que también influye en el devenir histórico. Esto es claramente observable en el caso de las mujeres latinoamericanas. Ellas fueron objeto de todo tipo de discursos que las moldearon al gusto mayoritariamente de los hombres y que debían responder a sus esquemas de género, raciales y socioeconómicos. Sin embargo, frente a ello se erigió un protagonismo femenino destacado, siendo las mujeres agentes de muchos de los procesos culturales que suceden en el espacio latinoamericano.

El estudio de ese “otro” ha sido llevado a cabo desde varias perspectivas que han ido variando en función de las teorías históricas, sociales y culturales que han predominado en un determinado momento. Hacemos un repaso cronológico de las mismas.

En la década de los años setenta, la reivindicación del “otro” se hizo a través de la teoría de la dependencia y de la filosofía y la teología de la liberación latinoamericana, fenómenos particulares de Latinoamérica, profundamente influidos por la propia trayectoria intelectual. La teoría de la dependencia se basaba en una defensa de lo nacional frente a las injerencias externas, entendiendo en este caso que lo “otro” era el continente latinoamericano.¹ La filosofía y la teología de la liberación tenían unos

¹ Sarto, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 26.

planteamientos parecidos. Partían de la afirmación del contexto de dependencia en que se encontraba América Latina y la toma de conciencia de la misma. Frente a ello planteaba una liberación de esas ataduras en todos los niveles focalizándose en la liberación espiritual y física del oprimido, identificado con el pobre, el subyugado, el discriminado. Englobaría a los excluidos, a las mujeres, a los indígenas. Sus planteamientos se centraron en la opresión racial y sexual, en la explotación económica y en la represión política.

El principal objetivo de estas teorías era denunciar los esquemas de opresión que en su concepción afectaban a América Latina y mostrar la situación de periferia y dependencia colonial en la que se encontraba, pero también hacer evidente una toma de conciencia de ese estado. Los primeros en plantearlo de una manera crítica fueron José Luis González en *El país de cuatro pisos* (1979), libro en el que denunciaba la influencia norteamericana en Puerto Rico, y sobre todo Roberto Fernández Retamar. Este último evidenció la situación de dependencia colonial y de otredad a través de una figura que ha marcado la historia cultural latinoamericana, la de Calibán, convertido en el símbolo del “otro” que reúne en sí todas las características de los sectores marginados. El origen de esta figura se encuentra en uno de los personajes del drama *La Tempestad* (1611) de William Shakespeare. Esta obra fue escrita después de la gran expansión colonial hispánica y de la ampliación de la Europa moderna a principios del siglo XVII. En ella destacaban tres personajes principales: Próspero, que encarna al colonizador; Calibán, que representa el mal colonizado, calificado de bárbaro y salvaje por estar inclinado a la malignidad, de acuerdo a su naturaleza y condición; y Ariel, el buen colonizado que ayuda a su amo. Siglos más tarde, los personajes colonizados de Calibán y Ariel fueron recuperados por los

intelectuales latinoamericanos que los incorporaron a sus reflexiones sobre la situación del continente ensalzándolos como símbolos nacionales.

El primero en plantear esta situación de dependencia en América Latina a través de los mencionados personajes había sido un autor de principios del siglo XX, José Enrique Rodó con su obra *Ariel* (1900). Escrita bajo el impacto de la intervención norteamericana en Cuba, en un contexto de guerra frente a los Estados Unidos, el autor planteó la necesidad de defender unos valores hispanoamericanos frente a la nueva potencia del Norte. Y Rodó exaltó Ariel como símbolo del hombre noble, mientras que Calibán lo asoció a los instintos más bajos. El autor identificó a los Estados Unidos como el enemigo y atacó el naciente imperialismo norteamericano acusándolo de invasor militar y de bárbaro culturalmente atrasado. Rápidamente relacionó Calibán con los Estados Unidos, pero también con el caudillismo, la inmigración europea y la corrupción del sistema democrático. Mientras que Ariel sería el símbolo de la Latinoamérica futura, un modelo utópico donde los Estados Unidos no tendrían sitio. En el fondo se planteaba una lucha entre materialismo y espiritualismo. Ariel sería el representante de una espiritualidad cultural-estética latina que actuaría como baluarte contra la cultura utilitaria e imperialista del norte.

Calibán es un anagrama de caníbal. Deriva de la palabra caríbal, que eran los indios de la región del Caribe a los que se atribuyó desde la llegada de Colón el estigma del canibalismo, asociados con el hombre-bestia. Representa, por tanto, la visión degradada que ofrece el colonizador del colonizado. A partir de Rodó, el debate sobre Ariel y Calibán se fue recuperando con variables hasta que en 1950 Octave Mannoni en *Psychologie de la colonisation* identificó por primera vez a Calibán con el colonizado.¹ Con el paso de los años se fue invirtiendo la lectura de Rodó, y

¹ Guéhenno, 1928; Ponce, 1975.

Calibán pasó a identificarse con lo nacional. En 1969 Calibán fue tomado por tres escritores antillanos como símbolo de Latinoamérica: Aimé Césaire, Edward K. Brathwaite y Roberto Fernández Retamar.¹ Este último, en su ensayo *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América* (1971) planteaba que sólo asumiendo que Latinoamérica era Calibán, es decir, el oprimido, se podría salir de la situación de dependencia en la que se encontraba. Calibán sería entonces el colonizado sometido al que se enseñó la lengua del colonizador, negando toda su cultura. Entonces la única alternativa que tiene ese colonizado es utilizar la lengua de su amo para rebelarse. Calibán representaría al esclavo, al proletario, a la Revolución y a la Latinoamérica auténtica y antiimperialista. Retamar en su ensayo trazó una genealogía simbólica heroica del caníbal-caribe hasta Fidel Castro, pasando por Las Casas, Bolívar, Martí, Césaire, Fanon y el Che Guevara.²

Asumir la condición de Calibán, es decir, que América Latina era ese “otro” permitió repensar la historia del continente desde otro punto de vista.

Entre 1968 y 1979 en la producción cultural se empezaron a plantear formas documentales y testimoniales para representar a los sujetos silenciados o marginados. Los escritores del boom latinoamericano y los intelectuales de las ciencias sociales plantearon en sus escritos economías y sociedades alternativas, a la par que una ruptura con el sistema dominante que tenía que ser llevada a cabo por esos “otros”. En el campo de la historia se planteó la recuperación de las voces indígenas para conocer cómo habían percibido el proceso de la conquista y la colonización. Hubo un interés por las crónicas indígenas, que representan la otra perspectiva histórica, la de los pueblos “vencidos”. Sin embargo, estas crónicas son documentos fundamentales, no tan sólo para conocer la conciencia americana, sino

¹ Césaire, 1969; Brathwaite, 1969.

² Fernández Retamar, 1969, pp. 84-97.

también la europea, porque una no se comprende sin la otra. Es decir, la visión del “otro” es fundamental para reconstruir la historia del mundo atlántico.

Uno de los pioneros en este campo, en recuperar las voces de “los vencidos”, fue Ángel María Garibay K con su *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954), obra en la que estudiaba los diversos aspectos de la producción literaria de los antiguos mexicanos hasta 1750. Unos años más tarde, el antropólogo Miguel León Portilla en *La visión de los vencidos* (1959) reunía fragmentos indígenas que nos dan su particular punto de vista del encuentro entre españoles y las culturas de Mesoamérica y andinas. Reconstruyendo su mirada, el autor planteó las bases para recomponer el sentido que los indios intentaron dar a la llegada de los occidentales y la descomposición de su civilización. Esta reconstrucción, aparte de mostrar y reivindicar la otra mirada, también planteaba el conflicto y la dialéctica entre conquistadores-conquistados.

Posteriormente Nathan Wachtel publicó una obra titulada *Los vencidos* (1971), centrándose en la colonización andina durante el siglo XVI. En el libro reconstruye lo que él llama la desestructuración colonial, entendida, no como una destrucción, sino como un proceso que conserva determinados aspectos de la cultura y la sociedad andina bajo el nuevo significado que les confiere el sistema colonial.¹ Por otra parte, su libro presenta la resistencia anticolonial y los movimientos encaminados a la recuperación de la memoria histórica de los indios. Este autor, posteriormente ha seguido tratando el tema de las identidades. En primer lugar desde una historia regresiva ha estudiado a los indios urus de Bolivia; y posteriormente a los conversos.²

¹ Wachtel, 1976.

² Wachtel, 2001.

Fue a partir de los años 80 cuando se plantearon nuevas lecturas sobre la alteridad y cómo estudiar a esos “otros”. Investigadores asentados en Estados Unidos y especialistas en la literatura colonial como Rolena Adorno, Walter D. Mignolo, José Rabasa, Maureen Ahern y Mercedes López Baralt, plantearon otras formas de leer e interpretar las prácticas, instituciones, rituales, artefactos y textos indígenas y coloniales a partir de una nueva subsección en las humanidades: los estudios coloniales. La teorización sobre las producciones culturales coloniales se materializó en un cambio: se pasó de hablar de literatura colonial a discurso colonial.¹ Algo muy significativo porque al poner énfasis en el discurso se evidenció que el estudio de los textos implicaba una variedad de medios de representación, es decir, que detrás de un texto cultural existían concepciones alfabéticas, visuales, espaciales, iconográficas, cartográficas. No había una visión neutral de las cosas. Por tanto, los textos, fueran de la naturaleza que fueran, debían ser interpretados como artificios retóricos y no sólo como depositarios de información.² La aplicación de estas ideas me ha servido para comprender qué se encuentra detrás de los discursos, los tópicos y las imágenes que se construyeron de las mujeres hispanoamericanas y peruanas. Los autores mencionados líneas arriba son una de las columnas que fundamentan mi estudio, pues debaten sobre una de las cuestiones centrales de mi investigación: realidad y representación. Entendiendo que las producciones culturales sobre la Hispanoamérica del siglo XVIII encerraban discursos coloniales, he estudiado la documentación y las fuentes que hablan de las mujeres en este sentido, entendiéndolos como textos construidos en base a una ideología y a unas concepciones particulares. La monografía de Elena Altuna plantea esta idea, la de estudiar el discurso colonialista de los siglos

¹ Subirats, 1994, p. 172.

² Rabasa, 1993, p. 10.

XVI-XVIII a través de diferentes prácticas textuales que acaban creando una imagen homogénea del “otro”.¹ Para el caso de las mujeres peruanas que he estudiado estos planteamientos se observan perfectamente. Detrás de cada obra literaria, relato de viaje, discurso filosófico, tratado antropológico, obra pictórica, etc., se escondía una visión particular de las mujeres, correspondiente a la subjetividad del autor, pero al mismo tiempo formaba parte de un sistema simbólico interpretativo más amplio condicionado por los factores sociales, políticos, culturales e intelectuales del momento. Y en los discursos estudiados, la mayor parte creados por autores masculinos, observamos en primer lugar una mirada colonialista que establecía unas jerarquías de raza y de género y que concebía a las mujeres como objetos de deseo, eróticos. Pero no tan sólo las prácticas culturales masculinas están imbuidas de una retórica. Toda la literatura y los discursos femeninos que analizo, están asimismo condicionados por factores externos y caracterizados por un determinado enfoque, que en algunos casos también tiene un cierto componente colonialista. Es el ejemplo de las viajeras europeas que pisaron el Perú a principios del siglo XIX y que, a pesar de destacar el protagonismo femenino, aplicaron un discurso imperial. En otros casos, las concepciones estuvieron marcadas por reivindicaciones variadas, por ejemplo las escritoras peruanas de la generación de 1870 recibieron influencia de ideas feministas e indigenistas que circulaban en el momento.

Por tanto, me han resultado fundamentales las obras de estos autores y sus aportaciones a la hora de analizar los documentos sobre las mujeres hispanoamericanas. Teniendo en mente esta cuestión, que los textos no dejan de ser construcciones culturales, nos debemos preguntar si lo que relatan se corresponden con la realidad y aquí entra en juego la dicotomía

¹ Altuna, 2002.

representación-realidad, que está latente a lo largo de toda mi tesis, y la idea de discurso dominante vs transgresiones.

En el discurso colonial hispanoamericano, la problemática de la alteridad se hace evidente a través de las relaciones coloniales. Rolena Adorno, siguiendo al teórico indio Homi K. Bhabha, plantea que el concepto de sujeto colonial puede denominar tanto al colonizador como al colonizado, porque ambos se encuentran en una situación de colonialidad, aunque sea desde posiciones diferentes. Estas relaciones de colonialidad se establecían entre nativos (fueran hombres o mujeres, de cualquier adscripción étnica) y blancos (hombres y mujeres también). Especialmente destacadas son las relaciones entre hombres blancos y mujeres nativas porque en estas vinculaciones, dentro de la situación de dominación colonial existía el añadido de una dominación sexual y racial, hecho que las volvía más complejas. En las relaciones coloniales que yo analizo el sujeto colonizador coincidía con lo blanco masculino (tanto europeo como criollo) y el sujeto colonizado con lo nativo femenino. Y este sujeto colonial es tanto productor, como emisor y receptor de discursos. Esto lleva a afirmar a Adorno que la creación de la alteridad parece ser una exigencia y una inevitabilidad del sujeto, sea éste colonizador o colonizado.¹ La autora se fija en todas estas cuestiones a través del análisis tanto de las crónicas españolas como de las amerindias. En ellas observa cómo el sujeto colonial colonizador, que no necesariamente tiene que ser europeo (aspecto que se debe tener muy en cuenta), presenta una visión europeizante, es decir, que concuerda con los valores de Europa. Entonces la visión que crea y comunica del “otro” no es neutral, está imbuida de unos condicionantes previos y es forjada a partir de ellos. Y en esta construcción del “otro” se pone de manifiesto la alteridad de la semejanza y el fenómeno de la familiaridad. Es decir, se intenta acercar el

¹ Adorno, 1988, p. 66.

“otro” a parámetros ya conocidos y familiares para el sujeto que observa. El amerindio, por ejemplo, ocupa la misma categoría que el moro, como hemos comentado anteriormente. Esta familiaridad se postula en términos de etnia, pero también de género. Así, el indio es asimilado al niño o bien a la mujer, con un tono evidentemente despectivo.

Hay una construcción voluntaria del “otro”. En el caso de los nativos indígenas es bien evidente. Como afirma Rebecca Earle, en *The return of the native* (2007), el concepto de indio fue una construcción occidental.¹ El indio como tal no existía, fue la población blanca la que construyó a dichas personas y las etiquetó como indios, creando una categoría étnica y cultural. Y se refiere a imagen blanca porque no tan sólo fueron los europeos los que la dibujaron sino que los criollos americanos, por sus deseos de diferenciación con respecto a dicha población, también construyeron la imagen del indígena. Su estudio analiza cómo los indios fueron incorporados a la idea de nación de la elite hispanoamericana en un periodo que va de 1780 a 1930. Por tanto, se ocupa de cómo la elite intelectual desarrolla un sentido de identidad nacional mediante el uso simbólico del pasado. Estos aspectos los estudió David D. Brading en su definición del nacionalismo mexicano, que incorporó el pasado azteca en su patriotismo criollo.²

Las crónicas nativas coloniales, por su parte, se postulaban como primer objetivo borrar la imagen que de ellos habían creado los europeos. Para hacer frente a dicha imagen, curiosamente, los americanos se identificaban con los valores contrarios a los construidos por el Viejo Mundo, es decir, se acababan identificando con los parámetros europeos. Los cronistas americanos en una lucha por desmentir las representaciones europeas acabaron construyendo una visión de la alteridad basada en la

¹ Earle, 2007.

² Brading, 2002 y 2004.

identificación con el “otro”, con el europeo y atribuyéndose rasgos de su cultura. Si los europeos les aplicaban rasgos de salvajismo, incultura y barbarie, los cronistas americanos respondían identificándose con los valores civilizados, con la razón y con la cultura europea. Este mecanismo no tan sólo lo emplearon los cronistas, sino que fue una estrategia que en el siglo XVIII utilizaron los criollos para reivindicar, por una parte, su ascendencia europea y por tanto la pertenencia a ese mundo, y por la otra para diferenciarse de los otros sectores de la sociedad colonial.

Sin embargo, lo que plantea Adorno no es exclusivo del periodo colonial y precisamente el término de discurso colonial permite ser aplicado en cualquier periodo histórico porque concibe la idea de sujetos que están en una relación de colonialidad, en la que uno es el colonizador y el otro el colonizado. Más recientemente se le pueden añadir los prefijos post- o neo-colonialidad pero sigue manteniendo esa idea de alteridad basada en una construcción jerárquica de diferencias.

Continuando con Adorno, esta autora planteó para estudiar los discursos que encierran los documentos coloniales el concepto de polémicas de la “posesión”.¹ El concepto posesión se debe entender en un sentido de control físico, ocupación y propiedad, pero también se relaciona con las prácticas de gobierno y administración y el ejercicio del intelecto. Esta cuestión la evidencia Tamar Herzog a través del estudio de las instituciones coloniales y cómo las normas legales fueron cambiando y ajustándose frente a las prácticas sociales y políticas para mantener el control.² El acto de posesión ocupó un rol crucial en los debates sobre América, sus habitantes y su rol como interlocutores y es clave para entender las relaciones coloniales. El concepto polémica, por otra parte, apunta a un sentido de disputa

¹ Adorno, 2008.

² Herzog, 1995

teleológica y controversia. Las polémicas de la posesión, por tanto, son el hilo discursivo de los numerosos debates en que los autores se valen de una autoridad literaria para elaborar sus posiciones. Estuvieron centradas en el derecho a la conquista y el tratamiento de los amerindios, algo que no fue exclusivo del periodo colonial. Adorno observa el legado de estas polémicas en autores del siglo XX demostrando cómo las polémicas que predominaron en el siglo XVI aún repercuten en nuestros días.¹

Las aportaciones del grupo de estudios coloniales pueden ser muy útiles para el análisis histórico de fuentes y documentos. Una nueva mirada hacia las crónicas desde la perspectiva de la alteridad permite profundizar el estudio de los textos, verlos no tan sólo desde una perspectiva estética o informativa, sino también desde una perspectiva epistemológica, de construcción de diferencias y similitudes, de diálogo cultural, de representaciones y de poder. Es decir, los textos son construcciones culturales, resultado de unos condicionantes y unas percepciones concretas completamente subjetivas. A través de los textos se transmiten determinados mensajes y se construyen relaciones de poder en base a jerarquías sociales, raciales y de género. Y en todo el debate que tuvo lugar en el siglo XVIII sobre el Nuevo Mundo, la alteridad es una cuestión clave, como estudiaron Antonello Gerbi y Jorge Cañizares Esguerra, entre otros, pero que en mi caso, lo focalizo en la perspectiva de género por considerarla central en las discusiones sobre el “otro”. La literatura de viajes también se puede enfocar como una construcción epistemológica del “otro” y no tan sólo como un relato informativo de una nueva realidad. Esto lo ha llevado a cabo Mary L. Pratt, pionera en este sentido al concebir los relatos de viajes como discursos de poder. O en el terreno artístico, en el que los trabajos de Deborah Poole tienen mucho que decir sobre la representación icónica del

¹ Adorno, 2007.

“otro” porque las composiciones artísticas no fueron tampoco creaciones neutrales, sino que las políticas de representación y las imágenes visuales fueron importantes en la circulación de ideas.¹

Si en los años 70 y 80 se habló de las voces de los vencidos, en la década de los noventa entró en el contexto latinoamericano el concepto de subalternidad y subalterno, coincidiendo con el surgimiento del postcolonialismo. Los estudios postcoloniales nacieron a raíz de una insatisfacción respecto a las aproximaciones previas al análisis colonial. Por “post” no se debe entender la superación del colonialismo sino la toma de conciencia de las continuidades y de los legados coloniales. El punto de partida fue el libro de Edward Said, *Orientalismo* (1978), a través del cual desmontó los mecanismos de fabricación del “otro” que ha forjado el pensamiento occidental. En 1993 el Latin American Subaltern Studies Group fue fundado en Estados Unidos por John Beverley, Ileana Rodríguez y José Rabasa, entre otros. Se basaba en los principios teóricos y metodológicos desarrollados en los ochenta por sus homólogos de Asia del Sur pero aplicados al estudio de América Latina. El concepto de subalterno permite tanto estudiar cómo el discurso dominante sitúa en los márgenes a determinados sectores, pero al mismo tiempo evidencia la capacidad de transgresión de estos grupos. A. Gramsci, en los años treinta utilizó el término subalterno en un sentido colectivo, “grupo subalterno”, y sería aquél que todavía no había cobrado conciencia de su fuerza y posibilidades de desarrollo político. Él lo aplicó al estudio del proletariado y en el contexto sindicalista. Desde este prisma planteó que el grupo subalterno sería entendido como aquél que no puede devenir grupo dominante.²

¹ Poole, 1997.

² Rodríguez, 2009, p. 255.

Unas décadas más tarde, en los años ochenta, Ranajit Guha, creador del grupo de estudios surasiáticos de subalternidad, tomó prestado el concepto gramsciano y lo aplicó a la relectura de la historia e historiografía de la India. Guha entendió el subalterno como un atributo de subordinación ya fuera en términos de clase, casta, edad, género, oficio u otro aspecto.¹ No obstante, una de las definiciones fundamentales de subalternismo nos la aporta el teórico, también indio, Gyan Prakash: “debemos entender la subalternidad como una abstracción usada para identificar lo intratable que emerge dentro de un sistema dominante X, y que significa aquello de lo que el discurso dominante no puede apropiarse completamente, una otredad que resiste ser encasillada... el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente”.² Atendiendo a esta definición, Prakash evidencia dos cuestiones. En primer lugar, resulta difícil por parte del discurso dominante definir al subalterno, porque se encuentra en los márgenes y además es un ser híbrido, hecho que complica las posibilidades de representación. Existe además la idea de que el subalterno nunca podrá ser conocido totalmente, sólo sabremos las imágenes que los discursos dominantes han construido de él. Y en segundo lugar, el subalterno no es externo al poder completamente sino que forma parte de unas relaciones de fuerza que se establecen entre sujetos. Las relaciones entre hombres europeos y mujeres nativas estuvieron marcadas por relaciones de poder en las que los primeros deseaban controlar y fijar unos patrones de conducta para las segundas. Pero éstas no fueron simplemente sujetos receptores de unas normativas impuestas sino que,

¹ Rodríguez, 2009, p. 256.

² Prakash, 2001, p. 62

desde su posición externa, supieron utilizar los mecanismos que tenían a su alcance para transgredir dichas normativas, oponerse y resistirse. Un ejemplo clarificador es el de las mujeres negras esclavas. No hay mayor sujeto subalterno que ellas, porque no tan sólo sufrían una marginalidad de género, sino también social, racial y económica. Sin embargo, estas mujeres se convirtieron en nanas, amas de leche y criadas de las familias criollas y desde estos centros de poder consiguieron hacerse un hueco, adquiriendo muchas veces un protagonismo destacado dentro de estas familias.

El tema de la representación del subalterno ha sido uno de los grandes debates de dichos estudios. En 1988 Gayatri Spivak publicó un ensayo que ha tenido gran impacto. Se titulaba “¿Pueden hablar los subalternos?” y en él planteaba la difícil y debatida problemática sobre la voz del subalterno. La respuesta de esta autora era contundente: el subalterno no podía hablar, por lo menos desde el sistema vigente. Por hablar se refería al hecho de que el subalterno no es escuchado o no es comprendido de forma adecuada.¹ En general se concibe la idea de que en los discursos dominantes el subalterno es una figura que reside fuera de las categorías autorizadas, significando una pura externalidad. Se supone que el subalterno es inteligible a las técnicas de representación dominantes. Es el sujeto/discurso dominante el que da voz al subalterno a través de sus creaciones textuales.

Sin embargo, el grupo de Estudios Subalternos de Latinoamérica, en su documento fundacional, establecía que el subalterno no es un sujeto pasivo que sólo puede ser movilizadado desde arriba sino que también actúa produciendo efectos sociales que son visibles y no siempre predecibles y comprensibles. Es decir, el propio subalterno es capaz de otorgarse voz, transgrediendo. De hecho, uno de los principales propósitos de los estudios subalternos es el de representar a lo subalterno con el objetivo de restaurar

¹ Chakravorty Spivak, 1999.

su capacidad de auto-representación, es decir, que sean los propios subalternos los que se representen a sí mismos y no sean objeto de representaciones foráneas.¹ Precisamente José Rabasa consideró que la auténtica pregunta no era si los subalternos pueden o no hablar sino cuándo podrán hablar y si podemos comprender lo que nos dicen. Rabasa les reconoce voz, sin embargo plantea la dificultad de comprender esa voz, que surge desde los márgenes del sistema. Para Rabasa la necesidad de habitar mundos múltiples es una característica de los espacios y discursos subalternos, hecho que nos permite pensar en sujetos que sean a la vez mestizos, híbridos y nómadas sin incurrir en una síntesis cultural o un conflicto entre dos o más culturas.² El autor utiliza como ejemplo el movimiento zapatista. La emergencia de una agencia histórica zapatista procedería de la auto-conciencia de los indígenas de su condición de subalternos, de este modo configurarían nuevas éticas, políticas y epistemologías basadas en su alteridad radical.³ Subalterno, por tanto, son aquellos sectores que están al margen del poder. Y las mujeres latinoamericanas han sido consideradas sujetos subalternos por estar afectadas por unas relaciones de poder en las que ellas son relegadas a una posición secundaria. Es decir, a las mujeres se las excluyó de los núcleos de poder, atendiendo a unos esquemas de género patriarcales, sumados a unos esquemas raciales y sociales de organización. Las mujeres fueron construidas por los discursos dominantes, tanto europeos como criollos, que ubicaron de una manera consciente a dichas mujeres en una posición de subalternidad. Sin embargo, estos discursos eran incapaces de comprender en todos sus matices a las mujeres porque éstas se caracterizaron por tener una condición híbrida y por una gran movilidad. Cuestión perfectamente observable en la

¹ Latin American Subaltern Studies Group, 1993, pp. 110-121.

² Rabasa, 2000, p. 112; Rabasa, 2011, pp. 333-346.

³ Rabasa, 1998, pp. 53-68.

ciudad de Lima, en la que las mujeres entraban en contacto con etnias, grupos socioeconómicos muy diversos, siendo a veces, difícil de clasificarlas o catalogarlas.

La subalternidad está muy relacionada con lo que Walter Mignolo refiere como colonialidad del poder. Es decir, para Mignolo la subalternidad no es tan sólo una cuestión de dominación de unos grupos sociales por otros, sino que tiene una repercusión global más amplia porque conecta historias locales con estructuras de dominación mundiales.¹ Mignolo se apoya en la noción de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano quien postula que en el nuevo patrón de poder mundial, Europa concentró bajo su hegemonía el control de la subjetividad, de la cultura y de la producción del conocimiento. Esta colonialidad del poder se ejerce en todas las áreas de la actividad humana y permite la dominación de epistemologías eurocentradas activas en la definición del ser y la producción de saber. Mignolo llama a este proceso la subalternización del conocimiento y Quijano la colonización del imaginario del dominado.² Eso significa que América Latina estaría afectada por la dominación de un sistema de pensamiento europeo que impediría el desarrollo local. Sin embargo, desde los márgenes surgen propuestas alternativas de producción de conocimiento. Unas propuestas que ya surgieron en tiempos de la colonia de la mano del Inca Garcilaso, cuya obra anuncia la emergencia de nuevas formas de subjetividad y de nuevos protocolos de enunciación y narrativización de la experiencia. Es el ejemplo de un proceso de articulación de la diferencia colonial desde el interior mismo de los discursos hegemónicos. Haciendo eso no sólo contribuye a fundar el archivo criollo sino que sienta las bases para la producción de un

¹ Rodríguez, 2009, p. 256.

² Mignolo, 2000, p. 59; Quijano, 2007, pp. 93-126.

pensamiento descolonizador.¹ En su obra tenemos un primer exponente del reconocimiento de los márgenes como lugar de producción de conocimiento alternativo al dominante.

Desde tiempos de la colonia, el conocimiento fue producido desde un núcleo de poder, un escenario de producción intelectual que fue denominado por Ángel Rama en 1984 la “ciudad letrada”. Rama estableció que toda ciudad estaba formada por dos elementos. Distinguió entre un núcleo de poder, desde el cual se elaborarían los discursos, y que coincidiría con la “ciudad letrada”, formada por los intelectuales; y una ciudad física que sería la receptora de estos discursos. La “ciudad letrada” tenía como instrumento la escritura y en los letrados coloniales Rama vio una estrecha vinculación entre el ejercicio de la escritura y el poder. Pero se trataría de una relación ambivalente porque, por una parte, el intelectual serviría a un poder pero al mismo tiempo ostentaría un poder.²

La “ciudad letrada”, mediante la escritura, circunscribió los límites sociales y lingüísticos de la ciudad real. Estableció una jerarquía formada por un primer anillo que sería urbano, criollo y mestizo; y un segundo anillo de lenguas indígenas y africanas. Esa “ciudad letrada” se ha ido modificando según la evolución de los contextos político-sociales y culturales. Por ejemplo, durante la guerra fría, la “ciudad letrada” perdió el privilegio epistemológico sobre el cual basó su predominio.³ Con el paso del tiempo el grupo de letrados terminó transformándose y ramificándose en un conglomerado cada vez más heterogéneo y abierto de intelectuales. Los

¹ Por archivo debemos entender la inclusión (apropiación) dentro de unos parámetros culturales, de un espacio, una temporalidad y una historia lejanos, que mediante esta operación se vuelven próximos. El archivo es tanto un soporte material como una dimensión simbólica que permite conservar y transmitir una memoria cultural. El ejemplo más evidente es el archivo criollo, un conjunto de textos, actos y formaciones institucionales en los que se vislumbra la imagen de un grupo unido, dotado de poder y cuyos intereses se diferencian de los de la corona española y de otros grupos étnicos. Cit. en Higgins, 1995, p. 573.

² Rama, 1984.

³ Franco, 2003.

sucesores modernos de los antiguos letrados coloniales se especializaron y profesionalizaron; muchos de ellos entraron en disidencia con los poderes establecidos y entablaron relaciones más “democráticas” con sus interlocutores o lectores.¹ Incluso se modificaron los esquemas de la “ciudad letrada” como desarrolla Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976). El autor plantea que dentro de un horizonte postmoderno la ciudad letrada, basada en la escritura, da paso a la virtualización y a los *mass media*. Los patrones culturales de la modernidad entonces estarían amenazados por la postmodernidad. Así América Latina abandonaría la “ciudad letrada” por la ciudad virtual.² Hasta bien entrado el siglo XX la “ciudad letrada” siguió fijando los parámetros de la producción intelectual.

Esta “ciudad letrada”, integrada por intelectuales vinculados al poder, concibió a la ciudad real y a sus sujetos, es decir, a sus “otros”, según unas imágenes particulares. Y representó a los habitantes de la ciudad a nivel literario. Frente a los peligros de la diversidad cultural, que los consideraba una amenaza para la homogeneidad, la “ciudad letrada” representaba a los “otros” como estereotipos sin especificidad.

En la “ciudad barroca”, por ejemplo, estudiada por Gruzinski y Moraña, la “ciudad letrada” asimiló el Barroco europeo y lo utilizó en sus propios conflictos y en su necesidad de definir a los “otros”, integrando los conceptos de barbarismo.³ En el siglo XIX, tal como estudia Julio Ramos en *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (1989), la literatura y el poder se unieron para crear pactos de integración nacional y de subordinación estatal. La “ciudad letrada” a través de ejercer la autoridad literaria y el poder cultural define su canon y corpus, dibuja sus

¹ Lienhard, 2000, p. 786.

² Cuadra, 2003, plantea cómo en la actualidad la ciudad letrada, es decir, escrituraria se está convirtiendo en ciudad virtual regida por los escenarios virtuales y los medios de masas

³ Moraña, 1998.

arbitrariedades, censuras y exclusiones.¹ Magdalena Chocano lo estudia para hablar del México colonial de los siglos XVI y XVII. En lugar de emplear el concepto de “ciudad letrada” utiliza el término de “fortaleza docta” para referirse al minoritario grupo educado, monopolizado por hombres criollos y peninsulares que construyó una cultura letrada que excluyó el mundo indígena y el femenino.²

Sin embargo desde siempre han existido prácticas culturales que se han movido fuera de los márgenes de la “ciudad letrada” y de sus paradigmas escriturarios y dominantes, moviéndose en un régimen de oralidad y disponiendo de cierta autonomía político-cultural. Nos estamos refiriendo a estos sectores subalternos que se han movido en los márgenes del poder, pero que han sido capaces de auto-representarse utilizando otras técnicas ajenas a las dominantes. La escritura de los cronistas indígenas fue un buen ejemplo. Las voces de Guamán Poma, el inca Garcilaso o Sor Juana, desde la marginación reclamaron, en palabras de Raquel Chang-Rodríguez, derechos y divulgaron el proyecto de una sociedad diferente, que incluyera a las castas.³ Los textos andinos coloniales son otro ejemplo de esa incursión y resistencia frente a la “ciudad letrada”. En los siglos XVII y XVIII en el Perú, indígenas y mestizos educados utilizaron estrategias discursivas y conocimientos teológicos para cuestionar los fundamentos legales y religiosos del poder colonial.⁴

Las mujeres han sido otro grupo muy importante, pues han elaborado numerosas prácticas culturales ajenas al patrón dominante, desde las

¹ El canon es otro concepto muy utilizado por los ecla. Por él se entiende la selección de obras representativas de cierta ideología en un tiempo y espacio determinado. Esta selección es realizada, como afirma Harold Bloom, por grupos sociales dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas o por autores de aparición posterior que se sienten elegidos por figuras anteriores concretas. Cit. Pozuelo Yvancos y Aradra Sánchez, 2000, p. 35.

² Chocano, 2000.

³ Chang-Rodríguez, 1991.

⁴ Dueñas, 2010.

canciones y cuentos de origen africano que se han transmitido oralmente hasta llegar a una escritura más elaborada. Como hace constar Beatriz Ferrús, las mujeres incursionaron en el ámbito de la “ciudad letrada” cuestionando desde los márgenes la centralidad del poder dominante.¹ Un grupo destacado fue el mundo religioso femenino que se opuso a los cánones tradicionales. El mundo conventual puede concebirse como un espacio de ejercicio de poder muy importante, pues las monjas establecían contactos con el exterior, ejercían influencias en todos los niveles y los conventos incluso se convertían en reductos con una cierta autonomía, según refieren los testimonios de los viajeros, pero también los testimonios de los virreyes que se quejaban del descontrol que existía en los conventos. Y en estos espacios se elaboró una escritura femenina de gran importancia. Otro grupo fue el de las escritoras del siglo XIX que cuestionaron las bases sobre las que se habían construido las imágenes sobre las mujeres. Importante fue la generación de escritoras peruanas de 1870 que no tan sólo hicieron reivindicaciones de género, sino también sociales y raciales abogando por un nuevo modelo de familia en el que las relaciones entre miembros fueran más igualitarias. Enfrentándose a la imagen de mujer-objeto, signo de admiración, o al de buena madre, esposa e hija, virtuosa y abnegada, reivindicaron el papel de las mujeres en la sociedad más allá de estos roles y desde una perspectiva en las que ellas se convertían en agentes. Por otra parte, se abogó por la necesidad de una buena educación de las mismas, que también fuera más allá de la simple educación para cumplir con los roles tradicionales de género.

¹ Ferrús, 2004 y 2007.

1.3. *Identidades y definiciones sobre Latinoamérica*

La identidad latinoamericana siempre ha girado alrededor de la relación entre modernidad y tradición y cómo se conjugan ambos fenómenos. Latinoamérica es un espacio donde parece que las tradiciones no han sido, es decir, no se han asentado (la tradición se asocia a las culturas precolombinas y a la cultura hispánica) y la modernidad no acaba de llegar, un espacio en el que interactúan realidades con diferentes temporalidades, es decir, hay una heterogeneidad multitemporal. Algo que se dio desde el momento mismo de la conquista y que se ha ido arrastrando a lo largo de los siglos.

Y una de las primeras problemáticas que se plantean es la de definir este espacio americano que ha sido construido mediante la palabra. Desde un primer momento, el Nuevo Mundo fue concebido como un espacio ajeno al mundo occidental y las nociones de límite, frontera, borde, orilla o margen, han sido muy recurrentes para referirse a América.¹ Desde una interpretación cultural, el mundo americano, concebido como una existencia fuera de la historia, nació como confín. Se convirtió en un límite que se identificaba con la periferia, la barbarie, el salvajismo, la marginalidad, el subdesarrollo. Durante el periodo colonial la frontera se definía a través del centro español. Con la independencia política este centro se trasladó a Francia, Inglaterra y a los Estados Unidos. En Latinoamérica, el concepto de frontera se petrificó y dejó de ser el punto de separación entre lo conquistado y lo pendiente por conquistar (como se planteaba en Europa) para convertirse en un lugar, en un espacio, en un modo de vivir, un concepto estático que carecía de centro. En la frontera se vivía de una determinada manera y tenían lugar unos fenómenos particulares. Eso lo evidencia Mary L. Pratt con su noción de

¹ Moraña, 2010.

“zona de contacto”, que ha tenido una gran popularización en las últimas décadas y de la que me sirvo para concebir el espacio en el que entran en contacto las mujeres nativas con los hombres blancos. Por zona de contacto se entiende la copresencia temporal y espacial de sujetos pertenecientes a culturas históricas y geográficamente separadas en el pasado.¹ La autora se vale de este término para señalar, mediante la literatura de viajes, la interacción y la formación de las subjetividades en el encuentro colonial, donde la copresencia a menudo implica relaciones de poder asimétricas. Las zonas de contacto se acaban convirtiendo en espacios donde las relaciones se ordenan de acuerdo a códigos coloniales, pero también raciales y sexuales. En este espacio los hombres europeos se confrontaron con las mujeres nativas dándose un tipo de relaciones basadas en un patrón de dominación masculino, pero al mismo tiempo, con capacidad de actuación por parte de las mujeres. Con un significado un tanto parecido Silvano Santiago, creó el término “entre-lugar” para señalar en el discurso latinoamericano un espacio vacío que no tiene ni centro ni periferia, un espacio que se va creando a partir de la lectura, cuyos contenidos se van definiendo entre los discursos dominantes y las transgresiones y a partir del cual se pueda pensar la diferencia. Los conceptos de pureza y unidad pierden entonces todo su significado.² Tanto las aportaciones de Pratt como las de Santiago nos permiten entender el límite como un área fértil en el que se intercambian y combinan sujetos, mercancías, discursos y proyectos, como sucedió en el siglo XVIII latinoamericano.

Otro término que ha gozado de fortuna para referirse a este espacio es el de *Nepantla*, un vocablo de origen náhuatl, que ya aparece citado en la literatura colonial y que ha sufrido numerosas interpretaciones culturales.³ La

¹ Pratt, 2010.

² Santiago, 2000, pp. 61-77

³ Troncoso Pérez, 2012, pp. XXII-XXIII y 143-188.

primera vez que aparece documentado es en la *Historia de las Indias de Nueva España* (1581) de fray Diego Durán. Fue el historiador Miguel León-Portilla quién en *Culturas en peligro* (1976) empezó a utilizarlo en un sentido cultural. Y lo percibió de una manera negativa, Nepantla sería el espacio en el que estarían obligados a permanecer los indios de la Nueva España al ser obligados a una aculturación forzosa. Desde otras posturas, se concibió como el espacio que conecta y vincula individuos de procedencias diferentes.¹ En general se concibe como el lugar en el que tienen que situarse los individuos mixtos, es decir, los que tienen varias identidades. Los mestizos, por ejemplo, vivieron en un estado de Nepantla porque estuvieron obligados a vivir entre dos sistemas culturales sin pertenecer plenamente a ninguno de los dos, hecho que les causó problemas identitarios. Las mujeres latinoamericanas creo que también pueden considerarse sujetos entre mundos porque su identidad la fueron forjando en base a su interacción con diferentes etnias y grupos socioeconómicos. Evidencia la difícil clasificación de los sujetos en el contexto latinoamericano. Siguiendo con esta idea, Walter Mignolo plantea que es el espacio simbólico en el que se genera la reconstrucción de las fronteras culturales e ideológicas, un lugar de ruptura, pero también de continuidad en el que nace la necesidad de reafirmar una identidad cultural propia, caracterizada por un pensamiento fronterizo.² Y esta es la situación actual de los chicanos, que se ubican en un espacio simbólico creado en torno a la frontera México-norteamericana. Un espacio de encuentros y de choques constantes, en el fondo, de transculturación.

El concepto de Nepantla se ha extrapolado a otros campos. Por ejemplo Beatriz Pastor Bomer se propone utilizar el término como categoría para analizar a nivel filológico y semántico las obra de autores indios y

¹ Karttunen y Lockhart, 1976.

² Mignolo, 2000.

mestizos de los siglos XVI y XVII en la Nueva España.¹ Precisamente se trata de textos que son difíciles de clasificar. De hecho, este estado fronterizo también se puede aplicar en la producción y administración de conocimientos, de cruce de fronteras disciplinarias y geoculturales.

Por otra parte, el tema de la “frontera/límite” ha tenido una larga tradición historiográfica en Estados Unidos, hasta los actuales *border studies*.² En torno a la noción de límite se definen cuestiones de poder, estrategias de transgresión o resistencia, pues el límite tiene que ver con los conceptos de propiedad y pertenencia.³ Y precisamente en este territorio es donde han nacido los estudios latinos o chicanos, caracterizados por tratar asuntos fronterizos y los contactos entre la cultura estadounidense y la mexicana. Una de las principales teóricas de las fronteras y de los lugares de contacto cultural es Gloria Anzaldúa, cuya propuesta teórica es el término *border thinking* que implica pensar a la nación desde sus límites. Plantea el problema de la delimitación del lugar desde donde se piensa Latinoamérica y ésta es pensada por otros. Su obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) delinea todas las fronteras que hay que derribar en la franja de territorio real e imaginario entre Estados Unidos y México. Pero hace una lectura positiva de la vivencia en los bordes, algo que permite poseer al que vive en este límite una múltiple identidad.

El tema de la modernidad en América Latina está lleno de paradojas. Con la conquista entró la modernidad europea pero el Nuevo Mundo fue mantenido al margen de este proceso durante todo el periodo colonial. Después de las independencias sí que abrazó la modernidad, pero en un ámbito teórico, pues en la práctica se seguían manteniendo estructuras tradicionales. Ya en el siglo XX cuando se empezó a implementar la

¹ Pastor Bodmer, 1996.

² Hernández, 2008, pp. 45-72.

³ Belausteguigoitia, p. 107.

modernidad, comenzaron a surgir las dudas sobre el proceso modernizador. Así pues, desde principios del siglo XIX la modernidad se ha presentado como una opción alternativa a la identidad, tanto por los que la rechazan como por los que la desean. En general, la mayoría de autores y posturas conciben la modernidad como un fenómeno europeo ajeno a América Latina y en conflicto con la identidad latinoamericana. Pero hay posturas alternativas. Es el caso del antropólogo Jorge Larraín que considera que la modernidad y la identidad no son autoexcluyentes, sino que se imbrican. El proceso histórico de construcción de la identidad es, por tanto, un proceso también de construcción de la modernidad. América Latina tiene una manera específica de estar en la modernidad, es una mezcla, es híbrida, ni totalmente endógena ni tampoco impuesta.¹ En los años ochenta irrumpió la postmodernidad, que no debe interpretarse como lo que linealmente viene después de la modernidad, sino como una relectura de la misma a la luz de nuevas propuestas. Algunos teóricos latinoamericanos prefieren utilizar el concepto de modernidad periférica como modo de pensar las contradicciones entre los proyectos modernos y las precariedades del atraso histórico del continente.²

Estos debates entre tradición y modernidad; modernidad y postmodernidad evidencian la problemática de vincular la cultura latinoamericana a una cronología concreta.³ Y esta plasticidad de la historia cultural de América Latina también se refleja en la pluralidad de etnias, grupos socioeconómicos y cruces. Rápidamente se plantea una problemática, la de definir a los sujetos, a los fenómenos culturales, a los procesos porque

¹ Larraín, 1997.

² Término que utiliza Sarlo, 1988.

³ Hay muchas definiciones y concepciones sobre la cultura. Para el sociólogo Stuart Hall, uno de los fundadores de los estudios culturales británicos, la cultura sería el espacio de la lucha de clases y la cultura popular la manifestación de esta lucha. Por su parte Abril Trigo cree que las culturas son histórico y geográficamente determinadas, instituciones y estilos de vida simbólicos y específicos de formaciones sociales, que se desarrollan bajo particulares modos de producción, distribución y consumo de artefactos con valor simbólico. Sarlo, Ríos y Trigo, eds., 2005, p. 4.

no son puros sino resultado de combinaciones, contradicciones. Para hablar de América Latina, por tanto, se deben utilizar conceptos interculturales que den cuenta de los entrelazamientos y superen las fronteras ficticias.¹

Uno de los primeros conceptos que vienen a la mente y que se plantearon para referirse a América Latina fue el de mestizaje, una de las categorías más arraigadas y extendidas desde la cual este territorio se ha pensado a sí mismo. Fue un paradigma dominante a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX. Del concepto se han llevado a cabo dos interpretaciones o propuestas teóricas, que comparten de base la idea de fusión de diferencias que da lugar a algo nuevo. La primera de ellas es la tesis racial del mestizo, éste sería el resultado del cruce biológico entre dos razas o etnias diferentes que darían como resultado una tercera que combinaría elementos de ambas. Se ejemplifica en los primeros mestizos del continente como Martín Cortés, el hijo de la Malinche y Hernán Cortés, Francisca Pizarro, hija de la princesa inca Inés Huaylas y del conquistador Francisco Pizarro, y el inca Garcilaso. La unión entre hombres blancos y mujeres nativas daría lugar al inicio de un continente mestizo, a una “raza cósmica”, en palabras de José Vasconcelos, la raza síntesis o la raza integral que hermanaría a todos los habitantes de la América española.² Algo que, según Gilberto Freyre, también se daría en la América portuguesa. Su libro *Casa Grande & Senzala* (1933) contribuyó a cambiar la imagen del mestizaje en Brasil. Difundió la idea de una armonía racial, del mito de la ejemplar mezcla de razas y de la democracia racial de Brasil. De una percepción negativa se pasó a una visión positiva de las mezclas. En un periodo en el que las teorías racistas todavía eran fuertes, Freyre transformó un gran problema en una solución y una

¹ Briceño Linares, 2006.

² Vasconcelos, 1966.

virtud y enfatizó la fuerza civilizadora de los africanos y el poder enriquecedor de la mezcla racial.¹

Pero el mestizaje no solamente se dio a nivel étnico, sino que también se produjo a nivel cultural y, de hecho, con el paso del tiempo, a pesar de que el concepto sigue funcionando en el terreno biológico, se ha ido desplazando hacia el plano cultural. El mestizaje, por tanto, no tan sólo sería el resultado del cruce biológico entre dos razas, sino también de dos culturas en la que el mestizo resultante adoptaría elementos de sus dos culturas madres. De este fenómeno cultural se ha elaborado una interpretación positiva al considerarse que la unión y la imbricación se habrían llevado a cabo de una manera pacífica y en armonía. La idea de mestizaje ha permanecido, con diferentes argumentaciones y variantes, en el discurso de latinoamericanistas más contemporáneos: Alejo Carpentier y el mestizaje lingüístico, cuyo principal exponente es *Concierto barroco* (1974)²; el mestizaje social de Leopoldo Zea³; el caso mexicano estudiado por Octavio Paz, el venezolano de Arturo Uslar Pietri, el cubano de Fernando Ortiz, entre otros.⁴

De esta idea de mestizaje me interesa especialmente enfatizar el papel de las mujeres en el nacimiento del continente mestizo. Es decir, el aporte materno del mestizaje, y la importancia de las mujeres como las promotoras de los cruces raciales y culturales. Las madres americanas son las introductoras del mestizaje siendo fundamentales en la aparición de nuevas razas y nuevas culturas porque en su cuerpo albergan la matriz de una nueva raza. Pero en paralelo a esta valoración de la madre, al mismo tiempo es

¹ Freyre, 1977.

² Este mestizaje consiste en la combinación del habla afrocubana con creaciones populares, criollas, letras de sones. Esto es estudiado por Joset, 1986, pp. 591-602.

³ Leopoldo Zea plantea la ambigüedad y ambivalencia del mestizo. Se sirve de Darcy Ribeiro que en su obra *Los Brasileños: Teoría del Brasil* (1975) expone que el mestizo es al mismo tiempo siervo de un gentío y castigador servicial del otro. Lo que le lleva a asumir un complejo de bastardía y de inferioridad.

⁴ Paz, 1998; Ortiz, 2002.

criticada, tanto por los discursos europeos e indígenas al concebirla como una mujer fácil que se entrega al conquistador. Así, desde este punto de vista, el mestizaje tendría un componente de estigma, cuyo ejemplo más evidente es el caso mexicano, formulado por Octavio Paz.

Otra propuesta es la teoría del pensamiento mestizo de Gruzinski. Para este autor el mestizaje designa las mezclas ocurridas en suelo americano entre seres, imaginarios y formas de vida surgidas de los cuatro continentes: Europa, América, África y Asia.¹ Años más tarde Gruzinski planteó una idea muy interesante y es la del mestizo como *passeur*, mediador cultural. En lugar de ver al mestizo como un individuo incompleto, incapaz de adaptarse a la sociedad colonial debido a su identidad dual, lo ve como un punto de conexión entre dos mundos. Así, el mestizo se va moviendo de forma pendular hacia un grupo social u otro. Se acaba convirtiendo en agente social que, desde una posición a menudo liminal y a caballo entre culturas, favorece las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras. El mestizo es un mediador, un transportador cultural, pues desarrolló actividades vinculadas al papel de intermediario económico, religioso y político-administrativo. Carmen Bernard lo plantea por ejemplo para el caso de los caciques indígenas de Huánuco (Perú) que actuaron de intermediarios entre las comunidades campesinas indígenas y las autoridades españolas estableciendo conectividades. Caracterizado por una gran movilidad espacial, el mestizo se desenvuelve en ámbitos distintos con relativa fluidez, traspasa una y otra vez las fronteras mentales. Todo ello le capacita para la elaboración de mediaciones culturales, conexiones y para la creación de dinámicos espacios intermedios. En paralelo, sin embargo, el mestizo vivirá

¹ Gruzinski, 2000, p. 62.

contradictoriamente la figura de la modernidad. Pretenderá ser moderno como el conquistador, pero fracasará siempre al no recuperar la herencia de su madre.¹

En general, el mestizaje y el personaje del mestizo han sido interpretados positivamente, pues se considera el resultado de la armonía y del contacto entre culturas y razas. El mestizaje se convierte en un punto de encuentro y la nación mestiza en un espacio en el que supuestamente no hay diferencias, desigualdades o conflictos. El mestizaje ofrece, por tanto, en palabras de John F. Burke, una alternativa a los dos polos del debate actual sobre el multiculturalismo: el de la asimilación porque amalgama culturas diversas en un modelo universal y uniformado; y el separatismo porque procura conservar la integridad de las culturas. Éstas se acaban transformando por acción mutua dando como resultado la superación de la dinámica conquistador-conquistado.² El mestizaje, en definitiva, ha acabado teniendo una interpretación positiva de unión de razas e igualitarismo. Sin embargo, el concepto de mestizaje falsifica la condición de la cultura y la literatura hispanoamericanas pues ofrece una imagen de armonía cuando en realidad hay confrontación. Actualmente, desde los estudios chicanos desarrollados en los Estados Unidos, el mestizaje es entendido en términos de pueblo conquistado, es la experiencia del indígena en Estados Unidos. Allí el mestizaje es un instrumento de resistencia frente a las actitudes dominantes.

Así, el concepto de mestizaje no resulta del todo completo cuando nos queremos referir a la situación de Latinoamérica. Una propuesta teórica alternativa fue la de transculturación, planteada por primera vez por Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Este

¹ Bernand, 1997, pp. 61-92.

² Burke, 2008, pp. 19-32.

intelectual cubano se propuso definir el nuevo concepto a partir de los dos cultivos claves en Cuba: el del tabaco y el del azúcar. Cada uno de los cultivos representaría momentos particulares de la conquista y respectivamente la cultura negra y la cultura blanca. Ortiz utilizó el ejemplo de la historia de Cuba como la historia de las transculturaciones, pero dicho concepto se ha hecho extensivo a todo el continente latinoamericano. El término plantea la coexistencia de las culturas en conflicto y como éstas tanto ganan como pierden a través del contacto. Es decir, propone una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización. El vocablo expresa las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra porque no consiste en adquirir una distinta cultura (aculturación) sino que el proceso implica también una pérdida o desarraigo (parcial desculturización) y significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales (transculturación).

El término ha tenido una fortuna equívoca. En la antropología apenas ha tenido eco, pero en cambio ha generado un gran impacto en los estudios culturales, sobre todo a partir de la obra de Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (1982) que reorientó el concepto desde el campo de la crítica literaria y cultural latinoamericana. En la obra de Rama, transculturación designa una modificación formal de la novela occidental por tradiciones culturales regionales e indígenas. Se refiere a procesos de cambio cultural y renovación o innovación literaria producidos por la interacción o influencia mutua de culturas dominantes y subordinadas. Para Rama, el término le sirvió para introducir una nueva lectura de las culturas latinoamericanas, en donde las relaciones entre modernidad y tradición están más abiertamente problematizadas. Aplicó el término a procesos de transformación cultural dentro de textos y tradiciones narrativas como una manera de contrarrestar los efectos de la modernización. Su estudio se

fundamentó en la cultura andina y en particular en las obras del escritor peruano José María Arguedas. Para Rama, las novelas de este escritor muestran una fuerte transculturación europea e indígena por conjugar elementos de ambas culturas. Arguedas adopta el patrón de escritura occidental, pero lo mezcla con elementos propios de la tradición andina. Es decir, la novela occidental se modificaría por las tradiciones culturales regionales e indígenas dando lugar a un nuevo producto. Buen ejemplo son sus novelas *Los ríos profundos* (1958) y *Todas las sangres* (1964).

La confluencia cultural que ha vivido Latinoamérica sería, según el concepto de la transculturación, un proceso en el cual hay pérdidas y desgarramientos pero también hay creación, selección y estrategias de resistencia. Gruzinski, por ejemplo, considera el Barroco un fenómeno de transculturación mundial. En mi opinión, los hogares criollos también fueron un núcleo de transculturación importante. En los hogares había un trato familiar, no siempre armónico, también podían surgir los conflictos; los niños eran cuidados por amas de leche y sirvientas negras, había relaciones afectivas y/o sexuales entre amos y esclavas (algunas consentidas, otras por la fuerza). Por tanto había un intercambio cultural, los esclavos adoptaban elementos de sus amos y viceversa, una transculturación. Estas mujeres, a pesar de estar en una situación de dominación colonial y en medio de unas relaciones de poder, según las cuales se situaban en una posición de inferioridad, eran agentes culturales importantes que favorecían la transculturación mencionada pues educaban a los pequeños criollos y les enseñaban elementos de su propia cultura. Considero que es uno de los ejemplos más claros de transculturación que se puede dar en la sociedad colonial. Lo que evidencia el papel de agentes transculturadores de las mujeres. Si entendemos que la sociedad hispanoamericana fue una sociedad transculturada, las mujeres fueron un pilar básico de esa sociedad, la matriz

cultural a partir de la cual se dio nacimiento a dicha sociedad. Así como anteriormente he mencionado que las mujeres son las portadoras del mestizaje, también lo son de la familia y la sociedad transculturada, pues ellas son las transmisoras de elementos culturales de gran importancia y favorecen dichos intercambios en todos los niveles. Alrededor de las mujeres se dio forma a la sociedad transculturada. Esta cuestión no tan sólo se observa en la relación entre lo nativo y lo blanco, sino en muchos otros aspectos del funcionamiento de la sociedad colonial y peruana. Debido a la gran movilidad de las mujeres, éstas entraban en contacto con ámbitos diferentes y facilitaban la transmisión de los aportes culturales. A través de los espacios de sociabilidad, las mujeres llevaron a cabo una agencia desde ámbitos muy variados, las familias, los conventos, los espacios populares, el teatro... Y un buen ejemplo es la figura de Micaela Villegas, una mujer que se movió en espacios muy variados y que entró en contacto con culturas muy diversas: el mundo multirracial y marginal de la farándula, las tabernas y los núcleos de sociabilidad populares, el mundo de la corte al lado del virrey Amat, creando vías de comunicación.

Sin embargo, la idea de transculturación se ha ido convirtiendo en la definición más sofisticada de la categoría de mestizaje enfatizando la armoniosidad del proceso. Recientemente el concepto ha sido recogido por otros investigadores. Mary Louise Pratt en *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (2010; edición original 1992) utiliza el concepto de transculturación para referirse a un tipo de lectura que evite reproducir la dinámica de posesión e inocencia de textos que narran el encuentro entre el nativo y el colonizador. Es decir, para Pratt la transculturación conduce a plantearse varias cuestiones: cómo recibe y se apropia la periferia de los modos de representación metropolitanos y cómo en estos textos se observan discursos de dominación.

Como vemos, no existe una definición única del fenómeno, lo que nos permite hablar de transculturaciones diversas.

Casi cincuenta años más tarde entró en la reflexión teórica otro concepto intercultural, el de hibridación, planteado por Néstor García Canclini en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989). La hibridación serían los modos en que determinadas formas se van separando de las prácticas tradicionales para recombinarse en nuevas formas y nuevas prácticas. Así, la hibridez reconciliaría las contradicciones entre lo moderno y lo tradicional. El cruce entre cultura popular, cultura de masas y “alta cultura”, característica de la cultura latinoamericana, es el punto de partida para el concepto de hibridez, noción que permite analizar la tensa relación entre la inacabada modernidad y los fenómenos de la postmodernidad.

Para García Canclini la noción de hibridación es un concepto social que se distancia con claridad respecto a las mezclas raciales. En él encuentra mayor capacidad de abarcar diversas mezclas interculturales y alude a procesos de entrecruzamiento cultural que tienen lugar en las sociedades contemporáneas pero que son el producto de una historia pasada de confluencia entre culturas y tradiciones diferentes. García Canclini utilizó el término para designar las mezclas de la figuración indígena con la iconografía española y portuguesa y para describir los procesos de independencia y construcción nacional donde se entremezclaron proyectos modernizadores con tradiciones. Los estudios sobre hibridación han desacreditado los enfoques maniqueos que oponían dominadores-dominados, metropolitanos-periferia y en cambio muestran la multipolaridad de las iniciativas sociales, el carácter oblicuo de los poderes y los préstamos recíprocos que se efectúan en medio de las diferencias y las desigualdades. Las fórmulas mixtas surgen de protestas y de negociaciones por lo cual no se puede entender una

imposición de los fuertes sobre los débiles. Sobre todo, estas filosofías binarias se muestran ineficaces en las fronteras interculturales donde hay intensa hibridación. La noción es muy dúctil, puede emplearse no sólo para designar procesos, resultados, para caracterizar épocas o situaciones o estrategias de actores sociales, sino también para aludir a tendencias que tienen lugar en diversos campos.

La teoría de la hibridez tiene una ventaja o una virtud y es el hecho de su inmersión en la historia, que permite entrar y abandonar la hibridez de la misma manera que uno puede dejar la modernidad.

Un cuarto concepto que se ha propuesto para referirse a esta plasticidad intercultural de América Latina es el de heterogeneidad, planteado por el peruano Antonio Cornejo Polar en los años setenta. Propuesta que enfrentó a la de transculturación. Según este autor, el término planteado por Fernando Ortiz implicaría la construcción de un plano sincrético que al final incorporaría en una totalidad, dos o más lenguas, identidades étnicas, códigos estéticos o experiencias históricas. Pero según él, esta síntesis se configuraría en el espacio de la cultura y literatura hegemónicas. En lugar de este término, él propone el concepto de heterogeneidad, donde las dinámicas de entrecruzamiento no operan en un sentido sincrético y donde se enfatizan los conflictos y las alteridades.¹ Es decir, las sociedades latinoamericanas estarían constituidas por sistemas literarios, lingüísticos y culturales diversos que se relacionan entre sí de manera conflictiva. La heterogeneidad parte de las desigualdades y las divisiones sociales. Para Mabel Moraña, estudiosa del autor y su obra, sería un concepto plano destinado a revelar el hecho de la coexistencia de elementos disímiles dentro de formaciones sociales o culturales

¹ Cornejo Polar, 1997, pp. 341-344.

determinadas.¹ Eso significa que, a diferencia de la transculturación o del mestizaje, en la heterogeneidad estaríamos hablando de la unión entre dos o más elementos que en su seno ya están marcados por conflictos, contactos y temporalidades. La heterogeneidad precede a la transculturación y al mestizaje. Es decir, la transculturación comienza a ocurrir cuando se da cualquier situación de convivencia heterogénea. El concepto de heterogeneidad, en definitiva, refiere a los procesos históricos que arraigan en la base misma de las diferencias sociales, culturales, literarias, etc., de la realidad latinoamericana. José Carlos Mariátegui lo empleó muy acertadamente para referirse a la naturaleza estructuralmente conflictiva que caracteriza las relaciones entre los distintos sectores sociales en la región peruana. Cornejo Polar, por su parte, estudió la heterogeneidad y la relación entre el lenguaje oral y el escrito a través de los textos de José María Arguedas, que combinan lírica quechua, o de Ciro Alegría, que combina el relato oral con la escritura novelística. Estas literaturas heterogéneas se caracterizan por la pluralidad de signos socioculturales en el proceso productivo. El discurso heterogéneo se define como un discurso cuyo productor pertenece a un mundo culturalmente distinto al mundo de su referente. Un ejemplo son las crónicas de la conquista, la literatura indigenista, la gauchesca y la negrista. Estos textos heterogéneos revelan la condición fragmentada y fracturada de las naciones latinoamericanas. Y en mi opinión, el concepto de heterogeneidad es el más adecuado para referirse a Latinoamérica.

En el debate sobre las identidades de Latinoamérica hemos visto los conceptos que se han propuesto para hablar de las interacciones. En paralelo, surgieron corrientes que defendieron los aportes de grupos étnicos concretos. Me interesa destacar dos.

¹ Moraña, 1995, pp. 279-288.

El primero de ellos es el discurso indigenista que no tan sólo se reflejó a nivel literario sino que hizo propuestas teóricas concretas. El indigenismo nació en la segunda mitad del siglo XIX cuando se planteó el problema del indio en los proyectos modernizadores republicanos, aunque el apogeo del movimiento se sitúa entre 1920-1970. Tuvo mucha fuerza en México y en los países andinos. No obstante, el indigenismo ya habría surgido *avant la lettre* durante la época colonial a través del patriotismo criollo que pretendía incorporar en sus proyectos un pasado indígena. Es un movimiento ideológico típicamente latinoamericano de expresión literaria y artística, aunque también político y social que considera al indio en el contexto de una problemática nacional. Por tanto, el indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo. En el capítulo tres, cuando me refiero al símbolo patria, planteo cómo el indigenismo utilizó a las mujeres indígenas para incorporarlas a su concepto de patria y nación. En el indigenismo hay también un deseo de articular la tradición con la modernidad. Es un esfuerzo, al mismo tiempo, de diferenciación dentro de la totalidad, surgido como respuesta a los modelos de modernización. Se concibe al indio como el único fundamento sobre el cual es posible construir a la nación. Se basa en dos elementos básicos: la búsqueda de una identidad nacional propia y una condena moral de la posición miserable del indígena. Básicamente fue una corriente de políticos e intelectuales que querían mejorar la posición de la población india y asignar un lugar importante a la herencia cultural indígena en la sociedad latinoamericana. En ella se mezcló una simpatía por la población indígena con una ignorancia sobre su realidad diaria. Las élites latinoamericanas crearon una imagen del indio para hacerse con un pasado y un futuro, aparte de legitimar su propia posición. Se debe tener muy presente que el movimiento indigenista no es la manifestación de un

pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio.¹ Por tanto es un movimiento heterogéneo. Fue la zona de los Andes una de las principales promotoras de este movimiento y especialmente el territorio de Perú. Las propuestas anarquistas de Manuel González Prada o las marxistas de José Carlos Mariátegui fueron algunas de ellas. El primero escribió el ensayo *Nuestros indios* (1904) en el que defendía que la problemática del indio era una cuestión económica y social. Mariátegui, haciéndose eco de los planteamientos de Prada en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1948), los llevó a sus últimas consecuencias. En la actualidad, algunos intelectuales ponen en cuestión esta corriente. Es el caso de Mario Vargas Llosa, para quién el indigenismo es una utopía arcaica que se aferra al pasado y rechaza el cambio. Esto es lo que le reprocha el indianismo, surgido en 1970, que pretende ser la expresión de las aspiraciones y reivindicaciones auténticamente indias.

El segundo discurso es el de la negritud. Es un movimiento literario-ideológico de emancipación de la cultura negra, que resurgió con gran entusiasmo e interés durante la década de 1920 aunque desde mediados del siglo XIX ya sonaban voces franco-antillanas que protestaban contra la discriminación racial y el menosprecio de las culturas africanas en las Antillas, destacando el poeta puertorriqueño Luis Palés Matos y el poeta cubano Nicolás Guillén. En paralelo surgió un movimiento afrocubano, especie de negritud *avant la lettre*. El término fue acuñado por el escritor martiniqués Aimé Césaire en 1939 quien creó una especie de “filosofía de lo negro” consistente en un rechazo al racionalismo occidental y la afirmación de una esencia negra. En las Antillas el movimiento empezó después del llamado Renacimiento negro de los Estados Unidos. Las ideas que propagó impulsaron una revitalización y una revalorización de la cultura negra. Las diversas etapas

¹ Baud, 2003.

de la negritud brotaron de las Antillas francesas y se caracterizaron por una revaloración de la cultura africana y por un rechazo a la inferioridad racial del negro.¹ Las fuentes de la negritud son diversas: históricas, sociales, técnicas, intelectuales y artísticas. En Cuba destacó Lydia Cabrera, cuyas obras estudiaron la huella que dejaron en la isla los conceptos mágicos y las religiones, las creencias y las prácticas de los negros. Sus textos asimismo reflejan una heterogeneidad de lengua (castellano y lucumí) y religión (prácticas cristiano-católicas/dioses lucumíes). La negritud también es una forma de vanguardia basada en la experimentación formal, la imagen insólita y el ritmo. También se puede ver como la expresión antillana de la búsqueda de la americanidad que mira a América desde un solo tronco étnico: el africano.²

En este capítulo he querido hacer un repaso un tanto pormenorizado de los estudios culturales latinoamericanos por ser una de las bases metodológicas que sustentan mi trabajo. Considero básica toda la información que se ha aportado para entender cómo surgieron los ecla, su evolución, las principales temáticas que ha tratado, los enfoques, los conceptos que emplea, etc., pues me considero una deudora de los mismos y todo ello ha influido en la elaboración de mi tesis doctoral. Los estudios culturales son muy amplios y la bibliografía, los debates y las discusiones muy abundantes. Por lo tanto, yo también he hecho una selección de aquellas cuestiones que me parecen básicas y que están presentes a lo largo de toda mi tesis, como pueden ser los conceptos de mestizaje, transculturación e hibridación, los enfoques postcoloniales sobre subalternidad, “ciudad letrada”, etc. Y todas estas aportaciones las he recogido y aplicado al estudio

¹ Coulthard, 1968, pp. 203-213.

² López-Baralt, 2005, p. 351.

de las mujeres hispanoamericanas y peruanas, como se verá a lo largo de los siguientes capítulos.

En estos momentos de cuestionamiento de los ecla, considero que las problemáticas básicas que plantean, y que se remontan a la larga tradición crítica del ensayo latinoamericano, son útiles para estudiar la historia de América Latina. Mi tesis es una apuesta por utilizar esta disciplina en el estudio de la realidad y las representaciones de las mujeres latinoamericanas.

2. LA HISTORIA DE LAS MUJERES Y LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA

La historia de las mujeres y los estudios de las relaciones de género son otro de los enfoques principales de mi tesis doctoral, junto con los estudios culturales latinoamericanos que hemos analizado en el anterior capítulo. Me considero deudora de dichos estudios, de sus enfoques y de sus conceptos, pues me han sido fundamentales para adentrarme en el estudio de las mujeres latinoamericanas y peruanas y para estudiar cuestiones que ya han sido planteadas en la historia de América Latina, pero abordándolas desde el enfoque crítico de género.

Quiero empezar haciendo una precisión. Plantear que las mujeres han sido completamente ignoradas en la historia latinoamericana (como lo han sido en toda la Historia) es una afirmación no del todo cierta. El rol que desarrollaron en la sociedad hispanoamericana despertó interés, curiosidad, prevención e incluso miedo desde la llegada de los conquistadores al Nuevo Mundo. No han sido pocos los hombres que han escrito sobre ellas y las han incorporado en sus obras, es decir, han entrado a formar parte del discurso histórico. Pero, ¿de qué manera se las ha incorporado? ¿Qué mujeres han sido las tratadas? ¿Qué aspectos ha interesado destacar de ellas? Las mujeres han tenido un gran protagonismo en la historia de América Latina. Desde la época prehispánica hasta la actualidad han sido y son agentes de procesos culturales, sociales, económicos y políticos que han influido en el rumbo de los acontecimientos históricos de dicha región. Y esa influencia la han ejercido como colectividad desde sectores (economía, política, literatura...), clases (elite, plebeyas, esclavas...) condiciones sociales y étnicas (criollas, indias, mestizas, mulatas, negras...) muy variadas. No obstante, en el discurso histórico figuraron muchas veces como personajes secundarios que

completaban un relato en el que el protagonismo recaía en los hombres, o bien se las ensalzaba a partir de casos de mujeres excepcionales. Todas las actividades relacionadas con las mujeres fueron consideradas de poco interés y por este motivo no fueron recogidas debido a la concepción misma que se tenía de la disciplina histórica, basada en un sistema de valores masculinos que tomaba sólo determinados acontecimientos, procesos y movimientos como dignos de un análisis histórico.

Los hombres fueron erigidos a la categoría de sujetos históricos, a diferencia de las mujeres que fueron objeto de estudio histórico, dos premisas muy diferentes. Ser objeto histórico significa que las mujeres no eran concebidas como sujetos activos en un tiempo y en un lugar sino que eran una cifra en los estudios demográficos o una variable más de análisis dentro de las investigaciones sobre la familia, la sexualidad o la cotidianidad. Y eso se debe a que el pensamiento occidental y las pautas interpretativas de su trayectoria histórica se basaron en la primacía del modelo hegemónico del hombre blanco europeo como el sujeto único del pensamiento político universal y de la historia. Así, las mujeres fueron excluidas como sujetos por asociarlas a la naturaleza y a la irracionalidad, negando de esta manera su capacidad de actuación histórica y ocultando su protagonismo histórico.¹ A las mujeres se les dedicó un espacio, aunque siempre se hizo desde una concepción masculina del mundo en la que se daba primacía a los hechos protagonizados por los hombres y se minimizaban u ocultaban las acciones de las mujeres. Por una parte se resaltaban modelos femeninos que iban acorde con la naturaleza femenina, es decir, con las tareas que se consideraban propias del sexo femenino. En paralelo fueron destacadas aquellas mujeres que se alejaban precisamente de este ideal de feminidad y que por el hecho de asumir tareas que no eran “frecuentes” en su sexo

¹ Nash, 2002, p. 89.

pasaban a adquirir el estatus de mujeres excepcionales. Así pues, las mujeres fueron convertidas en un no-sujeto o en sujetos extraordinarios. Hasta que no hubo una institucionalización de los estudios sobre las mujeres bien entrado el siglo XX no se efectuó una crítica de los parámetros tradicionales del conocimiento histórico androcéntrico dando voz a las mujeres como protagonistas de la historia y reivindicando su centralidad como sujetos en la configuración de los procesos históricos.

Las crónicas, tanto españolas como indígenas, hablaron por primera vez de los hombres y de las mujeres del Nuevo Mundo. No obstante, a pesar de algunas excepciones, como la figura de Marina en Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés, y Glaura en *La Araucana* de Alonso de Ercilla, las mujeres no estuvieron presentes destacadamente en ellas (Nancy O'Sullivan menciona la ausencia de las mujeres españolas en las crónicas)¹, sino que eran un elemento más del relato, quedando en un segundo plano, como hace constar Rima de Vallbona.² No obstante, si recuperamos estas crónicas y las releemos a la luz de los enfoques de género, éstas nos informan de las funciones que realizaban las mujeres, y en ellas observamos que eran fundamentales para el sostenimiento de las relaciones económicas, políticas, sociales y familiares.

En la historiografía clásica, la presencia femenina se hacía presente en las hagiografías, las crónicas religiosas y las biografías de monjas notables que servían para reforzar los modelos de religiosidad cristiana-católica y de la cultura dominante. Durante el periodo colonial, las diferentes obras y textos históricos que se escribieron siguieron la línea de las crónicas. Aunque las mujeres figuraban en el discurso histórico, solamente se destacaban aquellas personalidades más relevantes (heroínas de la vida secular o religiosas y mujeres transgresoras). En paralelo, se hacían descripciones de las tareas

¹ O'Sullivan, 1953, pp. 23-24.

² Vallbona, 2003, pp. 195-223.

que, según el prisma ideológico del momento, correspondían a las mujeres, obviando o minimizando su rol activo dentro de la sociedad.

En el siglo XVIII los escritos que incorporaron a las mujeres fueron muy numerosos porque coincidía con una etapa, influida por las ideas ilustradas, en la que se debatió sobre las mujeres y su rol dentro de la sociedad, idea que planteo en varios capítulos de mi tesis y que analizo en profundidad cuando me ocupo de la visión que tuvieron los peruanos de sus mujeres. Los escritos filosóficos, los periódicos ilustrados y la literatura trataron el tema de las mujeres. Pero en dichos escritos, a pesar de que situaban a las mujeres en el punto de mira, éstas no eran erigidas como sujetos históricos, más bien, se trataba de textos normativos en los que se reflejaban el modelo deseado de mujer y la importancia de su educación para una utilidad patriótica.

A partir del siglo XIX, con el surgimiento de los nuevos Estados nacidos de las guerras de independencia, se hizo necesario escribir las historias nacionales. Las mujeres fueron incorporadas en estos textos fundacionales de las repúblicas, aunque fueron asociadas a varias etiquetas. Si se hace una rigurosa lectura de las obras históricas tradicionales se verá en ellas la presencia de santas, monjas, virreinas, escritoras, esposas o amantes de hombres famosos y especialmente heroínas de la independencia. En general son mujeres con nombres, mujeres extraordinarias que precisamente sobresalen y son dignas de mención por su papel “inhabitual” en el sexo femenino. Y esta lista de mujeres extraordinarias se ha ido manteniendo en cientos de obras menores que relatan sus proezas. Las colecciones de tipo laudatorio conocidas bajo el nombre de *Ilustres americanas* comenzaron a aparecer después de las independencias.¹ Con el tiempo, aparte de heroínas se empezaron a incluir a las primeras profesionales, artistas, líderes del

¹ Anónimo, *Ilustres americanas* (1825); Creutzer, *Las Ilustres Americanas: de la influencia de las mujeres en la sociedad y acciones ilustres de varias americanas* (1826).

movimiento feminista y heroínas de revoluciones e insurgencias del siglo XX. En estas obras, sin embargo, se destacaban las actividades políticas y a veces los logros intelectuales y artísticos, resultado de periodos de crisis precisamente cuando las mujeres podían desempeñar un “papel excepcional”, mientras que aquellos aspectos más privados eran ignorados. Este enfoque restaba importancia a las actividades y funciones cotidianas de las mujeres comunes, que quedaban en un segundo plano.

Con la entrada en el siglo XX algunas mujeres empezaron a asumir las tareas de escritura de la historia elaborando compilaciones voluminosas en las que se recuperaban los nombres propios de mujeres de la historia latinoamericana. A pesar de ser un ejercicio de memoria histórica y de visibilización, estas mujeres emularon a sus pares masculinos al elaborar listados de nombres de personalidades destacadas. Sin embargo, respondían a uno de los primeros objetivos de la historia de las mujeres, el de demostrar la participación histórica de los sujetos femeninos. Un primer paso para reivindicar el protagonismo femenino en la historia de América y poner en evidencia el discurso masculino que había predominado hasta entonces. Pero no fue hasta la década de los años 1970 cuando surgió una historia de las mujeres propiamente dicha, elaborada bajo nuevos paradigmas.

Considero, por tanto, que las mujeres latinoamericanas sí fueron incorporadas en el discurso histórico desde el mismo momento de la conquista, especialmente porque llamaron la atención por pertenecer a un orden sociorracial diferente, pero se construyó una imagen de ellas respondiendo al modelo masculino concreto de esposas, hijas, hermanas, sumisas y castas, dedicadas a las “tareas propias de su sexo”. O, por otra parte, se cayó en el “síndrome de la gran mujer” como plantea Asunción Lavrín.¹ Por tanto, presencia en la historia sí, pero también desde una óptica

¹ Lavrín, 1978, p. 4.

masculina que minimizaba sus tareas, ocultaba otras y masculinizaba unas terceras.

En este capítulo me propongo estudiar la evolución de la historia de las mujeres en América Latina. No tengo pretensiones de reseña exhaustiva, sino que me interesa analizar algunas de las principales tendencias, temáticas, problemáticas y debates desde que empezaron los primeros trabajos sobre la historia de las mujeres en los años 1970 hasta la actualidad en relación con la época colonial. La mayor parte de referencias que se aportan están focalizadas especialmente en el territorio peruano por ser el núcleo de mi investigación. No obstante, antes de pasar a analizar los estudios en América Latina considero necesario presentar a grandes rasgos la historia de las mujeres en una perspectiva más amplia para comprender sus enfoques y aportaciones al campo de la historia.

2.1. La historia de las mujeres: una disciplina necesaria

La historia de las mujeres es hoy en día una rama de la investigación histórica bien consolidada y que goza de buena salud dadas las numerosas publicaciones, congresos, seminarios y actividades que se llevan a cabo a nivel internacional. Desde la década de los años 1970, cuando se llamó la atención sobre la invisibilidad de las mujeres en la historia y sobre la manera cómo era enfocada esta disciplina, han sido numerosos los avances y la renovación historiográfica que ha planteado mediante reflexiones propias. Su principal aportación a la disciplina histórica ha consistido en concebir y enfocar las relaciones entre los sexos como relaciones sociales, que han sido construidas a nivel cultural y social y que por tanto son variables a nivel histórico. La originalidad de la historia de las mujeres y de género, como afirma Gisela Bock, no reside tanto en sus métodos, que son compartidos con

otro tipo de estudios, sino en las preguntas que plantea.¹ Sus contribuciones van desde el “clásico” rescate de figuras sobresalientes hasta propuestas para hacer una relectura total de la historia a la luz de la perspectiva de género, pasando por el afinamiento de metodologías como la historia oral.

El interés por el estudio de las mujeres como sujeto histórico y objeto de conocimiento empezó a partir de la segunda mitad del siglo XX en el mundo occidental coincidiendo con el acceso al voto femenino. Se puede hablar de dos etapas en la evolución de la historia de las mujeres, si bien su desarrollo cronológico puede variar sutilmente entre un país u otro. En términos generales la primera etapa comprende desde inicios de los años 70 hasta comienzos de la década de los 80. El principal objetivo de los estudios en este periodo fue recuperar la memoria histórica e incluir a las mujeres como agentes colectivos del cambio histórico, es decir, hacerlas visibles y convertirlas en sujetos históricos fue el propósito inicial. Hecho que implicó trastocar las tradicionales jerarquías entre lo históricamente importante y lo trivial. Esta primera etapa, también conocida como la de la “historia contributiva” fue más convencional, orientada a la descripción de las actividades de las mujeres, de su estatus y de su opresión en un contexto social definido por los hombres en el seno de una sociedad patriarcal.² Incluso fue una historia en negativo, de denuncia de una situación injusta y de victimización.

La segunda etapa se desarrolló desde principios de los años 80 hasta finales de los 90. Se caracterizó por señalar las aportaciones de las mujeres en la sociedad y destacar su importancia como grupo social. Interesaron entonces, a diferencia de la primera etapa, las experiencias de las mujeres como colectividad, se quiso dar a la presencia femenina un sentido

¹ Bock, 1991, p. 58.

² Nash, 2002, p. 142.

interpretativo, señalar su centralidad en algunos procesos históricos y mostrar cómo los acontecimientos les afectaban de una manera específica. Esta etapa estuvo marcada por la incorporación del concepto de género y por la introducción de una metodología propia de la crítica feminista. Finalmente la tercera etapa se viene desarrollando desde finales de los años 90 y pretende una total integración de las distintas teorías en torno a la historia de las mujeres, del género y del feminismo en los estudios sobre las mujeres.

Pero volviendo a los inicios, los antecedentes de la historia de las mujeres se encuentran en la evolución y en los cambios que se produjeron en el campo de la historia, con el desarrollo de la historia social y de las mentalidades y el auge de la antropología. En un primer momento la Escuela de los Annales (1929), los aportes del marxismo y el desarrollo de las ciencias sociales permitieron una apertura hacia nuevos métodos, temas y cuestiones que superaron el positivismo político y reconocieron otros campos de la historiografía como la economía, la sociedad y la cultura. La Escuela de los Annales renovó el concepto de la historia y la manera de concebirla al priorizar una historia social donde se estudiaran las mentalidades, la vida cotidiana, las costumbres, la familia, los sentimientos y las subjetividades colectivas, reconociendo la importancia del protagonismo de la gente del común. Y ello permitió estudiar a las mujeres como sujetos históricos, aunque al situarlas separadas de otros tipos de relaciones sociales se siguió perpetuando una ideología de la domesticidad y se invisibilizó a las mujeres como trabajadoras. Así que, durante estas fechas las aportaciones provinieron más del mundo del feminismo que de la historia. En 1933 Mary Beard hizo un planteamiento pionero al proponer el estudio del pasado de las mujeres a través de las propias mujeres en su obra *America Through Women's Eyes*. Planteó asimismo nuevas fuentes con las que estudiar a las mujeres como los diarios, las novelas y la correspondencia personal. Una

década más tarde, concretamente en 1949, apareció el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir que tuvo un gran impacto y que constituye el ensayo feminista más importante del siglo XX. En él se reivindicaba una nueva manera de hacer historia y se explicaba cómo la cultura occidental había concebido a la mujer como el “otro”. La autora señalaba el origen histórico y cultural de las diferencias entre sexos, asumiendo la existencia de una identidad diferencial femenina.

La segunda ola del feminismo o neofeminismo, ligado a los movimientos contraculturales y contestatarios de los años 60 y 70 del siglo XX, favorecieron las aportaciones teóricas y epistemológicas que provinieron del mundo feminista. Esos veinte años fueron muy fructíferos y dieron lugar a una teoría feminista que formuló por primera vez una denuncia sobre la forma en que se elaboraba el conocimiento. Desde el llamado feminismo radical surgieron dos obras teóricas básicas, *Política sexual* (1969) de Kate Millet y *La dialéctica de la sexualidad* (1970) de Shulamith Firestone. Ambas analizaron el patriarcado, el género, las relaciones de poder en el interior de la familia y la sexualidad. Millet, con su famosa frase “lo personal es político”, planteó por primera vez que la relación entre los sexos era una relación política y, por tanto, de poder.

En paralelo, en los años 60 hubo el surgimiento de la “nueva historia” que hacía uso de los métodos y las técnicas de las ciencias sociales y centró su interés en los procesos sociales de las masas. En esa época surgió una preocupación por el papel y la diversidad de experiencias que desempeñaban los grupos subalternos en los procesos sociales, entre los que se encontraban las mujeres.¹ La definición de la historia como una totalidad preparó las bases para la incorporación de las mujeres a la historia.

¹ Lidia García, 1998, p. 203.

Precisamente en estos años nacieron los Estudios de las Mujeres que abarcaron múltiples disciplinas. La crítica feminista entró en el mundo de la historia y dio lugar a la disciplina de la historia de las mujeres.¹ En 1977 Renate Bridenthal y Claudia Koonz, por una parte, publicaron *Becoming Visible: Women in European History*; mientras que Sheila Rowbotham sacaba a la luz *Mundo de hombre, conciencia de mujer* (edición original en 1973).² Y la lista continuó. Gerda Lerner analizó la formación del patriarcado y el papel de las mujeres en la prolongación de su subordinación. Natalie Zemon Davis estudió los roles sexuales y el simbolismo sexual en distintas sociedades y periodos para conocer su significado y funcionamiento. Judith Bennet situó la historia de las mujeres en el estudio de la opresión patriarcal y Nora Nash sostuvo que el interés de la historia de las mujeres era detectar las diferentes modalidades de resistencia de las mujeres.³ El camino se había iniciado.

Importante fue la década de los años 80 cuando en Francia las historiadoras reflexionaron sobre la constitución de una historia de las mujeres. En 1983 Michelle Perrot y Fabienne Bock organizaron un seminario titulado *¿Es posible una historia de las mujeres?* en el que aspiraban a conocer la importancia de las relaciones entre la historia de las mujeres y las distintas corrientes de la historiografía. En dicho encuentro se dieron cuenta de las numerosas preocupaciones que concernían el estudio sobre la historia de las mujeres, desde los temas, los métodos hasta las fuentes, produciéndose en estos momentos una fuerte validación de la historia oral. Coincidió con una década en la que se debatía sobre la victimización histórica de las mujeres y la lucha feminista frente a la opresión. En este seminario, que dio lugar a una publicación, Michelle Perrot y Arlette Farge plantearon la

¹ España no fue ajena a este proceso. En 1973 se leyeron dos tesis, la de Rosa M^a Capel, *El sufragio femenino en la Segunda República* y la de Mary Nash, *Mujeres Libres. España. 1936-1939*.

² Bridenthal y Koonz, 1977; Rowbotham, 1977.

³ Lerner, 1986; Zemon Davis, 1975, pp. 147-190; Bennett, 1987; Bennett, 1996. Bennett, 2006.

relación entre poder y cultura femenina en el interior de un sistema de relaciones no igualitarias. Farge demostró que las formas de poder de las mujeres se expresan en términos culturales. Por su parte Geneviève Fraisse propuso una historia política desde la diferencia de los sexos con un enfoque que priorizaba los discursos, las representaciones y el imaginario.¹

Desde Italia no fueron pocas las aportaciones a la nueva disciplina que se estaba gestando. Gianna Pomata introdujo como herramienta conceptual la noción de relaciones de patronazgo entre los sexos para explicar los intercambios económicos, emocionales y afectivos establecidos entre hombres y mujeres.² Luisa Muraro y otras seguidoras del pensamiento de la diferencia han utilizado categorías analíticas como la subjetividad, la experiencia, la mediación y la autoridad, dando importancia a la construcción simbólica del orden materno, el cuerpo, los sentimientos y las formas de resistencia al contrato sexual.³ Luisa Passerini y Selma Leydesdorff, por su parte, han definido el papel que juega la memoria femenina y su relación con la memoria hegemónica.⁴

El primer esfuerzo colectivo de la historia de las mujeres data de 1988 cuando se publicó *Historia de las mujeres en Occidente*, bajo la dirección de Michelle Perrot y Georges Duby, una obra en la que participaron alrededor de cien investigadoras.⁵ Su mayor logro, aparte de reunir por primera vez un compendio de estas características, fue mostrar la diversidad de condiciones sociales, creencias religiosas, tradiciones culturales y trayectorias individuales de las mujeres y mostrar que tanto la condición femenina como masculina no tienen una esencia que las defina sino que son construcciones históricas estrechamente relacionadas entre sí y cuya lógica es posible desentrañar. En

¹ Farge, 1991, pp. 79-101; Fraisse, 2003, pp. 41-58.

² Ferrante, Palazzi y Pomata, 1988.

³ Muraro, 1992.

⁴ Passerini, 1988.

⁵ Duby y Perrot, 1991-1993.

el mismo año 1988 dos historiadoras norteamericanas, Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser publicaron *Historia de las mujeres, una historia propia*, que se ha convertido en un referente para el movimiento feminista en la reconstrucción de la historia. En este libro las autoras se cuestionaban incluso la validez de las categorías históricas tradicionales porque estaban organizadas y formuladas en función del varón de tal manera que no dejaban espacio a las mujeres, a sus ocupaciones y aportaciones.¹

En 1989 Gisela Bock publicaba “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”. En este artículo se señalaba que la historia no era sólo la experiencia masculina, sino también la femenina, por lo que tenía que ser estudiada con criterios femeninos y puntos de vista que incluyeran el género, además de los criterios masculinos. Esta autora, asimismo articuló la interrelación en el análisis histórico de los conceptos de sexo, raza y clase. Cuestiones que, para el estudio de las mujeres en América Latina, son fundamentales pues en dicho territorio la combinación de varias categorías era la que determinaba la posición de un individuo dentro de la sociedad. Para el caso de las mujeres es significativo porque, como analizo en mi tesis, la combinación de estos tres conceptos marcaba unos esquemas normativos específicos e incluso unas representaciones y unos tópicos diferentes. El color de la piel de las mujeres era determinante. Por ejemplo, las mujeres criollas eran asociadas a la virtud y a la castidad, mientras que las negras, las mestizas y otras castas eran vinculadas a estereotipos sexuales y morales negativos. Pero la consideración de dichas mujeres también podía variar en función de la clase. No eran concebidas de la misma manera las criollas de la plebe que las de la elite, o las negras esclavas que las libertas. El componente racial, junto con el sexual

¹ Boix, 2005.

y de clase, por tanto, fue determinante en las relaciones de género en América Latina. Y es una cuestión que siempre se debe tener en cuenta.

Otras preocupaciones teóricas fueron aportadas por el feminismo socialista, que se interesó por los conceptos de patriarcado, conciencia de clase y conciencia de género; por la influencia de la variable género en sus formas discursivas y sociales; y por los efectos del giro lingüístico en la historia de las mujeres.¹ Este último marcó un crecimiento historiográfico sostenible pues se propuso cuestionar los fundamentos sobre los que se apoyaba la práctica historiográfica atendiendo a las cuestiones del lenguaje, considerado el configurador de todos los fenómenos sociales. En el terreno de la historia de las mujeres tuvo mucha influencia pues se consideró que el lenguaje era un mecanismo más de poder en las relaciones de género y que construía un orden en el que predominaba la superioridad masculina.

Sin embargo, la gran aportación teórica en el campo de la historia de las mujeres se dio a finales de los años 1980 con la introducción del concepto de género. Realmente el concepto se fraguó en la década de los 1970 por parte de los Estudios de Mujer norteamericanos y se creó para demostrar que los comportamientos “naturales” de los hombres y de las mujeres a lo largo de la historia son construcciones sociales y están mediatizadas por el contexto cultural.² Es decir, hay una construcción cultural de la diferencia sexual. Sin embargo, fue la historiadora Joan Scott la que llevó a cabo en 1986 un análisis detallado del término en un trabajo que ha tenido una gran influencia en el campo. Según la definición de esta autora, el género es una construcción histórica y un campo de articulación de relaciones y de producción de significados de poder que operan desde la diferencia sexual a

¹ Ramos, 1994, pp. 405-422; Thébaud, 1998, pp. 111-139; Morant, 1995, pp. 29-66; Aguado, coord., 1999; Collin, 1995, pp. 7-26.

² Roda, 1995, p. 53.

través del lenguaje y el discurso.¹ Para Scott, la pertenencia a uno u otro sexo conformaría diferentes actitudes, creencias y códigos en una sociedad determinada.

El género como categoría analítica sucede al cuestionamiento de la subordinación de las mujeres y de la dominación masculina. Y es precisamente el orden de género el que hace emerger resistencias, oposiciones y cuestionamientos. Los estudios de género permiten, por tanto, estudiar las prácticas culturales de las mujeres; los mitos, los símbolos y su interpretación y traslación a la educación, ciencias, leyes y política; y analizar las relaciones de poder y la ideología. El género es el eje de la organización social que sirve para hablar de otros vínculos jerárquicos no referidos al sexo. Mi trabajo asume todos estos planteamientos pues considero que permiten mayores posibilidades de análisis en el contexto de las mujeres hispanoamericanas del siglo XVIII. El concepto de género abre las puertas al estudio del mundo de las representaciones y las realidades de las mujeres, es decir, al estudio de las relaciones entre realidad y ficción, texto y contexto o entre discurso y prácticas sociales. Si el género es una construcción cultural, también lo son las representaciones y los discursos sobre las mujeres hispanoamericanas, que en el periodo que estudio, fueron elaboradas desde ópticas muy diferentes, pero en las que predominaba una visión e ideología masculinas. ¿Cuáles eran los valores que se asociaban a la feminidad y a la masculinidad respectivamente? ¿Cómo debían estructurarse las relaciones entre hombres y mujeres? ¿Y entre los propios hombres? Para responder a todos estos interrogantes el enfoque de género es fundamental pues en América Latina se proyectó una mirada colonialista que establecía jerarquías, no tan sólo en base al sexo, sino también en base a la raza y a la clase. El concepto de género, por tanto, me parece muy útil para hablar de todas

¹ Scott, 1990, pp. 23-56.

estas cuestiones porque no se reduce exclusivamente al análisis del sujeto mujer sino que comprende las relaciones entre los sexos, cómo son representados y qué ideologías o discursos teóricos hay detrás de ello.

Llegados al siglo XXI, ¿qué se puede decir de la historia de las mujeres? Nadie duda de la necesidad de seguir impulsando la historia de las mujeres y los estudios de género, pues se trata de una disciplina bien consolidada. Sin embargo, todavía queda mucho por hacer y por investigar, por lo que se le augura un futuro prometedor. La historia de las mujeres y de las relaciones de género sigue siendo, en palabras de Elena Hernández Sandoica, “un espacio diáfano para la experimentación con técnicas novísimas de la historia social y sobre todo constituye un vehículo de reflexión sobre los usos y significados básicos y fundamentales de la historiografía y en especial de la historia social y cultural”.¹

2.2. *Estudios de género y mujeres coloniales*

La historia de las mujeres en América Latina es un campo difícil de reseñar debido a la gran cantidad de obras, temáticas, metodologías y aproximaciones teóricas. Y más teniendo en cuenta la variedad de regiones, de culturas y de procesos históricos, que han cambiado cronológicamente de un espacio geográfico a otro. La historia de las mujeres no ha tenido igual desarrollo en el continente, tanto en términos espaciales, como temporales y temáticos. Los estudios tienden a concentrarse en ciertos países como Brasil, Argentina, México, el Cono Sur y determinadas áreas del Caribe, regiones donde los estudios sobre las mujeres están más institucionalizados.² A nivel

¹ Hernández Sandoica, 2004, pp. 29-55.

² No obstante desde otras regiones se están impulsando dichos estudios, como en América Central, que en las últimas décadas ha experimentado un importante desarrollo, aunque todavía siguen siendo minoritarios en comparación con otras áreas geográficas. Una aportación interesante que resume cómo se han venido construyendo, transformando y redefiniendo las identidades de género en la América Central entre 1750-1990 es el compendio editado por Rodríguez Sáenz, 2000.

temporal, se presenta una concentración en ciertos periodos históricos. Uno de los más trabajados ha sido el periodo colonial, especialmente en las regiones donde la colonización fue muy temprana (México, Perú, Brasil), siendo la bibliografía muy abundante al respecto. Otras etapas trabajadas han sido los siglos XIX y XX, periodos que coinciden con los procesos de modernización. Por tanto, existen tradiciones historiográficas desiguales, favorecidas por la escasa documentación y las pocas fuentes disponibles sobre las mujeres.

A nivel temático, han destacado varias materias que han alcanzado un gran desarrollo historiográfico.

Uno de los campos más prósperos ha sido el de la religiosidad y la espiritualidad femeninas, es decir, cómo las mujeres desarrollaron su espiritualidad y sus prácticas de devoción. Han sido numerosos los estudios que han dedicado atención a la experiencia religiosa de las mujeres, a sus prácticas cotidianas, a sus divergencias, a sus heterodoxias, destacando por encima de todos los de Asunción Lavrín, pionera en este campo, junto con Josefina Muriel.¹ Gracias a estos trabajos, lejos queda la imagen de la monja como una figura marginal, muy al contrario, se ha demostrado, por ejemplo, que las monjas no estaban aisladas de la sociedad en la que vivían e intervenían fuertemente en ella por medios muy variados a través de los cuales establecían contacto con el exterior. El mundo del convento ha sido ampliamente estudiado: cómo vivían las monjas, la organización conventual, sus relaciones con los confesores masculinos...Y un campo especialmente fecundo han sido los estudios sobre las mujeres y el Tribunal del Santo Oficio; beatas, expósitas, hechiceras y brujas, mujeres que fueron víctimas de las sentencias inquisitoriales.

¹ Lavrín, 1993, pp. 27-51; Lavrín y Loreto López, 2002; Lavrín y Loreto López, 2006; Lavrín, 2008. Muriel, 1946; 1952.

Otro ámbito de gran interés ha sido el estudio de las mujeres y el trabajo, es decir, su participación en la economía y en la producción. La imagen largamente asumida de un varón proveedor de la familia y una mujer dedicada al hogar y a los hijos y el carácter de dependiente que tanto la teoría económica como la historia les atribuía, fue uno de los primeros retos que asumió la historia de las mujeres. Contra el tópico que considera el trabajo femenino como una función secundaria, la historia de las mujeres ha subrayado la importancia de las tareas femeninas y las aportaciones de las mujeres a la economía familiar. Dotar de importancia el trabajo femenino ha sido una tarea ardua porque ha sido necesario tener en consideración todas sus formas de trabajo, desde la actividad remunerada fuera del hogar, la que se desarrollaba dentro de la unidad familiar, la esclavitud, así como las tareas de reproducción y asistenciales.

La familia ha sido otro tema privilegiado de estudio, cuya principal impulsora ha sido Pilar Gonzalbo. Sus investigaciones pusieron de manifiesto las rupturas y las continuidades en el mundo colonial y las ambigüedades en las clasificaciones sociales, derivadas del cruce de criterios variados como la raza y la clase.¹ La novedad introducida por la autora en esta temática fue la afirmación de que en la sociedad colonial había una contradicción entre el orden y el desorden. Existía una sociedad católica y colonial que predicaba una admiración por el orden, necesario para la práctica de la religión y el buen gobierno, pero que al mismo tiempo evolucionaba con reglas y valores que poco coincidían con los formalmente aceptados. Cuestión que no tan sólo se evidencia para el caso de México, estudiado por Gonzalbo, sino que también sucedió, como he observado, para el caso de Perú y Lima. La familia se ha estudiado como lugar de reproducción social, pero también como espacio de relación entre los sexos. Conceptos como patriarcado y género

¹ Gonzalbo Aizpuru, coord. 1991; Gonzalbo Aizpuru y Rabell, comps., 1994; 1997; 1998; 1999; 2001.

permitieron mostrar las desigualdades dentro de la misma familia obligando a la relectura de conceptos. Pero la familia también era un lugar importante para la manifestación de afectos, sentimientos y conflictos entre los esposos. Ha habido toda una línea que valora el papel de los sentimientos y el peso de la sexualidad. Además de devolver al matrimonio y a la dote su papel fundamental en las estrategias reproductivas de las familias. Aparte de las economías familiares y los mecanismos materiales de la reproducción, la historia de las mujeres también ha hecho hincapié en los aspectos simbólicos del hecho familiar.

Las mujeres y el saber es una línea de investigación que también ha tenido largo recorrido en América Latina. Mujeres que escribieron fueron pocas, por este motivo ha interesado especialmente el proceso escriturario femenino y cómo a través de la creación dichas mujeres forjaban su propia identidad. De todas ellas destacó especialmente Sor Juana, sin embargo se han elaborado muchas investigaciones sobre la escritura de mujeres en las diferentes etapas de América Latina y sus percepciones diferenciadas con respecto a los hombres. En este campo también se incluirían a las mujeres promotoras de cultura, mecenas u organizadoras de tertulias literarias. Destacadas fueron las tertulias femeninas que se crearon en el Perú de 1870, cuyas integrantes fueron autoras de importantes textos literarios y periodísticos que reivindicaron el papel de las mujeres.¹

Si hablamos en términos generales, una característica bastante extendida de los estudios sobre las mujeres en América Latina es el enfoque interdisciplinario de muchos trabajos, un presupuesto epistemológico que ha caracterizado el desarrollo de dichos estudios. Asimismo hay una

¹ Myers, 2003; Guardia, 2012.

heterogeneidad de la producción en cuanto a temas, metodologías y enfoques.¹

Una de las principales problemáticas de la historia de las mujeres, no tan sólo en América Latina, que ha generado reflexiones y novedosas aportaciones es la cuestión de las fuentes. Las fuentes escritas, empleadas tradicionalmente en el análisis histórico, no son una herramienta suficientemente útil para reconstruir la participación femenina. Tal situación se acentúa en ciertos periodos históricos, en determinados temas como la vida cotidiana y las mentalidades y en los estudios sobre las mujeres pertenecientes a los sectores populares. Debido a estas dificultades, la historia de las mujeres planteó, por una parte, la necesidad de llevar a cabo una revisión minuciosa de las fuentes ya conocidas y releerlas desde otros enfoques para extraer de las mismas información sobre las mujeres y sobre las relaciones de género. Por otra parte, se ha planteado la utilización de otras fuentes, apenas tenidas en cuenta para analizar a las mujeres, que nos informen de sus experiencias, como pueden ser la literatura, los archivos civiles, penales y religiosos, los censos y material estadístico, los documentos notariales, los comentarios de viajeros, la legislación, los periódicos, las fuentes visuales, la historia oral...

El uso de nuevas fuentes y la revalorización de las ya conocidas con un nuevo enfoque pueden contribuir a mejorar el conocimiento sobre la historia de las mujeres en el continente americano. Precisamente, en la elaboración de mi tesis, me sirvo de una gran diversidad de materiales, que forman parte de este conjunto de fuentes alternativas, pero que cada vez son más utilizadas para analizar la situación de las mujeres. La abundante literatura de viajes, los textos prescriptivos o normativos de filósofos, intelectuales, naturalistas, etnógrafos, pensadores, en general, los periódicos ilustrados

¹ Rodríguez Villamil, 1994, p. 7.

peruanos del siglo XVIII o los relatos literarios en formato de novelas son algunos de los textos de que me sirvo. Su empleo es muy importante porque nos dicen mucho acerca de cómo ven los hombres a las mujeres, las relaciones entre los dos sexos y cómo la sociedad trata de definir los aspectos normativos de su comportamiento. Evidentemente que dichas fuentes se mueven en un plano teórico y discursivo, en el ámbito de las representaciones, que es el principal núcleo en el que se circunscribe mi trabajo. No obstante, a través de ellas también se pueden deducir ciertos aspectos de la realidad de las mujeres. Por ejemplo, en los relatos de viajes, si bien es cierto que todo relato está caracterizado por una visión subjetiva del autor e imbuida por la ideología de la época, al mismo tiempo se ofrecen descripciones minuciosas de cómo vivían los habitantes de determinados pueblos, las tareas a las que se dedicaban... Y en estas descripciones las mujeres asimismo eran recreadas e incluso, en el caso de las limeñas, se convirtieron en un gran foco de interés. Así, estas fuentes son muy útiles porque permiten analizar tanto la temática relacionada con los tópicos y las representaciones como desentrañar las cotidianidad de las mujeres peruanas. La prensa periódica también es una fuente muy interesante porque a través de ella se pueden estudiar los debates que había en una determinada época sobre las mujeres y cómo estos debates entraban en contradicción con la realidad social, pues muchos de los suscriptores escribían cartas, quejas o denunciaban situaciones con las que no estaban de acuerdo con respecto a las relaciones entre los géneros. Por tanto, a través de estas denuncias se pueden analizar los contrastes entre los discursos normativos y el modelo que se pretendía de mujer con la situación real que existía en el Perú del siglo XVIII. Son fuentes que ofrecen mucho juego y que me permiten la comparación, como he afirmado en líneas anteriores, entre el

ámbito teórico-discursivo y las prácticas reales, entre la realidad y la representación.

Aparte del problema de las fuentes, otra explicación que se ha dado a la dificultad del desarrollo de la historia de las mujeres en América Latina es el hecho de que el movimiento feminista en esta región se ha caracterizado por una debilidad y por una escasa presencia nacional. Sumado a un escaso interés por los estudios históricos de género en el ámbito académico. Es decir, el género no ha entrado plenamente en el desarrollo teórico en América Latina, hecho que no ha posibilitado una discusión crítica. A mi parecer, predominan más los estudios que se centran en la historia de las mujeres que en los de las relaciones de género.

Teniendo en mente todas las problemáticas planteadas, abordar la historia de las mujeres en América Latina resulta una tarea realmente titánica. Siendo consciente de dichas limitaciones, mi objetivo principal no es otro que brindar un panorama general de los enfoques historiográficos, las problemáticas, los debates, y los estudios que considero que han marcado el desarrollo de la historia de las mujeres en la época colonial, poniendo especial énfasis en aquellas cuestiones que han influido en mi tesis. Y pongo hincapié en una franja cronológica precisa: el largo siglo XVIII, que lo comprendo hasta mediados del siglo XIX porque en el terreno de los discursos y las representaciones no se puede hacer un corte brusco, ya que muchas ideas sobre las mujeres que existían a finales del periodo colonial se siguen reproduciendo a principios de la centuria siguiente.

Lejos de llevar a cabo un análisis exhaustivo de obras y autores mencionaré aquellas que, a mi parecer, han tenido una contribución fundamental al auge de la historia colonial sobre las mujeres y aquellas cuyos enfoques me han sido muy útiles. Me referiré tanto a obras producidas en América Latina como aquellas escritas por latinoamericanistas ubicados en

otros países como los Estados Unidos, pues en este territorio, como hemos visto en el anterior capítulo, ha habido un auge de los Area Studies y Women's Studies. A pesar de que brindaré una panorámica general, la mayoría de referencias que se aportarán están concentradas en el territorio peruano, por ser éste el centro de mi análisis.

En términos generales se ha hablado de tres fases en el desarrollo de la historia de las mujeres en el continente latinoamericano que, en parte, coinciden con el desarrollo de la historia de las mujeres en general. Una primera fase caracterizada por una crítica a toda la historiografía precedente por haberse basado en un enfoque androcéntrico en el cual las mujeres apenas tenían visibilidad. Por tanto, se trata de una fase de denuncia de la metodología histórica y al mismo tiempo introduce en el debate una problemática. Los trabajos en este periodo se caracterizaron por una voluntad de dar visibilidad a las mujeres y demostrar su activa participación como agentes históricos, lo que llevó a escribir sobre singularidades concretas, siempre con este afán de reivindicar el papel de las mujeres. A esta fase también se la ha llamado de la historia contributiva o compensadora, pues el objetivo prioritario era dar a conocer la participación femenina y redimir del anonimato a las mujeres a través de la brillantez de unas pocas.

La segunda fase se caracterizó por la búsqueda de enfoques y metodologías propias para llevar a cabo un análisis de los procesos históricos que afectaban a las mujeres. Fue una fase de búsqueda de nuevas fuentes que pudiesen informar de las experiencias históricas de las mujeres, pero también de revisión de las fuentes ya existentes para leerlas desde otros enfoques. Al mismo tiempo, en esta fase se elaboraron estudios que tenían en cuenta el concepto de género y las relaciones entre los sexos. Se intentó incorporar los conceptos de la teoría feminista, empleando en una primera

etapa las nociones de patriarcado y posteriormente centrando la atención en las relaciones de género. Por tanto, es una etapa más analítica y de definición de la historia. Finalmente la tercera etapa es en la que nos encontramos ahora, desde inicios del siglo XXI y es la propuesta, no consolidada aún, de integrar la perspectiva de género a la narrativa histórica más general.

El desarrollo de una historia de las mujeres en América Latina se debió al impulso del feminismo, pero también a una renovación de la historiografía en su conjunto, como he comentado en el anterior apartado. América Latina no fue ajena a los cambios y a las nuevas propuestas metodológicas que estaban surgiendo en el campo de la historia e incorporó los planteamientos teóricos y metodológicos que habían surgido en los años 1960, como fueron la priorización de los factores económicos y sociales de los Annales; la Nueva Historia de Thompson, Stone y Duby, la historia de los sectores populares y del movimiento obrero, la historia demográfica y la historia de las mentalidades. En casi todos los países hubo una incidencia fuerte de la historia social. Junto con esta renovación de la historia se produjo la segunda oleada del feminismo a nivel mundial que posibilitó el impulso y el desarrollo de instituciones y estudios dedicados a las mujeres, pero que siguió diferentes ritmos según las regiones. El proceso fue más temprano en México, Perú, Brasil y Chile, mientras que fue más tardío en otros países.

Los estudios sobre la historia de las mujeres y de género en América Latina iniciaron su camino ascendente en la segunda mitad de los años 70, alimentados por la influencia de las escuelas norteamericana, inglesa y francesa.¹ No obstante fue en los Estados Unidos y de la mano de la

¹ Aunque hay algunos trabajos anteriores en los que simplemente se quiso visibilizar a las mujeres y poner sus nombres al lado del de los hombres. Para el caso de Perú tenemos el de Judith Prieto de Zegarra, *Así hicieron las mujeres el Perú*, (1965) en la que elaboró un listado de mujeres, tanto conocidas como anónimas que participaron en campañas y acciones a favor de la lucha patriótica. O bien estudios de personajes femeninos concretos como el libro de Carlos N. Rizo-Patrón sobre *Pancha Gamarra, la mariscala*, publicado en 1967.

historiadora Ann Pescatello, la primera iniciativa en organizar una sesión sobre las mujeres en Hispanoamérica en 1970. En estos años aparecieron importantes contribuciones en el Perú. Juan José Vega publicó *Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas* (1972), una obra en la que, influido por la pujante historia social de interpretación marxista, recuperaba las voces femeninas que participaron en la revuelta de Túpac Amaru en 1780; Irene Silverblatt con "Principios de la organización femenina en el Tawantinsuyu" (1976) hizo visible la importancia de las figuras femeninas en la organización religiosa y política incaica; Pablo Macera publicó "Sexo y coloniaje" (1977), un trabajo pionero que abordó en unas 50 páginas la vida sexual de la sociedad peruana a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en el que hacía patente el vacío historiográfico en el entendimiento de la sexualidad hispanoamericana; y Judith Prieto de Zegarra con *Mujer, poder y desarrollo en el Perú* (1980), un libro en dos tomos, recorría por primera vez la historia de las mujeres peruanas desde la época de la colonia hasta finales del siglo XIX.

Al desarrollo de la historia de las mujeres contribuyó la llamada Década de las Naciones Unidas para la mujer, que se inauguró en México en 1975 y que sirvió para plantear la cuestión de las mujeres, al tiempo que impulsó la configuración de grupos de estudio especializados. Para estas fechas salieron a la luz dos obras pioneras en el campo de la historia de las mujeres, se trataba de las primeras compilaciones historiográficas en las que las mujeres eran el centro del análisis histórico. La primera fue la de June E. Hahner que publicó *Women in Latin American History. Their lives and views* (1976), una obra en la que se trazaba un recorrido de las experiencias femeninas, contadas por las propias protagonistas, desde la época colonial hasta el siglo XX reproduciendo documentación original como correspondencia privada. La segunda obra, quizás más influyente que la

anterior porque marcó el camino a seguir en las investigaciones futuras, fue el ensayo historiográfico coordinado por Asunción Lavrín, *Latin American Women: Historical Perspectives* (1978).¹ En él diversos historiadores abordaron el estudio de las mujeres desde el siglo XVI hasta principios del XX en las principales áreas de Latinoamérica. En la introducción, Lavrín reivindicaba la necesidad de impulsar una historia de las mujeres que se alejara de una historia compensatoria de grandes personalidades como había sucedido hasta el momento. Abogó por la necesidad de estudiar a las mujeres como sujetos colectivos y agentes históricos que intervienen en los procesos de transformación, lejos del modelo de las singularidades. Sin embargo, en América Latina, dicha fase de grandes personalidades todavía se sigue reproduciendo, pues en la actualidad continúan publicándose numerosas compilaciones con títulos llamativos sobre mujeres notables de la historia de América Latina que, si bien son útiles para dar a conocer al gran público personajes femeninos que han tenido gran peso en la historia de América Latina, siguen reproduciendo una historia de sujetos femeninos “excepcionales”.

El trabajo de Lavrín, por tanto, marcó una nueva línea de trabajo y tuvo un gran impacto en la evolución de los estudios posteriores porque al mismo tiempo indicó nuevas direcciones y fuentes con las que trabajar (archivos civiles y religiosos, libros notariales, leyes, periódicos, fuentes genealógicas y familiares, eclesiásticas e inquisitoriales, escritos de las propias mujeres).

Desde entonces las mujeres empezaron a ser estudiadas en los mismos campos de actividad en que habían sido estudiados los hombres, pero también en aquellos que se consideraban exclusivos de ellas. Por ejemplo, la religiosidad femenina, el mundo de los conventos y la creación

¹ Edición en español, Lavrín, 1985.

literaria pusieron en evidencia un mundo femenino altamente productivo intelectualmente e influyente en la sociedad latinoamericana, pues los conventos eran otro núcleo más de poder desde el cual se ejercían presiones de todo tipo. Hubo una voluntad de estudiar el mundo de las sociabilidades femeninas, es decir, los espacios que eran frecuentados mayoritariamente pero no únicamente por mujeres, espacios en los se daban relaciones de autoridad, de poder, solidaridades y conflictos. Nos estamos refiriendo al mundo de los hogares, la familia, los salones literarios, los teatros, los conventos, la iglesia, los mercados, las pulperías, los callejones o los lavaderos. Cuestión que para el caso de Lima es muy significativo como planteo en el capítulo nueve, pues las mujeres limeñas tuvieron una gran capacidad de movilidad y de adaptabilidad a escenarios diferentes.

En paralelo se empezó a trabajar en los discursos ideológicos de género que derivó en los estudios sobre la imagen de las mujeres y sobre cómo se había construido e impuesto esa imagen en la sociedad. Y uno de los principales debates o problemáticas que se planteó en el momento y que está permanentemente presente cuando uno quiere acercarse al estudio de las mujeres es la distinción entre los discursos teóricos, las representaciones, las construcciones y la situación real de las mujeres, pues en el ámbito de América Latina las diferencias podían ser un tanto significativas debido a la hibridez del continente. Y de hecho, esta dicotomía está latente en mi tesis, el contraste entre las representaciones que se elaboraron de las mujeres hispanoamericanas y peruanas frente a la cotidianeidad de las mismas. Un contraste que para el caso del Perú es significativo. Por una parte, se elaboraron discursos teóricos, mayoritariamente por hombres, que crearon su modelo ideal de cómo debían ser y actuar las mujeres a través de los discursos eclesiásticos, la prensa periódica, la literatura, los relatos de viajes. Fuentes necesarias que se deben estudiar para entender los mecanismos de

poder que encierran las definiciones de las mujeres y cómo funcionaban las diferenciaciones de género en la época de la colonia. Por otra parte, no nos podemos quedar tan sólo con los discursos y con estas fuentes porque no nos informan de cómo vivían las mujeres exactamente. Los tenemos que poner en duda porque lo que funcionaba en un plan ideal y teórico, no siempre se cumplía en la realidad. De hecho, para el caso de Lima se observa que la cotidianeidad de las mujeres era un tanto diferente a lo que idealmente deseaban los hombres.

Otra línea de interés de los años ochenta fue el estudio de las mujeres por áreas geográficas concretas. Destacada fue la compilación en 1987 coordinada por Carmen Ramos Escandón sobre la historia de las mujeres en México en la que se puso énfasis en la vinculación entre las mujeres y el poder, es decir, en cómo se relacionaban con el poder, cómo lo ejercían y cómo lo sufrían tanto en la vida pública como en la vida social. Los diversos trabajos comprendidos en el libro hicieron patente asimismo la diferencia entre el patrón y el modelo de mujer ideal que quisieron proyectar los hombres a través de los sermones, los confesionarios, el periodismo ilustrado, las cartas, los testimonios, y la realidad de la vida de las mujeres. Esta yuxtaposición entre lo ideal y lo real es algo que caracteriza a todos los ensayos y que ha marcado toda una línea de investigación.¹

Sin embargo, las primeras publicaciones sobre la historia de las mujeres tuvieron un rechazo o una indiferencia generalizada. A pesar de ello, en la década de los años 80 las publicaciones tuvieron un incremento notable, se hicieron importantes avances gracias a su introducción en ámbitos académicos y su extensión en la sociedad. Una de las etapas históricas en las que se puso especial hincapié fue en el periodo colonial. Para el caso del Perú destacaron los trabajos de Luis Martín (1983), las reflexiones

¹ Ramos Escandón, coord., 1987.

de León G. Campbell (1985) y las investigaciones del historiador francés Bernard Lavallé (1986).¹ Pero también hubo una producción académica peruana. Los primeros en abordar el tema de la historia de las mujeres en el Perú fueron el historiador Pablo Macera y María Rostworowski en 1984 con sendos trabajos con el mismo título, “La mujer en la historia del Perú” y que presentaron en la celebración del Primer Seminario Nacional de Mujer e Historia en el Perú. En 1985 apareció un estudio pionero, *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, de Sara Beatriz Guardia, elaborado bajo el prisma del feminismo de izquierda y de solidaridad con lo indígena. Este trabajo visibilizaba por primera vez la experiencia histórica de las mujeres indígenas prehispánicas y coloniales. El texto, después de varias ediciones sigue siendo la única síntesis de tiempo largo en el Perú y de carácter singular por su constante actualización de contenido. En el mismo año, María Emma Mannarelli publicó sus trabajos sobre hechicería femenina e Inquisición, iniciando una rama de la investigación que ha dado buenos frutos.² Desde el ámbito de la familia destacaron Alberto Flores Galindo y Magdalena Chocano (1984), que plantearon el interés por el estudio de la familia, entendida como un núcleo de mediación social y un mecanismo de reproducción del sistema colonial, donde el autoritarismo y la jerarquía sentaban las bases del orden social.³ En esta primera fase participaron investigadores de diversas ramas, desde la historia, la antropología y el periodismo, una característica que perdura hasta la actualidad y que da buena muestra de la interdisciplinariedad en los estudios sobre mujeres llevados a cabo en el Perú. Interdisciplinariedad que rodea mi trabajo, tanto por parte de los estudios culturales, que como hemos visto, es una de sus características,

¹ Martín, 1983; Campbell, 1985, pp. 163-196; Lavallé, 1986.

² Mannarelli, 1985, pp. 141-156. Analiza la brujería urbano-mestiza del Perú colonial para ver cómo detrás de la acusación se escondía una lucha contra la mujer propietaria de ciertos poderes.

³ Flores Galindo y Chocano, 1984, pp. 403-423.

como por esa multiplicidad de enfoques de la historia de las mujeres en el Perú.

Estas primeras investigaciones coincidieron con un momento en el que el pensamiento postcolonial, las feministas negras en los Estados Unidos y las feministas latinoamericanas elaboraron una crítica al enfoque adoptado en el estudio de la historia de las mujeres. Denunciaron la existencia de un patrón homogeneizador según el cual el sujeto histórico era la mujer blanca. Es decir, se advirtió sobre la carga de blancura de la teoría feminista, que ignoraba las experiencias históricas de mujeres de otras etnias. Todo ello implicó un replanteamiento de los enfoques demostrando la inoperatividad de una definición genérica de la categoría mujer, pues ésta no contemplaba las diferentes etnias, procedencias sociales, situaciones... haciéndose mucho más complejo el estudio de las mismas, pero a la vez más rico y completo.

Ello se tradujo en América Latina en un impulso de nuevos enfoques que interrelacionaran los factores de la clase, la raza y el género, una metodología que también empleaba la antropología histórica. Interesaba conocer las experiencias de las “otras” mujeres, aquellas que por no pertenecer al patrón de blancura, habían sido ignoradas o se les había prestado poca atención en el discurso histórico. El objetivo era incorporarlas dentro del discurso de género, asumiendo la variedad de mujeres y desterrando, de esta manera la idea de un único patrón válido. El trabajo mencionado de Guardia iba en este sentido. Para el caso latinoamericano, dicho enfoque resultó muy importante pues las mujeres representaban un amplio abanico étnico, fruto de los cruces raciales. Adoptando las herramientas de la historia social, se indagó sobre la vida de las mujeres indígenas, mestizas y negras, descubriéndose que su situación podía variar completamente dependiendo de las zonas en las que vivían (las diferencias entre el ámbito rural y el urbano eran significativas), los trabajos a los que se

dedicaban, su situación social, etc. descubriéndose así un mundo colonial marcado por la heterogeneidad y por unas figuras femeninas altamente híbridas. A través de estos trabajos se descubrió que las mujeres de otras etnias tenían unas experiencias particulares, muchas de ellas influidas y condicionadas por el factor de la etnia. De hecho, los condicionantes étnicos fueron cruciales en la jerarquización racial y sexual de la colonia. Se elaboró un mapa de géneros y determinados rasgos morales fueron asociados a las mujeres según su procedencia étnica.

Verena Stolcke puso de manifiesto el funcionamiento de estos prejuicios y jerarquizaciones en la reproducción de una sociedad esclavista en la Cuba colonial.¹ La autora puso énfasis en el hecho de que la línea divisoria básica de la sociedad cubana era la raza. No obstante, a pesar de la importancia de dicho concepto, había desviaciones de la norma, matrimonios interraciales e incluso matrifocalidad. Para el caso de Perú fue Patricia Oliart la que desde los años 80 reflexionó sobre la conjunción de las variables género, clase y raza en el estudio histórico peruano, estudiando los estereotipos raciales y sexuales en la Lima del XIX y las representaciones de las clases populares en la literatura de la misma época en base a criterios de raza y género.² En paralelo, se pusieron en evidencia las contribuciones tan importantes que tuvieron las mujeres de dichas etnias en el funcionamiento de la sociedad colonial en su conjunto. Cuestiones que también se vislumbran en mi trabajo, pues toda la literatura y los discursos masculinos sobre las mujeres peruanas estaban marcados por un componente racial y racista significativo según el cual, las mujeres criollas pertenecían a un estatus superior por la blancura de su piel, mientras que las mujeres de otras castas eran denigradas, especialmente las de sangre africana por considerarse que

¹ Stolcke, 1992.

² Oliart, 1989; 1995, pp. 261-288; 1995b.

era la que reunía el mayor cúmulo de vicios posibles. Pero al mismo tiempo, estas mujeres negras tan despreciadas en los discursos, se convertían en las nodrizas de los pequeños criollos, en criadas, siendo fundamentales para el desarrollo de la familia criolla. Este modelo de convivencia transracial lo refleja Christine Hünefeldt en *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854* (1988). En él ponía de manifiesto la familiaridad en el trato cotidiano con los esclavos y las relaciones de convivencia amo-esclava ajenas a la esclavitud como el concubinato o la barraganía en la Lima del siglo XIX. No obstante, dicha familiaridad ya se observaba en el periodo de la colonia, como denunciaron los suscriptores del periódico ilustrado Mercurio Peruano que se preocuparon por este trato familiar, cuestión que planteo en el capítulo ocho. La dificultad de definir y delimitar la esclavitud y los modelos de convivencia de la pareja, las cercanías emocionales y las estrategias de los esclavos para afianzar su presencia en la sociedad a través de la unidad doméstica fueron algunas de las aportaciones de esta autora.

A finales de los años 80 una línea de investigación que se empezó a consolidar fue la incorporación del género en los estudios históricos que se orientaron hacia el ámbito privado e íntimo de las mujeres y, en consecuencia, hacia temas como la vida cotidiana, las emociones, la sexualidad, las actitudes hacia el amor y la maternidad. Se analizaron los diferentes aspectos de la relación entre hombres y mujeres en la colonia, los mecanismos utilizados por la iglesia y el estado para controlarlos y las varias formas de resistencia y de uniones alternativas al matrimonio como las relaciones prematrimoniales, la ilegitimidad, las uniones consensuales, los abusos o el divorcio. Fueron importantes los trabajos de Bernard Lavallé sobre el matrimonio, el divorcio y las relaciones entre hombres y mujeres en la región de los Andes. Mediante el análisis del cuerpo documental de los

expedientes de divorcio y nulidad informaba de una realidad social recorrida por el desamor y la violencia cotidiana.¹

Todo ello evidenció el papel activo que habían tenido las mujeres en la sociedad colonial, si bien era fundamental establecer diferencias en base a los grupos étnicos, las categorías sociales, las edades y el estado civil. Otros trabajos se focalizaron exclusivamente en un análisis exhaustivo de todo lo concerniente al matrimonio, desde los conflictos prenupciales, las disputas intrafamiliares sobre la elección de los hijos que evidenciaban las actitudes cambiantes alrededor de la autoridad paternal y la libertad de elección de cónyuge, demostrando que el concepto de patriarcado no se desarrolló plenamente hasta mediados del siglo XVIII y fue precedido por ideas más tolerantes sobre las relaciones padres-hijos.² Estos estudios sobre la sexualidad colonial, el matrimonio y los valores morales se sirvieron de documentos de la Inquisición además de una gran variedad de litigios civiles y criminales, legislación y documentación notarial para entender cómo la conquista y la colonización afectaron a las relaciones de género.

En paralelo a la incorporación del concepto de género en el análisis histórico hubo una reflexión del género en sí y su dimensión teórica. Los planteamientos de Joan Scott, que tanta buena acogida tuvieron en Europa, han sido recibidos de manera ambigua en la historia latinoamericana. Mientras que sus ideas han sido vitales para los intelectuales latinoamericanos, especialmente para discutir sobre la agencia de las mujeres y su explotación, nunca se han asumido plenamente los debates sobre la ideología de género y la subjetividad. Las discusiones de género procedentes de Scott han tenido su impacto mayoritariamente en las historias del estado y en el ámbito político. Los especialistas en relaciones de género,

¹ Lavallé, 1996, pp. 227-253. Lavallé, 1999.

² Lavrín, ed., 1989; Arrom, 1985; Seed, 1988.

procedentes mayoritariamente de los estudios de la época colonial, enfatizaron las conexiones entre sexualidad (honor, matrimonio, violencia) y las políticas de la corona y la iglesia. Así como se privilegió la relación política del género por ser esta cuestión un componente fundamental en los procesos de formación de los estados nacionales de América Latina. Todavía falta profundizar más y aplicar el enfoque de género en otras temáticas, una de ellas, ya comentada y que está teniendo auge, es la dicotomía representación-realidad.

Una disciplina que ha incorporado este enfoque de género son los Estudios Literarios Coloniales y los Estudios Culturales, una vía de investigación influida por la teoría postcolonial y la deconstrucción textual. De referencia, son las obras de Sara Castro-Klarén, Irene Silverblatt y Jean Franco.¹ Dichas autoras, a pesar de tratar cuestiones diferentes, comparten un planteamiento de género y pusieron sobre la palestra la combinación entre los estudios culturales y los estudios de género. Una interrelación que ha dado muy buenos frutos y resultados pues ha permitido estudiar cuestiones tan variadas como las ideologías de género, la jerarquía y el control político en el imperio inca y en el español o el trinomio género, clase e identidad a través de los mecanismos mediante los cuales las mujeres habían sido representadas en la literatura durante diferentes periodos de la historia de México.

La conmemoración en 1992 del V Centenario del descubrimiento y conquista de América supuso un revulsivo para los estudios coloniales. Por aquel entonces se plantearon algunos términos alternativos al de conquista. Desde una visión postcolonial multiculturalista se habló de “encuentro entre culturas”, una forma suave que negaba los aspectos más desagradables de la conquista y la colonización. Entraron, entonces, en la historiografía algunos

¹ Castro-Klarén, 1989; Franco, 1989; Silverblatt, 1990.

aportes de la antropología cultural y la etnohistoria que incluyeron en el vocabulario términos más desarrollados a nivel teórico para hablar de la conquista. Algunos de estos términos fueron el de sincretismo, transculturación e hibridismo, ya definidos en el anterior capítulo. Y rápidamente se vio que en estos fenómenos las mujeres habían tenido un protagonismo importante, por ser las agentes de la transculturación y de la hibridez.¹ Todo ello estaba relacionado con el interés por saber el impacto que tuvo la conquista y la colonización en las mujeres. La compilación de Verena Stolcke, *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América* (1993) fue resultado de dichos interrogantes. ¿Cómo afectó la conquista? ¿Alteró las relaciones de género? La autora planteó que la invasión y la conquista de América también fue la invasión y la conquista de las mujeres indígenas.² Las mujeres indígenas en la colonia ha sido un tema de investigación muy tratado; ha interesado desde el trabajo indígena femenino y su rol dentro del hogar hasta la estructura productiva. Los diferentes estudios han acabado demostrando la habilidad que tuvieron las mujeres indígenas de adaptarse a la sociedad colonial, pero al mismo tiempo preservando la cultura de sus comunidades.³ Con el tiempo se ha acabado demostrando que las mujeres indígenas fueron las garantes de las tradiciones, mediadoras entre la tradición y el nuevo modelo colonial, y partícipes de rebeldías. Es decir, se convirtieron en mediadoras entre conquistadores y conquistados, ejerciendo una vía de comunicación entre ambas culturas, integrándolas, para dar lugar a una nueva sociedad transculturada. Ideas que plantearon algunos escritos literarios europeos

¹ González Stephan y Costigan, eds., 1992; Cevallos-Candau, Cole, Scott y Suárez-Araúz, 1994; Himelblau, ed., 1994; Mills y Taylor, eds., 1998.

² Otros estudio fue el de Delamarre y Sallard, 1994.

³ Schroeder, Wood y Haskett, eds., 1997.

cuando hablaban del encuentro entre lo nativo y lo blanco y que trato ampliamente en el capítulo siete.

En la década de los noventa, la producción historiográfica estuvo marcada por una explosión de temáticas muy variadas: el mundo religioso y conventual; los arquetipos de mujeres (destacando las amazonas, la Malinche y la Virgen de Guadalupe); sexualidad, matrimonio y familia; estudios de género. Todo con un intento de ampliar las áreas de conocimiento con respecto a las mujeres.¹ El tricentenario de la muerte de Sor Juana (1995) también produjo una ola de nuevas investigaciones sobre la monja novohispana y la cultura conventual femenina.²

En cuanto a los estudios que incorporaron el concepto de género destaca Lola G. Luna y su compilación *Género, clase y raza en América Latina* (1991), una selección de textos que buscaban acercar las cuestiones que por aquel entonces estaban en debate como el colonialismo, la dependencia, el imperialismo y el desarrollo-subdesarrollo.³ Surgieron, asimismo, nuevos estudios sobre comunidades indígenas, campesinos y plebeyos en los que se afirmaba que las formas cotidianas del patriarcado proporcionaban una lógica central a la normativa colonial. Es el ejemplo del estudio de Steve Stern sobre las relaciones de género entre los grupos marginados del México tardocolonial en el que muestra las complejidades políticas y los matices sociales de los roles de género en nuevos caminos. Su publicación hizo

¹ Moscoso, comp., 1995; Moraña, ed., 1996. En esta obra la autora ponía de manifiesto que la existencia histórica de las mujeres se ha confundido con las imágenes poniendo en evidencia el eterno problema entre representación y realidad; Andreo y Forgues, eds., 1999. Se trata de un compendio de trabajos que ubicados geográficamente en Brasil, Cuba, Perú y Venezuela estudian a través de enfoques literarios, sociológicos, históricos e incluso jurídicos el rol que la sociedad ha asignado a las mujeres latinoamericanas; Forgues, coord., 1998. Otro compendio que comprende ámbitos regionales y cronologías muy diversas pero que tiene el mérito de plantear las principales temáticas de interés: la educación, el género, mujeres y escritura, las mujeres y el ámbito laboral, la imagen de las mujeres en la literatura, el papel político y social de las mujeres, las mujeres y la familia.

² Glantz, coord., 1998; Peña, ed., 1995; Bijuesca y Brescia, eds., 1998; Moraña, 1998; Sabat Rivers, 1998.

³ Bermúdez, 1992.

patente que la imagen patriarcal necesitaba una revisión. Este autor introdujo en el campo de las mujeres el concepto de subalternidad, muy empleado, por otra parte, en los estudios culturales, como hemos visto. Concepto que considero fundamental para hablar de la situación de las mujeres en América Latina y el Perú. Las mujeres sufrieron una triple subalternidad, de género, de raza y de clase, pero no debemos entender la subalternidad solamente como una victimización de las mujeres, sino que reconociendo precisamente su posición subalterna, muchas de ellas fueron capaces de actuar y subvertir su posición. Los estudios de Sarah Chambers sobre Arequipa son interesantes al respecto. Muestran un nuevo enfoque sobre el género en el Perú postcolonial, en el tránsito de la colonia a la República. Se focaliza en el estudio del cambio de significado de conceptos como honor y virtud vinculándolos a los debates sobre ciudadanía y relaciones domésticas.¹

Siguiendo esta línea, son de importancia las obras de María Emma Mannarelli. Si en los años ochenta esta historiadora planteó la religiosidad femenina y las prácticas heterodoxas ajenas a la religión oficial, con la irrupción del concepto de género, elaboró estudios sobre la significación de las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad colonial y republicana. En 1991 publicó *Las relaciones de género en la sociedad colonial peruana. Ilegitimidad y jerarquías sociales*, una obra que reflexionaba sobre las relaciones entre hombres y mujeres, sus identidades genericas y la cultura afectiva en la sociedad colonial peruana. La autora acababa defendiendo que en la sociedad de Lima, las relaciones extraconyugales fueron endémicas como parte de la condición colonial misma y de las formas de subordinación

¹ Stern, 1995; Chambers, 1999; Migden Socolow, 2000. Se trata de una síntesis de lo que los especialistas en cada región han aportado en las últimas décadas. Se ponen de relieve coyunturas que fueron cruciales y situaciones en las que las mujeres debieron encontrar el modo de sobrevivir y de abrir sus propios espacios.

y diferenciación de los grupos sociales. Unos patrones de comportamiento sexual que se fueron arraigando en la sociedad colonial junto a una jerarquización de las relaciones genéricas y a una estratificación social y étnica. Este tipo de relaciones jerárquicas y prácticas sexuales se expresaron en una prole ilegítima y mestiza. Unos años más tarde publicó *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos* (1999) donde analizaba los nuevos discursos sobre la vida cotidiana y los sentimientos en la ciudad de Lima entre finales del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. A través de los enunciados de médicos y mujeres escritoras y educadoras interpretó las percepciones sobre la maternidad, el matrimonio y la casa, en las que el cuerpo cobraba importancia en la redefinición de las fronteras entre lo público y lo privado. A pesar de que algunos estudios sobre el género destacan la importancia del cuerpo para la comprensión de las relaciones de género, el cuerpo no ha sido un tema de investigación privilegiado en el Perú, por lo que la aportación de Mannarelli resulta novedosa.

Siguiendo con esta línea, Alicia del Águila Peralta en *Los velos y las pieles: cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano. Lima, 1822-1872* (2003) estudió el cambio que se produce en las disposiciones, normas y presentación del cuerpo social, desde una perspectiva de género. Y se centró en la dimensión de la vida cotidiana, concretamente en dos tipos de espacios: el de los paseos, lugares de fiesta y tertulias; y los lugares íntimos como el baño y la alcoba, en tanto lugares de preparación para la exhibición social del cuerpo. Es decir espacios de desnudez y de revestimiento. La autora describe un proceso de disciplinamiento del cuerpo femenino que en un momento inicial era poco estricto con las tapadas, pero que con el tiempo se vuelve más duro. Se destaca en el texto el papel de las mujeres como estandarte del honor familiar.

Otro de los debates que se plantearon giró alrededor de las cuestiones del honor y la pureza de sangre. Se subrayó el rol del Estado colonial en crear la raza a través de distinciones entre lo público y lo privado.¹ A través de fuentes históricas muy variadas (causas de divorcio, casos criminales y documentos legales y burocráticos) se analizaron cuestiones como el sexo premarital, el fenómeno de las madres solteras, los embarazos no deseados y el uso de la violencia física tanto por hombres como por mujeres en la defensa del honor en la sociedad colonial y cómo estos fenómenos variaban entre los diferentes grupos sociales, en diferentes regiones y contextos históricos. Dichos estudios han revelado una realidad colonial compleja y dinámica en la que las etiquetas oficiales que sustentaban los principios de calidad y raza eran menos rígidas de lo que tradicionalmente se ha creído. Los segmentos sociales no privilegiados estuvieron muy lejos de aceptar pasivamente las ideas españolas sobre el valor de las razas y muchas veces desarrollaron sus propios sistemas de valoración que funcionaron en paralelo al modelo oficial.

Una temática que empezó a llamar la atención fue la representación y los discursos que elaboraron las mujeres sobre su propio género. Interesantes son los trabajos sobre escritura femenina y sobre las estrategias que emplearon literatas para adentrarse en el mundo de la escritura, a través del cual interaccionaron con las normativas de género. Destaca la obra de Maritza Villavicencio, *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX* (1992) en la que analiza el tema de la educación femenina contraponiendo el modelo que construyeron los hombres con las voces de las mujeres que escribieron, se reunieron en tertulias literarias, participaron en la vida pública y reivindicaron una mejora de su situación. Y el trabajo de Francesca Denegri sobre la primera generación de mujeres ilustradas en el

¹ Johnson y Lipsett-Rivera, eds., 1998; Twinam, 1999; Martínez, 2008.

Perú (1996), uno de los más completos sobre la presencia pública de escritoras en la Lima de mediados del siglo XIX. La autora analiza la coincidencia entre la cultura política y la cultura literaria durante la era del guano y describe los efectos del liberalismo positivista, la participación de las mujeres escritoras en una nueva cultura y las estrategias de la escritura de dichas mujeres.¹

La entrada en el siglo XXI ha confirmado el avance y la multiplicación de los estudios sobre las mujeres y de género en la época colonial. Son numerosos los trabajos que se escriben en la actualidad y desde múltiples enfoques. Aunque en mi opinión están predominando los enfoques culturales y sociales. Muchas temáticas están siendo renovadas o retomadas con perspectivas diferentes, por lo que se está poniendo énfasis en la necesidad de utilizar fuentes menos convencionales como la literatura, la historia oral, el testimonio de los viajeros o el estudio de la imagen. Fuentes que se han convertido en herramientas fundamentales para continuar con el estudio de la historia de las mujeres en América Latina. En contenido y metodología los estudios más recientes sobre las mujeres coloniales reflejan tendencias interdisciplinarias, desde los estudios históricos, a los que se sirven de la antropología, la literatura o el arte, hasta las aproximaciones realizadas desde el campo de los estudios culturales.

Una constante que se observa es la publicación de estudios colectivos alrededor de una temática en concreto y en la que colaboran investigadores de varias disciplinas y áreas geográficas por lo que se rechaza la especificidad y se busca un mayor conocimiento general. Buena parte de estos estudios son resultado de encuentros y seminarios lo que demuestra que la historia de las mujeres y la historia de género goza de buena salud en este continente. Al mismo tiempo sirven para hacer balance de las tres últimas décadas de

¹ Denegri, 1996.

investigaciones, a la par que elaboran propuestas de cara al futuro de la disciplina. Un ejemplo es *Historia de las mujeres en América Latina*.¹ El compendio presenta los análisis más recientes sobre la historia de las mujeres y la historia de género en América Latina, comprendiendo una franja cronológica muy amplia, desde las culturas prehispánicas hasta el siglo XX. Los capítulos dedicados al periodo colonial y albores de la República se focalizan en tres núcleos: familia e identidad, la educación y la participación social, hecho que refleja las principales preocupaciones y debates sobre las mujeres en la actualidad.

Otros estudios colectivos se ocupan de temáticas concretas para ofrecer trabajos más especializados en tema, cronología y áreas geográficas. Y la cuestión de las mujeres y la familia continua suscitando interés en los últimos años, siguiendo toda una línea de trabajo desarrollado durante la década de los años noventa.² Una temática que es abarcada desde la historia social a los más recientes estudios culturales y que estudia las diversas partes que forman la sociedad, entendida ésta como un conjunto de entidades socio-culturales que representan unidades micro interconectadas por tradiciones y valores morales comunes y que, agregados o desagregados, construyen espacios amplios de comunidades diversas e interactivas con distintos tipos de convivencia y relación.³ Estos estudios han reivindicado una historia de la familia más allá de las investigaciones sobre la elite. Han puesto en evidencia el mito del poder histórico de la elite como única vía de acceso para los estudiosos de la familia; pero al mismo tiempo se ha hecho patente

¹ Libro coeditado por el Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL) y el Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América de la Universidad de Murcia que recoge 27 ponencias presentadas en el Segundo Simposio Internacional de la Mujer en la Historia de América Latina (18-20 octubre de 2000).

² Menéndez y Potthast, coords., 1996; O'Phelan, coord., 2003; Dávila Mendoza, 2004; O'Phelan y Zegarra, eds., 2006.

³ Dávila Mendoza, 2004, p. 6.

la disponibilidad de fuentes, que si son abundosas en cuanto a los grupos de la elite, no sucede lo mismo con la gente más común.

Dejando a un lado las compilaciones, nos queremos ocupar de algunas temáticas que despiertan gran interés en la actualidad. Un tema que sigue llamando la atención es el mundo conventual. El auge que en los últimos años han tenido los estudios sobre las expresiones religiosas y literarias femeninas en el mundo colonial hispanoamericano se deben al empuje que dio Asunción Lavrín. Sus frutos han dado lugar a trabajos muy interesantes como el de Beatriz Ferrús, *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina* (2005), una obra en la que, desde una relectura de la moderna teoría autobiográfica, se analizan los textos literarios escritos por monjas hispanoamericanas de los siglos XVII y XVIII, desde las hagiografías, vidas y autobiografías. Se trata de una obra que combinando la historia literaria, la historia de las mujeres y la teoría autobiográfica estudia la retórica de la corporalidad en la textualidad femenina y la circulación de saberes de mujeres en la colonia.

La atención dedicada a grandes individualidades, esa historia de grandes mujeres con la que se inició la historiografía, y cuyos emblemas siguen siendo las mexicanas como la Malinche, Sor Juana o la virgen de Guadalupe han seguido generando estudios.¹ Sin embargo no han sido un obstáculo para avanzar en otros campos como los estudios sobre el matrimonio y los conflictos matrimoniales, la sexualidad y la familia. Tampoco han perdido vigencia los trabajos sobre la relación entre género, clase y raza que se empezaron a publicar en los años ochenta. El libro coordinado por Pilar Gonzalbo y Berta Ares Queija, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (2004) enfatiza la

¹ Henderson y Roddy Henderson, 2005. Se trata de una obra que combina el enfoque de grandes personalidades (la Malinche, Sor Juana, Policarpa Salavarrieta, Eva Perón) junto con el de las mujeres como colectividad. O el libro de Dillon, 2008.

importancia de las mujeres y su papel activo en las distintas épocas de la historia de América Latina como agentes integradores de sociedades en gestación y en la formación de identidades nacionales. La obra comprende todas las clases sociales y castas dedicando una buena parte del libro a indígenas, mestizas o mulatas de los grupos desfavorecidos.

Para el caso del Perú, las líneas de investigación que se están siguiendo en la actualidad son muy heterogéneas: desde la participación de las mujeres en los espacios económicos, pasando por su involucración en las esferas de poder y política, los espacios de sociabilidad, culturales y religiosos femeninos, o las representaciones. Todo en un intento por seguir reivindicando el papel activo que han tenido las mujeres en la historia y como colectivo, es decir, alejándolas de los estereotipos construidos sobre la base de casos excepcionales.¹ Así tenemos los trabajos de Narda Henríquez en el ámbito de las representaciones; el reciente estudio de Carlos Rizo-Patrón sobre la vinculación entre mujer y política o los estudios de Claudia Rosas Lauro centrados en la mujer y la Ilustración, especialmente en los discursos masculinos sobre ellas y la reivindicación de la importancia de su educación.² En España las aportaciones provienen de las historiadoras Pilar Pérez Cantó, Esperanza Mó Romero y Margarita Rodríguez García que han publicado de manera conjunta e individual, reflexionando sobre temas muy variados como el de la adaptación de las mujeres andinas a la nueva sociedad hispánica; y estudios centrados en el siglo XVIII, desde la situación de las mujeres, su participación en la construcción del Perú republicano o las relaciones

¹ Zegarra, ed., 1999; Potthast y Scarzanella, eds., 2001; Elmore, ed., 2003; Meza y Hampe, comps., 2007.

² Henríquez, 2000; Rizo-Patrón, 2007. Este autor una década antes ya se había interesado por el papel de las mujeres en los procesos políticos, fruto de ello publicó en 1997 una obra sobre las mariscalas; Rosas Lauro, 1999, pp. 349-413. Rosas Lauro, 1999b, pp. 143-171. Rosas Lauro, 2004, pp. 103-138. Rosas Lauro, 2005.

matrimoniales;¹ y los de la filóloga Eva M^a Valero Juan, centrados en el uso de la literatura y las representaciones.²

Desde los años setenta se han ido desarrollando, evolucionando e institucionalizado los estudios sobre las mujeres y de género a nivel general y también en América Latina y el Perú. El recorrido que hemos elaborado sobre la evolución, los enfoques, las metodologías y las temáticas evidencian la importancia de dichos estudios y la riqueza de sus aportaciones al campo general de la historia. Y como he ido mencionando a lo largo del capítulo, me considero una deudora absoluta pues mi tesis es posible hoy en día gracias a las aportaciones anteriores que han dado luz sobre nuevos aspectos y enfoques con los que estudiar a las mujeres del Perú del XVIII.

¹ Mó Romero y Rodríguez García, 1999, pp. 91-100; Pérez Cantó, Mó Romero y Rodríguez García, 2000, pp. 161-184; Mó Romero y Rodríguez García, 2000, pp. 1225-1236. Mó Romero y Rodríguez García, 2000b, pp. 313-324.

² Valero Juan, 2009, pp. 64-72; Valero Juan, 2010, pp. 69-78

3. LA NACIÓN COMO MATRIA: CONSTRUCCIONES NACIONALES E HISTORIOGRAFICAS DE LAS MUJERES

“El sexo más sensible naturalmente debe ser el más patriota. El carácter tierno de su sus relaciones en la sociedad ligándolo más al país en que nace, predispone doblemente en su favor todas sus inclinaciones. Las que tiene los nombres expresivos de madre, esposa o hija no pueden menos de interesarse con ardor en la suerte de los que son su objeto.”¹

Mujer y patria. Patria y mujer. Sin duda dos conceptos de gran entidad, que por sí solos han suscitado reflexiones y discursos muy variados, muchos de ellos de carácter esencialista, y que han tenido la intención de fijar de una manera inmutable qué es la patria y qué es la mujer. Estos dos conceptos, por circunstancias históricas y discursivas concretas, han sido unidos intencionadamente, convirtiéndose en inseparables el uno del otro y dando lugar a una nueva construcción teórica y simbólica: la de mujer-patria y mujer-nación. Dicha asociación es un fenómeno que se repite en todas las culturas, y América Latina no es la excepción, pues rápidamente en los discursos patrióticos de finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, las mujeres adquirieron en el imaginario masculino un protagonismo destacado y el símbolo mujer-patria, mujer-nación fue ampliamente asumido para representar las diferentes repúblicas hispanoamericanas. Incluso la fusión de ambos conceptos dio lugar a un término nuevo: el de *matria*, destacándose, de esta manera, el gran protagonismo femenino en la simbolización de la patria. Pero ya veremos qué significó exactamente este símbolo y cómo fue utilizado.

¹ San Martín, *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente* (1822).

Como afirma María Inés de Torres, prefigurar una patria es soñar un espacio y sus límites. Y estos espacios pueden convertirse en metáforas de una cierta identidad colectiva en un momento dado.¹ Por una parte, es imaginar una geografía cuyos accidentes asignan lugares, separan y jerarquizan posiciones excluyendo del mapa a los territorios no deseados. Este mapa físico es el mapa de una ideología. Junto con la perspectiva geográfica o física, la patria implica también imaginar un mapa de géneros a través del cual se fijan los patrones, los límites y las jerarquías entre hombres y mujeres.

La patria y la nación han sido articuladas alrededor de una multiplicidad de símbolos, los llamados símbolos patrios o nacionales que dan entidad y significado a la construcción de dicha patria y nación. Un número considerable de estos símbolos son figuras históricas mitificadas a las que se dota de una aureola determinada (ya sea ensalzadora o denigradora) para transmitir un mensaje concreto a la sociedad, pues estos símbolos son portadores de patrones de conducta, modelos de organización social, étnica y de género. A pesar de que mayoritariamente los héroes y los villanos del panteón patrio (es decir, los símbolos oficiales) acostumbran a ser hombres (en el caso de América Latina es bien evidente), en el imaginario social y en la simbología, la nación y la patria adoptan la forma de una mujer, convirtiéndose ésta en la depositaria de los valores de dicha patria y nación, dando lugar, por tanto, al símbolo de patria.² Es decir, la patria está asociada a una serie de personajes ilustres, que pueden ser tanto hombres como mujeres, que le dan un significado concreto, pero el concepto en sí de patria y la representación de la misma está asociado a lo femenino y adopta la

¹ De Torres, 1995, p. 14.

² Tanto la patria como la nación son también construcciones teóricas. Según Benedict Anderson, uno de los principales teóricos postcoloniales sobre el nacionalismo, la nación es un artefacto cultural creado a finales del siglo XVIII por razones históricas concretas. Y a este constructo lo llama comunidad imaginada. Anderson, 2005.

figura y el cuerpo de una mujer. La patria, por tanto, es femenina y debajo de esta etiqueta, se encuentran todos los significados que los hombres del momento asociaban a las mujeres, el principal de los cuales, como veremos, es la función de madre.

De esta manera, rápidamente se establece una relación entre las mujeres y la patria/nación que se hace patente en el uso femenino de dicho concepto. Las mujeres son representadas como una alegoría de la patria/nación y por tanto, todos los valores de dicha patria/nación deberán ser ejemplificados a través de las mujeres y su conducta. Se configura, entonces, un símbolo nuevo, la patria, producto de la asociación entre los conceptos de mujer-patria y mujer-nación. Esta asociación y el proceso de creación del símbolo mencionado no son espontáneos sino que responden a una intencionalidad definida. Hay una voluntad de construir a la patria, pues en dicha construcción intervienen relaciones de poder y entran en juego las concepciones que se tienen de los roles de género. Asumiendo esta cuestión, debemos tener en cuenta que fueron los hombres los que se otorgaron el derecho de construcción simbólica de la patria y de la nación para seguir reproduciendo unas variables de género en las que la supremacía masculina era la norma. A través de la figura de la mujer fijaron cómo debía ser esa patria y nación, cómo debían estructurarse las relaciones entre hombres y mujeres, y cuál debía ser el modelo familiar adecuado. Porque construir simbólicamente o representativamente a la patria era otra manera de construir a la sociedad y de afianzar unos determinados esquemas de género y de sexualidad.

Si fijamos nuestra mirada en el continente hispanoamericano, prácticamente todas las repúblicas salidas de las guerras de independencia ensalzaron a las mujeres como símbolo patrio. Cada república adoptó un modelo femenino concreto, que era simbolizado por personajes de la historia

nacional, convenientemente reinterpretados según el proyecto de patria que se deseaba y la historia pasada del territorio. Se construyeron varios modelos de patria y de nación en el que el papel de las mujeres era diferente en función de quién construyese ese modelo de patria. Sin embargo, prácticamente todos los diferentes modelos tenían elementos en común, pues compartían una ideología masculina de base. Asimismo, el símbolo patria no debe entenderse como algo que permanece inmutable o inalterable a lo largo del tiempo, sino que sufre una evolución atendiendo a las circunstancias históricas del territorio. Es decir, un mismo símbolo mujer-patria puede ser objeto de lecturas e interpretaciones diferentes según el momento histórico y según quién lleva a cabo dicha interpretación. Incluso puede dejar de ser un símbolo patrio para entrar a formar parte de la lista de personajes estigmatizados y olvidados.

Pero, ¿qué significa ensalzar a las mujeres como símbolo de la patria? Debemos analizar pormenorizadamente dicha cuestión. A primera vista, convertir a las mujeres en un símbolo que da significado a la patria puede conducir a pensar que hay una valoración positiva del sexo femenino y que se le sitúa en una posición de importancia dentro de la nación. Sin embargo, fue todo lo contrario, pues vincular a las mujeres con la patria fue una estrategia más para encuadrarlas dentro de unos esquemas de género determinados en los que se priorizaba el aspecto doméstico. Precisamente a través del símbolo mujer-patria se pretendía difundir un mensaje de género sustentado en un discurso masculino. Sin embargo, no tan sólo servía para fines de género, sino también para defender unos ideales concretos, ya fueran identitarios, morales o étnicos. Por ejemplo, el ideal de libertad o el de blancura de la piel. La patria personificaba una serie de valores e incluso privilegios que posteriormente no eran aplicados a las mujeres en el conjunto de la sociedad hispanoamericana. Esta es la paradoja del símbolo. Se utilizó a las mujeres

para hacer determinadas reivindicaciones, pero éstas no disfrutaron del resultado de dichas reivindicaciones. No obstante, el mencionado concepto de patria ha sido reinterpretado en el siglo XX por parte de escritoras feministas, especialmente cubanas, que han destacado la contribución femenina a la construcción de la nación. Patria es asociada al concepto de matriz y se entiende que es el símbolo de la singularidad creativa femenina. Así, dicha reinterpretación aporta una perspectiva femenina del discurso nacional, en el que, a diferencia de etapas precedentes, las mujeres no son concebidas únicamente como un símbolo de la nación, un ente que otorga significado, sino que se destacan sus implicaciones reales en el proceso de conformación de las nuevas repúblicas hispanoamericanas.¹

Un factor que se debe tener en cuenta en la construcción del símbolo mujer-patria y que quiero puntualizar es el uso que se hace del término mujer, empleado en singular. Y no es una cuestión baladí o anecdótica. Uno de los primeros aspectos a los que se enfrentó la historia de las mujeres fue precisamente con respecto al uso que se había hecho a lo largo de la historia del término mujer. Por primera vez, se planteó que referirse a las mujeres con el singular era incorrecto e irreal pues se asumía que todos los miembros del sexo femenino eran iguales, obviando, de esta manera, las diferencias y sin tener en cuenta que las mujeres son un sujeto múltiple. Coincidiendo con el postestructuralismo, la historia de las mujeres planteó que los sujetos históricos debían estar contextualizados y representados por múltiples grupos de mujeres y hombres. Se oponía de esta manera al sujeto universal abstracto del discurso de la modernidad, que hablaba de “la” mujer como si fuera un genérico indiferenciado o una esencia invariable, una imprecisión.² Es decir, se hablaba de un omnicomprensivo concepto científico y sujeto del

¹ Cámara, 2008.

² Bolufer, 1998, p. 20.

saber sin tener en cuenta la consideración de un sujeto colectivo (las mujeres), plural, múltiple, formado por individuos, clases, diversos colectivos históricos que son, por tanto, cambiantes.¹ Y precisamente lo que se hizo con el símbolo mujer-patria fue aplicar este mecanismo homogeneizador. Los creadores del mismo hablaban de mujer en términos abstractos y esencialistas, considerándolo una categoría invariable tanto en el tiempo como en el espacio. Era una estrategia empleada para borrar las diferencias entre mujeres y concebirlas a todas de manera igual, sin establecer distinciones. Y esa esencia mujer que imaginaban reunía todos los atributos de la feminidad y los papeles que según la ideología masculina debían estar asociados a dicha mujer, como son el ámbito privado del hogar, el cuidado de la familia y de los hijos, es decir, un papel asociado a la domesticidad.

Por otra parte, debemos remarcar que cuando los creadores del símbolo mujer-patria hablaban de “la” mujer, se referían a un modelo concreto de mujer, básicamente al de criolla acomodada o de la elite. En general, los hombres que diseñaron los diferentes proyectos de patria y de nación hispanoamericanos fueron criollos. Por tanto, en sus escritos, cuando hablaban de mujeres se referían a las criollas de su mismo estatus, para las que sí interesaba diseñar un proyecto de patria y regular unos comportamientos públicos y privados; mientras que las mujeres de la plebe interesaban más bien poco, porque precisamente por pertenecer a este grupo social se consideraba que ya estaban “perdidas”.

En definitiva, que la patria adoptase forma de mujer no respondía a una visión positiva del sexo femenino. Y más teniendo en cuenta que en paralelo a la construcción masculina de dicho símbolo, la situación real de las mujeres no se modificó, siguieron estando excluidas de la ciudadanía y de los principales derechos.

¹ Narotzky, 1995, p. 7.

Entrando concretamente en el análisis del símbolo, un primer factor que se debe tener en cuenta en la simbología de la matría es el uso metafórico del cuerpo femenino. Y una de las asociaciones más antiguas que se han establecido es vincular el mencionado cuerpo con la tierra, como símbolo de fecundidad y creación. No obstante, a pesar de esta visión positiva, rápidamente se creó un discurso que invertía dicha perspectiva. Si las mujeres eran como la tierra, éstas pertenecían al mundo de la naturaleza, a un mundo salvaje e irracional, lo que hacía necesario que fueran controladas por los hombres, los portadores de la razón. Con el tiempo esta dicotomía y el vínculo de las mujeres con la tierra y, en consecuencia, con la naturaleza, llevó a la elaboración de un discurso sobre la subordinación femenina.

El proceso de vincular el cuerpo con la tierra es universal, pues ocurre dentro de todos los tipos de organización social y económica, con independencia del grado de complejidad de las sociedades. Las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, principalmente por su cuerpo y las naturales funciones procreadoras. El vínculo entre las mujeres y la tierra, símbolos de la feminidad por excelencia, es común a muchas culturas y en América Latina, las religiones prehispánicas ya establecían dicha asociación.¹ Esto nos conduce a una tercera identificación: la asociación de las mujeres y de la tierra (por tanto, de la patria) con la figura de la madre. Y el concepto de madre patria, es decir, de matría es común a muchas culturas.² La asociación de la madre con la patria permite varias lecturas en clave de género. En primer lugar, la vinculación con la reproducción biológica del cuerpo de las mujeres. Así como la tierra da sus frutos y alimenta a sus habitantes, las mujeres también hacen lo mismo

¹ La mayor parte de las diosas eran asociadas a la tierra y a la naturaleza. En la zona andina, la tierra es conocida, todavía en la actualidad como la Pachamama, la madre tierra.

² Martín Lucas, 2000.

con los hijos de la nación y de la patria. Tanto la tierra como las mujeres, por tanto, se conciben como una madre que cuida, protege y da alimento a sus retoños. Un alimento, que en el caso de las mujeres se transmite mediante la lactancia, un acto que refuerza esa vinculación con la naturaleza. Precisamente estas funciones de crianza motivaron el confinamiento de las mujeres en el contexto de la familia doméstica. De hecho, en la poesía patriótica de las guerras de independencia, las referencias al cuerpo femenino eran muy habituales. Por ejemplo, se hacían menciones a los senos, ligándolo con el paradigma de la maternidad; se hablaba de una mano maternal y cariñosa; de un rostro hermoso.¹ En definitiva, se transmitía una imagen positiva de la madre y de la maternidad.

Pero no tan sólo la patria es asociada a la reproducción biológica de las mujeres, sino también a la reproducción cultural y simbólica. La crianza de los hijos no tan sólo se lleva a cabo desde un punto de vista biológico, pues las mujeres son también sujetos reproductores de cultura que inculcan los valores patrióticos a los futuros ciudadanos. Así, las mujeres se convierten en las depositarias de la cultura nacional. Y aquí entra otra vez en juego la cuestión del cuerpo. Si las mujeres son un sujeto reproductor de cultura, alojan en sus cuerpos los significados culturales que determinan a una nación y que se transmiten a las futuras generaciones. Desde esta perspectiva, si entendemos el cuerpo como metáfora de la sociedad, el cuerpo de las mujeres se piensa como el espacio de poder, donde se manifiestan relaciones de dominación, subordinación y jerarquización. Es decir, el cuerpo se convierte en un espacio simbólico donde se observan las concepciones, las desigualdades, los conflictos y los controles de una sociedad. Las regulaciones y los discursos alrededor del cuerpo femenino son muy importantes. Las

¹ De Torres, 1995, p. 40.

mujeres y el cuerpo femenino, por tanto, son elementos clave en la construcción de un modelo de nación.

Como mujer-nación y como madre de la nación, el cuerpo de las mujeres es transformado en el cuerpo de la nación y entonces se considera que ambos deben ser tutelados por el Estado. Hecho que lleva a la construcción de una sexualidad específica para este cuerpo femenino, que se convierte en una metáfora de la nación. Y en general se trata de un cuerpo desexualizado y reglamentado. Se considera que los límites del cuerpo de las mujeres deben ser protegidos como las fronteras nacionales porque la sexualidad femenina representa las fronteras internas y externas de la nación. Y se trata de una sexualidad reprimida, pues se controla en todo momento que las mujeres no se salgan de sus funciones tradicionales vinculadas a lo doméstico. Las mujeres deben guardar el honor, la virtud y la moralidad de la patria y ello se ejemplifica en el control de su sexualidad. Pues el honor de la familia y de la patria reposa en la virtud de las mujeres.

La patria y la nación, por tanto, adoptaron la forma de mujer y se basaron en un discurso de género para transmitir los roles de hombres y mujeres y especialmente para encuadrar a estas últimas en esquemas concretos. Entonces, se pretendía que las mujeres de a pie (como hemos dicho, generalmente criollas) se adecuaban a esa mujer imaginaria, depositaria de todas las virtudes y de los patrones de conducta social permitidos.

Para difundir dichos modelos de conducta deseables, esa esencia femenina, esa patria inmutable fue ejemplificada con mujeres históricas concretas que o bien representaban los valores de la patria o bien todo lo contrario, los anti-valores femeninos que deberían evitarse. La literatura, junto con el periodismo, fueron los medios más eficaces a través de los cuales se transmitieron los mensajes patrióticos vinculados a interpretaciones de

género. Pero la constitución de la identidad nacional y patriótica se formuló a través de diversas vías: la lírica, la narrativa y el teatro, así como mediante los discursos y ensayos periódicos. Todas incluían la explicitación de muchas dimensiones relacionadas con lo femenino. Y el símbolo mujer-patria se vio envuelto de muchas de estas dimensiones. La de la amada, virgen y bella, caracterizada por la pureza; la madre, abnegada y centro de la familia; la naturaleza bárbara, que representaba lo oscuro y lo temido; la maestra y la poeta (lo permitido) y la “mujer política” (lo proscrito).¹

3.1. *La simbología patria en Hispanoamérica*

El paralelismo entre la mujer y la patria/nación es consubstancial a muchas culturas, pero sobre todo se observa y se aplica en los territorios colonizados. Imaginar la colonia en femenino la hace más conquistable y receptiva, pues su cuerpo es visto como un sitio de fácil intervención, penetración y apropiación. Así, tanto la tierra como las mujeres son concebidas como elementos pasivos, que deben ser ocupados y guiados por los hombres. Esta visión de los territorios como cuerpos femeninos a explorar, penetrar, conquistar y ocupar ha persistido en el imaginario masculino. Actuó como un mecanismo de poder, como una estrategia mental para los conquistadores. Previamente a la tarea de colonización, el territorio que se deseaba conquistar fue asimilado a una mujer y se creó un discurso en base a un derecho de explotación y dominación, justificable por unos códigos de género basados en una superioridad masculina.

Para la historia de Hispanoamérica, esta metáfora del cuerpo femenino se ha ido utilizando en los diferentes periodos históricos con la finalidad de seguir manteniendo unas jerarquías de género.

¹ Vallejo, 2000, pp. 9-26.

La conquista de América creó bien pronto en Europa la necesidad de representar estos nuevos territorios. Rápidamente se ideó un símbolo que reuniera las características de todo el continente, y éste fue el símbolo América. Dicho símbolo adoptó la forma de una mujer indígena que reunía todos los atributos que el imaginario europeo asociaba a este continente (erotismo, salvajismo, peligrosidad, exotismo). Se la llamaba “India América” y se la dibujaba como una mujer atractiva o bien como una salvaje peligrosa. Todo para justificar el ideal de conquista y la necesidad de intervenir en el territorio, pues por su feminidad era débil, salvaje y corrompida, siendo necesaria la intervención del hombre para civilizarla. La imagen de una América femenina se institucionalizó y fue una constante la representación iconográfica del continente como una mujer. Todas estas imágenes fueron construidas desde Europa respondiendo a dos objetivos: en primer lugar, justificar y legitimar la voluntad colonizadora en base a unos patrones de género; y en segundo lugar, transmitir un mensaje particular sobre las mujeres hispanoamericanas que conducía asimismo a un deseo de dominación y explotación del cuerpo femenino.

El proceso de construcción de una imagen sobre el continente americano no sólo se llevó a cabo desde Europa, sino que el mismo mecanismo de asociación del territorio a una figura femenina también fue puesto en práctica por los propios americanos. Lo observamos ya en el siglo XVII cuando se empezaron a construir simbologías e imágenes variadas autóctonas. Especial significación adquirieron personajes religiosos como la Virgen de Guadalupe y Santa Rosa de Lima a las que se dotó de un significado político-identitario, como luego veremos.

Pero fue a partir del siglo XVIII cuando en el lenguaje ilustrado se empezaron a utilizar las palabras patria y patriota y nació todo un discurso que exhortó a las mujeres a ser unas buenas formadoras de patriotas.

Especialmente en la segunda mitad de dicha centuria se debatió un nuevo modelo de organización familiar y social que pasaba por redefinir los roles de género. Por primera vez se asumía que la inferioridad de las mujeres no era congénita ni natural y que tenían las mismas capacidades que los hombres. El principal problema era, en consecuencia, de raíz educativa. A pesar de ello, se continuó naturalizando el espacio de las mujeres, que debía seguir siendo el hogar, y se las vinculó a los valores de la domesticidad, como el cuidado de la casa y de los hijos. El tema de la educación fue muy importante y se convirtió en motivo de discusiones y de debates. En general, se consideraba que las mujeres debían ser educadas (aunque se deseaba que recibieran una instrucción mínima) porque eran el pilar del hogar y las transmisoras de los valores culturales, familiares y sociales a sus hijos/as. Por tanto, una madre educada en dichas cuestiones sería capaz de formar a buenos ciudadanos y futuros patriotas. La educación de las mujeres tenía básicamente una finalidad social, interesaba su formación para el beneficio de la patria. Todas estas cuestiones las analizo con más detalle en el capítulo ocho. Como la mujer debía ser una buena madre de patriotas, el símbolo de la mujer patria empezó a adquirir forma, un proceso que se consolidó en el siglo XIX con los movimientos independentistas y con el nacimiento de las nuevas repúblicas hispanoamericanas. Como vemos, la mujer como símbolo de América fue una asociación que se estableció desde los inicios de la conquista, pero no fue hasta finales del siglo XVIII y durante el XIX cuando nació el símbolo mujer-patria propiamente dicho y se hizo una lectura de personajes femeninos de la historia hispanoamericana en este sentido.

Frente a la imagen de la “India América”, a finales del siglo XVIII, las alegorías de la patria americana construidas desde el Nuevo Mundo representaban a una mujer mestiza, con vestido indígena y acompañada por el escudo, el águila, el nopal (en el caso de México) y animales que aludían al

entorno local, identificando a una población que se sentía unida por haber nacido en el mismo territorio.¹ En oposición a la imagen indígena europea, los americanos presentaban una mujer que reunía elementos variados, simbolizando una patria mestiza, cuna de diferentes tradiciones.

Con la entrada en el siglo XIX, en los comienzos de las guerras de independencia hubo una mezcla de imágenes indígenas y criollo-mestizas. Empezaron a aparecer representaciones subversivas en las que la patria era mostrada como una mujer apaleada, víctima de las guerras civiles, las invasiones extranjeras y los gobernantes corruptos e ineptos. No obstante se siguió hablando de la alegoría de la India América, pero en esta ocasión encarnaba, a diferencia de épocas anteriores, el símbolo de la libertad. Como refiere Remedios Mataix, se la representaba con un gorro frigio o rompiendo las cadenas de la servidumbre, junto con un cuerno de la abundancia.² A partir de dicha centuria, la alegoría de América se empezó a transposicionar al concepto de patria. Rápidamente los iconos de las nuevas patrias independientes sustituyeron a la alegoría tradicional de América y en lugar de una indígena, adoptaban la forma de damas criollas vestidas a la moda europea, acompañadas de laureles y gorros frigios. En ocasiones podían conservar el tocado de plumas, la cornucopia y el carcaj. Mientras que el huipil, la falda y los adornos conservaban el diseño original, pero en versión europea. Se trataba de una mujer y un vestido mestizos. Esta combinación de elementos indígenas y criollos pretendía ser una estrategia para reconciliar y legitimar la patria desde un pasado tanto indígena como europeo validando las dos tradiciones. A partir de entonces la patria dejó de ser una indígena erotizada o salvaje desnuda para asumir la figura de una doncella blanca (siguiendo el patrón de la Marianne de la Revolución Francesa) sometida o

¹ Florescano, 2005, p. 94.

² Mataix, 2011, p. 219.

indefensa que debía ser liberada, protegida y conducida hacia la civilización por los héroes políticos criollos.¹ El cambio en la representación de América transmite mucha información sobre las consideraciones raciales de la época. Y era la idea de que los criollos, es decir, los blancos, debían ser los padres fundadores de las nuevas repúblicas, por tanto, el símbolo de la patria tendría que adoptar la fisonomía de una mujer criolla.

Junto con el blanqueamiento del símbolo de América, en segundo lugar, se sustituyeron los elementos de erotización y salvajismo para ofrecer la imagen de una mujer débil, incapaz de salir adelante si no era con la ayuda de un hombre. La mujer bárbara que todavía no había sido sometida a las leyes del decoro y a las buenas costumbres era vista como una amenaza al orden familiar. Esta representación responde a las concepciones que se tenían de las mujeres en esa época, unas ideas que apenas habían variado con respecto al siglo anterior. En el siglo XIX hispanoamericano se continuaron y reforzaron algunos de los planteamientos de la centuria previa. La independencia política prácticamente no conllevó ningún avance o mejora del papel social de las mujeres. Las actitudes y los papeles asignados por el nuevo patriarcado liberal o conservador reproducían elementos de la colonia, no obstante, se siguió apostando por fomentar la educación femenina que debía repercutir en la formación de buenos ciudadanos que pudiesen dar frutos a la nación.

A pesar de que el papel que se asignaba a las mujeres apenas cambió (se las seguía vinculando al orden doméstico y familiar) sí que les correspondió un lugar importante como iconos. Por tanto había una diferencia entre la realidad y la representación. Aunque eso no significa que las mujeres ocuparan un sitio especial dentro de la configuración de la patria, sino que más bien eran utilizadas como iconos para transmitir los mensajes

¹ Mataix, 2011, p. 229.

de género de esa sociedad decimonónica tan “masculinizada”. Y este mensaje de género formaba parte de algo más global llamado “discurso de la maternidad republicana”, que se difundió a través de la literatura y del periodismo. Ese discurso servía para ordenar a la nueva sociedad salida de las guerras de independencia en las que se impuso repensar los papeles de los géneros. Entonces se estableció que el protagonismo, la autoridad y el peso de la historia debían recaer en el universo masculino, mientras que a las mujeres les correspondía la reproducción, tanto biológica como cultural-doméstica. Por tanto, las mujeres accedían a una “ciudadanía pasiva” a través de sus actividades hogareñas y de la influencia que ejercían sobre los futuros ciudadanos. Esa imagen encierra un mito de feminidad que se quiso difundir a través de ejemplos de mujeres concretas convertidas en símbolos patrios. Mediante estos símbolos se pretendía transmitir la imagen de una feminidad doméstica, en la que la familia tradicional era concebida como un microcosmos del Estado, un reducto de los valores nacionales, que precisamente eran encarnados por dichas mujeres.¹

En los proyectos nacionales liberales del siglo XIX la figura de la familia era muy importante como centro donde reposaba la unidad familiar. Fue la elite letrada patriótica la que creó la imagen de una familia que se emparentaba con la nación, una metáfora para organizar los espacios y los géneros. Y este modelo de familia era el de familia patriarcal, marcada por el orden y la autoridad. La comparación de la nación con una familia patriarcal colocaba en su lugar a los hombres y a las mujeres, los primeros en la esfera pública y las segundas en el espacio doméstico, en un ámbito recluso y resguardado que debía ser protegido por los hombres. Lo refleja muy bien la poesía patriótica que pregonaba que “un verdadero hombre debe defender a la patria porque ella es como una mujer indefensa cuya honra ha sido

¹ Mataix, 2011, p. 231.

mancillada y esto debe ser castigado”.¹ En el discurso patriótico independentista, familia y nación se sustentaban, había un correlato en el amor a la patria y la defensa de su honor. El héroe luchaba por la patria porque la amaba, como amaba a su esposa, madre y familia.² La tríada Patria-Madre-República fue asociada a los valores femeninos de la fertilidad, la prosperidad y la reproducción cultural. Las asociaciones mujer-patria y familia-nación se convirtieron en una alegoría muy recurrente en los textos del Romanticismo y el Realismo hispanoamericanos.

Había, por tanto, una defensa del modelo de familia tradicional masculina y del prototipo de una mujer que tenía entidad en relación con ese papel familiar, privado, pasivo y doméstico. La defensa de la familia condujo rápidamente a un rechazo de todos los modelos que se alejaran del considerado como el “único y válido”. Y eso llevó a un rechazo absoluto de un determinado modelo de mujer, algo que se observa ampliamente en la literatura. Y era el modelo de las mujeres solteras, porque estaban exentas de una autoridad masculina, hecho que era percibido como una amenaza y un peligro porque subvertían los esquemas tradicionales. Dentro de este universo de mujeres solteras especialmente fueron víctimas de la estigmatización las prostitutas. Y los motivos seguían siendo porque se alejaban del control de la dinámica de la familia patriarcal. No se las podía encuadrar en ninguna de las funciones que la ideología masculina consideraba que debían asumir las mujeres. Pues no ejercían de madres, ni de hijas, ni de esposas, eran la no-familia o la anti-familia. Precisamente se creía que este tipo de mujeres carecían de sentimientos porque les faltaba el sentimiento por excelencia, que era el vinculado a la familia; un sentimiento maternal y afectivo.³

¹ Cit. en De Torres, 2008, p. 20.

² De la Torre, 1995, p. 26.

³ De la Torre, 1995, p. 22.

Dentro del imaginario patriótico nacional del siglo XIX, por tanto, el símbolo de la madre fue muy importante y se planteó una imagen vinculada precisamente al papel biológico de madre. Y esa imagen transmitía un miedo a que la madre fuera violada por los enemigos o por los extranjeros, muchas veces identificados con los indígenas. Miedo que asimismo era reflejado por las escritoras hispanoamericanas. Es el caso de la argentina Juana Manuela Gorriti (1816/1818-1892) que en sus novelas añadía un componente de violencia sexual cuando dibujaba al indio como el ejecutor de su amenaza en su afán de violar a las mujeres blancas. Esta representación responde a la idea de que el mundo subalterno se asocia con el barbarismo.

Es decir, la madre era una alegoría de la patria y se temía, por parte de los criollos, que los indígenas asumieran algún papel en la construcción de la nación que pretendían llevar a cabo ellos. Por otra parte, ese miedo a una madre violada también reflejaba un temor a las mezclas raciales pues esta madre, en el imaginario criollo, era blanca, pura y se deseaba que la patria también lo fuera. Un tercer elemento referido a este símbolo es el hecho de que ese miedo a la violación condujo a la creación de un discurso controlador de la sexualidad femenina y por tanto a una restricción de la misma. Cuestión que se tradujo en la creación del prototipo de una madre indefensa y abnegada que necesitaba de la protección de sus hijos, por tanto, de los hombres. Es el tópico de la Patria Cautiva que se utilizó como una manera de defender una nación homogénea racialmente, una nación blanca y que justificaba la persecución del “otro” no blanco, asociado a lo bárbaro. Se legitimaba así, a través de las representaciones literarias y plásticas un etnocidio basado en la idea de un indígena salvaje que amenazaba el proyecto civilizador, blanco y burgués. A nivel literario podemos citar dos ejemplos emblemáticos, la obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie* (1845), y la historia de Lucía Miranda en la que el rapto

de la mujer blanca por parte del indígena “salvaje” resulta una amenaza para el proyecto blanco de patria.

Como vemos todo este discurso literario, metafórico, periodístico y normativo sirvió para reflejar el modelo de sociedad que se deseaba, tanto a nivel social, étnico y de género. Debemos tener en cuenta una cuestión, que hemos apuntado anteriormente. La tarea de construcción de la nación y de los símbolos patrios, con todo lo que significaban, fue llevada a cabo por actores urbanos masculinos que ejercieron los lenguajes simbólicos de la cultura. Es decir, fue la “ciudad letrada”, el núcleo de intelectuales vinculados al poder, la que imaginó a la nación y elaboró figuraciones de la patria que implicaba hacer un mapa de géneros. La “ciudad letrada” es fundamental en la producción de los lenguajes simbólicos que conforman una nación, sus contenidos ideacionales y los mitos fundacionales. Por tanto, la construcción de la nación y de los símbolos patrios fue una tarea mayoritariamente masculina, pues los hombres se adscribieron el derecho y la autoridad para fijar los espacios de la nación. No obstante, en los límites de la “ciudad letrada” surgieron subversiones al discurso dominante de género y de representación de la patria, que fueron encabezadas por intelectuales y escritoras femeninas, principalmente. Dichas mujeres siguieron concibiendo a la patria en forma de mujer, pero hicieron una lectura diferente de los símbolos patrios y de los discursos de género que encerraban. Mientras que los hombres emplearon a las mujeres como símbolo patrio para encuadrarlas en unos esquemas de género basados en un papel pasivo, las escritoras enfatizaban la vertiente positiva y activa de la contribución de las mujeres en la formación de la nación, más allá del ámbito doméstico y exaltando su proyección pública. Y todo ello lo formularon a través de la literatura, como veremos.

3.2. *Una patria dual*

Cada república hispanoamericana tuvo sus modelos y contramodelos femeninos que fueron ejemplificados a partir de personajes históricos concretos. Y estos símbolos evolucionaron en el tiempo, siendo su interpretación muy diferente dependiendo del periodo histórico y de las tradiciones historiográficas.

En general, la patria estuvo representada por una dualidad de simbologías femeninas. Una de ellas encarnaba los valores positivos y las virtudes, tanto femeninas como patrióticas anteriormente comentadas; mientras que la otra era un símbolo del pecado, de los malos comportamientos y de las transgresiones no permitidas. En el caso de México y de Perú esta dualidad maniquea es muy evidente, como veremos a continuación.

Comenzando por México, en este territorio la doble simbología de mujer-patria es muy ilustrativa y se observa en la contraposición entre la Virgen de Guadalupe y la Malinche, la madre pura y la madre pecadora. Una dualidad que todavía sigue formando parte hoy en día del imaginario nacional mexicano.

La Virgen de Guadalupe es considerada uno de los mayores emblemas nacionales y patrióticos de México. Ha sido el icono maternal de indios, criollos y mestizos y un símbolo utilizado por movimientos que han querido fundar o replantear en el siglo XX la identidad mexicana, como los zapatistas o los chicanos.

La imagen y la leyenda de la Virgen se fraguaron en el siglo XVII a partir de un hecho que había sucedido en 1531, cuando, según cuenta la leyenda, la virgen se le apareció al indio Juan Diego pidiéndole que erigiera una ermita

en su nombre en Tepeyac.¹ A mediados del siglo XVII fue entronizada Santa Patrona de Nueva España (1746, confirmado por el papa en 1754) y reina de México.

Los estudios sobre Guadalupe y las posibles interpretaciones de la misma son muy numerosos. A mí me interesa destacar un aspecto concreto y es su interpretación como símbolo femenino, patriótico, en el que se destacó principalmente su papel de madre, pues alrededor de la Virgen se ideó todo un discurso sobre la maternidad, que se pretendía extrapolar al conjunto de las mujeres mexicanas. Como figura mariana, adquirió todos los rasgos de una madre sensible, delicada, abnegada, cuidadora de los hijos y virtuosa, rasgos que transmitirían el tipo de hijas, esposas y madres que debían ser las mexicanas. Mujeres patriotas, leales a sus maridos. Pero esta maternidad de la Virgen ha sido instrumentalizada por varias tradiciones.

Desde un punto de vista indígena y de una concepción de la familia prehispánica, la Virgen es representada como la buena madre, fuente de satisfacciones, de esperanza y de vida. Reivindicar la ascendencia indígena de la Virgen es una estrategia para legitimar y validar los derechos de los indios en la construcción de la nación y una defensa de su plena ciudadanía. Guadalupe, por tanto, es una madre indígena que encabeza la defensa de este grupo étnico, concebido como subalterno y oprimido. Es una madre autóctona, auténtica, una verdadera madre hispanoamericana por su ascendencia india. No tan sólo es una estrategia para defender a la comunidad indígena, sino también el suelo americano y legitimar a sus habitantes frente a los españoles y europeos.

Desde una interpretación criolla, Guadalupe es también la figura de la madre, pero en este caso se trata de una madre ubicada en un marco de dominación masculina y sexual frente a los niños y a las mujeres, en especial

¹ Para conocer más en detalle la leyenda, la historia y la imagen de Guadalupe, véase Brading, 2002.

frente a estas últimas.¹ Tenemos, en definitiva, dos modelos de entender y de representar a la maternidad. En el caso indígena, se puede ver una defensa del modelo familiar prehispánico, en el que la madre no está sometida a una autoridad masculina fuerte y que adopta un rol activo en las relaciones familiares que están basadas, a su vez, en una armonía e igualdad. Responde a un modelo que no estaba alejado de la realidad. Como refieren Esperanza Mó y Margarita E. Rodríguez para el caso del Perú, en la sociedad andina, las mujeres tenían funciones importantes y había una complementariedad entre las tareas de los hombres y las de las mujeres.² Un estadio, por tanto, de cierto igualitarismo y de relaciones armónicas entre los dos sexos. Y utilizar a la Virgen de Guadalupe dentro de este argumento indigenista, precisamente es una manera de legitimar las reivindicaciones indígenas y plantear un deseo de volver a esos orígenes prehispánicos que fueron trastocados con la conquista española. En el fondo, también se percibe una cierta idealización de este pasado indígena, concebido como una utopía.

Por otra parte, en el caso criollo, se plantea un modelo familiar importado por los españoles, basado en el establecimiento de jerarquías dentro de la familia y en una reclusión de las mujeres en el ámbito privado, manteniéndose en un segundo plano respecto a los hombres. Y la Virgen de Guadalupe es utilizada, en esta ocasión, para legitimar este modelo familiar y racial.

Una tercera interpretación de la Virgen de Guadalupe en base a la etnicidad es la lectura que se ha hecho de ella como madre mestiza. Fue en el siglo XVIII cuando se la representó como un emblema patriótico con elementos mestizos, se la concibió como la madre de los mestizos y el mito fundacional de la patria mestiza, pues habría acomodado en su regazo tanto

¹ Wolf, 1958, p. 36.

² Mó Romero y Rodríguez García, 1998, p. 148.

la tradición indígena como la española. Su maternidad, por tanto, habría servido para unir en un solo pueblo a indígenas y españoles, consiguiendo una unión armónica de los mismos y dando lugar a la fundación de una nueva patria, un nuevo México. Por tanto sería una madre que cuida y protege a todos los mexicanos, sea cual sea su procedencia étnica, social, económica o genérica. Es una madre que acoge, virtuosa y receptiva. Como vemos, se hace una lectura positiva de la maternidad mestiza y del mestizaje, entendido como un fenómeno armonioso, en la que no se tienen en cuenta los conflictos o las disputas porque también interesa presentar a la Virgen como una mediadora cultural y étnica.

A partir del siglo XX el símbolo mestizo de la Virgen ha sido interpretado desde un punto de vista multicultural, pues como he afirmado, une las diferentes tradiciones culturales de la historia de México. Pero en la época de la colonia, la reivindicación de Guadalupe como mestiza fue protagonizada básicamente por los mestizos que la utilizaron para defender sus intereses. Porque hemos de tener en cuenta que durante un tiempo los mestizos formaron parte de estos grupos ilegítimos que se movían en una ambivalencia étnica, legal e identitaria. Frente a un cierto sentimiento de desamparo, buscar la protección de la Virgen era una forma de adquirir seguridad y emplearla como símbolo era una manera de garantizarse un lugar en el cielo y en la sociedad.

Sobre la Virgen de Guadalupe se pueden hacer muchas interpretaciones desde un punto de vista maternal, como hemos visto. Y en la mayoría de los casos se trata de una maternidad pura y virginal, precisamente por las connotaciones religiosas de su imagen, pero es una imagen que, en paralelo, ha tenido interpretaciones menos virginales, en las que se ha enfatizado una lectura más “erótica”. En la centuria dieciochesca, las connotaciones maternas y étnicas de Guadalupe ejercían la seducción

de una madre de piel cobriza que recordaba a las nodrizas mestizas, indias o mulatas que velaban por los pequeños criollos.¹ Personificaba, por tanto, esa seducción de la transgresión étnica que se traslucía en una dominación sexual. Sería una madre que genera deseo, pero al mismo tiempo voluntad de control y de sujeción.

Pero sea cual sea la simbolización étnica de la Virgen, lo que se enfatiza de ella es el mencionado papel maternal que es ejemplificado en varios episodios históricos como la protección que ejerció de la ciudad de México en contextos de plagas y enfermedades durante el periodo colonial. No obstante, enfatizar su papel de madre no implicaba una reivindicación del protagonismo de las mujeres en la sociedad mexicana, todo lo contrario, pues se destacaba precisamente la función que la sociedad masculina tenía como meta fundamental para las mujeres: la maternidad. Más bien su figura fue utilizada para reivindicaciones variadas de tipo étnico. Fuera indígena, criolla, mestiza o la madre de “todos los mexicanos”, Guadalupe es una figura pasiva, es receptividad y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, calma. Los discursos que subyacen bajo el símbolo de la virgen, por tanto, transmiten un mensaje de pasividad de las mujeres, las cuales deben cumplir los mismos roles que su patrona, pues es la madre perfecta, la que vela por sus hijos. Es “el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos” como afirma Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950).²

Sin embargo, la entrada en el siglo XX, con el nacimiento de nuevos estudios y el empleo de novedosos enfoques historiográficos, la Virgen ha asumido muchos otros papeles. Desde planteamientos postcoloniales y desde los estudios chicanos, varias escritoras, a través de un imaginario

¹ Gruzinski, 1994, p. 132.

² Paz, 1993, p. 223.

decolonial han reinterpretado la figura de la Virgen. La escritora chicana Gloria Anzaldúa, por ejemplo, ha llevado a cabo un proceso de deconstrucción de la identidad hispana de Guadalupe, asociada a la tradición mariana europea, estableciendo vínculos entre la virgen y diosas de origen Náhuatl, la más destacada, la diosa Tonantzin. Esta última es vinculada al símbolo de la madre tierra, de la fertilidad y de la creación. Asociar Tonantzin con Guadalupe es, para dicha escritora, una forma de resistencia frente al discurso racista y violento que pretende eliminar Tonantzin como símbolo del indigenismo y por tanto borrar el pasado indígena de la nación mexicana.¹ En el discurso chicano fronterizo de Anzaldúa, la dualidad Tonantzin-Guadalupe adquiere la entidad de un símbolo de fronteras espirituales que conecta a los chicanos con sus ancestros maternos indígenas.² Como vemos, el chicanismo comparte algunas reivindicaciones con la corriente indigenista, aunque la manera de plantearlas es un tanto diferente. Mientras que el discurso indigenista ensalzaba a la Virgen en un símbolo indígena y sus facciones marianas blancas eran reconvertidas en un tono de piel y cabello más oscuro; el discurso chicano lleva a cabo un proceso de recuperación de una diosa prehispánica que se acaba asimilando a Guadalupe. En este último caso subyace el deseo de recuperación de un pasado indígena que se percibe maltratado y olvidado.

Si por una parte Guadalupe sirve a estas escritoras chicanas para reivindicar su ascendencia materna indígena, por la otra parte les interesa para adquirir una conciencia de género y cuestionar el sistema de dominio masculino patriarcal y heterosexual. Sandra Cisneros, en *Guadalupe, la diosa sexual* (1996) hace hincapié en ello. Frente al discurso tradicional de raíz patriarcal en el que la Virgen es asociada a una represión sexual y a una

¹ Lara, 2008, p. 103.

² Anzaldúa, 1987, p. 30.

actitud pasiva, esa escritora ve en Guadalupe la diosa que transmite a las mujeres un mensaje positivo sobre su sexualidad, que permite que las mujeres se sientan cómodas con respecto a su poder sexual y que adquieran una identidad sexual propia.¹

Las escritoras chicanas, por tanto, deconstruyen totalmente el símbolo mujer-patria de Guadalupe dando lugar a varias transformaciones: de pasiva a activa, de asexuada a sexuada y de cristiana a indígena.²

Ese modelo de mujer-patria simbolizado por la madre perfecta, depositaria de todas las virtudes femeninas, con una aureola de pureza, castidad y abnegación tiene su prototipo en otras regiones hispanoamericanas. En el Perú es encarnado por Isabel Flores de Oliva, Santa Rosa de Lima, convertida en patrona del virreinato (en 1670 Clemente IX la erigió patrona, no sólo de Perú sino de América, Indias y Filipinas), beatificada en 1668 y canonizada en 1671. De Rosa de Lima también se han elaborado varias interpretaciones y su historia ha sido utilizada con significados políticos, nacionales e identitarios. Todos los colectivos étnicos, ya fueran españoles, criollos, mestizos o indios, ya fueran como grupo social o por medio de alianzas políticas, intentaron apropiarse de la santa americana para legitimar sus deseos. Desde el punto de vista hispánico, Santa Rosa fue la piedra legitimadora de la monarquía hispánica y de su misión encomendada por la sede apostólica. Por tanto, adoptó la fisonomía de una madre espiritual, de rasgos españoles (a pesar de ser de procedencia criolla) que transmitiría a sus hijos la religión católica. Sería el medio a través del cual canalizar las creencias implantadas por los religiosos españoles.³ Encarnaría, por tanto, el modelo de madre abnegada, depositaria de las tradiciones, pero al mismo tiempo, motor de la transculturación.

¹ Ramírez, 2002, p. 233.

² Díaz-Barriga, 2002, p. 36.

³ Mújica Pinilla, 2005, p. 21.

Desde una interpretación criollista, Rosa de Lima es la mujer de rasgos criollos, que reúne todas las virtudes y perfecciones. Se erige en el estandarte de la defensa del territorio americano y de las mujeres americanas, concretamente de las criollas. Para los criollos es por tanto una imagen que les sirve para defender a una nación blanca y reivindicar un predominio del sector criollo en la formación y dirección de la nación peruana.

Sin embargo, a pesar de todo un discurso criollista alrededor de la santa limeña, con el paso de los años, como sucedió en el caso de México con Guadalupe, la santa ha acabado comprendiendo bajo su símbolo a todos los peruanos, sea cual sea su procedencia étnica. Por tanto, Rosa es la madre de todos los peruanos, a los que vela y protege como hizo cuando repudió a los corsarios holandeses en 1615. Madre protectora, cuya única finalidad es la de sacar adelante a la familia. Por tanto, modelo de mujer dedicada en exclusiva a su papel de madre.

Guadalupe y Santa Rosa representarían, por tanto, el icono de mujer-patria que se encuadra dentro de las normativas de género, el modelo perfecto de mujer, que reúne todas las virtudes que proclamaban los diversos poetas, tanto de la colonia, como ya del siglo XIX. No obstante debemos tener presente que el discurso oficial durante el siglo XIX en la mayor parte de repúblicas hispanoamericanas era la defensa de una blancura, que pasaba por exaltar un modelo de familia blanca burguesa, una característica que también reproducían los principales literatos.

Sin embargo, en otras repúblicas hispanoamericanas, algunas mujeres negras se convirtieron en símbolos patrios. No obstante, debemos matizar esta cuestión: se convertían en símbolos patrióticos porque tenían relación con los grandes próceres independentistas. Asimismo se les aplicó un discurso blanqueador en el que no se enfatizaban tan extremadamente los rasgos de su procedencia africana. El caso más paradigmático es el de la

negra Hipólita, que aparece representada como un símbolo de conciliación afectiva de razas y clases por su condición de “madre negra” de Simón Bolívar, pues fue su nodriza. Precisamente, es una figura que ha pasado a la historia por su vínculo con el padre de la patria venezolana. En este caso, los discursos sobre Hipólita se basan en la apología de la madre negra abnegada, de la “madre” del padre de la patria, que enfatiza los lazos de consanguinidad a través de la leche y de los afectos.¹ Es una lectura totalmente opuesta a la que se hacía en el siglo XVIII, en la que la leche de las nodrizas era considerada la portadora de los vicios de la raza negra. En esta ocasión, se cambia totalmente el discurso convirtiéndolo en algo positivo pues uno de los grandes libertadores de América tuvo una nodriza negra. El discurso vicioso y negativo sobre la raza negra es convertido en un discurso positivo de convivencia entre razas y de multiculturalidad. Incluso puede interpretarse como un discurso que pretende legitimar la participación de los negros en la formación de la nación venezolana. Por otra parte, Hipólita responde al prototipo de madre virtuosa, abnegada y fiel servidora, rol que se adecua a los estereotipos vigentes sobre las mujeres en esta época. La imagen idealizada del cuerpo femenino nutriente de la negra esclava responde a las ideas de la patria como madre nutritiva, joven y vital como la República. Se borran los aspectos sexuales y eróticos que siempre han acompañado las representaciones y el imaginario sobre la raza negra y se sustituyen por una función procreadora. Por otra parte, los elementos de la nodriza negra se adecuan a un ideal de patria blanco. Por tanto, hay una voluntad a nivel simbólico de blanquear la negritud y la nación.

Pero a pesar de las diferencias étnicas, el discurso de la maternidad republicana legitimaba la sumisión y la ausencia de derechos políticos de las mujeres, fuera cual fuera su etnia. Y según refiere Patricia Protzel, tanto

¹ Protzel, 2010, p. 67.

blancas como negras tuvieron un tratamiento similar en la construcción de las mujeres como madres de la nación.¹

Frente a la madre perfecta, los discursos patrióticos elaboraron otro icono de mujer-patria, que más bien sería una mujer anti-patria, porque encarnaba todos los valores y los rasgos que deberían evitarse en cualquier mujer. Este antimodelo representaría a la mujer censurada, cuya vida entra a formar parte de la larga historia de personajes oscuros de la patria. La creación de una anti-mujer patriótica encierra todo un discurso de género muy potente que tampoco es gratuito y que responde muy bien a los deseos de control sobre las mujeres y sus conductas. Para el caso de México, el contramodelo de Guadalupe es la india Malinche. Dicha dualidad ha tenido una larga tradición historiográfica y literaria que llega hasta nuestros días. La Malinche o Marina, como la bautizaron los españoles, es un personaje que ha sido construido y ha adquirido identidad en función de su relación con otra persona, siempre un hombre: la amante de Cortés, la intérprete de los españoles, pero nunca se le ha concedido entidad por sí misma, a diferencia de Guadalupe, que en las diferentes representaciones sí tiene protagonismo por sí sola, aunque luego se la rodea de cualidades pasivas.

La Malinche es el doble monstruoso de la Virgen de Guadalupe, es la Eva mexicana que causa la desgracia.² Es el anti-modelo de mujer y de madre porque no obedece las normativas del sistema patriarcal. En primer lugar, es el anti-modelo de madre porque descuida a su prole y la abandona al dominio de los extranjeros, de unos padres crueles. Traiciona a sus hijos por su padre, el español. En el fondo define una entrega a lo extranjero y la incapacidad de valorar las raíces. La Malinche aspiraría a ser algo que nunca conseguiría plenamente; una española, no-española, que dejó de ser

¹ Protzel, 2010, p. 65.

² Lara, 2008, p. 100.

indígena, pero sin dejar de serlo nunca. En segundo lugar, encarna una figura anti-materna de mujer porque no controla ni reprime su sexualidad, todo lo contrario y la figura de la madre debe ser desexualizada, como lo es la Virgen de Guadalupe. La Malinche es todo lo contrario a la Virgen, lejos de ser recatada y virtuosa, se entrega a una sexualidad pecaminosa. Repetido es el discurso nacionalista en el que la Malinche entra a formar parte de los traidores de la patria precisamente por girar la espalda a su pueblo y entregar a sus hijos a una nación extranjera.

Como modelo de mujer representa la subversión porque transgrede el comportamiento femenino sexual adecuado, que sería el de recato. Tiene una sexualidad irracional que no se corresponde con las leyes morales ni los valores culturales. Asimismo no se entrega en matrimonio, no es una esposa oficial sino que mantiene una relación ilegal, se convierte en la concubina. Como vemos, básicamente ha habido una interpretación de la Malinche en términos sexuales y de género.

Su leyenda negra se empezó a elaborar después de las guerras de Independencia por parte del discurso nacionalista del siglo XIX, siendo el contrapunto de los héroes nacionales Hidalgo y Morelos. El caso de la Malinche ilustra a la perfección como las identidades de género en la construcción de la patria juegan un papel fundamental. Y en general son los hombres los que se convierten en los héroes que luchan por la liberación de la opresión española, mientras que las mujeres son las culpables de la destrucción del pasado prehispánico.

Sin embargo, la Malinche es tanto fuente de destrucción, como también de creación, dependiendo de quiénes reivindiquen su figura. En la construcción del símbolo de la Malinche, las diferentes tradiciones historiográficas han jugado un papel esencial.

La vertiente positiva la ofrecieron las crónicas españolas de la colonia que la exaltaron como una gran mujer, de excelentes cualidades, algo que también reproducen los cronistas mestizos y criollos de la época. En estas crónicas, fundamentalmente se exaltaba el papel de agente evangelizador de la Malinche, pues era dibujada como la primera mujer cristiana de México. En este tipo de textos se resaltaba especialmente el papel religioso de la indígena; Malinche sería la madre que transmite a sus hijos indígenas la religión de los españoles, se la convierte en una agente cultural y transmisora de tradiciones. Otro de los mensajes positivos que se crearon estuvo basado en la inversión de la lectura negativa de la maternidad para convertir, precisamente, su papel de madre en una de las claves fundamentales de la identidad mexicana. La Malinche sería la madre simbólica de los mexicanos porque dio origen al mestizaje, ejemplificado en el hijo que tuvo con Cortés. Desde esta lectura, sería la madre que da lugar a una raza nueva.

La vertiente positiva de las crónicas fue continuada por la historiografía hispanista mexicana del siglo XIX que siguió exaltando a Marina y su papel en la conquista española. Posteriormente, la historiografía indigenista del siglo XX destacó principalmente el papel de intérprete de la Malinche, resaltando su gran habilidad.

Durante la Revolución de 1910, las lecturas simbólicas de su figura fueron muy variadas y coexistieron visiones tanto positivas como negativas. Por una parte, fue identificada con las soldaderas, mujeres indígenas que luchaban por la patria acompañando a las huestes de soldados; y por la otra se empleó el discurso de la maternidad mestiza. En paralelo se la identificó con la Eva mexicana con la intencionalidad de darle un estatus inferior.

La corriente nacionalista de mediados del siglo XX convirtió a la Malinche en un símbolo maldito. Y el principal intelectual que contribuyó a elaborar dicha imagen fue Octavio Paz en los años 50. Este autor, en su obra

ya citada, *El laberinto de la soledad*, identificó a la Malinche con la Chingada.¹ Es decir, la madre violada, la madre abierta que refleja la vulnerabilidad y la pasividad femeninas. En palabras de Paz, “su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo [...] Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad [...]. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada”.² Por otra parte, en la tradición popular y siguiendo la línea de representación de la maternidad, ha adoptado la forma de la Llorona, una figura sincrética elaborada en tiempos de la colonia, cuyos orígenes se encuentran en el pasado prehispánico. En este caso la Malinche lloraría la subyugación de su gente por parte de los españoles. Ambas figuras compartirían la tristeza por la pérdida de sus hijos.³ Es una sinécdoque de las mujeres indias que lamentan la situación de su progenie nacida de los conquistadores.

Desde una interpretación feminista, representada inicialmente por la intelectual mexicana Rosario Castellanos, la Malinche es vista como una víctima de la maternidad patriarcal, pues es vendida por su madre azteca y sometida a las normativas de género españolas. Se considera que ha sido una figura relegada injustamente a un estatus marginal o que se ha instrumentalizado para estigmatizarla. Para algunas escritoras feministas chicanas como Marcella Trujillo Gaitan, Sylvia Gonzales, Adelaida del Castillo y Carmen Tafolla, la Malinche es una especie de madre espiritual que puede redimir a las mujeres mexicanas y chicanas.⁴ Hacen una lectura positiva del personaje considerándola una mujer activa, de carácter decisivo que ha tenido un papel destacado en circunstancias concretas y que ejerce la libertad de decisión. La escritora Anzaldúa manifiesta su orgullo por

¹ González Hernández, 2002, p. 41.

² Paz, 1993, p. 224.

³ Leal, 2004, p. 134.

⁴ McBride-Limaye, 1988, p. 12

descender de la Malinche: “Sí soy hija de la Chingada. I’ve always been her daughter”.¹

Continuando con la historiografía chicana, que surgió a partir de los años 70 y 80, se ha llevado a cabo una reinterpretación de la Malinche como una figura arquetípica que alegoriza la condición chicana, es decir, la condición fronteriza: bilingüe, bicultural... Es vista no ya como una víctima o una traidora sino como un símbolo transfigurado y transcultural de una identidad fragmentada y asimismo símbolo del multiculturalismo. Para las escritoras chicanas la Malinche es la base de la mexicanidad y del mestizaje. Su cuerpo es el lugar de origen de las chicanas, sus hijas simbólicas.²

Como vemos, la Malinche ha adoptado simbologías muy variadas que básicamente pueden reducirse a dos polos opuestos, uno positivo y otro negativo. Como Malintzin, es decir, como indígena es asociada a Tonantzin, la madre y diosa fértil que trae consigo la tradición azteca. Como Malinche es Eva, la criatura caída que es la madre física del mestizo. Como Doña Marina es la contraposición humana de la Virgen de Guadalupe.³

Para el caso de Perú, tenemos asimismo un ejemplo que podría considerarse el equivalente de la Malinche y la contraimagen de Santa Rosa de Lima, que también ha generado multiplicidad de interpretaciones y lecturas, tanto positivas como negativas en referencia a lo que estamos tratando, el símbolo de patria. Se trata de la actriz de teatro limeña del siglo XVIII Micaela Villegas (1748-1819), que fue amante del virrey Manuel Amat y con el que, según cuenta la leyenda, pues todavía no se ha podido demostrar, tuvo un hijo con él. Dicha figura es considerada una representante del Perú y es dibujada como un símbolo nacional, “un Cid nuestro con faldas [que] enarbola su estandarte desde la huesa [...] leyenda de pecado y donaire,

¹ Anzaldúa, 1987, p. 17.

² Glantz, 2006.

³ McBride-Limaye, 1988, p. 17

lisura y amor”.¹ Mayoritariamente se la ha representado como una mujer transgresora, tanto en un sentido positivo como negativo, que encarna, para unos, una sexualidad pecaminosa, alejada del modelo virtuoso de Santa Rosa, pues es una mujer que escoge a sus amantes y se entrega; y para otros una sexualidad activa, propia de una mujer que decide su destino.²

Una primera asociación de la actriz fue como símbolo de la patria criolla. Uno de los objetivos de los discursos criollistas era básicamente utilizarla para hacer frente a las autoridades españolas y a los peninsulares. La Villegas sería, en palabras de Luis A. Eguiguren, el “símbolo realista y criollo, como don Quijote de la Mancha es el símbolo romántico de la nobleza castellana”.³ Desde los ojos de literatos del siglo XX la actriz fue una patriota criolla. En un contexto de pugnas entre peninsulares y criollos, como fue el siglo XVIII, la Villegas sería la representante de este grupo criollo con ansias de independencia y de autoridad que progresivamente se iría imponiendo al dominio español. El escritor peruano Augusto Tamayo Vargas, en sus *Relatos limeños* (1940) enalteció a Micaela Villegas como la expresión del limeñismo, que significaría la oposición a todo lo español. Es decir, la lucha contra la presencia española se habría iniciado en la capital y las primeras habrían sido las mujeres al rehusar las caricias del hombre godo o bien al utilizar sus artes de seducción para fascinarlo y vencerlo. Vemos como la oposición con respecto a la Malinche es muy clara, mientras que la indígena mexicana es denigrada por haberse entregado al español, la limeña criolla es exaltada precisamente por haberse aprovechado de él y haberlo humillado. La Villegas no traicionaría a su patria sino que emplearía sus dotes para dominar al varón europeo, es decir, la entrega sería a la inversa y la conquistada se convierte

¹ Sánchez. 1936, p. 189.

² Para un análisis más detallado de la biografía del personaje y sus lecturas simbólicas ver Pagès, 2011.

³ Eguiguren, 1945, p. 202.

en conquistadora.¹ Un cambio de papeles muy significativo porque mientras la nación mexicana ve con recelo a la Malinche, Micaela Villegas no ha cosechado tantas críticas en este sentido.

Por otra parte, desde las corrientes indigenistas, tanto provincianas como costeñas, se creó todo un imaginario según el cual la procedencia de la actriz era serrana, utilizándola para idear un proyecto de patria en el que se incluyeran a las clases indígenas. La invención de unos orígenes serranos para la actriz respondía a un propósito muy claro: se quería hacer frente al modelo de patria criollo y blanco costeño y reivindicar la participación indígena en la formación de la nación. Y qué más útil que transformar uno de los símbolos criollos por excelencia en un prototipo serrano.

Enrique López Albújar, uno de los principales representantes del indigenismo serrano, presentó la dualidad costa-sierra en su obra *El hechizo de Tomaiquichua* (1943), una obra muy interesante porque recreaba la historia de Micaela Villegas pero con otros personajes que precisamente se los emparentaba con la actriz. El personaje de Micaela Herrera Villegas, Micucha, es una evocación de la Villegas porque justamente en la novela se dice que fue la bisabuela de la protagonista. Básicamente se destaca el poder de seducción de la sierra, personalizado en la tierra, pero especialmente en las mujeres, que tienen un espíritu embrujador. Tanto la patria como las mujeres son serranas. Las indígenas de la sierra son mujeres-diablo que hechizan a los hombres con su belleza y especialmente al blanco costeño. Se trata de un juego de seducción y de poder en el que las mujeres indígenas ejercen el papel dominante y los hombres blancos el de dominado. Es un intercambio de los papeles de la conquista. El protagonista de la historia,

¹ Algunos episodios de su historia de amor con el virrey Amat, que no pueden ser comprobados con fuentes históricas, han sido interpretados a la luz de las reivindicaciones criollistas considerando que la actriz, de ascendencia criolla, acaba imponiendo sus deseos y ejerce un dominio sobre el virrey español.

Ricardo Andraca, está atrapado como le sucedió dos centurias antes a Manuel Amat: “Así es que estás aquí como Amat, hecho todo un virrey. Y para que nadie te falte tienes hasta una Miquita Villegas auténtica, tu Perricholi...”¹

Así pues, en la lectura del símbolo mujer-patria indígena hay una interpretación positiva de las mujeres, consideradas las auténticas portadoras de la nacionalidad. Se defiende una vida austera, en armonía con la naturaleza y esta vida se encuentra depositada en sus mujeres. En la sierra uno vive a la manera nacional y patriótica porque en esta región se encuentra la esencia de la auténtica nacionalidad peruana personalizada en la figura de las mujeres. Frente a la auténtica patria, que es tanto la mujer como la sierra indígena, el discurso indigenista peruano contrapone las mujeres y la patria limeñas, que encarnan la degeneración, representada por la ciudad y la costa. Las limeñas son esclavas de la moda, del country, del cóctel, de la ruleta, se contrapone la superficialidad de la capital a los valores patrios de la sierra. Por tanto, vemos como son las mujeres las depositarias de los valores de la patria, ya sean positivos o negativos.

Estas mujeres indígenas literarias pueden ejemplificarse en múltiples casos históricos. Son aquellas que participaron en la revuelta de Túpac Amaru II en 1780: Micaela Bastidas, Tomasa Titu Condemayta y Cecilia Túpac Amaru, “tres madres peruanas que forman una Trinidad Excelsa de valor, de heroísmo y de martirio”, “¡Gloria, pues, a esas matrices inconfundibles de nuestra raza!”² De las tres, la que más ha sido evocada literariamente es Micaela Bastidas, que ha sido erigida como una gran figura de la independencia del Perú. Calificada de cruel en varios documentos de la época y temida y odiada por los españoles, posteriormente se la ha ensalzado como

¹ López Albújar, 1943, p. 23.

² Loayza, 1945.

una mujer de coraje y virtud, pues se encargó de la parte administrativa y política de la insurrección. Como “mama chic”, madre de los pobres (es decir, de los indios) se la ha asociado a las reivindicaciones indígenas, pero al mismo tiempo a la nación peruana. El Perú tendría, por tanto, sus raíces indígenas y serranas.

Volviendo al personaje de Micaela Villegas, vemos como su figura ejemplifica tanto las pretensiones criollas como indigenistas y que ambas comparten los deseos de independencia de una madre patria encarnada por los españoles (léase el virrey Amat). En ambas interpretaciones, aunque partan de supuestos étnicos e identitarios diferentes, la actriz es una precursora de la causa emancipadora y esto es ejemplificado con el hijo mestizo que tiene con el virrey Amat, Manuel Amat y Villegas que, según la leyenda, fue uno de los firmantes del acta de independencia del Perú.¹ La Villegas, como la Malinche, es la portadora de una nueva raza, en este caso, la que encabeza el proceso emancipatorio del Perú. Y el joven Manuel Villegas es la sangre de la nueva nación que “sabía que encarnaba el nuevo Perú, el que se forjaría de la pasión ilegítima, de la sangre hirviendo en las calles y en los colchones, el que emergió a partir de la colisión de dos mundos condenados a no entenderse por los siglos de los siglos”.²

Desde interpretaciones feministas, su figura ha sido ensalzada como la precursora de las mujeres modernas, independientes, que no se someten a la tutela masculina. La escritora María J. Alvarado ha sido, quizá, la que ha contribuido más a forjar dicha imagen. En su novela radiofónica, *La Perricholi, novela histórica dramatizada en treinta jornadas* (1946), conjugó ese halo nacional con una figura femenina de alto nivel espiritual y de una psicología compleja, en cuyo seno se gestaría, en su opinión, el sentimiento de

¹ He consultado el acta de independencia del Perú y entre el número de firmas, no consta la de Manuel Amat y Villegas. Se puede considerar, por tanto, un episodio legendario.

² Flores, 2007, p. 17.

nacionalidad, combinado con elementos de un pasado incaico (música, canciones, figuras precolombinas). Para Alvarado, Micaela Villegas es la representación simbólica de la nueva nacionalidad hispanoamericana y las ansias de libertad y de independencia con respecto a la madre patria; pero también la representación simbólica de las nuevas mujeres peruanas, decididas, independientes que no están sometidas al control masculino y que ejercen una autoridad materna responsable. A diferencia de sus contemporáneos masculinos, Alvarado minimizó e invisibilizó el componente erótico de la actriz y por el contrario exaltó el carácter independiente y transgresor que puso en cuestión el modelo de sociedad patriarcal. En este sentido, el símbolo mujer-patria diseñado se enfrenta directamente a los esquemas de género masculinos, planteándose una alternativa a dicho símbolo.

Las cuatro figuras que hemos analizado más detalladamente, esto es, la Virgen de Guadalupe, la Malinche, Santa Rosa de Lima y Micaela Villegas, son algunos de los personajes femeninos que han sido elevados a los altares de los símbolos patrios. Pero ha habido muchas otras figuras femeninas a las que se ha dado una lectura de tipo patriótica. En el caso argentino, por ejemplo, tenemos la figura de Mariquita Sánchez, cuya vida, desde la niñez hasta su muerte, transcurre en paralelo al proceso de configuración de la patria, hecho que ha llevado a afirmar que narrar la vida de esta mujer es escribir la nación argentina. De hecho, es transformada en una figura iconográfica de la independencia argentina, aunque su activa participación en la vida política y su amplia autonomía le ganaron la fama de extravagante e incluso de “loca”. Sus transgresiones a las normativas de género de la época tuvieron como reacción una serie de medidas de disciplina, tales como el confinamiento, la censura social y finalmente el exilio. Por tanto, ha sido una figura patriótica un tanto controvertida. Sin embargo, la historiografía oficial

y el sistema educativo argentino han construido la imagen de Mariquita Sánchez como la de la gran patriota argentina, la de Gran Anfitriona Nacional, con alguna vocación intelectual. Esposa de Martín Jacobo Thompson y luego de Juan Washington de Mendeville, en su hogar se cantó por primera vez el Himno Nacional Argentino. Evidentemente se oculta su participación política o sus creaciones intelectuales y literarias. Y en las representaciones pictóricas de su figura, por ejemplo, hay una contundente división de los espacios de género. Evidentemente que Mariquita es una patriota, pero su participación se hace de puertas adentro, (diseña y cose las escarapelas de los ejércitos revolucionarios, borda banderas de guerra, difunde la nueva canción nacional en su salón), mientras que los hombres se ubican en el campo de batalla y en otros espacios públicos. Se debe a la necesidad de consolidar la imagen exterior de la nueva patria mediante símbolos propios y sencillos y la temática de género fue muy recurrente.¹

El ejemplo de Mariquita Sánchez, no es único, hubo varios personajes femeninos que interesaban como figuras patrióticas, pero que determinados aspectos de su vida resultaban incómodos, por lo que se tergiversaron sus historias, se ocultaron detalles y se enfatizaron otros aspectos. Si algunas mujeres no respondían a los modelos de feminidad deseados, o bien eran rechazadas o se las introducía en el discurso nacional y patriótico ocultando y tergiversando aspectos de sus vidas que se consideraban perturbadores de las condiciones naturales del sexo femenino. Otro ejemplo ilustrativo es el de Manuela Sáenz, una mujer que abandona a su marido y le es infiel, pero que al salvar a Bolívar de dos atentados contra su vida se convierte en la Libertadora del Libertador. Es decir, se pone en funcionamiento todo un mecanismo discursivo para resaltar y reconducir la biografía según los

¹ Para conocer con más detalle esta figura femenina véase Olivero Guidobono, 2012.

intereses de género. Así, Manuela Sáenz pasa de ser una transgresora a una mujer mítica.

Para llevar a cabo este proceso de manipulación, precisamente se jugaron con las identidades de género. En unos casos interesaba masculinizar a las mujeres, mientras que en otros el objetivo era destacar sus aspectos más femeninos. No cabe decir, que dependiendo de quién emplease su figura, utilizaba un mecanismo u otro.

Si se aplicaba el proceso de feminización, éste iba intrínsecamente unido a una sexualización de la mujer, que era ensalzada como un objeto sexual. Feminizando a estas mujeres se pretendía quitarles sus símbolos de autoridad y simplemente se las subordinaba a un amante masculino, que era el auténtico protagonista: Micaela Villegas al virrey Amat, la Malinche a Cortés, Rosa Campuzano a San Martín, Manuelita Sáenz a Bolívar, entre otras. Asociándolas a una figura masculina de la cual dependen, las lleva a adquirir un papel pasivo y a convertirse en objetos de belleza admirados.¹ Una vez feminizadas, es decir, al enfatizar sus rasgos y componentes femeninos, son encuadradas rápidamente en una ideología masculina sobre el papel de las mujeres en la sociedad. Entonces, como sus comportamientos y actitudes se salen de los patrones de género considerados válidos, dichas mujeres son vistas con ojos críticos. Y se considera que las mujeres mencionadas unas líneas más arriba pervierten o subvierten su lugar dentro del espacio doméstico femenino, pues descuidan o abandonan los roles de esposa y de madre proyectándose en un ámbito público y transgrediendo las normativas sociales y de género. La estrategia discursiva consiguiente es la de dar un giro a esta feminización. Subvirtiéndolas sus funciones tradicionales estas mujeres ya no son simplemente un objeto de deseo, sino que lo promueven y lo fomentan al tener conciencia de su individualidad. Provocan el flirteo y

¹ Hennes, 2010, p. 350.

muestran su cuerpo transgrediendo las normas de modestia y pasividad. Actitudes y acciones que son totalmente criticadas y denunciadas por los constructores del modelo masculino de sociedad. La feminización de estas figuras femeninas de la historia de Hispanoamérica encierra un estereotipo sexista, según el cual una mujer poderosa e influyente como lo fueron las que hemos mencionado, lo fueron más por su fuerza erótica que por su habilidad o inteligencia.

El segundo mecanismo que se empleó y que discurrió en paralelo al mencionado fue el de la masculinización de las mujeres patrias, especialmente de aquellas que se convirtieron en heroínas nacionales. La masculinización cumplía con una función primordial y era la de justificación del papel excepcional que habían tenido ciertas mujeres en los procesos históricos de la nación. Si habían asumido tareas “impropias” para su sexo se debía a que eran figuras destacadas que sobresalían por encima de las otras mujeres, pero precisamente porque tenían rasgos un tanto masculinos. Era una manera de justificar que entrasen a formar parte del panteón de heroínas. Pero al mismo tiempo, esas consideraciones varoniles tenían una connotación peyorativa y se denigraba a esas mujeres masculinas precisamente por alejarse del modelo de femineidad ideal. La masculinización iba acompañada de una alteración de las identidades de género. Al asumir papeles considerados propios del sexo masculino, estas mujeres eran desexualizadas, es decir, se las despojaba de todos los atributos femeninos. Entonces, al ser mujeres no femeninas eran inaturales, constituían un género aparte: la mujer-hombre. Al ser presentadas como unos sujetos con una identidad de género incoherente, eran consideradas una aberración de la naturaleza, porque se situaban fuera de las categorías “normales de género”.¹ Entonces, si la mujer era masculinizada, ¿eso implicaba una

¹ Hennes, 2010, p. 361.

feminización del varón, una alteración de las relaciones de pareja? En absoluto, aunque son cuestiones interesantes de reflexión.

Sin embargo, no a todas las heroínas se les aplicó esta pátina masculina. Manuela Sáenz y Francisca Zubiaga, la “Pancha Gamarra”, han sido quizás dos de las mujeres que han recibido más frecuentemente este tratamiento. Fueron mujeres que transgredieron las normativas de género y por ello se las masculinizó. En cambio, otras heroínas se enfrentaron a los modelos de género impuestos sin perder sus rasgos “femeninos”. Es el caso de Micaela Villegas o Rosa Campuzano, mujeres, que a pesar de alterar los discursos de género, nunca fueron masculinizadas. Más bien al contrario. Aunque no debemos entenderlo como una lectura positiva porque como ya se ha comentado la feminización también encerraba un discurso sexista.

Finalmente, no quiero terminar esta reflexión sobre el símbolo patria sin hacer mención brevemente a la literatura. Hasta ahora hemos visto la construcción del símbolo a nivel discursivo, teórico, y algunos ejemplos literarios ya se han aportado. Pero quiero resaltar que durante todo el siglo XIX la literatura nacional y patriótica jugó un rol muy importante y a través de ella se pretendían fijar, debatir y cuestionar los esquemas de la nación. En estas representaciones literarias las mujeres tienen un protagonismo importante porque es a través de ellas y de las relaciones personales que establecen con los hombres que se transmite un mensaje particular sobre la patria. Pero no me voy a extender sobre ello, pues esto requiere un análisis más profundo de la cuestión y hay estudios especializados sobre el tema.¹ No obstante, me gustaría resaltar algunos aspectos. En las novelas nacionales, todas las historias patrióticas son historias de amor, hay un intento de coordinar un proyecto nacional con un proyecto más privado de construcción familiar, en el que se desea que ambos planos estén conectados. Y el

¹ Sommer, 2004.

matrimonio actúa como metonimia de la consolidación nacional. La unión entre los dos protagonistas de la novela discurre en paralelo a un proyecto acabado de configuración patriótica. Como nos refiere Doris Sommer, en las novelas nacionales, las heroínas rescatan a sus héroes pero al final se ven sometidas a la voluntad de los hombres.¹ Tienen un papel importante, pero siempre es destinado a la construcción de un modelo en el que el hombre es quien tiene el protagonismo. La literatura refleja la realidad nacional que se deseaba, esto es, que las mujeres tuvieran un protagonismo pasivo, destinadas a inculcar a los varones los valores nacionales, pero siempre en un segundo plano y sometidas a la tutela masculina.

Sin embargo, desde los márgenes de la “ciudad letrada” surgieron discursos alternativos y creaciones literarias diferentes a las predominantemente masculinas. Y algunas han sido ya apuntadas cuando hemos analizado algunos personajes concretos: las lecturas feministas o chicanas son un ejemplo. Como hemos comentado, en el siglo XIX el tema de la nación y la patria era una cuestión que se discutía en todos los ámbitos. La novela construyó una compleja alegoría de la nación a través de la imagen de la familia y de las relaciones interpersonales. En el caso de Perú, el colectivo de escritoras de la generación de 1870 también se preocupó, como hicieron las escritoras de las otras repúblicas hispanoamericanas, por esta cuestión. En su caso crearon una imaginería sexuada que equiparaba lo femenino con lo civilizado y lo masculino con lo bárbaro. Por tanto, asociar la patria a la figura de una mujer significaría dotarla de unos valores civilizados. En las novelas de estas escritoras, como en la de sus contemporáneos, la familia era el espacio privilegiado de las alianzas o conflictos étnicos. Pero estas escritoras se enfrentaron a la idea de una patria vinculada al protagonismo masculino para defender un papel primordial de las mujeres en la nación

¹ Sommer, 2004, p. 33.

republicana y su incorporación como sujeto.¹ En paralelo a una exigencia de la inclusión del género femenino en la configuración de la patria más allá de unos estereotipos masculinos y sexistas, dichas escritoras también reivindicaron la entrada de las comunidades indígenas en la nueva nacionalidad peruana, unas comunidades que a mediados del siglo XIX eran discriminadas dentro del imaginario colectivo. Por tanto, las reivindicaciones de género siempre iban de la mano con reivindicaciones étnicas.

Mujer, patria. Patria y mujer. En definitiva, patria. Un símbolo sin duda muy fecundo y que permite muchas más reflexiones e interpretaciones de las aquí aportadas. Desde la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, el continente recientemente descubierto fue asociado a la figura de una mujer y desde entonces ha acompañado a la representación de América. Una representación que ha ido variando con las centurias y que desde mediados del siglo XVIII adquirió en el continente americano la significación de patria. Ésta última ha sido imaginada en términos de género y a través del cuerpo de la mujer. En los discursos patrióticos de las guerras de independencia y a lo largo de la etapa republicana el símbolo mujer-patria sirvió para configurar una sociedad bajo unos parámetros de género masculinos. Exaltación de la mujer, sí, pero con fines concretos. Interés en representarla, pero también en encuadrarla. Emplear a la mujer como símbolo patrio nunca tuvo repercusiones positivas en su inclusión como ciudadana y en su ganancia de derechos. Esa fue la dualidad del símbolo mujer-patria y mujer-nación. No obstante, desde los márgenes salieron posturas que cuestionaron el modelo de patria y de nación y que emplearon otros discursos de género para definir los espacios de la patria.

¹ A pesar de defender un protagonismo femenino de la nación, algunas escritoras dibujan unas figuras femeninas patrióticas un tanto débiles que van acorde con el proceso incipiente de formación nacional. Por ejemplo, en las novelas de Clorinda Matto de Turner, los personajes femeninos tienen un componente de inocencia, pero también de defectuosidad para corporizar a una joven nación.

EL GÉNERO DEL HISPANOAMERICANISMO

4. LA CONSTRUCCIÓN DE UN ATLÁNTICO OCCIDENTAL

“...e par che il suo governi
Sul viaggio del Sol. In orïente
Nato, adulto risté sulle latine
E le celtiche terre; e forse accenna
Vecchio sull’ala di fumanti prue
Di valicare un giorno il mansueto
Atlantico, e posar su le novelle
Care al tramonto piagge americane.”¹

En 1749 el naturalista francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, publicaba el que sería el primer volumen de una extensa obra compuesta por 44 tomos que llevaría por título *Historia natural, general y particular*, un compendio del conocimiento natural que se tenía hasta entonces en Europa. Lo que no sabía Buffon era que su obra reactivaría de nuevo la larga y extensa polémica atlántica sobre la naturaleza y los habitantes del Nuevo Mundo que se llevaba arrastrando desde los inicios de la conquista, aunque en el siglo XVIII estaría marcada por unas particularidades concretas. Esta polémica, que fue bautizada por el historiador italiano Antonello Gerbi “la disputa del Nuevo Mundo”, involucró a las principales figuras ilustradas de ambas orillas del Atlántico y tuvo varias ramificaciones que se prolongaron hasta inicios del siglo XX. Sin embargo, estas discusiones no eran nuevas. Desde mediados del siglo XVI pensadores occidentales intentaron buscar una explicación a la existencia del continente americano, cómo encajarlo dentro de sus esquemas mentales y cómo catalogar a sus nativos. Aplicando las tesis deterministas, según las cuales el clima de una región condicionaba el desarrollo de los territorios (vegetación, flora, fauna) y de sus habitantes, el Nuevo Mundo fue concebido como una realidad ajena a la historia, un

¹ Aleardi, *Le prime storie* (1858), p.41.

espacio remoto identificado con la periferia, con la barbarie, el salvajismo, la marginalidad y el subdesarrollo. Por otra parte, desde las tierras indianas se alzaron voces que clamaban por la singularidad del continente y de sus habitantes, elaborando una defensa del mismo en contraposición al Viejo Mundo.

El siglo XVIII fue un siglo central en el interés por Hispanoamérica, tanto desde el Viejo como desde el Nuevo Mundo. La entrada en el Siglo de las Luces implicó un furor por América sin precedentes. Si bien no podemos dudar de un interés sostenido en las dos centurias anteriores, en esta época se produjo una explosión del tema americano, y fue debido a que en este momento se llegó a un periodo de maduración cultural e intelectual sobre América. Después de dos siglos de contactos, intercambios y escritos, la información que se tenía sobre América era muy abundante. Sin embargo, Europa redefinió América desde una nueva óptica que abogaba por un estudio científico y riguroso que debía llevar a cuestionar todo lo precedente y a reanalizar América bajo la metodología de las nuevas ciencias que se estaban desarrollando, como las ciencias naturales, la filosofía, la etnología e incluso la disciplina histórica. El Nuevo Mundo, por tanto, fue motivo de reflexión, de discusión, se respiraba América por doquier: en los debates filosóficos, en los relatos de viajes, en las tertulias, en la literatura... Europa estaba redescubriendo a las Indias y éstas se estaban redefiniendo a sí mismas desde la óptica racionalista de la Ilustración. Podemos hablar, por tanto, de un furor hispanoamericanista en un contexto en el que el protagonismo ya no recaía sólo en las potencias ibéricas ni en los espacios caribeños, sino que adquiriría dimensiones intercontinentales.

Me interesa especialmente poner énfasis en el concepto de hispanoamericanismo, que empezó a tomar fuerza en un plano intelectual y teórico a partir de 1900. Es muy difícil dar una definición del mismo porque

engloba múltiples intereses y sentimientos que escapan a la delimitación de una simple descripción, aparte de ser un concepto que ha experimentado diversas fases a lo largo del tiempo. Como definición general me hago eco de la elaborada por Isidro Sepúlveda, según el cual el hispanoamericanismo es un movimiento cuyo objetivo era la articulación de una comunidad imaginada y transnacional formada por España y el conjunto de repúblicas americanas hispanohablantes, sostenida en una identidad cultural basada en el idioma, la religión, la historia, las costumbres o los usos sociales.¹ Esta unión se haría dando un puesto de primogenitura a la antigua metrópoli, considerada la Madre Patria. Esta definición está vinculada a la identidad nacional española cuyo ideal hispanoamericanista obedeció a proyectos políticos internos y, por tanto, mantenía un discurso dirigido a un auditorio nacional. Pero también las repúblicas americanas tuvieron este sentimiento de solidaridad y de unión entre ellas y con España, dando relevancia a los temas de mutua vinculación. En general, la definición aportada entiende el hispanoamericanismo como un fenómeno que se circunscribe a un ámbito hispánico de señas de identidad compartidas y que se empieza a plantear en el último cuarto del siglo XIX.

Sin embargo, creo que se puede entender el hispanoamericanismo desde otra perspectiva. Yo lo considero una variante del hispanismo, aunque tiene entidad propia. El término hispanismo no apareció hasta finales del siglo XIX cuando Alfred Morel-Fatio en 1879 lo definió como el estudio científico, profesional y universitario de la cultura española.² No obstante, dicho término ha trascendido las fronteras del tiempo y se puede aplicar, en mi opinión, para referirse a periodos anteriores al siglo XIX. En esta ocasión, el hispanismo es concebido como la atracción o el simple interés, sea positivo o negativo, por la cultura española y el ámbito hispánico, incluida su

¹ Sepúlveda, 2005, p. 13.

² Niño, 1988, p. 3.

dimensión americana. Si lo entendemos como un interés, al margen de la simpatía o la antipatía, ya encontramos corrientes en los siglos XVI y XVII que constituyen antecedentes de ese hispanismo de raigambre científica.

En cuanto al hispanoamericanismo, desde el primer momento de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo se generaron corrientes de curiosidad que se materializaron en formato de textos culturales. En mi opinión, el hispanoamericanismo debe estudiarse como una corriente propia, deslindada del hispanismo. Porque a nivel conceptual, el término hispanismo ha acabado asimilando el interés por el mundo hispanoamericano como una rama más de la cultura española, por tanto, se convierte en un subtema dentro del mundo hispánico. Además el término hispanismo quizá encierra una perspectiva esencialista española peninsular. Por este motivo, considero fundamental hablar de hispanoamericanismo pues este concepto se focaliza, dentro de la cultura hispánica, en la dimensión americana. Así pues, el hispanoamericanismo se debe deslindar del hispanismo y entenderlo como una corriente de estudio/interés que se ocupa exclusivamente de América y de la labor española en dicho territorio. Y esta corriente se fundamenta en el conjunto de representaciones, encajes culturales, realidades y fantasías sobre el mundo americano, que no tan sólo emanaron desde Europa sino también desde la propia América. No debemos entender el hispanoamericanismo como una corriente solamente europea, sino que la debemos comprender en un marco atlántico. Así pues, es un discurso panhispánico, pero que hace de lo americano un centro de interés.

El siglo XVIII puede considerarse una etapa fundamental en el desarrollo de esta corriente hispanoamericana, de hecho, podemos afirmar, sin ninguna duda, que dicha centuria fue un siglo hispanoamericanista, como nos hace ver Gilbert Chinard con los numerosos testimonios de viajeros y

relatos que se escribieron, por ejemplo, en la Francia de la época.¹ Desde ambas orillas del Atlántico hubo una voluntad de dotar de significados a un espacio geográfico concreto y de construir epistemológicamente el Nuevo Mundo. Y esto fue posible en el siglo XVIII porque se llegó a un estado de gran madurez intelectual y cultural que permitió la réplica, la contrarréplica y los debates entre ambos lados del Atlántico. Un Atlántico, por cierto, que empezó a ser concebido como tal, es decir, tanto europeos como americanos tuvieron conciencia de la existencia de un marco atlántico común que se retroalimentaba con las aportaciones de cada orilla. José M. Portillo hace referencia precisamente a ello al plantear la existencia de una dimensión atlántica que alimentó la cultura política, tanto de España, en su proyecto de construcción nacional, como de América, en su defensa de la modernidad.²

En definitiva, el Hispanoamericanismo fue un intento por construir un nuevo marco de identidad atlántica, en el proceso del cual surgieron un buen número de incógnitas y cuestiones: ¿El Nuevo Mundo es Europa o no es Europa? ¿Se le incluye o no en la historia? ¿Hay un tronco común de señas de identidad? Si analizamos las reflexiones que se hicieron en el siglo XVIII sobre América, éstas nos permiten observar cómo los grandes tópicos, arquetipos, prejuicios y tanto las grandezas como los aspectos críticos del mundo hispánico se encontraban también en América. Es decir, las representaciones europeas que se elaboraron del Nuevo Mundo en siglo XVIII, le atribuían a este territorio una serie de rasgos que se asociaban al tópico de lo hispánico. Determinados elementos culturales y especialmente caracterológicos que definieron el espacio peninsular, se encontraban asimismo en América, hecho que llevaba a englobar a ambos territorios en un mismo marco interpretativo. No obstante, algunos de estos rasgos fueron contruidos

¹ Chinard, 1934.

² Portillo Valdés, 2006.

teniendo en mente el Nuevo Mundo y posteriormente fueron aplicados a la península, es decir, constituyeron un precedente de los tópicos que se construirían a posteriori sobre España. Un ejemplo paradigmático es el de las mujeres hispánicas. Si bien desde el siglo XVI circulaban una serie de imágenes, el tópico por excelencia de dichas mujeres fue la figura de Carmen, construida por el hispanista Prósper Mérimée en 1845. Sin embargo, los incipientes rasgos de ese arquetipo de mujer los encontramos en otra figura de origen hispanoamericano, concretamente peruano, Micaela Villegas, prototipo de las tapadas limeñas del siglo XVIII, cuya historia, por cierto, también fue relatada por el hispanista francés en su obra *Le Carrosse du Saint Sacrement* (1829), siendo un antecedente claro de la famosísima Carmen. Con este ejemplo queremos plantear la idea de que el territorio americano fue fundamental en la construcción del hispanoamericanismo y del hispanismo, y que el siglo XVIII fue crucial en dicho proceso por ser en esta centuria el momento de formación y fijación de ciertos tópicos.

El proceso de construcción del discurso hispanoamericanista y atlántico tuvo uno de sus principales episodios en el siglo XVIII con la llamada disputa del Nuevo Mundo en la que participaron las voces de ambas riberas del Atlántico (ilustrados y filósofos europeos, viajeros de todo tipo y nacionalidades, las autoridades españolas, los jesuitas expulsos americanos que escribieron desde Europa, etc.) creándose un debate muy fecundo intelectualmente sobre América y sus pobladores, pues se estableció un nexo comunicacional de saberes, agentes y objetos de conocimiento.

4.1. *Un debate atlántico sobre Occidente*

Cuando uno se quiere aproximar a la historia de Hispanoamérica de los siglos XVIII y XIX no puede obviar una gran polémica que tuvo lugar entre

ambas orillas del Atlántico, una polémica de raíz ilustrada, cuyos participantes fueron filósofos, naturalistas, intelectuales, hombres de letras, viajeros, políticos y cuya problemática consistía en definir la naturaleza de las Indias, de sus habitantes y la escritura de su historia, algo que por otra parte no resultaba nuevo (desde el siglo XVI se fueron planteando los mismos debates), pero que ahora llegó a unas nuevas dimensiones por las circunstancias intelectuales, culturales, políticas y sociales del momento. Este debate fue un episodio más del largo proceso de invención de América, pero también de Occidente, pues las Indias formaban parte del mundo occidental. A pesar de que el término invención ha tenido sus críticas por considerar que encierra una perspectiva etnocéntrica, me hago eco de los planteamientos de José Rabasa según el cual la invención fue un proceso bidireccional, porque al mismo tiempo que se estaba construyendo América, Europa también se estaba imaginando a sí misma y reafirmando en sus propios valores. Asimismo, se debe desterrar la concepción de que la invención sólo fue llevada a cabo desde Europa, sino que también desde la propia América se impulsó una invención del continente, de sus habitantes y de su historia, ya fuera como reacción a las impresiones europeas por considerarlas erróneas, ya fuera por una reafirmación de tipo patriotista, o por consideraciones de índole racial.¹

Un primer estudio que, si bien no trató la polémica, evidenció un interés por el Nuevo Mundo en el siglo XVIII, fue el de Gilbert Chinard, que analizó la imagen y la representación de América en la literatura francesa del siglo XVIII.² Posteriormente estudió lo que él llamó el “espejismo americano”, es decir, toda la polémica sobre el Nuevo Mundo, pero lo circunscribió a la América del Norte.³

¹ Rabasa, 1993.

² Chinard, 1934.

³ Chinard, 1947, pp. 27-57.

Fue el historiador Edmundo O’Gorman quien planteó por primera vez en 1958 que América fue una construcción del pensamiento occidental, una invención que empezó a ser elaborada desde la llegada de Colón a tierras del Nuevo Mundo, incluso antes, y que tiene una de sus etapas fundamentales en la centuria dieciochesca.¹ Durante aproximadamente dos siglos, el mundo atlántico vivió una etapa de gran efervescencia intelectual que giró alrededor del Nuevo Mundo.

Unos años más tarde el historiador Antonello Gerbi bautizó dicho debate como “la disputa del Nuevo Mundo”. Su estudio, publicado en 1960, y tras múltiples ediciones, se ha convertido en un clásico para todo aquél que desee conocer en profundidad la polémica que se suscitó desde 1750 hasta 1900 con respecto a América y más concretamente, según estableció Gerbi, entre los denigradores y los defensores del Nuevo Mundo. El mérito del historiador italiano por aquel entonces radicó en el hecho de que por primera vez evidenció la existencia de una disputa intelectual en el marco de los siglos XVIII y XIX que comprendía los dos lados del Atlántico. Elaboró un compendio muy exhaustivo de obras y autores que participaron en el debate, realizando un esfuerzo considerable por incluir todas las visiones posibles. A través de un largo recorrido que empieza con el naturalista Buffon, Gerbi desgranó las principales controversias que se suscitaron sobre la naturaleza y los habitantes del Nuevo Mundo, entre los ilustrados europeos, los jesuitas expulsos (tanto españoles como americanos) y los criollos, incluyendo la visión de Norteamérica. Es decir, su estudio no se circunscribió únicamente a la América hispana, sino que ofreció una mirada amplia sobre todo el continente. Un trabajo, sin duda, de gran magnitud sobre la historia de las ideas.²

¹ O’Gorman, 1986.

² Gerbi, 1982.

Unos cuarenta años más tarde, en 2001, Jorge Cañizares Esguerra sacó a la luz un estudio que pretendía ser una continuación de la obra de Gerbi, tal como afirmaba el propio autor en el prólogo. Sin embargo, fue un paso más allá y trató, dentro de la polémica, un aspecto fundamental: el procedimiento a través del cual fue construido el conocimiento sobre el Nuevo Mundo. Cañizares Esguerra realizó un estudio muy detallado de las epistemologías y las metodologías empleadas tanto por parte de Europa, como de España y de América en la creación de conocimiento y los procesos a través de los cuales se valoró la fiabilidad y la validez de las fuentes documentales para estudiar la historia de las Indias. A partir del siglo XVIII la autoridad y la confiabilidad de las fuentes tradicionales empezaron a ser cuestionadas a la luz de la ciencia social contemporánea. De repente, todos los testigos anteriores sobre el Nuevo Mundo perdieron su credibilidad, no tan sólo los relatos de comerciantes, misioneros, piratas, sino también las fuentes indígenas. Este estadio de escepticismo llevó a la búsqueda de nuevas técnicas historiográficas basadas en los sistemas de escritura y en pruebas fósiles, botánicas y zoológicas. Las colonias españolas no quedaron al margen de esta renovación del conocimiento y no se limitaron tan sólo a ofrecer narrativas alternativas a las elaboradas en Europa sino que también criticaron las epistemologías eurocéntricas y expusieron las limitaciones de los europeos que pretendían escribir sobre el Nuevo Mundo. El libro de Cañizares Esguerra, por tanto, al abordar el tema de las fuentes y la autoridad con que se debía escribir la historia de América, aportó un elemento novedoso en el marco de la disputa, algo que, el historiador italiano no había planteado.¹

¹ Cañizares Esguerra, 2007.

Sin duda, las obras de Gerbi y de Cañizares Esguerra son fundamentales y abrieron un nuevo marco para futuras investigaciones.¹ Los dos autores plantearon la especificidad y la importancia del siglo XVIII en dicha polémica atlántica que no tuvo un único centro de propagación, entendiendo que las trayectorias históricas de Europa y América se crean mediante interacciones mutuas y que una no puede comprenderse sin la otra. A raíz de sus planteamientos han ido apareciendo otro tipo de aproximaciones que no están directamente relacionadas con la polémica, pero sí con algunas de las problemáticas que plantea. Desde los estudios culturales, la obra de Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (1992) reflexiona sobre el imperialismo y sus formas de control sobre el imaginario y el conocimiento en una franja temporal que comprende desde mediados del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX.² A través de una aguda lectura de la literatura de viajes sobre África del Sur y América plantea cómo se produce el encuentro entre lo europeo y lo autóctono en la “zona de contacto”, espacio en el que las miradas se producen desde ambos lados y en cuyo sustrato hay una ideología de tipo colonial. La autora añade, además, una nueva variable en el análisis de la disputa o polémica y en los encuentros coloniales como es la cuestión del género, elemento que analizo en el capítulo siguiente.

En mi opinión, en la polémica sobre el Nuevo Mundo intervinieron tres perspectivas: una perspectiva de tipo botánico-naturalista, que se ocupó de definir la naturaleza y los animales del Nuevo Mundo; una perspectiva antropológica, que se centró en intentar catalogar al ser americano dentro de la escala evolutiva humana y definir sus características; y una perspectiva

¹ Todavía en la actualidad se sigue estudiando la polémica. Buena muestra de ello es la tesis de Núria Rodríguez Bernal, de la Universitat Pompeu Fabra, defendida en 2012 y titulada *El debat americà al segle XVIII. Opinions i controvèrsies sobre els Estats Units i els efectes en la seva construcció nacional*.

² Pratt, 2010.

epistemológica, focalizada en la construcción y la discusión del conocimiento sobre la historia de América y la viabilidad de sus fuentes. Los tres planos no se desarrollaron de manera independiente entre ellos, sino que estuvieron interrelacionados y, de hecho, la conjunción de los tres es la que acababa determinando la visión y la imagen global que se tenía del Nuevo Mundo.

Decimos que la disputa o polémica sobre el Nuevo Mundo debe ser concebida en un marco atlántico porque involucró a tres núcleos territoriales desde los cuales salieron voces y planteamientos diversos, algunos con puntos en común, otros totalmente opuestos. Un núcleo europeo, que comprende las visiones de los ilustrados y los viajeros; un núcleo español, que diferenciamos de Europa, por tener este territorio unas características especiales con respecto a sus colonias, por la singularidad de los programas que se impulsaron desde la península y por las reacciones frente a las opiniones y acciones de los otros territorios europeos con respecto a América; y finalmente un núcleo americano que, en este caso, lo centramos únicamente en la América española.

Para comprender el marco en el que nace dicha polémica, un primer factor que se debe tener en cuenta es la situación de crisis de conciencia que estaba sufriendo Europa desde principios del siglo XVIII porque es uno de los elementos que va a desencadenar la dialéctica con América.¹ Tal como plantea Hazard, se produjo un cambio de concepciones muy significativo. La idea de civilización que había funcionado hasta el momento, basada en los deberes hacia Dios, se empezó a sustituir por una civilización fundada en la idea del derecho. En paralelo, el viaje triunfó. El descubrimiento de otros mundos llevó a una conmoción de las conciencias, a comparar, a oponer, a dudar. Debido a la necesidad de redefinirse en sus valores, Europa estableció comparaciones con otras regiones y espacios. Y dirigió su mirada hacia el

¹ Hazard, 1975.

Nuevo Mundo, que se convirtió en el lugar donde los europeos focalizaron esa crisis de identidad y donde podían reflejarse y medirse. A una sociedad que dudaba de sus valores y poderes, como era la europea del Siglo de las Luces, descubrir otros pueblos era la ocasión propicia para cuestionarse a sí misma, pensarse lo que no era e inventar su propia negación. Los europeos trataron de encontrar en otros pueblos unas esencias invariables y reafirmar al mismo tiempo su identidad cristiana. Al observar los usos de otras sociedades, ya fueran lejanas en el tiempo o en el espacio, los ilustrados se contemplaban a sí mismos y proyectaban en estas fabulaciones sus propias obsesiones.

América fue redescubierta y reinventada a la luz de los paradigmas intelectuales del momento. Empezó a ser dibujada como un “otro” diferente de Europa, una realidad ajena y opuesta que debía ser examinada y analizada como si de un experimento de laboratorio se tratara. En su afán por reivindicarse como el centro de la civilización, heredera del legado clásico, los europeos construyeron una América salvaje y primitiva que carecía de la sofisticación europea. América era la negación de Europa, permitiendo de esta manera la construcción, en el esquema mental europeo, de dos modelos antitéticos. Frente a una América primitiva, inferior, degenerada y bárbara se oponía una Europa civilizada, superior, culta e ilustrada. Y esta oposición maniquea en base a una homogeneización se vio reforzada por las descripciones de los viajeros, cuyos relatos, que posteriormente circulaban entre el lector europeo, funcionaban como instrumentos de autoafirmación. El público se adhería a este discurso que operaba como un mecanismo de identificación cultural con el viajero, hecho que reforzaba el lugar del “nosotros, los europeos” y confirmaba su superioridad frente a los “otros americanos” en consonancia con el marcado eurocentrismo del siglo XVIII. Como defiende Emanuele Amodio debemos tener en cuenta la intervención

de dos oposiciones semánticas en la definición de una cultura: el dualismo dentro/fuera en cuanto a las categorías espaciales y el nosotros/ellos en cuanto a la identidad cultural. Territorio e identidad cultural, por tanto, son las dos caras de una misma moneda. El nosotros no es posible sin un entorno de referencia, de manera que en la constitución del “otro” se impone la delimitación también de un espacio externo.¹

Por una parte, el Nuevo Mundo fue convertido en un contraespejo de Europa, es decir en lo opuesto, pero no tan sólo desde un punto de vista negativo sino también positivo. Es decir, América fue construida como la antítesis de Europa. En su caracterización negativa se ponía de manifiesto la postura colonial y jerárquica, pues se miraba al Nuevo Mundo desde una posición de superioridad. El discurso colonialista constituía un plano de nociones geográficas, climatológicas, antropológicas y de representaciones vertido en diferentes prácticas textuales. Este discurso creaba una entidad, las Indias, opuesta y complementaria a la noción de Europa. Dicho proceso empezó desde la llegada de Colón, sin embargo, en estos momentos adquiría unas características concretas fruto de un periodo de conciencia identitaria y del desarrollo de valores como los de civilización, fomento y progreso, lo que repercutió en una nueva mirada sobre el continente americano. En la construcción europea negativa del Nuevo Mundo se describió al “otro” y se lo valoró en función de si poseía o carecía del modo de vida europeo. Es decir, se miraba América con un ojo progresista y se la presentaba como la ausencia: de civilización, de tecnología, de modales, etc., era el continente salvaje, bárbaro y desviado al que sólo se podía someter por la fuerza. La mirada imperialista-colonialista con respecto a América se caracterizó por un discurso denigrador del espacio americano, que al mismo tiempo era una construcción interesada para justificar la intervención europea. Esta imagen

¹ Amodio, 1993, p. 17.

fue construida por un sinnúmero de intelectuales, filósofos y viajeros europeos y españoles que no vieron más que un continente en decadencia, depravado y degenerado que sólo podía salvarse con la intervención redentora europea. De hecho, en los escritos de los viajeros, la sociedad hispanoamericana era codificada como un conjunto de obstáculos logísticos para el avance de los europeos.¹ Se reinventó América como atrasada y descuidada, se codificaron sus paisajes y sociedades no capitalistas como necesitados de la explotación racionalizadora de los europeos.

Por otra parte, y también desde el Viejo Mundo, se construyó una antítesis positiva, basada en percepciones utopistas, según las cuales América era el reino de la pureza, la paz, la prosperidad y la armonía, cuyos habitantes vivían en comunión con la naturaleza, un espacio en el que no se conocían las corrupciones de Europa. América era, por tanto, un modelo de virtudes pero al mismo tiempo un ejemplo de los errores que se tendrían que evitar en la administración de los pueblos.² Precisamente se utilizó el Nuevo Mundo para hacer una crítica mordaz de la sociedad europea. En contraposición a una sociedad superficial y que había perdido todos los valores, América era el espacio de la inocencia, del equilibrio con la naturaleza, donde sus nativos todavía no habían sido corrompidos por la civilización. Es el tópico del buen salvaje, que fue reinterpretado a la luz de las ideas ilustradas y que encontramos en obras como la de Marmontel, que hizo una idealización de los incas en su obra *Les incas ou la destruction du Pérou* (1777), y en los elogios al hombre natural que realizó Rousseau. Precisamente en estas ideas se encuentra el embrión de las teorías antropológicas sobre la clasificación del ser humano. En estas obras utopistas, desde la ficción de la mirada del otro, se daba la palabra a los salvajes para hacer una crítica de la sociedad

¹ Pratt, 2010, p. 261.

² Sarrailh, 1985.

civilizada. Por tanto, cuando se apelaba a los salvajes no se hablaba tanto de ellos sino de uno mismo para subrayar los defectos de la sociedad o alabar sus méritos. El salvaje servía para devolver a los civilizados la imagen de lo que no eran. De esta confrontación entre civilización y barbarie se deducía la idea de que en Europa había la presencia de una barbarie latente que estaba en el corazón del mundo civilizado como una amenaza.

La imagen de contraespejo positivo también fue creada desde el Nuevo Mundo. Los criollos ilustrados, quienes fueron las principales voces que intervinieron en la polémica, difundieron a través de sus obras y de los artículos que publicaban en los periódicos, la imagen de una América fecunda, próspera, joven y pura, frente a una Europa desgastada, vieja y corrupta. Así, desde el Nuevo Mundo también se llevó a cabo, no sólo un proceso de autoconstrucción, sino también de creación de una Europa que difería considerablemente del proyecto europeo.

El Nuevo Mundo no se erigió únicamente como contraimagen de Europa sino que también se quiso convertirlo en un reflejo de la misma o en un proyecto de una nueva Europa, propuestas que fueron planteadas desde ambos lados del Atlántico. Uno de los ideales de la colonización fue incorporar el Nuevo Mundo en la historia occidental reproduciendo los esquemas del viejo en el nuevo territorio. Se quiso hacer de América una nueva Europa, incluso mejor que la original, pues en el Nuevo Mundo se podrían construir de base sociedades perfectas donde se evitaran los vicios, las corrupciones y los errores del Viejo Mundo. Por otra parte, hubo un deseo americano de emular Europa, sobre todo fue un deseo criollo de construir a las nuevas repúblicas hispanoamericanas a semejanza de Europa y su proyecto modernizador.

Como vemos, históricamente el continente americano ocupó en el imaginario occidental el lugar de un espacio virtual: zona tórrida donde la

vida era inconcebible, las antípodas del mundo pobladas por seres monstruosos, un continente satánico, como refiere Cañizares Esguerra. En Europa se construyó una épica satánica que construía una imagen del “otro” en base al demonio. El continente americano fue satanizado y la colonización fue entendida como una campaña/batalla activa contra el demonio. En paralelo, el Nuevo Mundo fue percibido como el reino positivo de las utopías del buen gobierno, naturaleza virginal, paraíso terrenal, espacio de la sensualidad y de los placeres desconocidos.¹ Para la conciencia europea, América era al mismo tiempo infierno y paraíso, tierra de promisión y lugar de expolio y saqueo, un mundo nuevo que había que explotar y nombrar de nuevo, sujetar y transformar, en el fondo, un continente vacío.²

Las relaciones entre Europa y América, por tanto, siempre se caracterizaron por una tensión entre la presunción de semejanza, es decir, la asimilación, y el reconocimiento de la diferencia. Por una parte los europeos concibieron el Nuevo Mundo como una prolongación del suyo y quisieron construir en él algo que obedeciera a los modelos y expectativas europeos. Pero, por otra parte, siempre existió la conciencia de que América era diferente y que por mucho que se la intentara asimilar a Europa, esta tarea resultaría imposible. Siempre habría algo que impediría que en América se realizara el mismo mundo que se había creado en Europa. Y esa asimilación, al resultar intolerable, llevó a la necesidad de construir una diferencia que se tradujo en términos de superioridad e inferioridad.³ Por parte de América la ambivalencia de actitudes también fue evidente. Había un deseo de establecer distancias con respecto a Europa, mostrar que América era diferente e incluso superior. Pero, por otra parte hubo un sentimiento de emulación y de querer ser como los europeos.

¹ Cañizares, 2008; Subirats, 1994, p. 35.

² Subirats, 1994.

³ Elliott, 2004, pp. 293-311.

Junto a la crisis de la conciencia europea, otro factor que influyó en el debate sobre el Nuevo Mundo fue la actitud de España con respecto a sus colonias. A partir de mediados del siglo XVIII el interés español por América se incrementó y desde la metrópoli se impulsaron varias iniciativas. La primera de ellas consistió en una redefinición de la política exterior española respecto a sus territorios. Hubo una apertura de fronteras, especialmente desde el ascenso al trono de Carlos III en 1759. Esta acción fue decisiva para el inicio y el desarrollo de una etapa no ibérica de exploraciones y viajes hacia América impulsada por la monarquía borbónica, que trajo consigo la voluntad de reconquistar las Américas. Para lograr este objetivo, desde la Corona española se potenció un programa de redescubrimiento de América y al mismo tiempo se impelió para mejorar el conocimiento sobre la misma. En un momento de rivalidades con las otras potencias europeas por el espacio colonial y de un cierto relajamiento del vínculo con las colonias, se quería tener una presencia más firme en América para conocer mejor el territorio, poder explotar todos sus recursos y seguir legitimando la presencia española. Este fue el objetivo de las reformas borbónicas, que se desarrollaron principalmente a partir de la década de los años 50 del siglo XVIII.¹ En estas fechas, la monarquía española fue tomando conciencia de la necesidad de aplicar reformas en América para que dicho territorio se convirtiera en el estímulo para un nuevo desarrollo económico que impulsara España a volver a recuperar su estatus de primera potencia en el panorama europeo y para restablecer la virtud y la gloria pasada del Imperio español. Se tenía la sensación de que las Indias estaban siendo desaprovechadas por los españoles e instrumentalizadas por los europeos. Esta idea la retomaba

¹ Lucena Giraldo, 1995, p. 32. El mismo autor señala que se desconoce la cronología interna de Carlos III con la política reformista y que el reformismo carolino fue una práctica cuyas bases reposaban en los cambios introducidos por los reyes anteriores, en especial por Fernando VI. Lucena Giraldo, 2001, pp. 40-49.

Feijoo, haciéndose eco de unas palabras de Baltasar Gracián. En su *Teatro Crítico Universal* el ilustrado gallego afirmaba: “El oro de las Indias nos tiene pobres. No es esto lo peor, sino que enriquece a nuestros enemigos. Por haber maltratado a las Indias, somos ahora los españoles Indias de los demás europeos. Para ellos cavamos nuestras minas, para ellos conducimos a Cádiz nuestros tesoros”.¹

A través de un proyecto de modernización se pretendía construir un Segundo Imperio español en el Nuevo Mundo. Y este proyecto, que alcanzó su clímax durante el reinado de Carlos III, tuvo dos ramas principales. La primera fue el impulso de expediciones científicas para lograr lo que se ha denominado la segunda conquista de América. La monarquía borbónica llevó a cabo una campaña de impulso de las ciencias con la potenciación de exploraciones científicas, investigaciones, viajes, etc., todo ello con el propósito final de redundar en una manera más eficaz de aprovechar los territorios americanos. En la segunda mitad del siglo XVIII se lanzó una campaña para cartografiar las colonias, establecer fronteras claras con las otras potencias y catalogar los recursos botánicos y físicos. Numerosas expediciones llegaron a América, ya dirigidas por extranjeros, ya por españoles, cuyos objetivos eran variados: mejorar la producción de las minas, desafiar el monopolio comercial holandés y británico, recopilar información, crear instituciones educativas, reformar la salud pública, entre otros. Estaban motivadas por una doble actitud, utilitarista, pero también patriótica. La primera expedición fue protagonizada por los marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa que en 1735 partieron del puerto de Cádiz rumbo a América para reunirse con la expedición encabezada por el francés Charles de La Condamine que tenía por objetivo la medición de un grado terrestre. Posteriormente, en 1754, España entraba de lleno en el campo de las

¹ Feijoo, *Teatro Crítico universal*, Tomo IV, discurso X (1734).

exploraciones botánicas promovidas por los imperios europeos mediante el patrocinio de la expedición a la región del Orinoco del naturalista sueco Pehr Löfling, discípulo de Linneo.¹ Y la lista de expediciones científicas fue en aumento a lo largo del siglo XVIII.²

La expedición científica se maduró como un instrumento político al servicio de la monarquía. Pero lo más interesante de estas expediciones es su importancia como fuente para estudiar la representación española de sus colonias, concretamente ver la expedición como una valoración de la sociedad, como un proyecto de tipo antropológico, de encuentro con lo nativo. Porque, si bien es cierto que la prioridad era de tipo científico, la llegada al territorio conllevaba un encuentro con las sociedades locales, que también eran analizadas y valoradas desde un prisma occidental. Y en muchos aspectos, el discurso español no se diferenció del europeo en su mirada hacia el “otro”. Ya desde la conquista, España aplicó una actitud de superioridad colonial en la que se establecía una clara jerarquía entre una madre patria colonizadora y unos territorios colonizados. La idea era muy clara, América era un anexo de la península, la fuente de la que provendrían todos los recursos para sostener y engrandecer a la madre patria frente al resto de potencias europeas. Y desde unos inicios se legitimó la presencia española en base a argumentos de tipo civilizador y paternalista. Se consideraba que gracias a los españoles, las Indias habían entrado en el camino del progreso y la civilización dejando atrás el oscurantismo y el salvajismo y que sus nativos habían abrazado el cristianismo abandonando las prácticas paganas. En el siglo XVIII se intensificó este discurso debido a la necesidad de seguir justificando la presencia española en un momento quizás de mayor debilidad. En ese intento por recuperar los territorios americanos y

¹ Lucena Giraldo, 1991.

² Puig-Samper y Pelayo, 1995, pp. 55-66; Lafuente y López-Ocón, 1996, pp. 247-281.

redescubrirlos se aplicó a América una mirada imperial. Los viajeros y científicos que pisaron tierras americanas proyectaron hacia la metrópoli la imagen de una América un tanto desordenada y caótica, justificando este reforzamiento de la presencia española para lograr una mejora en su administración.

En estos encuentros de tipo antropológico se hacían evidentes los problemas comunicativos y la incomprensión que se daba en la “zona de contacto” entre la población local y los expedicionarios. Y la incomprensión era bidireccional. Mientras que, por una parte, los viajeros miraban con ojos de superioridad colonial a unas sociedades que percibían como atrasadas y poco modernizadas; los nativos veían en los científicos a unos hombres de prácticas extrañas, que utilizaban instrumentos y artilugios desconocidos y que tenían una obsesión por documentar y recopilar cualquier cosa que percibían de sus territorios. Los expedicionarios de Hipólito Ruiz, que viajaron por Perú y Chile entre 1777-1788 por ejemplo, fueron llamados por el pueblo “brujos yerbateros” por su afán recopilatorio de muestras vegetales.¹ Vemos como a ojos de los americanos, eran los españoles los seres foráneos que realizaban prácticas extrañas propias de un pueblo diferente. En la época de la Ilustración seguía existiendo una incomprensión mutua entre España y sus colonias, que se manifestaba en los detalles más cotidianos.

El segundo episodio del reformismo borbónico fue de tipo cultural y estuvo basado en el impulso institucional de proyectos literarios e históricos, auspiciados por el gobierno, que tenían por objetivo desmentir las opiniones europeas sobre la conquista y la colonización españolas y construir un discurso oficial sobre la historia de América; cuestión que comentaré más adelante.

¹ Ruiz (1788), ed. 2007, p. 16.

El reformismo borbónico, por tanto, se debe contemplar en una perspectiva atlántica, como una teoría y una práctica política resultado de la interacción entre lo peninsular y lo americano. Por una parte se relacionaba con la lucha de España por su supervivencia como potencia colonial; mientras que por otra parte el Nuevo Mundo se convirtió en un laboratorio de novedades políticas y generador de nuevas soluciones.¹

Un tercer episodio que tuvo repercusiones importantes en la polémica sobre el Nuevo Mundo y en la creación del discurso atlántico fue la expulsión de los jesuitas en 1767 por parte de la monarquía española. Fueron los jesuitas americanos expulsos los que redactaron los primeros alegatos en defensa de América. Desterrados a Europa, estos hombres no podían imaginarse las diatribas tan feroces que encontrarían a su llegada. Cansados de un largo viaje y apenados por haber dejado su tierra, los jesuitas emplearon la pluma como ejercicio de nostalgia, pero también como refutación de lo que consideraban grandes calumnias contra sus tierras natales. Pese a sus sentimientos de rencor frente a una Corona que les había obligado al exilio, los religiosos, fervorosos patriotas y poco dispuestos a tolerar ataques hacia su patria y hacia sus habitantes, respondieron con contundencia a las diatribas denigratorias de los ilustrados europeos. Estos jesuitas no tan sólo se limitaron a defender sus respectivos territorios y a cuestionar las teorías europeas sino que con sus escritos se convirtieron en ejes de un protonacionalismo o americanismo, como han defendido varios autores.²

¹ Lucena Giraldo, 1995, p. 33.

² Brading ha estudiado la cuestión del criollismo en varias de sus obras 1973, 1991, 2002. En ellas plantea que el patriotismo criollo creó una tradición intelectual, idiosincrática y diferente del modelo europeo, que su transformación dio lugar al nacionalismo mexicano y que la contribución de los jesuitas al mismo fue considerable. J Lynch, 1989, p. 34, considera que los jesuitas fueron los protagonistas de un incipiente americanismo. Rodríguez García, 2006, estudia para el caso de Lima la forja de una identidad patriótica y su vínculo con las ideas ilustradas. Lavallé, 1993, también para el caso del Perú, plantea la existencia de un protocriollismo ya en el siglo XVI.

Por otra parte, los jesuitas españoles expulsos fueron un núcleo destacado en el papel apologético de España y su labor en América. Desde la segunda mitad de los años setenta del siglo XVIII, el conde Floridablanca y el Secretario del Consejo de Indias empezaron a premiar a los jesuitas expulsos que escribieran obras que refutaran las tesis de los principales detractores de los españoles. Se desarrolló toda una estrategia de propaganda y no tan sólo los jesuitas fueron premiados con incentivos, sino que los mejores escritores y polemistas españoles cooperaron en la defensa del país contra las supuestas calumnias extranjeras. Básicamente el debate entre los jesuitas se centró en responder a la leyenda negra y en defender la actitud humanitaria de los españoles con respecto a los indios. Los jesuitas peninsulares reivindicaron la validez de la civilización española y católica. Y eso les llevó, a diferencia de sus hermanos americanos, a una denigración de las culturas indígenas. Para ellos, las culturas nativas eran inferiores y se encontraban en un estado de salvajismo antes de la llegada de los españoles. Éstos les habrían proporcionado un gobierno civilizado y una verdadera religión. De esta manera, la conquista y la colonización se reivindicaban como sinónimo de civilización y de redención de los indígenas.¹

4.2. *La controversia botánico-naturalista*

En todos los discursos y planteamientos sobre el Nuevo Mundo la teoría del determinismo climático fue clave en la definición de América y de sus habitantes. Los ilustrados europeos la emplearon para construir la tesis de la debilidad, decadencia y deficiencia del continente americano. Dicha teoría defendía que el grado de civilización, cultura o desarrollo humano

¹ Esta cuestión la refiere el padre Nuix en sus *Riflessioni imparziali sopra l'umanità degli Spagnuoli nell'Indie, contro i pretesi filosofi e politici, per serviré di lume alle storie dei signori Raynal e Robertson* (1780), p. 303.

estaba condicionado por las características climáticas de la zona donde se vivía. Este debate no fue una novedad del siglo ilustrado. Según refiere B. Lavallé, en el siglo XVI las teorías sobre la influencia climática en el hombre y en el reino animal o vegetal conocieron una notable difusión y constituyeron uno de los ejes principales de obras tan destacadas y difundidas como el *Méthode de l'histoire* (1566) de Jean Bodin, en lo político e histórico; el *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) de Juan de Huarte de San Juan en cuanto a psicología y medicina; o la *Relazioni* (1591) de Giovanni Botero en el ámbito de la geografía.¹ Fueron utilizadas por los españoles cuando descubrieron América para dar respuesta al debate que se originó sobre la estructura jerárquica que debería caracterizar el orden del Nuevo Mundo. Esta orientación naturalista es perceptible, por ejemplo, en la *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas* (1611-1613) del padre Martín de Murúa, en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del padre José Acosta, en *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar océano* (1601-1615) de Antonio Herrera o bien en la *Historia del nuevo mundo* (1653) del jesuita Bernabé Cobo. No obstante, estos personajes, pese a destacar las peculiaridades físicas del Nuevo Mundo y las diferencias existentes entre América y Europa, nunca llegaron a coordinar sus observaciones en una teoría general de la inferioridad de las Indias o de su degeneración. Las condenas eran anecdóticas y no se habían extendido como una maldición sobre todo el continente.² Eso ocurrió en el siglo XVIII.

En dicha centuria estos debates cobraron mayor fuerza, ya que América supuso un revulsivo para la antropología, la geografía y la historia natural. Se intentó dar explicación a la existencia del continente americano, a

¹ Lavallé, 1993, p. 50.

² Ballón Vargas, 1999, pp. 309-338.

sus peculiaridades geográficas, botánicas, zoológicas y a las características de sus nativos. Por un lado, René-Joseph de Tournemine (1703), el padre J. F. Lafitau (1724) y Antoine Yves Goguet (1758) buscaron la manera de insertar la realidad americana en los planteamientos de la Biblia.¹ Montesquieu, en *El espíritu de las leyes* (1748), siguiendo las tesis del determinismo climático, priorizó la importancia del clima y defendió que las diferencias físicas y temperamentales entre los seres humanos se explicaban por razones climáticas. Estableció, así, una relación determinista entre climas e instituciones y costumbres. En los climas cálidos los pueblos serían viles y tendrían una predisposición natural a la esclavitud (léase América), mientras que en los fríos serían libres (es decir, Europa).

Fue el conde de Buffon quien radicalizó los argumentos de Montesquieu y los trasladó a la realidad americana en su obra *Historia natural* (1794-1809). Con él se afirmó el eurocentrismo en la nueva ciencia de la naturaleza viva. No es casualidad que coincidiera cuando la idea de Europa se estaba haciendo más plena, más concreta y orgullosa. Una Europa civilizada y política se enfrentaba a un mundo americano degenerado. En la descripción de la naturaleza y de los habitantes de América, Buffon puso especial énfasis en el tamaño y la vitalidad, que relacionó intrínsecamente con el clima. En el Nuevo Mundo, decía, no existían grandes mamíferos y ello era a causa de la humedad. Por el contrario eran muy abundantes los insectos y los pequeños animalillos. Para él, las especies animales de América eran inferiores a las de Europa.

Unos 20 años después de la publicación de la *Historia natural* de Buffon, el clérigo prusiano Cornelius De Pauw publicó *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-69), siendo mucho más radical en sus

¹ Tournemine, "Conjectures sur l'union de l'âme et du corps" (1703); Lafitau, *Moeurs des sauvages américains* (1724); Goguet, *De l'origine des loix, des arts, et des sciences et de leur progres chez les anciens peuples*, (1758).

afirmaciones. Se le puede reconocer la tarea de haber planteado el problema del continente americano en su vertiente más cruda, pero también explícita y provocadora. De Pauw, a diferencia de Buffon, situó a los nativos en el centro de su investigación, atrayendo de este modo la atención pública sobre este tema, como veremos más adelante.

Juzgar inmadura o degenerada la fauna americana equivalía a proclamar la madurez y la perfección de la del Viejo Mundo, apta para servir de canon y punto de referencia para el resto del mundo. La inmadurez significaba que América tenía un carácter nuevo, que todavía se encontraba en una fase inicial de evolución. Sin embargo, en el siglo XIX algunos viajeros cuestionaron dicha teoría. Fue el caso de Alexander von Humboldt, quien en su *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (1814-1825), a diferencia de las tesis deterministas que hablaban de un mundo degenerado, reinventó la naturaleza americana como algo sobrecogedor y fascinante.

El Nuevo Mundo no aceptó que se aplicara la teoría del determinismo climático en su continente y la refutó con energía. Fueron principalmente los jesuitas expulsos los que elogiaron las grandezas naturales de sus territorios utilizando la técnica del contrataque, consistente en exaltar y defender América y enumerar las debilidades de Europa. Básicamente hicieron una apología de la naturaleza americana, criticando las tesis climáticas deterministas. El jesuita novohispano Francisco Javier Clavijero dedicó la cuarta disertación de su obra a hablar sobre la tierra, las plantas, los animales y los pobladores de México; Juan Ignacio Molina hizo una ponderación de las bellezas paisajísticas y de las dulzuras del clima de Chile; Juan de Velasco se dedicó a enumerar las maravillas naturales de Quito desde los ríos y los volcanes, pasando por las diferentes especies vegetales y animales dando como resultado un gran compendio de historia natural. Pero fue Rafael Landívar el cultivador más selecto de la naturaleza americana en el terreno

literario. La trascendencia de su largo poema, de más de cinco mil versos, radica en la reivindicación del paisaje americano y en la exaltación de la laboriosidad de los indígenas frente a los europeos.¹

En paralelo a estas obras, los intelectuales criollos, influidos por la Ilustración y motivados por la política de la Corona española, emprendieron la tarea de escribir informes en los que de forma crítica y sistemática se reflejaba una realidad americana diferente a la transmitida por los europeos. Con el propósito de divulgar qué era la “auténtica” América, a lo largo del siglo XVIII se editaron almanaques y guías de los diferentes territorios. En el virreinato del Perú salieron a la luz *Almanaque General de los Reynos del Perú* (1747); *El conocimiento de los Tiempos* (1733-1798) de Pedro Peralta y Barnuevo; *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú*, redactada por Hipólito Unanue entre 1793-1797; y *Almanaque peruano y guía de forasteros*. Junto a todo ello, un grupo de científicos, naturalistas y hombres de ciencias se dedicaron a describir las virtudes climáticas y naturales del Nuevo Mundo. En Perú, José Manuel Dávalos, un mulato rico que estudió en París y Maestro de Química en la Universidad de San Marcos de Lima, publicó en 1787 la disertación *De morbis nonnullis Limae grassantibus ipsorumque therapeia*, escrito en el que defendía la benignidad del aire y el clima de la ciudad de Lima, que incluso podía curar enfermedades como la sífilis². En Chile destacó Manuel de Salas que se postuló a favor del clima del territorio. Asimismo enarboló la juventud del Nuevo Mundo como una virtud, pues esta juventud le capacitaría para independizarse de la vieja y cansada Europa. Antonio Sánchez Valverde (1729-1790), en su obra *Idea del valor de la Isla Española y utilidades que de*

¹ Laird, 2006.

² Dávalos, *De morbis nonnullis Limae grassantibus ipsorumque therapeia* (1787); Antonio Sánchez Valverde también escribió una obra negando que la sífilis procediera de América, *La América, vindicada de la calumnia de haber sido madre del mal venéreo* (1785).

ella puede sacar su monarquía (1785) junto con refutar, entre otros, a Thomas Guillaume Raynal y Pierre-François Charlevoix sobre la superioridad de Francia, también discutió la supuesta superioridad de los peninsulares sobre los criollos.

La ofensiva criolla también se llevó a cabo desde la prensa ilustrada.¹ Destacado es el caso del periódico ilustrado limeño *Mercurio Peruano* (1791-1795). Fundado por la Sociedad Académica de Amantes del País de Lima, su objetivo principal, tal como lo manifestaban sus fundadores, era el de “hacer más conocido el país que habitamos contra el cual los autores extranjeros han publicado tantos paralogismos”.² Los miembros del periódico se habían propuesto llevar a cabo la labor de conocer el territorio, pues conocer el país era la base del progreso, uno de los principios ilustrados. Los fundadores del periódico destacaban su voluntad de contribuir al conocimiento del virreinato contra las opiniones de los autores extranjeros. Con el propósito de refutar las ideas europeas formularon una especie de nacionalismo criollo científico. Todos los trabajos publicados en el *Mercurio* fueron concebidos como una respuesta a los pensadores europeos anti-americanos. Pero sus artículos no incluyeron una respuesta colectiva a las teorías europeas sobre la inferioridad, más bien se trataba de afirmaciones aisladas de los diversos autores hacia opiniones concretas. Lo que sí llevaron a cabo fue la defensa de su país, empezando por la naturaleza americana. Para hacer esta defensa describieron las riquezas naturales del Perú y la historia de los logros criollos y andinos.³ De hecho, una característica de la Ilustración americana fue el impulso específico al estudio de la naturaleza y la realidad geográfica. A

¹ Saladino García, 1996; Andrés Peralta, 2005; De Pedro Robles y Torres Hernández, 2004, pp. 317-324; Guibovich Pérez, 2005, pp. 45-66.

² *Mercurio Peruano de historia, literatura y noticias públicas que da a luz la Sociedad Académica de Amantes de Lima*, T. I (1791), p.1.

³ Se describen los conocimientos científicos de los indios, la arquitectura civil indígena, la historia de la Audiencia, de la universidad, del comercio, de las instituciones de beneficencia.

través de la divulgación de la historia y de otras materias se quería mostrar que la naturaleza americana era equiparable a la europea. Los criollos valoraron las expediciones científicas porque contribuían a desterrar la falsa imagen que los filósofos europeos habían elaborado del continente americano.

En el virreinato peruano, la respuesta más contundente a las tesis deterministas climáticas europeas fue encabezada por el catedrático de anatomía (1788) y miembro destacado de *Mercurio Peruano*, Hipólito Unanue que publicó en 1805 *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*. La obra estaba dividida en tres secciones. La primera trataba de la historia del clima, en la segunda abordaba las influencias de éste sobre los hombres y en la tercera debatía sobre las enfermedades. Era en la primera sección dónde se dedicó a refutar las tesis ilustradas europeas sobre la inmadurez americana y la inferioridad de la naturaleza y del hombre causadas por el clima americano, y más concretamente se trataba de una respuesta contundente a las críticas de De Pauw. Unanue sustituyó los adjetivos de superioridad o inferioridad por los de adaptabilidad o inadaptabilidad al medio. El autor peruano constató frente a la supuesta frialdad del territorio, la diversidad que caracterizaba América como prueba de la superficialidad de las teorías europeas.¹

Unos años más tarde, en 1808, el astrónomo y botánico neogranadino Francisco José de Caldas iniciaba en Bogotá la publicación del *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (1808-1811). El Semanario se convirtió en el escenario de la reacción criolla neogranadina en contra de sus impugnadores extranjeros. Ya en el primer número se insertaba una descripción apologética de la geografía física y económica del territorio. Siguiendo a Caldas, José

¹ Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*, (1805), pp. 79-109.

María Salazar publicó en el Semanario “Memoria descriptiva del país de Santafé de Bogotá”, una apasionada defensa del clima y la historia de esta zona en polémica directa con el naturalista francés M. Leblond. Hubo otros autores criollos que participaron de la polémica en el Semanario: Francisco Antonio de Ulloa, José Manuel Restrepo, Joaquín Camacho y Jorge Tadeo Lozano.

En el debate sobre el determinismo climático, la monarquía española tuvo una actitud intermedia. Entre los cruces denigratorios y apologéticos de ilustrados europeos y criollos respectivamente, España mostró un interés científico basado en conocer las riquezas naturales de sus colonias y exaltar sus maravillas frente a las críticas europeas, pero al mismo tiempo se deseaba extraer un beneficio, tanto intelectual como material de las mismas. Porque conocer la naturaleza americana era una manera de mejorar las ciencias naturales, al tiempo que se detectaban los recursos de los cuales se podía extraer un provecho. En 1755 Fernando VI fundó el Real Jardín Botánico de Madrid (refundado en 1781); en 1776 se creó el Gabinete de Historia Natural. Tuvo dos colecciones principales, una de piezas y dibujos mexicanos que llegó en 1787, y otra de antigüedades de los indios de Trujillo. Aparte de éstas, reunía los objetos más variados: ejemplares del reino vegetal, estampas, bronce, medallas, máquinas, vestidos, etc., todo con la intención de plasmar una imagen exótica y fecunda de una América que podría proporcionar muchas ventajas a España. Precisamente, a través de estas instituciones se pretendía elaborar una propaganda de exotismo colonial para consumo popular, transmitir a Europa una fascinación por América, desmentir las acusaciones de degeneración y reivindicar el patrimonio de este territorio por parte de España.

Este interés de tipo arqueológico iba ligado a todo un discurso de exaltación del Nuevo Mundo que fue encarnado principalmente por los

viajeros y científicos españoles y que básicamente tenía su razón de ser naturalista. Se exaltaba la naturaleza y los recursos de América para mostrar a Europa el tesoro que tenían los españoles y las ventajas que podían sacar de él. Ulloa, en su *Relación* ofrecía la imagen de una América frondosa, con gran variedad de especies animales y vegetales. Las *Noticias Secretas* eran muy explícitas al respecto cuando describían los reinos del Perú y Chile. Estos dos territorios eran tan fecundos que parecía que la naturaleza se había esmerado especialmente en ellos: minerales, plantas, frutos... Parecía que la “Providencia Divina quiso juntar, en la extensión de aquellos países, todas las preciosidades que en particular repartió a los demás del mundo, y que fuesen el depósito principal de todas las maravillas con que lo enriqueció, para que de allí se difundiesen a los demás”.¹

Como hemos comentado, un plano de la disputa del Nuevo Mundo fue el naturalista-botánico. Y en él encontramos dos posturas contrapuestas. Por una parte la degeneración y crítica de la naturaleza, con una intencionalidad clara de establecer jerarquías entre el Nuevo y el Viejo Mundo. Por la otra, una exaltación de la misma con el propósito, por parte de los territorios americanos, de mostrar una América fecunda, y por parte de los españoles demostrar el paraíso por explotar que tenían frente al resto de potencias europeas.

4.3. *El debate antropológico*

El segundo plano de la polémica se centró en el aspecto antropológico. Hubo un debate sobre dónde ubicar a la población americana dentro de la escala evolutiva de la humanidad. A finales del siglo XVIII el eurocentrismo, ligado a un proceso y a una ideología de la civilización,

¹ Juan y Ulloa, *Noticias secretas de América* (1826), pp. 545-546.

elaboró un discurso antropológico que acabó ordenando las razas y los pueblos asignándoles un rango y un rol dentro de la historia de la humanidad. En términos generales la mayoría de los autores europeos fueron poligenistas, es decir, negaron el origen común del pueblo americano (normalmente se referían a los nativos indígenas). Esta fue la posición de Voltaire y de William Robertson. Relegar a los indios fuera de la humanidad era un cómodo pretexto para ejercer sobre ellos una actitud imperialista basada en la prepotencia, la ambición de conquista y la codicia. Por otra parte, algunos filósofos ilustrados quisieron insertar el salvaje americano dentro de la escala evolutiva humana respondiendo al afán de sistematización y clasificación de la época. Había un propósito de racionalizar las observaciones empíricas y explicar científicamente una diversidad humana intentando clasificarla. Las “variedades” del hombre eran ordenadas en círculos concéntricos alrededor del hombre blanco, la raza perfecta por naturaleza. Este interés por clasificar al ser humano y al nativo americano respondía a la idea de superioridad europea. El bárbaro era “otro” percibido como diferente a partir del que observaba y relataba.

Buffon es reconocido el fundador de la antropología en su acepción biológica, pues introdujo en su obra el término raza y fue el primero en demostrar que todas las razas pertenecen a la misma especie zoológica. Asimismo mantuvo que las diferencias raciales eran de origen ambiental y climático.¹ En 1755 el anatomista y físico alemán Blumenbach en *De Generis Humani Varietate* dividió a las especies humanas en 5 grupos. En 1758 Linneo redujo a cuatro las variedades del *homo sapiens*: europeo, asiático, americano y africano. Turgot en su *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1758) dividió al *homo sapiens* en seis variedades. El americano reunía las siguientes características: “de color cobrizo, colérico, erecto,

¹ Valls, 1985, p. 34

cabello negro, lacio, espeso; fosas nasales anchas, rostro áspero; barba escasa; obstinado, contento, libre. Se pinta con finas líneas rojas. Lo regulan las costumbres”.¹ Se empezó a naturalizar el mito de la superioridad europea. Esta clasificación por tipos siguió perviviendo hasta finales del siglo XIX en obras como la de Paul Topinard, *L’anthropologie* (1876), en la que definió el tipo americano como de color bruno-oliva, cabellos largos, negros y lisos, comparables a las crines de los caballos, escaso vello, ojos pequeños y poca capacidad intelectual.² Observamos, como en paralelo a la naturalización, también se animalizó al indígena.

Como vemos, la teoría del determinismo climático también se focalizó en los nativos americanos. Se consideraba que el clima y las características físicas del Nuevo Mundo afectaban negativamente a sus habitantes. Y el tema del indio se convirtió en el centro de los debates. Se decía que los indios eran físicamente inferiores respecto a los hombres europeos, de pequeño tamaño, flacos, y débiles. Incapaces de trabajar la tierra, “sólo existen como un ser sin consecuencias, una especie de autómatas impotente e incapaz de reformar la naturaleza”.³ Buffon defendía que el hombre americano era un salvaje desvalido por la humedad del ambiente. Para el naturalista francés, todos los americanos eran igualmente salvajes, a excepción de los de México y del Perú. Pero fue el clérigo Cornelius de Pauw, el que puso al nativo en el centro de los debates y las discusiones. Siguiendo a Buffon planteó la debilidad física del indígena, llevando hasta sus últimas consecuencias el determinismo físico. Para él, el indio era una bestia que no formaba parte de la sociedad ni seguía sus reglas. No era ni un animal ni un niño, lo reducía a un degenerado. En su obra repetía que la naturaleza era débil, corrompida e inferior por estar degenerada. Y en consecuencia sus hombres eran un claro

¹ Cit. en Pratt, 2010, p. 73.

² Topinard, *L’anthropologie* (1876), pp. 494-497.

³ Buffon, *Oeuvres complètes* (1826-1828). Cit. en Gerbi, 1982, p. 10. La traducción es mía.

reflejo de esa naturaleza: enclenques, insensibles, inhumanos, sin instinto, corazón e inteligencia. Como niños perezosos e incapaces de progreso mental.¹ Aparte de los factores climáticos, para hablar de la debilidad de los indígenas también se emplearon argumentos en base al género, cuestión que desarrollo en el capítulo siguiente.

Continuando con la línea depauwiana, Kant en 1775 ofreció una imagen de los americanos donde afloraron las ideas de decadencia, imperfección y frialdad. Para él, los americanos eran una sub raza: “el pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos”.² Incluso se situarían dentro de la escala evolutiva en una posición inferior que los negros. Cuando el filósofo prusiano estaba formulando estas opiniones, en Estados Unidos ya se estaban poniendo en tela de juicio las tesis de Buffon y De Pauw, que fueron ridiculizadas y devueltas contra los europeos. Eran exhibidas como una señal de la incapacidad del Viejo Mundo para comprender América. Sin embargo, en Europa dichas tesis todavía estaban en su punto álgido y tendrían una fecha de caducidad tardía. Por su parte, Adam Smith y William Robertson criticaron el determinismo físico sugiriendo la importancia de las causas morales y políticas en la degeneración de los americanos, más que atribuirlo a unas causas naturales.³

En definitiva, desde Europa se elaboró una caricatura de los nativos americanos. Se creía que el hombre abandonado a la simple naturaleza, privado de la educación y de una vida en sociedad, difería poco de la bestia.

¹De Pauw, *Recherches*, vol. I (1768), pp. 35 y 221; vol. II, pp. 102, 153-154.

² Consultada la traducción de Gerbi, 1982, p. 416.

³ Smith, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776); Robertson, *The History of America* (1777), 2 vols.

Esta degeneración o inferioridad no tan sólo se circunscribiría en un plano físico sino que también se traduciría en una degeneración e inferioridad espiritual y moral. Se establecía una asimilación de la cultura a la naturaleza, cuanto más salvaje fuera la naturaleza, más salvaje sería la cultura. En palabras de José Gumilla: “El indio desde un punto de vista general, es sin ninguna duda un hombre. Pero, desde un punto de vista moral, no temo afirmar que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo jamás visto: su cabeza es ignorancia; su corazón, ingratitud; su pecho, inconstancia; sus hombros, pereza; sus pies, temor; en cuanto a su vientre hecho para beber, y a su propensión a la ebriedad, se trata de dos abismos sin fin”.¹ Y Montesquieu consideraba que los salvajes eran indisciplinables, incorregibles, incapaces de entender y de aprender.²

El salvajismo del indio, por tanto, se traducía en una multiplicidad de vicios. De Pauw les atribuyó básicamente cuatro: glotonería, embriaguez, ingratitud y la sodomía. Para Robertson, el indio estaba privado de una de las mayores dotes morales, la laboriosidad. El indio era apático, debido al clima, incapaz de un esfuerzo sostenido. El discurso heroico del siglo XVIII legitimaba la inferioridad del indígena por los pecados contra la naturaleza. Los indios eran presentados como seres dominados por creencias irracionales, credos idólatras e inhumanos que transgredían los tabúes europeos. La promiscuidad sexual (favorecida por la poligamia), los sacrificios humanos, la violencia y la pasividad engañosa se consideraban características inherentes a los indígenas paganos. El indígena quedaba definido así como una naturaleza salvaje que había degenerado prácticamente hasta el reino animal.

¹ Gumilla, *El Orinoco ilustrado y defendido* (1745), p. 186.

² Montesquieu, *Mélanges inédits* (1892), Cit. por Gerbi, 1982, p. 84.

El debate sobre el hombre americano se prolongó en obras como las del benedictino Antoine-Joseph Pernety (1770), *La Douceur* (1772)¹, que hizo valer su conocimiento de la América del Norte, y Pierre-Joseph-André Roubaud (1775), que se opusieron a las argumentaciones de De Pauw; el abate Ferdinando Galiani, que afirmaba que todo dependía de la raza. Y todo ello promovió los primeros tratados raciales (Boulainvilliers, Gobineau...).²

Sin embargo, no todas las posturas eran tan radicales. Las *Noticias secretas* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa no hablaban de una inferioridad esencial de los indios. Sí es cierto que los consideraban unos seres primitivos, bárbaros, paganos, irracionales, cobardes, crueles, borrachos y presuntuosos, pero al mismo tiempo creían en su capacidad para ser civilizados. De hecho, ese cúmulo de vicios y su poca afición al trabajo, argumentaban que se debía al mal trato del que eran víctimas. Es decir, se creía que no era algo congénito a su naturaleza sino que más bien era causa de la explotación española. Y de hecho, contradictoriamente, estos argumentos parecían alimentar la leyenda negra, pues se hacía una crítica durísima al tiránico gobierno a que se veían reducidos los indios por los corregidores, fruto de sus ansias de riqueza, y por los abusos de los curas. Precisamente, las críticas de los ilustrados europeos no tan sólo se proyectaron en el espacio americano sino que indirectamente hacían referencia al mundo español iniciando una campaña de desprestigio hacia su Imperio. España, como madre patria, era en parte responsable de la decadencia de América porque ella misma era decadente. Eso mismo defendía Jean François Marmontel, quien en su obra novelesca ya citada planteaba la debilidad de espíritu y cuerpo de los indios frente a la

¹ Se desconoce la identidad exacta de este filósofo. Cañizares Esguerra plantea que puede ser Zacharie de Pazzi de Bonneville, Pierre Poivre o Antoine-Joseph Pernety, 2007, p. 33.

² Pernety, *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les Recherches philosophiques de Mr. de P*** (1770); *La Douceur, De l'Amérique et des Américains, ou Observations curieuses du philosophe La Douceur, qui a parcouru cet Hémisphère pendant la dernière guerre, en faisant le noble métier de tuer des hommes sans les manger*; Galiani, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique* (1771).

prepotencia de los europeos. En ella emprendió una defensa de los indios oprimidos, que no dejaba de esconder una actitud paternalista hacia ellos, y al mismo tiempo acusó a los europeos y en concreto a los españoles de las crueldades cometidas contra los nativos americanos.¹

Por otra parte, el historiador español Antonio Alcedo, en sus 5 volúmenes del *Diccionario geográfico histórico de las Indias* (1786-1789) sostenía una visión de los indios totalmente opuesta a la de algunos ilustrados europeos como De Pauw y de otros autores españoles. Para este autor, los indígenas reunían una serie de cualidades positivas: eran altos, robustos, de pelo largo, negro y recio. Siguiendo esta línea, Lorenzo Hervás y Panduro reafirmó que los salvajes eran hombres que podían ser perfectamente equiparados a los europeos. Mientras que Diderot, Rousseau y Raynal tuvieron una visión primitivista defendiendo que el salvaje indígena personificaba la bondad natural del hombre.² La libertad de que disfrutaría el hombre salvaje se traduciría en la ausencia de subordinación a una autoridad, hecho que daría lugar a sociedades que se regirían por el disfrute (pero también por la anarquía; el desorden en una sociedad se traduce en desorden familiar y en consecuencia desobediencia de los hijos, mala conducta de las mujeres, incesto). La libertad propia del estado salvaje también se traduciría en la ausencia de imperativos religiosos, algo positivo para los ilustrados porque se estaba conforme a las leyes de la naturaleza y de la razón. Por último, los salvajes no tenían morada fija, se basaban en una igualdad que resultaba de la no apropiación de la tierra.

Por otra parte, desde España se elaboró todo un discurso denigrador del indígena americano, reproduciendo, en múltiples ocasiones, los mismos

¹ Marmontel, *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou* (1777).

² Diderot, *Supplément au voyage de Bouganville* (1772); Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de condiciones entre los hombres* (1755); Raynal, *Histoire philosophique* (1775).

argumentos de los europeos. Para los españoles, los indios eran unos niños desvalidos y salvajes. La caracterización negativa de los indios, no tan sólo respondía a la mentalidad colonialista y de superioridad racial de la época, sino que era una estrategia que servía a los intereses políticos de la monarquía. Si los indígenas eran sacados de sus territorios y se les llevaba a otros espacios en los que convivieran con otros grupos, su salvajismo podría ser erradicado. Respondía a la idea de civilizar al salvaje, de llevarle por el camino de la modernización. Asimismo era una forma de controlar a los indígenas, evitar así las revueltas y hacerse con el control de sus territorios.

Los jesuitas americanos dedicaron especial interés en defender las aptitudes intelectuales y morales de los habitantes del Nuevo Mundo. La quinta disertación de Clavijero estaba dedicada al tema de la degeneración de los nativos. Precisamente este autor pretendió demostrar a través de los diez libros que componían su historia, la dignidad de las culturas indígenas. José Jolís también se interesó por las gentes del Chaco. En especial estos religiosos centraron su atención en los indígenas haciendo una reivindicación de su mundo. Los jesuitas habían exaltado siempre la capacidad de los indios para educarse y perfeccionarse en todas sus artes y ciencias. Consideraban que su alma no era inferior a la europea, lo único que necesitaban era recibir una buena instrucción. Y precisamente achacaron a la falta de educación y al régimen hispano las deficiencias que los europeos encontraban en los indígenas americanos. Los jesuitas expulsos ofrecieron un relato muy humano y apologético de los indios. Negaron la tesis de la debilidad y la inferioridad intelectual. El obstáculo, por tanto, no era natural sino social, no se trataba de estupidez sino de miseria. El indio vivía en unas condiciones pésimas, era obligado a trabajar durante horas, dedicándose a los oficios más pesados. En cuanto a las cuestiones morales, negaron todos los vicios que les atribuían los europeos, aunque sí reconocieron la tendencia a la embriaguez,

pero ésta sería causada por la llegada de los españoles. En cuanto a su nivel de civilización, consideraban que los indios estaban muy avanzados pues conocían la moneda, el hierro, el cobre, la arquitectura, la orfebrería, y tenían lengua y leyes.

A pesar de este reconocimiento de los indígenas y de su cultura, que también servía para defender el Nuevo Mundo en su globalidad, los argumentos de los jesuitas a favor de los indios tenían que ver, sobre todo, con su capacidad para aprender y asimilar el conocimiento occidental. Las tesis europeas no eran refutadas mostrando que los indios tenían su propia idiosincrasia y producían una ciencia diferente a la de Occidente. Más bien sus argumentos enfatizaban la tarea de civilización de las costumbres morales y políticas de los indígenas a través del cristianismo. Para los exiliados criollos jesuitas, el conocimiento de Occidente continuaba siendo el canon a partir del cual se juzgaba la madurez intelectual y moral de los indígenas. Porque ellos, como criollos descendientes de los conquistadores españoles, se sentían en cierta manera europeos y de hecho se reivindicaban como iguales a los peninsulares frente a unos indígenas con los que, aparte de haber nacido en el mismo suelo, no tenían apenas nada en común. De ahí que en ciertas ocasiones adoptaran una actitud paternalista y de protección frente al indio, al que consideraban como un niño por ser inconstante y voluble. Creían que sus debilidades eran dignas de compasión y que “un castigo moderado, una amonestación a tiempo, la conducta de sus párrocos, y por encima de todo el ejemplo de éstos y de otros fieles más antiguos, son un medio muy apropiado para contenerlos dentro de los límites de la moral cristiana”.¹ Proponían como su única salvación abrazar la religión cristiana. Aunque los juicios de los jesuitas con respecto a los indios no eran tan contundentes como los de los europeos porque no lanzaban vituperios ni

¹ Gilij, *Ensayo de historia americana* (1780-1784).

sentencias condenatorias, no dejaban de esconder una actitud colonialista. Juzgar a los indios como niños significaba no dotarles de razón, por lo que necesitarían un guía que los llevara por el camino de la civilización y del progreso. Sin la ayuda de los jesuitas (entendamos criollos) se verían obligados a permanecer en la oscuridad. Por tanto, aunque de una manera más sutil, los jesuitas también subalternizaron al indio, visto como un objeto de colonización, en este caso espiritual.

En cuanto a los jesuitas peninsulares, éstos reivindicaron la validez de la civilización española y católica. Básicamente hicieron una apología de España y reivindicaban la conquista y la colonización como sinónimo de civilización y de redención de los indígenas. Su propósito era el de limpiar a los españoles de la acusación de crueldad para con los indios. Argumentaban que los crímenes de los conquistadores habían sido cometidos por individuos, quienes no representaban a la nación y que además eran actos de autodefensa frente a unos salvajes caníbales. Las atrocidades cometidas por otras naciones europeas eran mucho mayores. Para ellos, las culturas nativas eran inferiores y se encontraban en un estado de salvajismo antes de la llegada de los españoles. Precisamente, gracias a los europeos, los indígenas consiguieron un gobierno civilizado y una verdadera religión.¹

Conforme los europeos fueron poniendo en tela de juicio la hispanidad de los criollos, se los involucró, por su misma americanidad, en los prejuicios de que eran víctimas los indios. En la mente europea la imagen de los criollos fue invadiendo los espacios semánticos y los campos de representación que normalmente se habían reservado para los indios vencidos. Con tal desplazamiento, el retrato del criollo se matizó y cobró significados que hacían de él un ser potencialmente distanciado del grupo peninsular y

¹ Algunos estudios fundamentales para estudiar los jesuitas americanos expulsos son Batllori, 1966; Guasti, 2008; Ferrer Benimeli, 1996, pp. 149-177; St. Clair Segurado, 2005.

ambiguamente situado, en lo mental y social, en las zonas inciertas donde se marginaba al indio y a las castas. Esa estrategia fue especialmente potenciada por parte de los españoles por la rivalidad existente entre éstos y los criollos, ya desde el siglo XVI, por las principales plazas eclesiásticas y administrativas. Los prejuicios con respecto a los criollos eran varios: debilitamiento físico por la influencia nefasta del clima americano, el afeamiento debido al calor, un envilecimiento moral causado por las normas relajadas de la vida en Indias y una degeneración provocada por la leche de las madres o nodrizas indias o negras. El tema de la lactancia fue una cuestión central que preocupó a los ilustrados de ambas orillas del Atlántico. Se empezó a insistir en la necesidad de que las madres amamantasen a sus hijos. En el caso de América la exigencia era aún mayor pues las nodrizas solían ser negras o indias y se consideraba que su leche, por proceder de una raza inferior, ejercía una influencia nociva en los niños, ya que a través de esta leche se ingería el brote inicial de estas razas degeneradas que en un futuro se podrían manifestar en forma de vicios. A ojos de los observadores blancos, las mujeres negras encarnaban los vicios del sur, que se atribuían al efecto del clima y del trópico o bien al hecho de que formaban parte de una raza inferior. Las mujeres negras sería la representante de una raza impura y sensual.

Mientras que los ilustrados europeos emplearon todos los argumentos comentados, los peninsulares no utilizaron el discurso de la raza con respecto a los criollos, pues éstos eran sus descendientes, sino más bien el discurso ilustrado de la moderación, la virtud y la buena conducta moral. De los criollos especialmente se criticaron sus vicios. Precisamente, respondiendo al ideal ilustrado de austeridad y moderación se criticó la opulencia y los numerosos gastos de las colonias. Uno de los principales reproches se dirigía al excesivo dispendio que se advertía en los actos oficiales. La crítica se orientaba especialmente hacia los criollos y a su escasa moralidad que

acababa contagiando a los españoles. Resulta interesante esta cuestión. Mientras que los ilustrados europeos consideraban que la degeneración de los criollos, aparte de otros factores, se debía a la traslación de los vicios peninsulares y al hecho de descender de los españoles; por otra parte el discurso español invirtió esta concepción y atribuyó a los criollos la degeneración de los españoles en suelo americano. Los criollos serían los causantes de que las virtudes de los peninsulares se mudaran en vicios. Y si España y los españoles eran degenerados se debía a la mala influencia procedente de América, lo que resultaba imprescindible regenerarla.

Otra cuestión del debate fue la capacidad intelectual de los criollos. Desde España, algunos ilustrados encabezaron una defensa de América y de los criollos. Uno de los principales defensores fue Feijoo que en el tomo IV, discurso 6 de su *Teatro Crítico Universal* exaltó a los criollos, a los que llamó ingenios americanos, y a su cultura. Principalmente hizo una defensa de las aptitudes intelectuales de los españoles nacidos en el Nuevo Mundo. Rechazó el error que se había ido propagando, según el cual la lucidez intelectual de los criollos iba decayendo a medida que avanzaban en edad. La idea de que los españoles americanos perdían la inteligencia prematuramente era muy difundida y ya había sido combatida en el siglo XVII por el español Antonio Peralta Castañeda, entre otros. Para ejemplificar este falso testimonio, Feijoo citaba varios ejemplos de criollos que habían llegado a edades avanzadas manteniendo una gran lucidez intelectual como Fray Antonio de Monroy (1634-1715), arzobispo de Santiago o el marqués de Casafuerte, virrey de México (1722-1734). Incluso el ilustrado español afirmaba una superioridad intelectual de América con respecto a España. Era de la opinión que la cultura florecía más en América que en la península y que los criollos eran más vivos intelectualmente que los españoles. Los equiparó a los europeos e incluso los consideró superiores, algo que no fue

frecuente entre los ilustrados españoles ni tampoco entre los europeos. Algunos de estos ingenios criollos que destacó fueron el peruano Pedro Peralta Barnuevo y la poetisa mexicana Sor Juana.

Una centuria más tarde, se siguió llevando a cabo alegatos a favor de los criollos. Y uno de los principales defensores del siglo XIX fue Humboldt, quien se opuso a las teorías sobre el determinismo climático, pues en su opinión no existían las supuestas taras intelectuales que el clima americano sembraba en el europeo que pisaba América. Si existía algún atraso intelectual en el Nuevo Mundo, las razones se encontrarían en las condiciones políticas y nunca en una influencia de la naturaleza. Pero si analizamos al detalle el discurso de Humboldt, observamos como este argumento sólo lo aplicó a la población blanca, de origen europeo. El naturalista alemán no era de la misma opinión cuando se refería al resto de razas, a las que sí les atribuía una degeneración en base al clima. Sobre los indios, por ejemplo, argumentaba que tenían una doble cara: por una parte eran estúpidos e indolentes, pero activos, astutos y crueles cuando era necesario. Y nunca se sabía en qué momento podía manifestarse esta actitud negativa. Instaba, de esta manera, a los europeos a civilizar a los indígenas. Para la tranquilidad de las familias europeas, los indígenas debían ser sacados de la barbarie, de la miseria y del abatimiento para evitar que esa crueldad inherente se manifestara en forma de revueltas o tumultos.¹

Pero ¿cuál fue la reacción criolla frente a todo esto? Desde América, y por influencia de los escritos de los jesuitas expulsos, nació un patriotismo criollo que mostraba una conciencia de singularidad y un deseo de presentarse a los europeos como lo que eran, criollos. El desprecio europeo hacia el criollo exaltó el patriotismo de éste que fue canalizado a través de las sociedades de Amigos del País. Estos organismos no estatales se fundaron a

¹ Núñez y Petersen, eds., 1971, p. 157.

partir de la segunda mitad del siglo XVIII en España y sus colonias con el fin de promover un desarrollo económico y cultural. En estas agrupaciones patrióticas se reunían los sectores más avanzados, animados por una mentalidad burguesa ilustrada para pugnar por el crecimiento económico, el conocimiento de los territorios y las riquezas naturales de los países, y abogar por importantes reformas educativas. Estos criollos ilustrados se sirvieron de la misma doble estrategia que habían utilizado sus compatriotas jesuitas. En primer lugar, reivindicaron el Nuevo Mundo en general, elaborando un discurso patriótico colectivo americano. Este discurso se elaboró como respuesta a las propuestas de conocimiento que llegaban desde Europa.

La epistemología criolla se basó en una valoración de las fuentes de la nobleza indígena por considerarse los descendientes de estos linajes aristocráticos. Pero mientras que en la construcción de conocimiento se valoraban las fuentes indígenas, por otra parte se elaboró todo un discurso denigratorio del indio, evidentemente debe entenderse el indio contemporáneo, no noble. Los criollos compartían, de este modo, con los europeos un rechazo racial. Había, por tanto, una ambivalencia de posturas, aceptación de un pasado indígena noble, pero luego rechazo de los indígenas coetáneos. Eso nos conduce a la idea de la construcción de una epistemología patriótica según la cual los criollos se auto asignaban toda la legitimación para ser los que encabezarán el proyecto de patria, pues su ascendencia se remontaba a las elites indígenas, y al mismo tiempo defendían un proyecto de blancura. Es decir, con la intención de reivindicarse frente a los peninsulares, reforzaron su identidad hispana y marcaron las diferencias con el indio y con el resto de castas, definidos como el "otro", para defender la idea de que no estaban sujetos a las mismas críticas. Aceptaron y asumieron, de esta manera, el discurso denigrador europeo siempre y cuando no se dirigiera o aplicara hacia ellos. Establecieron una jerarquía racial y social en

sus respectivos países sirviéndose de los argumentos ilustrados europeos. Pero al mismo tiempo querían reivindicar su procedencia peninsular y la igualdad con los chapetones, término con el que se referían a los españoles. Defendían, así, que en agudeza de ingenio eran todos iguales y que las costumbres, como afirmaba Gilij, “son las mismas de los españoles europeos: las mismas leyes, el mismo gobierno, los mismos usos”.¹

El interés etnográfico o antropológico por el Nuevo Mundo no tan sólo se circunscribió a los indios. Hubo toda una preocupación por el creciente mestizaje y el incremento considerable del número de castas, hecho que generó gran inquietud y recelo. Desde la monarquía española se impulsaron, con el fin de conocer las diferentes variedades étnicas, pero también con fines tributarios, representaciones visuales e icónicas de los habitantes de las colonias americanas. La preocupación por la creciente complejidad social americana y la influencia de los sistemas clasificatorios ilustrados llevó al régimen borbónico a crear unas categorías pseudocientíficas que clasificaban a la población en función de su procedencia étnica; son las llamadas pinturas de castas. Respondían al interés dieciochesco de catalogar y clasificar el mundo y a sus hombres. Todo con el fin de controlar y mantener el orden en un periodo atravesado por las tensiones del proyecto reformista impuesto por la Corona española. Se quería preservar y enfatizar la supremacía racial de una élite que se sentía amenazada por la contaminación desde abajo. Pero no hay que subestimar, como defiende Scarlett O’Phelan, que la difusión de los lienzos implicase una aceptación por parte de la Corona del mestizaje ocurrido en la América española.²

Los cuadros de mestizaje o pinturas de castas constituyen un documento social de gran importancia, pues proporcionan información muy

¹ Gilij, *Ensayo de historia americana*, parte III: De los hispanoamericanos. Sus cualidades y costumbres (1780-1784).

² O’Phelan, 2005, p. 124.

variada de la colonia: aspectos de la vida social, pasando por las relaciones de género, los vestidos, etc., aunque se debe tener en cuenta que también era una visión pasada por el prisma de la idealización. Porque, aparte de responder a las inquietudes étnicas de la monarquía, eran archivos visuales realizados para su exportación a Europa con el fin de mostrar la extraordinaria variedad de la sociedad indiana y desmentir las críticas europeas. Los cuadros destacaban una imagen positiva de las posesiones españolas en las Américas. Se presentaba la riqueza natural y la productividad. Debemos tener en cuenta que las políticas de representación visuales también jugaron un papel muy importante en la definición del “otro” pues son destacados instrumentos de expresión ideológica y persuasión retórica. Y precisamente muchas de estas imágenes deben ser leídas como textos e interpretadas como artefactos históricos.¹

A través del sistema de castas, entendido como un sistema de clasificación social idealizado, se trataba de jerarquizar a los individuos mezclados según su procedencia adscrita. Esta clasificación social se explicaba con la calidad diferente que se asociaba con categorías sociales distintas. La denominación socio-racial promovía la atribución de un poder “de avance” hacia lo español o de “retroceso” hacia lo indio y negro, determinando así que a mayor mezcla de sangre menor movilidad social. Se conoce la existencia de unas cincuenta series, la mayor parte procedentes de Nueva España y fueron realizadas en la segunda mitad del siglo XVIII. La única conocida del Perú fue ejecutada bajo el gobierno del virrey Manuel Amat. Dichas pinturas consistían normalmente en series de 16 cuadros en los que se representaban todas las mezclas posibles de las tres razas “puras”, la blanca, la india y la negra y sus descendientes.

¹ Ebert, 2008, pp. 139-152.

Junto a las pinturas de casta hubo otras iniciativas de representación visual de la sociedad colonial encabezadas por funcionarios al servicio de la Corona o por religiosos establecidos en América. Es el caso de la iniciativa del obispo riojano Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda que entre 1782-1785 inició en su jurisdicción de Trujillo una gran obra pictórica con el fin de reunir una amplia colección visual. Consiguió recopilar unas 1500 acuarelas pintadas por anónimos dibujantes indios que fueron reunidas en 9 volúmenes bajo el título *Trujillo del Perú* y remitidas a la península en 1789. Constituyen el punto de partida de una aproximación secularizada a la vida cotidiana. En dicha obra se ofrecía información visual sobre la vida y las costumbres: ceremonias religiosas, comidas, cantes y bailes, la vida del campo y las diversiones, siendo una antesala de la pintura costumbrista del siglo XIX.¹ Sus ilustraciones ofrecieron un índice visual de la genealogía humana. A través de ellas, al igual que con las pinturas de castas, se pretendía mantener la jerarquía social y étnica: primero se mostraban las imágenes de los españoles y las últimas siempre eran las de negros. En general no se muestran interacciones entre las etnias y cuando se hace, los no blancos están en posición de servidumbre. Por ejemplo, los negros siempre son representados como sirvientes o en ambientes muy folclorizados, rodeados de bosques y con ropajes típicos. Estas imágenes servían para reforzar la idea de inmovilidad social. Un número importante de pinturas estaban dedicadas a los indios. En ellas se establecía una distinción de tareas: las mujeres eran representadas hilando, cargando a sus hijos o dando el pecho, mientras que los hombres eran representados montando a caballo y labrando la tierra. Sin embargo, las imágenes muestran una activa participación de las mujeres en la economía familiar.

¹ Peralta Ruiz y Walker, 2006, p. 255.

No obstante, en el siglo XIX los indígenas seguían siendo representados siguiendo algunas imágenes muy tópicas: como seres asustadizos y atónitos y como receptores de una civilización caracterizada como superior. Se les pintaba como un grupo indiferenciado, sin jerarquías, caracterizado por la desnudez, símbolo de su asociación con una naturaleza salvaje. En general el indígena se presentaba asociado a un mensaje de sumisión que respondía a una superioridad intrínseca española.

Como hemos visto, la mayor parte de los debates se centraron en la naturaleza de los indígenas. Sin embargo, el resto de castas no escaparon de la polémica. Y también fueron clasificadas según unos rasgos estereotipados. Si los indios tenían una caracterización negativa, todavía más la tuvieron los negros, tildados de bárbaros, groseros y excesivamente deshonestos en sus bailes. Se consideraba que tenían una maldad incorregible y que su capacidad de formación era inferior debido a la forma de su cráneo. La sensualidad era su centro, alrededor del cual giraba su existencia. Las palabras del jesuita Clavijero son muy ilustrativas al respecto: “¿Qué puede imaginarse más contrario a la idea que tenemos de la hermosura y perfecciones del cuerpo humano, que un hombre pestilente, cuya piel es negra como la tina, la cabeza y la cara cubierta de lana negra en lugar de pelo, los ojos amarillos o de color de sangre, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada?”¹ El padre Gilij también comentaba que los negros tenían dos cosas repugnantes: el color negro y el mal olor, además de rechazar el trabajo y ser débiles en la fe. Esa superioridad étnica se reflejaba en el siguiente comentario: el ejemplo de los negros era bueno mientras estuvieran sometidos a los blancos, pero era malísimo cuando quedaban libres. Su número era preocupante, demasiado excesivo y poco adecuado a las razones políticas. Por su parte, Hipólito Ruiz, después de visitar Chile y Perú adjudicó al indio, al negro y al mulato una

¹ Clavijero, *Historia antigua de México* (1780), p. 194.

naturaleza viciada de sensualidad y cobardía que acababa produciendo un monstruo moral.

Estos juicios llegaban a tal punto que incluso Jorge Juan propuso que los mestizos viciosos e inútiles fueran deportados a España para constituir algunos regimientos sometidos a disciplina rigurosa. Para Juan y Ulloa “la casta de mestizos son de muy corta o ninguna utilidad pues llevan una vida ociosa y perezosa y son un depósito de todos los vicios” y no sólo eso, sino que “viven escandalosamente amancebados, casi ninguno contrae matrimonio”.¹ Pese a este desprecio por el mestizo, por el contrario, sintieron una admiración por la mestiza, como veremos en posteriores capítulos.

De los mestizos se decía que eran gente “fea, pequeña y maciza, con pelo largo, sencillo y grueso, así como ojos pequeños y mirada estúpida”.² Los mestizos raciales también eran mestizos mentales pues heredaban los vicios de sus padres. Eran los peores ciudadanos, situándose muy por debajo de las razas puras. Los mulatos, eran tenidos por la “gente más inculta y de menos reflexión, en quienes los vicios hacen más labor”.³ Sin embargo, por debajo estaban los zambos, considerada la etnia más miserable de todos los híbridos, cuyos vicios alcanzaban su grado máximo de desarrollo, cometían los crímenes más atroces y poseían una naturaleza bestial.

La perspectiva antropológica de la disputa del Nuevo Mundo fue muy fecunda, como hemos visto, pues la multirracialidad de América generó discusiones sobre las diferentes etnias. Las actitudes respecto al debate fueron muy variadas. Por una parte, los europeos elaboraron un discurso denigratorio de todos los grupos étnicos, considerados inferiores precisamente por el hecho de pertenecer al suelo americano y por la

¹ Juan y Ulloa, *Noticias Secretas de América* (1748), p. 69.

² Von Tschudi, *El Perú. Esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*, p. 16.

³ Ulloa, *Viaje a la América meridional* (1748), p. 79.

influencia del clima. En segundo lugar, la actitud de los ilustrados españoles fue ambivalente. Hubo algunos que defendieron las virtudes de los americanos, especialmente de los criollos, por formar parte del mismo patrón de blancura; mientras que otros siguieron el mismo esquema de los europeos, criticando de forma severa las mezclas raciales. Finalmente, los criollos también elaboraron un doble discurso, según el cual, se valoraban los indígenas del pasado para darse lustre y renombre, pero se despreciaban los coetáneos y las demás castas. Se puede decir, por tanto, que en términos generales hubo una coincidencia en el discurso atlántico antropológico durante el siglo XVIII.

4.4. La polémica de las ideas

El tercer y último plano del debate atlántico fue el epistemológico, pero éste no se debe deslindar de los dos anteriores, de hecho, algunos apuntes del mismo han ido apareciendo a lo largo del capítulo. Sin embargo este plano está referido al proceso concreto de construcción de una historia de América. Como hemos visto, en el territorio americano se construyó un discurso de apología del continente en el que se negaban las tesis de debilidad, deficiencia y degeneración del Nuevo Mundo que habían construido los europeos. Se encabezó una crítica a la epistemología y a la metodología de los ilustrados europeos, pues se consideraba que éstos habían forjado sus impresiones en base a testimonios poco fiables y se criticaba que muchos se hubieran aventurado a escribir sobre el Nuevo Mundo sin haber estado allí. Desconocimiento lingüístico, pocas fuentes consultadas y breves periodos de tiempo de estancia. Estos eran los tres elementos que argüían los criollos. Visión del mundo limitada a Europa y a los europeos, creyendo que la ciencia y la erudición no podían existir más allá de

las escuelas europeas. En el Nuevo Mundo, tal como afirma Cañizares Esguerra, surgió una epistemología patriótica que se propuso refutar la manera de escribir europea. Y por epistemología patriótica se entiende el “discurso del antiguo régimen que creó y validó conocimiento en las colonias de una manera que reprodujo y reforzó los órdenes socio-raciales y privilegios corporativos”.¹ Es decir, se articuló un discurso para refutar los relatos de los viajeros europeos, defendiendo, en contrapartida, los testimonios de las élites amerindias y de los criollos clericales. Se reflexionaba, por tanto, de una manera global sobre el género de la historia. Una primera idea que recorría la mente de todo ilustrado americano era la de que Europa era incapaz de comprender América y se criticaba esa incapacidad de comprensión por parte de los europeos, que cometían errores muy estúpidos sobre la realidad americana. Se criticó especialmente el género de los relatos de viaje por proporcionar información sesgada, fragmentaria, superficial y falseada. Eran los relatos de los viajeros los causantes, en opinión de los americanos, de construir una imagen orientalizada, exótica, primitiva y atrasada de los territorios americanos. Pero no todos los autores europeos fueron negados, algunos se salvaban. Y eran aquellos que habían permanecido años en América y que podían proporcionar una información mucho más exhaustiva que la de los simples viajeros de paso. También eran respetados aquellos autores que habían utilizado fuentes fidedignas indígenas.

Precisamente se apelaba a la experiencia como medio idóneo para refutar las teorías de filósofos que jamás estuvieron en América. Con ello intentaban defender una idea proveniente de la ciencia moderna: las teorías generales. Por más coherentes que sean, deben ser tenidas como falsas si no pueden ser validadas por la experiencia.

¹ Cañizares Esguerra, 2007, p. 361.

Por lo que respecta a España, los ilustrados españoles se movieron en un dilema ideológico entre un problema de interpretación histórica retrospectiva (la conquista) y de visión de futuro (el porvenir de las naciones americanas). El Imperio español armó un relato sobre América. Durante el siglo XVIII proliferaron las obras de historiografía. Hasta los años 70 del siglo hubo una relativa libertad en la publicación de noticias sobre América. Básicamente hubo una labor de redición de las crónicas de siglos anteriores.¹ También se publicaron y difundieron algunos trabajos,² pero no hubo una labor de renovación del conocimiento sobre América. Los dos últimos cronistas individuales de Indias, Miguel Herrero Expeleta (1736-1750) y fray Martín Sarmiento (1750-1755) no escribieron nada durante los años de su cometido. Frente a este vacío historiográfico de obras sobre el Nuevo Mundo, fueron los científicos, los oficiales reales y los jesuitas expulsos los que encabezaron dicha labor.

Resulta paradójico el hecho de que frente al interés europeo por América y el propio empuje de la monarquía borbónica por mejorar el conocimiento de sus territorios, en el campo de la historiografía América siguió siendo un tema prácticamente tabú, en que casi se prohibió la publicación de obras (la Real Cédula de 21 de octubre de 1782). De hecho, era una cuestión realmente compleja porque o se repetían los clichés de la historiografía tradicional o bien se iniciaba una nueva investigación y con apoyo documental estudiar las acusaciones extranjeras, lo que podía llevar a acabar dando la razón a las opiniones de los ilustrados europeos.

¹ En 1729 se reeditó *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, de Gregorio García; en 1722 *Historia General del Perú*, del Inca Garcilaso y *La Florida del Inca*; en 1723 un *Ensayo Cronológico para la historia general de Florida* de Gabriel de Cárdenas Z. Cano; en 1723, la reedición de la *Primera parte de los comentarios Reales* del Inca Garcilaso; entre 1724-1730 las *Décadas* de Herrera; entre 1737-1738 el *Epítome de la biblioteca oriental y occidental* de A. de León y Pinelo; González de Barcia editó en 1749 *Historiadores primitivos de Indias*.

² *Noticia de California* de Miguel Venegas (1757); *I moscovitti nella California* de José Torrubia (1759) y *Viaje al Estrecho de Magallanes* de Pedro Sarmiento de Gamboa, edición en 1768 del botánico cortesiano Casimiro Gómez Ortega.

No obstante, se inició toda una campaña auspiciada desde la monarquía para contrarrestar las opiniones extranjeras. Y una de las principales preocupaciones fue escribir nuevas historias naturales y civiles del Nuevo Mundo. Para ello se crearon nuevas instituciones como la Real Academia Española de la Historia y el Archivo de Indias (1780), con la intención de utilizar fuentes de archivo, consideradas menos tendenciosas. Al resistirse a las representaciones europeas, los intelectuales españoles pretendieron renovar la historiografía, la cartografía y la botánica. No tan sólo se pretendían escribir nuevas historias sino también controlar el proceso de nomenclatura de plantas y territorios como una manera de mantener vivo el Imperio español en América.

Precisamente la Real Academia de Historia fue la que encabezó este proceso de renovación historiográfica. Existía un consenso sobre la deficiente calidad de la historiografía previa y la negligencia de los cronistas anteriores. En 1764 el Consejo de Indias encargó a la Academia la tarea de escribir las historias naturales y civiles del continente para cada una de las cuatro áreas del imperio colonial español (Caribe, México, Perú y Filipinas); y varios tratados sobre las costumbres, leyes y orígenes de los nativos. Pero estas obras no fructificaron porque existieron tensiones entre la Academia y el Consejo, ya que este último temía perder el control de la información sobre el Nuevo Mundo.

Como afirma Cañizares Esguerra, la mayor parte de los relatos españoles del siglo XVIII sobre el Nuevo Mundo estuvieron marcados por las contradicciones.¹ Por una parte se querían refutar y negar las acusaciones de los ilustrados europeos, pero a la vez, se hacía una crítica de tipo textual de los testimonios españoles de centurias anteriores. La actitud española con respecto a las obras de los autores europeos fue muy variada. La historia de

¹ Cañizares Esguerra, 2007, p. 226.

Raynal, por ejemplo, tuvo una traducción española por parte del Duque de Almodóvar (bajo el pseudónimo de Eduardo Malo de Duque) con el título *Historia de los establecimientos ultramarinos de las Naciones europeas*, y fue impresa en 5 volúmenes por Antonio de Sancha en Madrid entre 1784-1790. Más que una traducción se trató de una adaptación. El contenido de la obra recibió la censura favorable de Jovellanos, que entre 1783 y 1788 aconsejó la concesión de licencia de publicación de los cuatro sucesivos volúmenes. Pero en 1788 Almodóvar ya no siguió con la labor de traducción que quedó circunscrita al análisis de los establecimientos en Asia. Eludió así la traducción del polémico Libro VI dedicado al “Descubrimiento de América. Conquista de México. Establecimiento de los españoles en esta parte del mundo”, ni el Libro VII, “Conquista de Perú por los españoles”, ni el Libro VIII, “Conquista de Chile y Paraguay por los españoles”.

Mientras que el libro de Raynal pasó la censura, por el contrario la obra de De Pauw fue puesta en el Índice de libros prohibidos de 1777 por ser juzgada “lleno de injurias a la Nación española, principalmente a los conquistadores, tratándolos a éstos y a todos de bárbaros, ladrones, crueles, inhumanos”.¹ La *Historia* del jesuita Juan de Molina y el *Nuevo Sistema de Gobierno para la América* también recibieron en 1787 y 1788 respectivamente censuras favorables, aunque en esta ocasión Jovellanos anotó algunos defectos de redacción y criticó la dureza con la que la obra trataba el gobierno español en América. Respecto a la *Historia de América* de Robertson, la Real Academia de la Historia, en un primer momento nombró al escocés (8 de agosto de 1777) su socio y Campomanes encargó a Ramón de Guevara y Vasconcelos una traducción al castellano de la obra. Pero la intervención española en la guerra de independencia de las colonias inglesas americanas llevó a que Carlos III propiciara su prohibición. Se debe sumar la

¹ Cit. por Gerbi, 1982, p. 243.

opinión contraria del ministro José Gálvez, quien consideraba que la obra del escocés insultaba a España. Sucesivamente la Inquisición la puso en su Índice y siguientes edictos del rey la prohibían en España y en las Indias. Con el objetivo de lanzar una contraofensiva que acabara definitivamente con la leyenda negra, Carlos III encabezó dicha labor ideando la siguiente estrategia. Quitó a la Academia la responsabilidad de escribir la historia de las Indias. Entonces encargó a Juan Bautista Muñoz, a quien nombró Cosmógrafo Mayor de Indias (1770), por Real Orden de 17 de julio de 1779, la redacción de una *Historia del Nuevo Mundo*, cuyo primer y único volumen apareció catorce años más tarde, en 1793 (cubría el descubrimiento hasta 1515). Muñoz era un filósofo ecléctico, valenciano y preceptor del infante Francisco Javier. En el transcurso de 20 años reunió una de las mayores recopilaciones de documentos y manuscritos sobre el Nuevo Mundo y las colonias españolas en Asia, unos 148 volúmenes en total.

Muñoz emprendió la redacción de la Historia como un acto patriótico. Su obra debía ser la versión oficial de la conquista y la colonización de América. Y esta tendencia patriótica ya se observaba en su prólogo: “para conseguir tan dignos fines, para cerrar de una vez la boca a tantos émulos y maldicientes apasionados”. Pero es interesante tener en cuenta una cuestión, Muñoz debía escribir para rectificar los errores anti hispánicos de Robertson, pero no los errores anti-americanos. El objetivo prioritario era defender España de las acusaciones de crueldad y de barbarie y ensalzar su labor, pero en ningún momento su tarea fue la de exaltar al Nuevo Mundo. Y Muñoz repitió con respecto a América los tópicos típicamente Buffon-depauwianos, sin ni siquiera reparar en ellos. Retrató el Nuevo Mundo como un continente frío, húmedo y yermo que fue transformado en un lugar mejor gracias a la acción de los colonos. Consideraba que los indígenas estaban en

una etapa primitiva del desarrollo social y que eran “tan indolentes, tan añados, tan distantes de la dignidad del hombre”.¹

Para Muñoz la llegada de los españoles conllevó mutaciones por los efectos tan admirables del descubrimiento, que aportó la civilización a las nuevas tierras: se talaron bosques, se desecaron pantanos, se introdujo la agricultura, la naturaleza se suavizó dando mayores frutos, se abrieron las comunicaciones. En definitiva, los salvajes habían conseguido numerosas ventajas bajo un gobierno ilustrado. Y una de las principales ventajas eran las mezclas raciales que habían sustituido a los americanos puros. A diferencia de los europeos, para el español la mezcla racial era un síntoma positivo que permitía mejorar la raza.

Sin embargo Muñoz mostró una actitud ambigua, ni elaboró una clara defensa española, un panegírico de los descubrimientos ibéricos y los hechos de la monarquía católica, ni un apoyo contundente a los detractores. No impulsó la construcción de una identidad hispánica comuna. Precisamente por esta ambigüedad, en España se le criticó duramente a través de las *Cartas críticas sobre la historia de América* donde se le reprochaba el uso de Robertson y De Pauw, dos autores prohibidos por la Inquisición.

En paralelo a este proyecto historiográfico de la Corona, hubo por parte de los ilustrados la voluntad de crear una memoria histórica sobre la conquista y la colonización, basada en una visión más suave y positiva de la misma. Principalmente se elogiaba la gloria correspondiente a España en los descubrimientos geográficos, aunque Jovellanos en su *Discurso sobre el estudio de la geografía Histórica* reconoció que otras naciones europeas también habían jugado un papel importante. Por su parte Feijoo fue sensible a las censuras antiespañolas sobre América y a los abusos de la colonización, que tildó de exageraciones europeas: “También se debe advertir que no fue

¹ Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo* (1793), p. 13

tan tirano y cruel el proceder de los españoles con los americanos como pintan algunos extranjeros, cuya afectación y conato en ponderar la iniquidad de los conquistadores de aquellos países manifiesta que no rigió sus plumas la verdad, sino la emulación”. Sus “Glorias de España”, a pesar de reconocer los abusos, tuvieron un carácter de apología nacional. Los excesos no fueron negados en ningún momento por el ilustrado, pero quedaban minimizados al hablar de las miserias humanas que acompañaron a la empresa conquistadora, cuando se refería al carácter salvaje de los indios y cuando establecía una comparación con las barbaridades cometidas por otras potencias europeas. Feijoo pretendía que los abusos de la colonización recayeran en toda Europa y no solamente en los españoles.¹ La misma estrategia siguió Rafael Melchor de Macanaz, que en *Observaciones a las Cartas eruditas* también defendió la labor española. Por otra parte, Campomanes en el apéndice de su *Discurso sobre la educación popular* (1775-1777) exaltó la labor civilizadora de España y se refirió a las atrocidades cometidas por otras potencias europeas. Cadalso, en sus *Cartas marruecas* (1789) también intervino en el debate dando su opinión al respecto sobre la leyenda negra construida por los europeos sobre la conquista de América. En la carta IX comentaba que precisamente los europeos que criticaban la crueldad española en América eran los mismos que practicaban la esclavitud en África.

Mientras que por una parte se quería dulcificar la empresa conquistadora y eximir a los españoles de las tachas de crueldad, por la otra parte se llevó a cabo una auténtica apología de los conquistadores, teniendo una preeminencia la figura de Hernán Cortés, exaltado como el caballero cristiano español.²

¹ Mestre Sanchís, 2003.

² Hernández, 2011, pp. 131-152.

Como hemos visto, el debate atlántico e hispanoamericanista de los siglos XVIII y XIX tuvo como núcleo central las representaciones y las construcciones visuales y epistemológicas sobre el Nuevo Mundo. Cada uno de los tres núcleos participantes de la polémica (Europa, España y América) se configuró una imagen propia de sí mismo y de los otros en función de sus concepciones espaciales, mentales, raciales y de género. Europa se percibió como la portadora de los valores civilizados y construyó un mundo americano degenerado. España exaltó a sus colonias, pero desde la vertiente conquistadora, pues también percibió América como un espacio necesitado de la intervención española; por otra parte refutó con todas sus energías las críticas europeas porque, en el fondo, quería pertenecer a Europa; y el Nuevo Mundo creó una imagen totalmente opuesta a la ofrecida por los dos núcleos anteriores, al mismo tiempo que construyó su particular visión de Europa.

Me interesa destacar la capacidad de agencia de los territorios hispanoamericanos, es decir, la capacidad de contraponerse a las imágenes, a los tópicos y a las representaciones que Europa construyó de su territorio. Por agencia me refiero a las posibilidades de intervenir por parte de los hispanoamericanos (criollos en su mayoría, como hemos visto) en la polémica que giró alrededor de la construcción del Nuevo Mundo, ejerciendo la facultad de modificar la realidad histórica. La idea de que Hispanoamérica repetía las concepciones heredadas del Viejo Mundo o que recogía sus comentarios y simplemente elaboraba una contrarréplica utilizando los mismos argumentos, pero a la inversa, está totalmente superada. Los criollos fueron capaces de elaborar un discurso intelectual maduro, resultado de una reflexión profunda sobre las necesidades de su propio territorio a partir del desarrollo de las ciencias naturales y humanas, pero también resultado de cuestionar las ideas procedentes del Viejo Mundo. Armaron un relato propio que no puede considerarse un apéndice, sino que fue un discurso original y

que además se encuentra en la base de los posteriores discursos de tipo nacional.

Como hemos visto en este capítulo, a lo largo de una centuria y media, en el marco atlantista tuvo lugar un debate intelectual de gran trascendencia con un cruce de posturas etnocentristas que marcaron un periodo fundamental del hispanoamericanismo. Y este discurso atlántico es muy importante para entender las visiones sobre el género y las mujeres que se dieron en la época. Los diferentes aspectos que hemos ido comentando constituyen el marco de sujeción ideológico en la percepción de la otredad femenina en Hispanoamérica, a la que se aplicó, tanto por parte de los europeos como de los criollos, un discurso de dominación. La cuestión de la alteridad que hemos planteado y los diferentes argumentos que se utilizaron para denigrar al hombre americano, esto es, la teoría climática, los factores raciales, se emplearon con mayor contundencia sobre las mujeres, por existir, una base ideológica de superioridad masculina. Las imágenes y contraimágenes que se construyeron del Nuevo Mundo, también se elaboraron para el caso específico de las mujeres, que, como veremos, fueron símbolo de la pureza, pero en otros casos símbolo del pecado. Asimismo toda la cuestión de las clasificaciones raciales que hemos planteado a través de las pinturas de castas también fue muy significativa a la hora de abordar la definición de las mujeres, pues según su tono de piel, las caracterizaciones tenían matices.

En definitiva, el marco atlántico que hemos definido nos brinda la perspectiva y el enfoque sobre el género y sobre las mujeres que desarrollo en el siguiente capítulo.

5. EL DISCURSO MASCULINO SOBRE EL NUEVO MUNDO

“Muchas cosas indecentes que en las Indias se experimentan y no se dicen por no agravar al sexo femenino”¹

Uno de los planteamientos recurrentes del discurso atlántico sobre Hispanoamérica fue la aplicación del factor género. Muy bien estudiada como construcción de la alteridad, la entidad de la polémica sobre el Nuevo Mundo fue importante, como he planteado en el capítulo anterior. Sin embargo, a mi parecer, no se ha dado suficiente énfasis y apenas ha sido estudiado un aspecto fundamental y central del debate: el tema del género. Y el género fue central en la polémica y en la visión de América, concretamente en su vertiente antropológica, en su definición del “otro”. Junto a la temática racial que, en mi opinión, es otro componente significativo que interviene y define la polémica, el género fue fundamental en la representación de América y de sus habitantes, fueran hombres o mujeres, pertenecieran a un grupo étnico u otro porque se proyectó hacia ambos sexos y a todas las mezclas.

Las distintas voces que participaron en el debate desde ambos lados del Atlántico forjaron un discurso de género basado mayoritariamente en una mirada androcéntrica. La polémica sobre el Nuevo Mundo, por tanto, estuvo caracterizada por un discurso masculino. Ciertamente es una tarea compleja entrar en la definición del género del hispanoamericanismo. Es evidente que la mayor parte de los participantes en la polémica y en la construcción de un discurso atlántico fueron hombres; entre los cronistas e intelectuales, lamentablemente, había pocas mujeres. Pero no me sirvo de la superioridad numérica de escritores para defender la preminencia de un discurso masculino. Catalogo las visiones y los discursos de masculinos en

¹ Seijas y Cobera, *Gobierno Militar y Político del Reino Imperial de la Nueva España (1702)*, p. 327.

base al patrón de pensamiento de la época, de raíz patriarcal. Según este pensamiento, se consideraba que el varón era el único portador y decodificador de la palabra. Es decir, el hombre tenía la propiedad del logos, de la razón, estableciéndose, en consecuencia, una mirada androcéntrica de la realidad.¹ Por ello entiendo que el patrón ideológico a través del cual se medía el continente americano era el de varón blanco de cuna europea. Y me refiero a cuna europea porque este patrón no sólo lo aplicaron los europeos sino también los criollos. El discurso de género, tanto en Europa como en América, se sustentaba en una superioridad del hombre en todos los niveles y era en función de esa superioridad masculina que se medía el resto de la sociedad. Teniendo en mente estos esquemas, los escritores e intelectuales intentaron encajar el continente americano y a sus habitantes en base a estos patrones de identidad genérica. La utilización del género en la definición del Nuevo Mundo no es gratuita porque encierra discursos de poder. A través de enfatizar una superioridad del género masculino había una voluntad denigradora y jerarquizadora. El varón blanco es el que debía seguir sustentando la superioridad racial, física y moral. En el Nuevo Mundo este discurso fue aplicado por los criollos en la definición de su sociedad. Cuando se trataba de definir a los indígenas, a las mezclas y a las mujeres, ambos, europeos y criollos, utilizaban los mismos argumentos, basados en una mirada occidental. Por otra parte, los criollos fueron víctimas de los ataques europeos, pero en estas ocasiones el peso de las críticas no radicaba en su ascendencia peninsular, y por tanto occidental, sino en su adscripción territorial, su pertenencia al suelo americano.

Se estableció, pues, una mirada masculina que percibía al “otro” (léase criollos, indígenas, africanos y mujeres) en base a parámetros de género, en el que el patrón de referencia era ser hombre de origen europeo. No

¹ Molina Petit, 1994, p. 168.

obstante, estos discursos de poder definitorios del conocimiento, cuyos centros se encontraban en la “ciudad letrada”, formada por intelectuales hombres y blancos en su mayoría, tuvieron sus cuestionadores procedentes de los márgenes. Uno de estos grupos fue el de las mujeres, que a pesar de ser numéricamente inferiores en el debate (sólo mencionaremos a dos testimonios), cuestionaron la centralidad del patrón masculino y androcéntrico en la definición del Nuevo Mundo e introdujeron variables interesantes, como veremos. Otro núcleo fue el de los eclesiásticos americanos y su discurso sobre el Nuevo Mundo. Éstos no pueden ser considerados ajenos al poder completamente. Aunque no escribieron desde los márgenes, pues muchas de sus obras fueron patrocinadas directamente por la monarquía católica y sus obras entraron a formar parte de un programa político de defensa de la labor colonizadora en América, un buen número de ellos, básicamente los jesuitas expulsos americanos, cuestionaron algunas de las premisas relacionadas con la definición de los indígenas y de las mujeres. Sin embargo, en estos casos nos debemos preguntar si las matizaciones correspondientes las hacían por cuestionar el patrón masculino o simplemente para defender a sus territorios de la campaña de desprestigio que estaban recibiendo. Me decanto por la segunda idea, pues esta visión de superioridad racial y genérica la proyectaron en otros campos y en otros grupos étnicos como el de los negros. Asimismo, no elaboraron tan sólo una respuesta como reacción a un ataque, sino que la afirmación de sus territorios también se hacía dentro de la lógica de pertenencia a la monarquía española.

La utilización de un discurso de género en la definición de América y de sus habitantes iba estrechamente relacionada con el periodo histórico que se estaba viviendo tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, aunque desde los inicios de la conquista se había ido aplicando. Los siglos XVIII y XIX fueron

cruciales en la definición de los roles de género y las discusiones en torno a las mujeres fueron muy importantes. El Siglo de las Luces estuvo marcado por lo que ha sido llamada la polémica de los sexos, un periodo histórico en el que se debatió a través de textos de la más variada índole, el papel de las mujeres y la relación que se debía establecer entre éstas y los hombres. Todo de acuerdo a una voluntad de transformar los valores y los comportamientos públicos y privados en base a la racionalidad y a la corrección moral. Esta polémica no sólo se circunscribió a Europa sino que se hizo extensiva a un contexto atlántico. América discutió el papel que se debía asignar a sus mujeres, especialmente en el siglo XIX después de las guerras de independencia y en la configuración de las nuevas repúblicas. Las cuestiones de género circulaban en los principales debates intelectuales del momento, no debe sorprender, por tanto, que entraran a formar parte de la polémica sobre el Nuevo Mundo. Sin embargo, en este contexto más amplio, la polémica sobre los sexos pasaría a ser una polémica sobre el género en el que se debatirían no tan sólo las relaciones mujeres-hombres sino también hombres-hombres.

Los tres núcleos participantes de la disputa, esto es, Europa, España y América, tuvieron como base el mismo discurso de género de patrón masculino, en el que las diferencias eran apenas perceptibles. El discurso normativo de género poco variaba entre estos tres espacios y siempre iba de la mano con un discurso racial en el que se hacía patente la superioridad del blanco, fuese europeo, español o criollo. En el Viejo Mundo, la construcción del “otro” basada en el género era un mecanismo de identidad y diferenciación con respecto al sujeto extraño americano, fuese hombre o mujer. Lo mismo sucedió en el Nuevo Mundo y en este caso el “otro” fue identificado con lo no blanco y con lo no varón, por lo cual toda persona que no fuera hombre y criollo fue objeto de una alteridad genérica. Debemos

tener en cuenta que en el Nuevo Mundo, la mayor parte de los que participaron en la polémica y escribieron sobre estas cuestiones fueron los criollos ilustrados, por ser los que tenían acceso al conocimiento y eran conocedores de todos los debates del otro lado del Atlántico.

Este discurso de género de patrón masculino empezaba con la propia definición del Nuevo Mundo. En el imaginario europeo, desde la conquista, América era asociada a la feminidad hasta el punto de que en las representaciones encarnaba la figura de una mujer. Frente a una América femenina y por tanto asociada a los rasgos típicos de las mujeres (pasividad, peligrosidad, lujuria, inconstancia, inferioridad) se presentaba una Europa masculina. Dicha dicotomía encerraba un discurso sobre los roles de género y las identidades sexuales. Europa, como el hombre, debía someter y guiar a una América femenina que debía asumir esos roles impuestos. Y si América, el propio continente era femenino, sus habitantes también lo eran. Así, el discurso global y esencialista se hizo extensivo a un ámbito antropológico. Y este discurso de género se focalizó en dos direcciones. En primer lugar, se construyó una feminización del nativo americano, especialmente del indio, al que se dedicó un mayor interés y atención, pero que también se hizo extensible al grupo criollo (en este caso la mirada sólo procedería del Viejo Mundo), negro y otras castas y cruces raciales. En segundo lugar se creó la imagen de una mujer hispanoamericana erotizada e hipersexualizada, fuera cual fuera su etnia. Sobre estos dos pilares se sustentó toda la polémica del género, que ocasionó multitud de aportaciones, discursos y contradiscursos procedentes de los tres núcleos geográficos mencionados.

5.1. *La feminización de los hombres latinoamericanos*

El primer grupo sobre el que se focalizó el discurso de género en base a la feminización fue el de los hombres indígenas. Los indios fueron despojados de cualquier atributo con que los europeos identificaban la masculinidad para integrarlos en un mundo femenino.

Siguiendo las tesis del determinismo climático mencionadas en el anterior capítulo, había una creencia general de que el clima americano afectaba especialmente a la masculinidad de los nativos americanos. Pues el clima provocaba un desarrollo deficiente de los indígenas, cuestión que se evidenciaba en múltiples rasgos físicos. Uno de los más evidentes fue la cuestión del vello y del pelo, defintorios de un semblante masculino. La mayor parte de los filósofos, viajeros e intelectuales europeos comentaban la ausencia de vello corporal de los indígenas, un rasgo observado ya por los primeros conquistadores. Los indios eran imberbes. Y un salvaje no peludo era una paradoja, pues en la mente occidental el salvajismo era asociado a los animales, a las bestias. El mito del hombre salvaje, por tanto, se resquebrajaba ante la realidad de los salvajes de América. Buffon fue el primero en referir esa escasa velloidad: “no tienen ni un pelo en la barba”. Y lo mismo decía Voltaire: “no se encuentra ni un solo pueblo que tenga barba”.¹ Y comparaba el hombre imberbe con el león cobarde, característicos, para él, del Nuevo Mundo y muestra evidente de su inferioridad. La cuestión del vello no era baladí o una simple anécdota del discurso masculino, sino que fue fundamental para marcar la diferencia con el “otro” y fue parte importante del proceso de feminización del indígena.

¹ Buffon, *Oeuvres complètes*, vol. XV, (1826-1828), pp. 443-446, cit. en Gerbi, 1982, p. 10; Voltaire, “Discours préliminaire” (1756).

Rápidamente se estableció una asociación entre la presencia de pelo y el vigor físico, la gallardía corporal y la potencia viril. El hombre barbudo era el europeo, el de raza blanca, “que es la más perfecta de todas”.¹ Y esta raza era la única susceptible de progreso. En la sociedad europea la barba era el soporte simbólico del lugar que ocupaba el sexo masculino dentro de la sociedad.² Constituía un rasgo físico que permitía distinguir el varón de la mujer y el hombre adulto del niño. En América la barba marcó la diferencia entre los blancos y los indígenas. Acabó confirmando tanto una superioridad de género, como de raza. La barba era patrimonio exclusivo de los hombres blancos y a través de ella reforzaban su posición de superioridad con respecto a las mujeres y a los indios. Este código simbólico de diferenciación en base a un rasgo físico estaba sustentado por una ideología masculina, europea (el único modelo válido de hombre era el europeo) imperialista e incluso racista. Se aprecia una actitud de superioridad altanera con respecto a civilizaciones y pueblos que a ojos europeos resultaban exóticos o primitivos.

Rápidamente el tema del pelo se asoció con otros rasgos físicos para demostrar la inferioridad y la feminización de los indígenas. La falta de vello en los indígenas indicaba a ojos de los blancos, su debilidad física e inmadurez sexual, pues el vello, como hemos comentado, estaba relacionado con la virilidad-masculinidad, es decir la fuerza y la agresividad³; pero

¹ Galiani, Carta del 7 de diciembre de 1771.

² En el siglo XVIII Salmasio dedicó a esta cuestión una discusión, reconociendo que todos los pueblos guerreros y agresivos eran peludos. Cit. en Gerbi, 1982, p. 95. Estos planteamientos introducían alteraciones en las concepciones ideológicas occidentales. En el Viejo Mundo salvajismo era sinónimo de agresividad y de vello corporal. Sin embargo los indígenas del Nuevo Mundo no cumplían ninguno de estos atributos, lo que cuestionaba la concepción del ser salvaje. Los indígenas sí eran salvajes, pero unos salvajes sin vello, primer problema; en segundo lugar, si no poseían vello no eran agresivos ni feroces, todo lo contrario, eran mansos y débiles como las mujeres. Y un salvaje no peludo y no agresivo resultaba realmente extraño. Entonces se cambió la concepción y el salvajismo fue asociado a la ausencia y carencia de los valores y del estilo de vida europeo. El salvaje, por tanto, sería aquel que no vivía según los cánones occidentales.

³ Gélis, 2011, pp. 121-122.

también con un estado de desarrollo corporal adulto, con una madurez física. En palabras de Robertson, “la ausencia de barba y la piel suave del americano parecen indicar un defecto de vigor, ocasionado por algún vicio en su cuerpo”.¹ El autor escocés, como vemos, añadió otro elemento en la caracterización de los indígenas, una piel suave, que junto con la ausencia de vello era un signo de falta de masculinidad y de fuerza, producto de un defecto físico. Pero sobre todo era indicativo de un estado de niñez. De esta manera se infantilizaba a los indios y se les situaba en un estado permanente de puerilidad, de pubertad, de docilidad de carácter: “los americanos viven como niños que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados”.² Los indios, al ser desvirilizados y asociados a un estado de niñez, eran imperativamente cobardes e incapaces de revelarse.³ Varios autores afirmaban que con una infantil frivolidad, los indios abandonan el trabajo empezado, se demoran, se distraen y fácilmente recaen en el ocio o se abandonan a las diversiones, a las danzas, a los juegos, a la embriaguez.⁴ Su principal aspiración, en palabras de Robertson es “estar libre de cualquier ocupación”.⁵ Incluso los más civilizados de todos los americanos, los indios del Perú, son endebles. Cobardes y desvirilizados: “sus espíritus débiles, relajados en una vida inactiva, parecen apenas ser capaces de ningún esfuerzo intenso propio de los hombres”.⁶ Y ese estadio infantil permanecía durante toda su vida. Los indígenas eran incapaces de madurar intelectualmente y a nivel de carácter porque físicamente permanecían inmaduros. Se establecía una correlación entre la cuestión física y la caracterológica. El salvaje americano, nos dice De Pauw en sus *Recherches*,

¹ Robertson, *The History of America* (1777), p. 290.

² Hegel, cit. en Santos- Herceg, 2009, p. 34.

³ Gerbi, 1982, p. 95.

⁴ Gerbi, 1982, p. 211.

⁵ Robertson, *The history of America*, vol. I, (1777), p. 315.

⁶ Robertson, *The history of America*, vol. II, (1777), pp. 324-325. La traducción es mía.

“permanece niño hasta su muerte”, no hace nada y permite que la naturaleza se degenere frente a sus ojos.¹ Para los racionalistas definir a los indígenas como niños era una sentencia condenatoria, pues el término infantil era totalmente denigrante para aquellos que adoraban a la razón adulta. Y más denigrante todavía si eran incapaces de madurar a través de la educación, pues su inmadurez era congénita. La infantilización de los indígenas era otra manera de feminizarlos y acercarlos a las mujeres. En el discurso ilustrado las mujeres eran asociadas a la naturaleza, por tanto, eran ajenas a la razón. Uno de los múltiples motivos que se argüían era su cercanía a los hijos/as que también se vinculaban a la naturaleza. Las mujeres, por tanto, por su escasa razón y por estar en contacto con la prole se quedarían en un estado de niñez, como los indígenas, situándose ambos en un mismo estadio evolutivo.

Charles de La Condamine, científico francés que encabezó una expedición al virreinato de Perú en 1735 para medir un grado terrestre, confirmó de primera mano dichas representaciones hechas por unos filósofos que no habían puesto un pie en América. Después de recorrer el Perú durante casi diez años la imagen que proporcionó del indio fue la de un ser crédulo, estúpido, glotón, enemigo del trabajo, que se abandonaba a una alegría pueril, pasando la vida sin pensar, sin salir de la infancia, de la cual conservaba todos los defectos.² Esta imagen la seguían reproduciendo Nicolas-Louis Bourgeois y Pierre- Jean-Baptiste Nougaret a finales del siglo XVIII, al afirmar en sus *Voyages intéressants* (1788) que los indios eran estúpidos y de carácter dócil.³ Esta última característica es muy interesante en el proceso de feminización de los indígenas porque vemos como se les atribuyen particularidades típicamente femeninas. En la concepción

¹ De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, vol. I (1768), p. 123.

² La Condamine, *Viaje a la América Meridional por el río Amazonas* (1745).

³ Bourgeois y Nougaret, *Voyages intéressants dans différentes colonies françaises, espagnoles, anglaises, etc.: contenant des observations importantes relatives à ces contrées et un mémoire sur les maladies les plus communes à Saint-Domingue, leurs remèdes...* (1788), p. 353.

patriarcal de las diferencias de género, las mujeres eran asociadas a la docilidad de carácter, a la pasividad, al mundo de los sentimientos, frente a los hombres que se caracterizaban por la fuerza, por un papel activo y por la cultura. Y la caracterización de los indígenas se aproximaba a los rasgos femeninos: tenían un carácter afable, una actitud pasiva, y se entregaban a todo tipo de vicios, algo que también definía a las mujeres. Se consideraba que éstas últimas, por su debilidad de carácter, podían caer más fácilmente en actitudes viciosas, lo mismo que los indígenas, cuyo mayor vicio era la embriaguez.

La infantilización de los indios no solamente se asociaba a la falta de vello, sino que también era una consecuencia de la propia inmadurez del continente americano. El Nuevo Mundo era infantil. Bernardin de Saint Pierre, por ejemplo, veía en las cuatro partes del mundo las cuatro edades del hombre y a América le correspondía la infancia. A la inmadurez físico-geográfica le tenía que corresponder una inmadurez física, espiritual y cultural de los habitantes del Nuevo Mundo.¹ América y el indio, por tanto, eran impúberes, aún no se habían desarrollado. Raynal veía en el nuevo continente un mundo reciente, acabado de nacer, desierto y miserable; a unos indios débiles físicamente, faltos de virilidad y degenerados; y todo por culpa del clima húmedo.²

De esa falta absoluta o relativa de vello se seguía asimismo el corolario de que los indios eran impotentes y estaban caracterizados por un escaso vigor erótico. Todo en América era inmaduro, débil e impotente. Lo afirmaba Hegel: “América siempre se ha mostrado y sigue mostrándose física y espiritualmente impotente”.³ Y se hacía eco de unas palabras que le habían llegado sobre la impotencia de los indígenas, a los que se tenía que recordar

¹ Gerbi, 1982, p. 360.

² Gerbi, 1982, pp. 61-63.

³ Cit. en Gerbi, 1982, p. 538.

su deber procreador: “Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales”.¹ Los indígenas serían incapaces de amar, ni tan siquiera de satisfacer los instintos naturales. Respecto a esta idea, Raynal, en un tono humorístico, refería las desdichadas condiciones amorosas de los pobrecillos indígenas: “sin barba y sin pelo; degradados en todos los signos de la virilidad, débilmente dotados de este sentimiento intenso y poderoso, de este amor delicioso que es el primer instinto, el centro vital de la sociedad, sin el cual todos los otros vínculos no despuntan energía ni duración”.² Los indios eran apáticos e insensibles para el amor, eran fríos, indiferentes al sexo y sentían “un nulo ardor por sus hembras”, ningún deseo por sus compañeras debido a la imperfección de sus órganos y a su estado permanente de infancia. Otra vez el mito del hombre salvaje se rompía, pues este símbolo estaba ligado al placer sexual, a la pasión erótica y al amor carnal. El hombre salvaje era incontrolable sexualmente, hecho que le llevaba a asaltar a las mujeres. Pero en el Nuevo Mundo nada de esto sucedía. Esa inapetencia sexual conducía a la elaboración de algunos discursos extremos. A. Dillon en sus *Beautés de l'histoire du Mexique* (1822) llegó a afirmar que la frialdad amorosa de los aztecas y la consiguiente preferencia de doña Marina y de otras mexicanas por los españoles habrían sido la causa de la caída del imperio de Moctezuma.³ Es decir, el gran Imperio Azteca se habría derrumbado porque sus hombres eran incapaces de satisfacer a sus mujeres! Esa misma idea la afirmaba José Cadalso, quien llevó a cabo una exaltación de la Malinche, a la que consideraba la “primera mujer que no ha perjudicado en un ejército, y notable ejemplo de lo útil que puede ser el bello sexo, siempre

¹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (ca. 1907), p. 172.

² Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des européens dans les deux Indes*, vol. IX (1775), p. 23. La traducción es mía.

³ Cit. en Zavala, 1983, p. 271.

que dirija su sutileza natural a fines loables y grandes”.¹ Evidentemente no había perjudicado al ejército español, pero no opinaron lo mismo los cronistas mexicanos posteriores. Se trata de una lectura totalmente opuesta a la que hicieron los intelectuales mexicanos. A ojos españoles, la Malinche fue un instrumento muy útil para lograr la conquista de México. Las palabras de Cadalso revelan una idea bien clara con respecto a las mujeres, debían ser un instrumento en manos de los hombres. Podían ser muy beneficiosas para la sociedad, siempre que sus habilidades respondieran a los intereses y a los deseos de los hombres.

Por otra parte, De Pauw afirmaba que las indias eran tan feas que no se distinguían de los varones. En esta ocasión había un proceso a la inversa, una masculinización física de las mujeres. Algo que también afirmaba José Gumilla sobre los hombres de las tribus del Orinoco, decía que los varones “son muy afeminados, y, al contrario, las mujeres son muy varoniles hasta en el hablar”.² La fealdad de las mujeres, junto con la insensibilidad para el amor, causada por el licor y por un permanente sentimiento de venganza, llevaba a los indios, según Robertson, a tratar a sus mujeres como bestias de carga, con desdén, desprecio y humillaciones. El abate Genty iba un poco más allá y afirmaba que los indios veían a sus mujeres como esclavas destinadas a los servicios más abyectos y a los trabajos más pesados.³ Citando otra vez a Gumilla, éste jesuita decía que las mujeres hacían todo “lo que debían hacer los varones, si no fueran afeminados”.⁴

Según algunos viajeros, este trato tan despectivo y humillante era aceptado con naturalidad por las mujeres e incluso muchas indígenas

¹ José Cadalso, *Cartas marruecas* (1789).

² Gumilla, *El Orinoco ilustrado, y defendido, historia natural, civil, y geographica de este gran río* (1745), pp. 160-161.

³ Genty, *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre-humain* (1788), p. 12.

⁴ Gumilla, *El Orinoco ilustrado, y defendido, historia natural, civil, y geographica de este gran río* (1745), p. 105.

mostraban deseos de que sus hombres las pegasen.¹ En cambio, otros autores decían que precisamente por reacción a los maltratos se habrían entregado a los españoles, vistos como los libertadores y habrían encontrado consuelo en los brazos extranjeros.² Sin embargo, esta entrega no tan sólo era debida al mal trato recibido, sino también a la belleza maligna de las indígenas que con sus artes de seducción habrían pervertido a los españoles. Estos planteamientos son interesantes de analizar. Frente a un discurso de género europeo sustentado en base a una superioridad de los hombres que pasaba por considerar a las mujeres un objeto erótico o un ser desvalido necesitado de protección, los europeos se autoafirmaron en sus valores al creer que eran superiores incluso en el trato que daban a sus mujeres. Los indígenas por ser salvajes, carecer de razón adulta y por su ineptitud amorosa no eran capaces de tratar a las mujeres cómo se debía: destinarlas al cuidado de los hijos y del hogar y educarlas principalmente para este fin, para moverse en el ámbito privado. Muchos de los que formulaban estas opiniones estaban convencidos de que gracias a la aportación de los valores europeos civilizados se conseguiría que el estado y la situación de las mujeres fuera más positivo en América. Muestra la hipocresía de la sociedad europea, que a pesar de estar regida por una ideología masculina que vetaba a las mujeres determinados papeles y a las que consideraba unas menores de edad a las que se debía controlar y sujetar, se concedía la autoridad moral para juzgar unas relaciones de género diferentes, y de las cuales construyó su propia imagen en base a sus deseos civilatorios. Sin tener en cuenta que quizás, la llegada de los blancos había alterado el funcionamiento de unas sociedades en las que las mujeres tuvieron que adaptarse.

¹ Wolfgang Bayer en su "Viaje por el Perú en 1751" lo menciona. Cit. en Núñez, 1969, p. 40.

² De Pauw, *Défense des Recherches* (1772), p. 46. Saint-Sauveur, "Description des principaux peuples de l'Amérique" (1797), p.8.

Rousseau, por otra parte, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de condiciones entre los hombres* (1755), alababa la moderación erótica de los salvajes como prueba de su obediencia al instinto natural, no atizado por turbias imaginaciones ni por las corrupciones sexuales de Europa. Elaboró un discurso totalmente contrario: eran los europeos los entregados a todo tipo de perversiones y desenfrenos, mientras que los indígenas, siguiendo la naturaleza, se apareaban de una manera armónica. Voltaire añadía más elementos y asimismo afirmaba el gran amor y el vínculo estrecho que sentían los indígenas por sus mujeres y sus hijos.¹ Dibujaba, por tanto, la imagen de buenos compañeros y padres, cuidadores del hogar y de la familia. El testimonio del jesuita novohispano, Francisco J. Clavijero, sin embargo, matizaba estas consideraciones. Admitía que en las relaciones familiares el amor de las mujeres a los maridos era superior, por tanto reconocía una cierta insensibilidad por parte de los indígenas; pero en contraste afirmaba que era común en los hombres nativos que se inclinaban a mujer ajena, lo que negaría las tesis de falta de virilidad y moderación sexual.² Lo mismo afirmaba el botánico español Hipólito Ruiz, quien en su descripción de los indios de Chile, presentaba a los varones como muy dados al sexo. Y en Perú se decía que era habitual la poligamia y la poliandria, fruto de la promiscuidad de los indígenas de ambos sexos.³ Por tanto, hubo una ambigüedad. Por una parte se desvirilizaba a los indios, considerando que no tenían ningún tipo de inclinación amorosa y/o sexual, mientras que por otra, todo lo contrario, y se les presentaba como seres entregados a la sexualidad respondiendo al imaginario tradicional del hombre

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), p. 30.

² Clavijero, *Historia antigua de México*, vol. I (1780), p. 170.

³ De Frontepertius, *Les états de l'Amérique: Mexique, Pérou, Chili, républiques diverses, Brésil, Cuba, etc* (1882), p. 91.

salvaje. No obstante, los dos planteamientos formaban parte del mismo discurso denigratorio de los nativos americanos.

La desvirilización de los indios llevaba implícita, como contrapartida, una feminización de los mismos. Se afirmaba que el clima húmedo les afeminaba. Y eso se traducían físicamente y moralmente: los indígenas tenían leche en los pechos y eran vengativos como las mujeres. El tema de la leche fue muy recurrente en la denigración de los indígenas, varios autores mencionaban que los hombres segregaban una especie de sustancia lactosa por las tetillas.¹ Asimismo se decía que la sangre de los indígenas estaba mal elaborada “puesto que en muchos lugares, los hombres adultos tienen leche en sus pechos”.² Retomando la cuestión del vello, algunos autores insinuaban que su ausencia se debía a que se lo arrancaban y usaban depilatorios, a semejanza de las mujeres.³ Por tanto, la falta de vello no tan sólo era un símbolo de infantilidad o escasa masculinidad, sino directamente de afeminación. Y eso no sólo se demostraba físicamente sino también en el carácter y en la actitud. El padre Lafitau afirmaba incluso que los hombres abandonaban sus roles tradicionales y adoptaban el papel del género femenino, viviendo como mujeres.⁴ Algunos autores iban un paso más allá. Es el caso de De Pauw que planteaba que la mayoría de hombres indígenas eran homosexuales. Haciéndose eco de un fragmento de la obra del inca Garcilaso afirmaba que en “muchas naciones de América las relaciones entre sexos están marcadas por una perversión del instinto animal, por un desorden, por la sodomía”.⁵ El mismo Diderot consideraba que el clima y las condiciones de vida podían favorecer la homosexualidad entre los indígenas.⁶ Como vemos,

¹ Saint-Saveur, “Description des principaux peuples de l’Amérique” (1797), p. 7

² De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, vol. I (1768), p. 42.

³ Opinión del editor de *Telliamed, ou entretiens d’un philosophe indien... sur la diminution de la mer* de B. de Maillet (1748).

⁴ Lafitau, *Moeurs des sauvages américains*, vol. I (1724).

⁵ De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, vol. I. (1768), pp. 68-69.

⁶ Diderot, *Suite de l’Entretien* (1769), p. 158.

no tan sólo se feminizó al indígena sino que se llegó al punto de deshumanizarlo porque ya no respondía a los instintos naturales de los hombres y se inclinaba a perversiones.

Frente a la escasez de vello corporal, los indios, en cambio, sí se caracterizaban por tener largas cabelleras, algo que ya había afirmado Colón: “tienen en costumbre traer los cabellos largos como mujeres”.¹ Lo mismo afirmaban Jorge Juan y Antonio de Ulloa en el siglo XVIII: “tienen la cabeza muy poblada de cabello; no lo cortan nunca; y acostumbran a traerlo siempre suelto, sin atarlo, ni recogerlo, aun para dormir”.² Este elemento era uno de los que más sorprendían. El apego de los indígenas a su cabellera generaba gran extrañeza. Rápidamente los españoles se dieron cuenta de que a través de la cabellera estaba en juego la concepción del puesto respectivo de los sexos en la sociedad indígena y su proyección a través de la honra. Para los indígenas, los cabellos y peinados representaban el paso de una edad a otra en el ciclo vital y marcaba el estatus sexual y social de los miembros de la comunidad.³ Mientras que para los nativos los cabellos largos precisamente eran un signo de masculinidad, para los europeos representaba todo lo contrario. Que los varones tuvieran el pelo largo era otro indicativo de su feminización e infantilización, pues este atributo físico era asociado a las mujeres y a los jóvenes, es decir, a los grupos subordinados e inferiores. Como contrapartida, los indios veían en la barba de los blancos un signo de animalización. Tener vello en la cara era una falta a la ética social y a la decencia pública y un factor físico visual repulsivo.⁴ Para ellos lo natural era carecer de vello. Resulta ilustrativo el personaje del salvaje en la obra de Lahontan (1703), que no quiere hacerse francés por temor de volverse una

¹ Cit. en Bartra, 1996, p. 150.

² Juan, *Relación histórica del viaje a la América meridional*, vol. 2 (1748), p. 70.

³ Caillaud, 2005, p. 28.

⁴ Sánchez, 2006, p. 13.

bestia y tener que raparse las barbas cada tres días.¹ Un mismo elemento, por tanto, era interpretado de maneras diferentes según los códigos de género y de concepción del ser humano. Curiosamente, aparte de ser un sinónimo de fealdad y repugnancia, los indígenas asociaban la barba a la debilidad. Son ilustrativas las palabras que recogió el padre Sagard en 1623 sobre las opiniones de los hurones respecto a los franceses. Decían de ellos que eran “físicamente más débiles que ellos mismos, como feos, especialmente por estar excesivamente llenos de cabellos y por estar sujetos a estar deformes y a enfermedades”.² Asimismo, la barba era considerada un símbolo de inteligencia limitada.

En efecto, tanto los cabellos largos para los indígenas, como la barba para los europeos eran símbolos de veneración y tenían una importante carga simbólica. Ambos grupos lo sabían y cuando se trataba de humillar al adversario le cortaban los cabellos o le rasuraban la barba. Diego Fernández en su *Historia del Perú* (1571) relata un episodio de inicios de la conquista en el que los indígenas cortaron la barba a un español y la llevaron hasta Lima donde fue exhibida como trofeo.³

No todos los participantes de la polémica percibieron de la misma manera a los indígenas. El punto discordante lo ofrecieron los jesuitas expulsos que construyeron un relato muy humano y apologético de los indios. Respecto a las cuestiones que estamos tratando, básicamente negaron la tesis de la debilidad, y que los nativos varones fueran impúberes y lactíferos. Por lo tanto negaron la feminización de los indios. No obstante aportaron la visión de superioridad occidental al plantear la necesidad de

¹ De Lom d'Arce, baron de Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bons sens qui a voyagé* (1704).

² Cit. en Sánchez, 2006, p. 23.

³ Cit. en Caillaudet, 2005, p. 33.

guiar y conducir a los indígenas por el camino de la civilización y el cristianismo.

El proceso de feminización no tan sólo se proyectó respecto a los indígenas, sino que también se focalizó en los criollos. En esta ocasión, el discurso era elaborado exclusivamente por los europeos. El factor racial quizá no era tan importante, sino otras cuestiones como las pugnas entre peninsulares y criollos o la creencia de que todo blanco que pisaba o nacía en tierras americanas se degeneraba. Y un signo de esa degeneración era precisamente la feminización. Todos los testimonios consultados, centrados mayoritariamente en el virreinato de Perú, construyeron la imagen de unos criollos afeminados. Y se debía a varias razones. En primer lugar se asociaba a una debilidad física. Los criollos eran incapaces de llevar a cabo actividades propias del género masculino como la guerra, el esfuerzo físico y /o mental. Eso les llevaría a dedicarse a la vida ociosa, aproximándose al tipo de vida a que se entregaban las criollas. Se construyó todo un discurso referente a las criollas, según el cual, como veremos, descuidaban sus funciones a las que estaban destinadas como el hogar y el cuidado de los hijos y se entregaban a todo tipo de vicios y actividades ociosas. Tanto a criollos como a criollas se les distanció del patrón de género europeo. Se vio que ni unos ni otras respondían al modelo deseable, por lo que se les denigró. Y mientras que a las mujeres se las hipersexualizó y erotizó, como comentaremos, a los hombres se les feminizó, pero eran las dos caras de una misma moneda, centradas en la estigmatización y la denigración del “otro” en base a criterios de género.

Un segundo argumento que esgrimían los europeos para feminizar a los criollos era el uso de la galantería. El galanteo y el cortejo fueron prácticas consolidadas en las cortes y en la cultura europea, por tanto, plenamente integradas. Consistía en que un hombre, con el beneplácito del marido,

anudaba estrecha amistad con una mujer casada, una relación que en teoría no traspasaba los linderos del amor platónico. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII este modelo de hombre recibió el apodo de petimetre y fue duramente criticado. El petimetre fue un trasunto del *petit-maître* francés, vocablo procedente de los jóvenes que habitaban la corte del príncipe de Condé. Básicamente eran herederos de la tradición del estereotipo negativo del presuntuoso y tenían un afán de representar lo moderno. Desde la segunda década del siglo XVIII el petimetre fue objeto de sátiras, en ellas era definido como un joven superficial, elegante y presumido, amante de las modas y de los buenos modales. Un hombre afeminado que se dedicaba a galantear.¹ Precisamente su virilidad era cuestionada debido a sus modales refinados. Y dichas críticas se trasladaron al Nuevo Mundo. Debemos sumar otro elemento, en Europa uno de los rasgos que definían a las mujeres era precisamente estar dotadas de vicios morales y uno de ellos era la galantería y hacer alarde y ostentación. Sobre todo se observa en el caso de Lima, según refieren varios testimonios y viajeros que pisaban la ciudad. Así, se trasladó un vicio y una actitud asociada al afeminamiento y a lo femenino en la definición de los criollos.

Sin embargo, respecto a los criollos hubo una doble visión, un tanto ambigua. Por una parte se les feminizó, como hemos visto, se consideró que reunían una serie de atributos que los aproximaban más a las mujeres que a los hombres. Hubo un acto consciente de desvirilización de los criollos. Pero en paralelo y por contradictorio que pueda parecer se dibujó la imagen de un criollo entregado a los placeres del amor y a una sensualidad desenfrenada. Sería un seductor, un galán. Algunos testimonios consideraban que los criollos eran poco moderados en cuanto al amor, marcados por una sensualidad pasional. Pero esta exaltación de la poca contención amatoria de

¹ Lucena Giraldo, 2009, pp. 41-42; Martín Gaité, 1981, pp. 72-90.

los criollos no era vista como un signo positivo o de hombría, todo lo contrario, era un motivo para ejercer una crítica feroz. Estos excesos amorosos estarían estrechamente vinculados con el mecanismo de feminización. Precisamente el desenfreno sexual de los criollos les acercaría a las mujeres, que también se caracterizaban por una poca contención sexual. Así, los criollos, como las mujeres, serían incapaces de contenerse y se entregarían a la sensualidad frente a los hombres europeos que eran capaces de controlar sus pasiones.

Sin embargo, estos vicios amorosos provendrían de la herencia española. En el caso de Lima era evidente. Se decía que la vida amorosa intensa de Lima no era imputable a los criollos sino a los malos hábitos traídos por los españoles.¹ Así, los vicios que se atribuían a los criollos se hacían extensivos a los peninsulares y la feminización del primero también conllevaría una feminización del segundo. El discurso del hombre femenino, por tanto, se acabó aplicando a todo el mundo hispánico, a las colonias y a la madre patria.

5.2. *La hipersexualización de las mujeres latinoamericanas*

El discurso de género del hispanoamericanismo no tan sólo se proyectó hacia los hombres, sino que uno de sus pilares fundamentales fue la definición de las mujeres hispanoamericanas. Las tierras del Nuevo Mundo se convirtieron en el espacio donde los europeos reflejaron sus fantasías sexuales en las cuales las nativas adquirirían el rango de objetos de deseo. Sin embargo, el discurso de género con respecto a las mujeres se movió en la ambivalencia: por una parte, se las erotizó y se hizo de ellas un objeto erótico

¹ Frézier: "Este abuso es venido de España en el tiempo mismo del establecimiento de esta colonia", *Viaje a la América meridional* (1716), p. 208.

e hipersexualizado; por la otra se consideró que reunían un cúmulo de vicios que las alejaban del modelo de mujer ideal, que no era otro que el europeo. Por tanto seducción, pero rechazo, fascinación, pero precaución.

Tres fueron los clichés que se hicieron extensivos a las mujeres nativoamericanas, aunque éstos eran los mismos que se aplicaban a las mujeres occidentales: el de inferioridad intelectual o debilidad de carácter, el de promiscuidad y amoralidad (sexualidad abierta) y el de inocencia virginal (que en el caso de América se asociaba a la figura dieciochesca de la noble salvaje).

En la Europa de las Luces, uno de los debates que cobró especial fuerza giró alrededor de las mujeres. ¿Qué papel debían ocupar en la nueva sociedad? ¿Cuáles debían ser sus funciones? De hecho, el siglo XVIII fue conocido como el siglo de las mujeres, por ser un siglo en el que se debatió profundamente sobre su naturaleza y sus roles. Surgieron transformaciones en la forma de entender la diferencia de los sexos y los estilos de vida de hombres y mujeres. Se impuso la necesidad de repensar esa diferencia en base a los cambios de una sociedad que aspiraba a ser moderna. La discusión sobre la naturaleza de los sexos y el lugar que debían ocupar en la sociedad fue recurrente y se dio en todos los países y en todos los géneros literarios.¹ En España el debate fue abierto por Benito Jerónimo Feijoo y su ensayo titulado “Defensa de las mujeres” (1726). En el periodo histórico mencionado, en Europa apareció en escena el ciudadano varón, con derechos políticos y civiles, que se erigió en el sujeto portador de la escritura, y por tanto, definidor de la realidad y la sociedad. Se utilizó un nuevo lenguaje para atribuir a los sexos cualidades físicas, morales e intelectuales diferenciadas en base a sus funciones y espacios. Asociándolas a la naturaleza, las mujeres fueron vinculadas a la sensibilidad, al mundo de los sentimientos y de lo

¹ Bolufer, 2006, p. 480.

doméstico, es decir, a la reproducción biológica y social, a la educación de los hijos y al cuidado de la casa. Mientras que el hombre fue asociado al vigor y a las aptitudes para los negocios, los cargos y el saber. El sexo, por tanto, legitimaba por naturaleza la inferioridad femenina, que no tan sólo era sexual sino también intelectual y moral. De las mujeres, sobre todo preocupaban los comportamientos y sus costumbres, que se pretendieron regenerar a través de la domesticidad.¹ Hubo una pujanza del modelo de mujer doméstica y sentimental en la literatura ilustrada. El patrón masculino es lo que permitió medir a la mujer en su especificidad y la imagen de esta centuria sobre la feminidad era en apariencia más positiva, pues a pesar de seguirse defendiendo una inferioridad, se rehuyó de la actitud misógina de épocas pasadas.²

El siglo XIX continuó con el debate sobre las mujeres. El tema aparecía por doquier: en catecismos, en códigos, en libros de buena conducta, en obras de filosofía, medicina, teología y en la literatura. En este contexto, el ideal burgués continuaba encuadrando a las mujeres en el hogar y en el mundo de los sentimientos familiares. Continuando con el deseo ilustrado de controlar la sexualidad, hubo una exaltación del pudor y una negación de toda apetencia sexual que no estuviese encaminada a la maternidad, pues este rasgo se consideraba que constituía la identidad femenina. Por ello, vulnerar esta normativa y mostrar otras conductas sexuales conducía, en el imaginario social, a una serie de contrafiguras que eran presentadas como el negativo de la feminidad. Y dentro de estas contrafiguras podemos incluir a las mujeres hispanoamericanas por encarnar una sexualidad pecaminosa.

El debate “sobre los sexos” no tan sólo tuvo lugar en Europa, sino que simultáneamente se dio en América. Los propios americanos, básicamente

¹ Bolufer, 1998.

² Bolufer, 2006, p. 507.

criollos, proyectaron el mismo discurso en sus territorios, fomentando la adscripción de las mujeres al ámbito del hogar, resaltando especialmente su papel como formadoras de ciudadanos y patriotas. Y todo este discurso comentado fue con el que, tanto europeos como hispanoamericanos, juzgaron a las mujeres de América.

El interés europeo por las mujeres hispanoamericanas empezó con las nativas indígenas, como había sucedido con los hombres. Las mujeres indígenas reunieron en sí una doble alteridad: la de salvajes y la de mujeres. Se aplicó sobre ellas una doble estrategia de subalternidad, subordinación y estigmatización. Como salvajes fueron consideradas inferiores por ser el opuesto de la civilización y la racionalidad; y como mujeres también fueron inferiores por el simple hecho de pertenecer al sexo femenino. Un primer elemento que se señalaba de las nativas era su desnudez. Mientras que la desnudez de los hombres indios fue tildada de negativa, pues a través de ella se evidenciaban todas las flaquezas que se han comentado: falta de vello, debilidad física, docilidad, etc., flaquezas que conducían a su infantilización y feminización; en cambio en las mujeres era sinónimo de lascivia y erotismo, cualidades que tanto fascinaban como generaban repulsa y prevención. Las salvajes indígenas exhibían la lascivia que había caracterizado a las hembras selváticas de la Edad Media europea. El mito de la mujer salvaje estaba asociado a unos impulsos sexuales desenfrenados que amenazaban a los hombres. La salvaje era una mujer lujuriosa que conocía todas las artes de seducción y que era capaz de llevar al hombre a límites de placer insospechados. Y este mito ya se fraguó desde tiempos de Colón. Durante su segundo viaje, un gentilhomme de Savona, Michele de Cuneo, decía de una mujer salvaje del Caribe que “parecía haber sido criada en una escuela de putas”.¹ Esa idea de la prostitución seguía vigente en el siglo XVIII. Incluso las

¹ Cit. en Bartra, 1996, p. 211.

chicas jóvenes, según observó Le Sieur Bachelier, se prostituían hasta que encontraban un marido. Esta lascivia se mostraba asimismo en un hecho que mencionaba De Pauw, el uso por parte de las indias de ciertas drogas en los genitales de sus consortes para darles vigor sexual y despertarles el apetito.¹ Rápidamente se estableció un contraste entre los hombres indiferentes al sexo y las mujeres apasionadas y excesivamente ardientes. La monstruosidad del Nuevo Mundo se mostraba con la agresividad sexual femenina.

Los primeros conquistadores ya sintieron una gran atracción por las nativas y su escasa indumentaria. Las referencias a su desnudez y a su ausencia de pudor en mostrar los atributos sexuales eran constantes. La imagen de la mujer india de pechos caídos era evocada repetidas veces, despertando, de este modo, la fantasía del hombre europeo. Pero era una fantasía un tanto inquietante. Por una parte generaba deseo, el cuerpo de la mujer atraía. Pero por la otra inquietaba y se consideraba un peligro, coincidiendo con un periodo en el que se definieron los atributos femeninos y dos de los principales debían ser el recato y el pudor. Asimismo esa desnudez era sinónimo de salvajismo, de escasa civilización. Se construyó el arquetipo de una indígena voluptuosa e inmoral que derivó del de buena salvaje desprovista de tabúes.²

Por otra parte, dentro de la apología del buen salvaje, un buen número de autores valoraron positivamente la desnudez considerándola un signo de pureza, de armonía con la naturaleza, por tratarse de una belleza no artificial, a diferencia de la de las mujeres europeas. Antoine J. Pernety consideraba que la desnudez de las indígenas era menos provocativa que la vestimenta que utilizaban las libidinosas mujeres de Europa. No tan sólo se hacía una crítica a los atuendos sino a todo aquello que utilizaban las mujeres europeas

¹ De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, vol. I (1768), pp. 64-66.

² Sancho Guinda, 2007, p. 144.

para mejorar su aspecto y que los ilustrados consideraban un síntoma de la coquetería y de la falsa belleza. Nos referimos a los coloretos, a las cremas, a los perfumes, elementos engañosos.¹

Frente a la artificialidad de las mujeres europeas, se construyó la imagen de unas indígenas vinculadas a la naturaleza, pero también a los instintos más primarios. Precisamente por pertenecer a este mundo natural próximo al de los animales se dibujó la imagen de unas indígenas físicamente muy desarrolladas. Se creó el imaginario de unas mujeres muy fecundas, que parían con facilidad y sin apenas dolor. Esa fecundidad se evidenciaba especialmente en el acto de la lactancia. Se decía que las mujeres indígenas tenían más leche que cualquier otra mujer, por eso las nativas amamantaban a sus hijos hasta los 10 años. Incluso las abuelas daban de mamar a sus nietos. De estos rumores surgió la figura femenina de la “nativa nutriente”, india que cuida al sufriente europeo por piedad, caridad, espontánea bondad o pasión erótica.² Esta fecundidad de las indígenas era vista con buenos ojos en las colonias. El jesuita novohispano Clavijero comentaba que las indígenas eran tomadas como nodrizas por las damas europeas y criollas “porque saben bien que son sanas, robustas y diligentes en este ministerio”.³ Por tanto, valoraba positivamente su fecundidad. Sin embargo, se presentaba otro problema: el de un mestizaje solapado, de consecuencias nefastas en lo moral, según los criollos. Que los niños criollos fuesen cuidados por las nodrizas indígenas o negras era peligroso. Las palabras de fray Reginaldo de Lizárraga (siglo XVI) son ilustrativas al respecto: “Nacido el pobre muchacho lo entregan a una india o negra que le críe, sucia, mentirosa, con las demás inclinaciones que hemos dicho, y críase ya grandecillo con indiezuelos ¿Cómo ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche y

¹ Cit. en Gerbi, 1982, p. 112.

² Pratt, 2010, p.188.

³ Clavijero, *Historia antigua de México* (1780), p. 202.

hará lo que aquel con quien paca, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso, el que borracha, borracho, el que ladrona, ladrón”.¹

Otros autores contrapusieron esa imagen de la mujer fecunda y elaboraron otra representación. Afirmaban que las indígenas se caracterizaban por una escasa fecundidad que era debida al mal trato recibido por parte de sus compañeros y a los trabajos tan pesados que debían hacer. Algunos jesuitas denunciaron esta cuestión. El padre Molina, al hablar de las mujeres mapuches, planteaba que muchas de sus ocupaciones como era la de trabajar la tierra, en los países cultos y civilizados (es decir, Europa) estaban reservadas a los hombres. Planteaba, por tanto, una alteración de los roles de género en el Nuevo Mundo, algo que debía ser reconducido, pues las indígenas debían dedicarse solamente a “las ocupaciones femeninas”. Y lo argumentaba como un cambio necesario para las mujeres cuya fragilidad tenía que ser incompatible con los trabajos pesados y de fuerza. Se reafirmaba, por tanto, la ideología patriarcal, enmascarada en un deseo de cuidar a las mujeres.

Junto con un parto fácil, que en este caso no era síntoma de fecundidad sino de animalización, las indígenas se caracterizaban por tener menstruaciones mínimas e irregulares, síntoma inequívoco, según De Pauw, de una malsana constitución física.² El autor holandés sentenció que a las nativas les faltaba sensibilidad y que por lo tanto eran el opuesto de las mujeres europeas.³ Debemos tener presente que durante esta época en Europa el discurso de la “sensibilidad nerviosa” buscaba explicar las diferencias de género. Este discurso retrataba a las mujeres como seres naturalmente excitables. Sin embargo, las indígenas serían todo lo contrario.

¹ Cit. en Lavallé, 1993, p. 48.

² De Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains*, vol. I. (1768), p. 37.

³ Cañizares Esguerra, 2007, p. 91.

Como vemos, hubo una doble interpretación: por una parte las indígenas eran sexualmente muy activas y por tanto muy fecundas, mientras que por otra parte, sus deficiencias físicas las impedían ser sensibles.

Frente a estas afirmaciones, en América hubo ambivalencias en el discurso sobre las mujeres indígenas. Los jesuitas expulsos negaron categóricamente los planteamientos mencionados sobre la cuestión de la fecundidad. Ante la acusación lanzada por De Pauw, Clavijero respondía que él “no puede dar noticia de estas cosas” y comentaba burlescamente: “Pauw, que desde Berlín ha visto tantas cosas en América que no ven sus mismos habitantes, habrá tal vez encontrado en algún autor francés el modo de saber lo que nosotros ni podemos ni queremos averiguar”.¹ Por otra parte el botánico Hipólito Ruiz, cuya crítica hacia los indios era muy feroz, respecto a las indias exaltaba sus grandes virtudes, siguiendo el modelo de buena salvaje. En su opinión eran pacíficas, laboriosas, devotas, cariñosas, caritativas y nada propensas a la embriaguez.² Las indígenas reunirían un cúmulo de virtudes que las elevarían incluso por encima de las mujeres europeas.

El visitador de postas entre Lima y Buenos Aires, Alonso Carrió de la Vandra (1715-1783), por su parte, elaboró un discurso un tanto contradictorio. Planteó la cuestión de las mezclas raciales, algo que preocupaba enormemente a las autoridades españolas y a los criollos. Uno de los argumentos utilizados por el visitador, pero que fue común en el discurso masculino sobre el mestizaje, fue el de afirmar que las mezclas raciales eran fruto de la sensualidad y el libertinaje de las mujeres indígenas, que se entregaban con facilidad a los hombres. En paralelo a la construcción de una imagen de voracidad sexual, Carrió de la Vandra, planteaba que las

¹ Clavijero, *Historia antigua* (1780), p. 202.

² Ruiz, *Relación del viaje hecho a los reinos del Perú y Chile* (1788), p. 175.

indígenas nunca habían sido fecundas. Un argumento, sin duda, contradictorio.

La combinación de ingenuidad y lascivia que se atribuyó a las mujeres nativas dio origen a toda una iconografía etnocéntrica en torno a la dualidad “seductora/ violada”, una *pornotropía* inspiradora de la cartografía del Renacimiento y del Barroco. Los continentes americano y africano solían representarse como mujeres desnudas o ataviadas tan sólo con un penacho o una ligera falda de plumas, portando un bastón o arco y flechas y acompañadas de cocodrilos y otras bestias exóticas.¹ Esta iconografía canalizaba los temores y los prejuicios que despertaban las nuevas tierras, que fascinaban, pero al mismo tiempo generaban prevenciones. Y precisamente por encarnar la figura de una mujer y asociar el territorio americano a la femineidad, por tanto, a una inferioridad congénita, generaba en el imaginario europeo la mentalidad de descubrimiento, posesión y conquista. En paralelo, daba también rienda suelta a los deseos sexuales prohibidos: traspasar la frontera colonial significaba transgredir el rígido código moral imperante europeo, puesto que los aborígenes, por razón de su mayor promiscuidad, ofrecían la posibilidad de experiencias excitantes y placenteras. Las conductas sexuales desviadas eran asociadas a culturas, razas y tierras lejanas. Las mujeres nativas y sus cuerpos eran descritos en términos de promesa y de miedo de la tierra colonial y durante todo el periodo colonial los cuerpos de las mujeres simbolizaban esta tierra conquistada. La interacción amorosa pasó así a formar parte del ideario colonial y desató una reciprocidad según la cual las reinas indígenas se entregaban física y espiritualmente a los hombres blancos, quienes a cambio las liberaban de su esclavitud y barbarie. Ilustrativas de esta mentalidad son las palabras de Francisco Seijas y Cobera, al hablar de la peligrosa influencia

¹ Loomba, 2005, p. 131.

de las mujeres hispanoamericanas y sus artes de seducción, mucho más convincentes que las de grandes iconos eróticos de la historia: “la persuasión de las mujeres de aquellas regiones, cuyos cariños pueden más que los más eficaces de Cleopatra, de Artemisa y de Cenobia”.¹

Las mujeres indígenas no fueron las únicas a las que se hipersexualizó, el resto de etnias fueron igualmente convertidas en objetos eróticos. Fueran criollas, mestizas, o negras, las mujeres americanas fueron definidas por su sensualidad y erotismo. Cualidades que rápidamente se asociaron al arquetipo de la mujer tentadora. Todo ello nos refleja la complejidad del mundo de las castas. Cuanto más estuvieran alejadas las mujeres americanas del paradigma occidental, en un sentido étnico, se les aplicaba una serie de estigmas, pues no respondían al esquema europeo. A la sensualidad de dichas mujeres contribuía el clima americano, pero también las características morales del territorio y el relajamiento de las costumbres. Básicamente en las descripciones se observa el discurso masculino de género marcado por la idea de la mujer como objeto sexual, pero que, en mi opinión, se acentúa cuando hace referencia a las mujeres hispanoamericanas. A lo largo de los diversos testimonios que comentaremos, vemos como el discurso de mujer-objeto no tan sólo fue aplicado a las mujeres indias sino también a las mujeres criollas y a las mestizas. Pese a que todas fueron descritas respondiendo al ideal hipersexualizado, cada una era caracterizada de una manera particular, pues su adscripción a una etnia concreta le confería unos determinados atributos. En el caso de las indias, hemos visto como son clasificadas según los códigos de la barbarie, exaltando la desnudez de su cuerpo, el horror y el erotismo de su salvajismo. En las descripciones de las mestizas y las criollas, las caracterizaciones son muy parecidas, a ojos masculinos quizás reúnen unas cualidades mejores que las indias, pero aun

¹ Seijas y Cobera, *Gobierno militar y político del Reino Imperial de la Nueva España (1702)*, p. 327.

así son denigradas por no seguir las costumbres europeas y por ser un poso de vicios, el mayor de ellos, la sensualidad.

Abundantes fueron las descripciones de las criollas. Y en la definición de sus atributos, tanto físicos como morales, debemos tener en mente una idea. Las criollas eran hijas de españoles nacidas en América. Podemos deducir, por tanto, que la imagen que se construyó de ellas repercutió indirectamente en la imagen de la española. Es decir, si las criollas eran sensuales y eróticas, no lo era tan sólo por el clima, sino que también debía influir su ascendencia española. De hecho, la descripción que los viajeros europeos ofrecían de las mujeres españolas respiraban ese halo erótico que también se encontraba al otro lado del Atlántico; los pareceres eran muy evidentes. Esta tesis fue sustentada, evidentemente, por los europeos, que englobaron bajo una misma etiqueta a las mujeres criollas y a las españolas. Y fue otra de las estrategias para construir un mundo hispánico como un “otro” diferente, alejado de Europa. En esta ocasión se hizo a través de un discurso de género. Las mujeres hispánicas representaban todo lo contrario al modelo de mujer deseable. Y esta estrategia también fue empleada por los autores americanos, pero en esta ocasión de una manera diferente, para denunciar precisamente los vicios y las corrupciones traídas por los peninsulares a sus territorios.

Dentro de este universo femenino criollo me voy a circunscribir a un ámbito geográfico concreto: el Perú. A pesar de que muchas descripciones tenían puntos en común por existir una ideología de base de patrón masculino, es difícil ofrecer una imagen global de la visión que se tenía de las criollas, pues en los siglos XVIII y XIX las distinciones territoriales eran claras y las criollas de una región o ciudad poseían características que las diferenciaban de otras regiones. La elección del Perú se debe a varias cuestiones. En los siglos XVIII y XIX salieron a la luz publicaciones variadas

sobre el territorio y existió un interés destacado por el mismo. Y esa atención se debió a la fascinación que hubo por las mujeres peruanas, en especial por las criollas de la capital, las conocidas tapadas. No hubo otras mujeres en el continente hispanoamericano que generaran tanto impacto como lo hicieron las criollas tapadas, que fueron ensalzadas como iconos eróticos y sexuales por excelencia, cuya memoria se ha perpetuado hasta nuestros días. El discurso de género que se aplicó a las criollas peruanas, y especialmente a las limeñas, estuvo marcado por una ambivalencia. Por una parte se exaltaban sus atributos sexuales y eróticos, pero por otra, eran sancionadas precisamente a raíz de poseer estos atributos y por alejarse del modelo de mujer europea.

Las tapadas limeñas, por tanto, fueron uno de los grandes exponentes del erotismo hispanoamericano. Recibían este nombre porque cubrían su rostro con un manto dejando un solo ojo al descubierto.¹ Los viajeros europeos que pisaron tierras peruanas se sintieron fascinados por estas mujeres y rápidamente se dieron a conocer en los relatos que posteriormente circularon por Europa. Las limeñas, aunque tuvieron sus especificidades, son una clara representación del arquetipo masculino de mujer hispanoamericana, caracterizada por la sensualidad. Raynal hizo una descripción muy pormenorizada de las limeñas: “las mujeres del Perú tienen más encantos que las armas espirituales de Roma no inspiran terror. La mayoría, sobre todo las de Lima, tienen los ojos brillantes de vivacidad; una piel blanca; una tez delicada, animada, llena de frescura y de vida; una talla mediana y bien parecida; ellas tienen todo lo necesario para gobernar. Sin embargo, lo que pone los hombres a sus rodillas es la pequeñez de su pie [...]

¹ Las opiniones que merecieron de sus paisanos las tratamos en otro capítulo, aquí nos circunscribimos a las visiones europeas de las tapadas y en concreto de las criollas para dar a conocer cuál era la visión de género que se les aplicó.

A estos pequeños pies, se une una larga cabellera.”¹ Las limeñas poseían una perfección física. Completaba la descripción mencionando su afición por las joyas, los perfumes y las flores. Las palabras de Raynal nos reflejan el arquetipo de mujer peligrosa, que utiliza su belleza para seducir a los hombres. Al mismo tiempo, en su descripción se respira una esencia erótica y exótica al enfatizar los rasgos físicos de las mujeres limeñas, rasgos de las mujeres criollas: los ojos negros, la piel blanca, la larga melena. Finalmente destaca su voluptuosidad en los bailes, una afición a la que parecen dedicar gran pasión.

Las descripciones que varios autores ofrecieron de las criollas limeñas responden perfectamente a la fantasía sexual europea y a la imagen que, en general, se construyó en Europa de las mujeres hispanoamericanas. Eran coquetas, misteriosas, sensuales y exóticas; aprovechaban su atuendo, en este caso la saya y el manto, para ocultarse a su placer dejando entrever lo que consideraban más oportuno en cada momento, un ojo, un brazo, un escote, incrementando, de este modo, la fantasía del viajero.

En 1713, el francés Amadeo Frézier, visitó las costas del Perú ofreciéndonos una descripción muy pormenorizada de las limeñas. Con él se inauguró una línea de atención hacia las mujeres peruanas, y limeñas en particular, que llega hasta el siglo XX. Él puso en conocimiento de la sociedad europea la brillantez de las mujeres peruanas y desde entonces todo viajero que pisaba el Perú aportó algún comentario sobre las mujeres limeñas, ya fuera favorable o por el contrario corrigiendo las opiniones de los viajeros anteriores. Se podría decir que con Frézier se inauguró el mito de las mujeres limeñas en Europa. Nos decía de ellas que eran bellas y seductoras, “son bastante placenteras, tienen una bella tez, ojos vivos”. El estereotipo físico,

¹ Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des européens dans les deux Indes*, vol. 3 (1775), p. 176.

que era repetido hasta la saciedad por todos los viajeros, era el de ojos negros grandes, labios delgados, breve cintura y pies pequeños. Su belleza era especialmente arrebatadora si se la comparaba con “los otros rostros horribles del país” que no eran otros que las indias, las negras y las castas. En las visiones sobre las mujeres hispanoamericanas entraba un componente de subjetividad, a pesar de compartir de base ciertos rasgos ideológicos. En esta ocasión Frézier se desmarca de las visiones ofrecidas por los filósofos ilustrados. No ve nada de exótico o sensual en las indígenas y si nos fijamos, lo que sustenta sus afirmaciones es un discurso racial. El componente del color de la piel era importante. También creo que esa diferencia de opiniones se basa en otro factor. Los filósofos ilustrados elaboraban sus discursos en base a las noticias e informaciones que les llegaban sin haber puesto siquiera un pie al otro lado del Atlántico, lo que suponía que sus descripciones estuvieran marcadas por un componente imaginativo importante, mientras que las palabras de Frézier y las de otros viajeros se basaban en una realidad de contactos, si bien eran percibidos de manera subjetiva y en esta ocasión las indígenas eran objeto de un discurso negativo.

Uno años más tarde, el navegante español Antonio de Ulloa, en el tomo II de su *Relación histórica* (1748) añadía más elementos a la descripción de las limeñas. En su opinión “unían a las perfecciones corporales las de entendimientos claros y perspicaces”. Entraba un nuevo factor. No tan sólo se hablaba de una perfección física sino también intelectual. Eran amables y respetuosas, mantenían la conversación con discretos y elegantes discursos y tenían un “genio alegre y risueño, de su gracia y chiste natural y, de su afición al baile y a la música”.¹ Esa imagen ya se refería a principios del siglo XVII. En la inédita *Descripción del reino del Perú y en particular de Lima*, se anotaba que las limeñas “son las mujeres más hermosas y de más lindos talles que

¹ Ulloa, *Viaje a la América meridional*, vol. II (1748), p. 146.

tiene el mundo. Son discretas, de lindo brío, airosas y desenfadadas”.¹ El mito de las mujeres limeñas, que había empezado en el siglo XVII, se estaba consolidando en la centuria siguiente.

A finales del siglo XVIII, en 1790, el geógrafo español Felipe Bauzá, que acompañó la expedición naturalista de Alejandro Malaspina, subió un peldaño en la idealización de las limeñas. Para este viajero, las limeñas eran superiores a los varones criollos, no tan sólo físicamente (“son hermosísimas, agraciadas y tan halagüeñas que arrebatan y enamoran”) sino también intelectualmente (“tienen las ideas más sólidas y permanentes; muestran en sus palabras y acciones cierto señorío y grandeza que las realza sobremanera; y una facilidad en el hablar que las hace muy recomendables”). En su opinión, parecía que “la fecunda naturaleza ha derramado sobre ellas sus más preciosos dones”.² Incluso las limeñas aventajaban a las europeas. La idealización llega al extremo hasta el punto de caer en una visión utopista. Es interesante el discurso que se plantea en base a la dicotomía superioridad-inferioridad. Como hemos visto en el anterior capítulo, desde Europa se habló de una América inferior y degenerada, algo que también afectaba a sus habitantes. Pero en el caso de las limeñas hay una inversión de los roles. Son ellas las que ostentan una categoría de superioridad, no tan sólo frente a las mujeres europeas (sus iguales en un sentido de género) sino también sobre los hombres criollos. Supone reconocer una ruptura en el esquema de pensamiento patriarcal basado en la superioridad hombre-inferioridad mujer. Pero tampoco debemos ser crédulos y pensar que se defendía este cambio sino que o bien se caía en una visión demasiado utópica e idealizada o bien se ensalzaba su superioridad destacando por encima de todo su papel de mujer objeto-erótico. Aparte de la belleza física y de las capacidades intelectuales,

¹ *Descripción del virreinato del Perú* (c. 1610), p. 39.

² Cit. en Núñez, 1973, p. 36.

todos los viajeros comentaban la vida social activa y la aparente libertad que gozaban las limeñas, equiparable o incluso superior a Europa. Las limeñas recibían visitas, paseaban por las alamedas, iban a la iglesia, participaban en las fiestas sociales tocando algún instrumento, cantando o bailando. En general se consideraba que las mujeres tenían dotes naturales muy destacadas y que incluso habían jugado papeles importantes en cuestiones políticas, siendo capaces de alcanzar un alto grado de formación intelectual.¹

Sin embargo, como he comentado, el discurso de género fue ambivalente. Y la imagen erótica, sensual y positiva, de las cualidades tanto físicas como intelectuales y psicológicas de las limeñas, iba acompañada de una crítica a las mismas. Parecía que los autores se contradecían y se negaban entre ellos. Por una parte se ensalzaban como algo sorprendente, pero por la otra se denigraban. El cambio de siglo también trajo cambios en este aspecto. La imagen más candorosa de principios del siglo XVIII se fue modificando hasta que en el siglo XIX el mito erótico de las limeñas empezaba a romperse e incluso los visitantes se cuestionaban si había existido alguna vez tal mito.

Debajo de la imagen hipersexual y erótica y de todos estos ropajes de interés por las mujeres hispanoamericanas, que encierra una cierta fascinación, se escondía una mirada jerarquizada y voluntariamente denigradora.² Se creía que si América y el Perú eran decadentes y corruptos, en parte se debía a sus mujeres, las limeñas, plagadas de vicios y actitudes poco decentes. Así pues, la supuesta libertad de la que gozaban y que tanto destacaron como sorprendente, fue convertida en libertinaje y su erotismo y sensualidad dio paso a su conversión en mujer-objeto sexual. Precisamente la comparación de los europeos con los americanos y peruanos se utilizó para

¹ Cit. en Núñez, 1973, pp. 36-37.

² No tan solo sucedía con respecto a la mujer limeña, también sucedía con las de otras regiones. El caso venezolano es estudiado por Ángel Rodríguez, 2006.

desvelar en qué consistía la diferencia sexual. Evocar a sociedades lejanas en las que proyectar alternativamente un sentimiento de superioridad o de mala conciencia servía para exhortar a la regeneración de las costumbres basadas en la domesticidad de las mujeres.

A pesar de poseer una belleza deliciosa, heredera de la española, las limeñas se entretenían con una galantería libre que se acercaba al libertinaje. Su sensualidad era perniciosa y pecaminosa, pues acababan ejerciendo sobre los hombres un dominio y un control insólitos. Era la trampa de las coquetas tapadas, cuyas prácticas eran duramente condenadas por los europeos. Asimismo las limeñas eran avariciosas y vanidosas, hecho que las volvía insaciables en materia de adornos y buena mesa. El gusto por el lujo como algo característico no tan sólo de las mujeres peruanas, sino también novohispanas o de otras regiones, fue un tema recurrente y tópico en las relaciones de los viajeros. Los hombres del Nuevo Mundo, pero especialmente las mujeres, estaban inclinados a la magnificencia de sus trajes, siendo esclavos de las modas y gastando ingentes cantidades de dinero, siendo tildados de derrochadores. Las denuncias europeas de la sensualidad limeña mostraban diferentes motivaciones y pensamientos. Pero los debates europeos sobre el lujo y el consumo tenían un gran peso en estas condenas. La reflexión sobre los usos legítimos del lujo y la moda fue una inquietud de los ilustrados. Y este debate también se dio en Europa y en España. Se consideraba que el lujo indumentario era responsable de los problemas económicos de los maridos y de la pérdida de los bienes familiares. En la cuestión de la vestimenta, lo que llamaba la atención de las mujeres hispanoamericanas era su aparente falta de pudor y de recato. Carrió de la Vandra se escandalizó con el traje de las mujeres de Lima: “Estas grandes señoras son el modelo de la honestidad y, sin embargo,

descubren sus brazos hasta el codo y su garganta y pecho”.¹ En el tema del vestido de las mujeres, la iglesia se preocupaba por la profanación y la indecencia; mientras que el estado virreinal se inquietaba por los peligros de la lujuria y la vanidad. La limeña podía considerarse una “petimetra”, figura femenina que en la sátira española encarnaba a la mujer derrochadora y amante de las modas, cuyos dispendios se atribuían la ruina de las familias. Simbolizaba la amenaza del lujo no controlado y servía también para criticar la presencia femenina en espacios públicos pues su lugar era la vida doméstica.² En paralelo a la condena del petimetre, que hemos comentado en líneas anteriores, en la literatura de mediados del siglo XVIII también hubo una condena de la petimetra, el modelo femenino que encarnaba las nuevas costumbres y la primera independencia extramatrimonial de la mujer.³ Precisamente Nicolás Fernández de Moratín dedicó su primera sátira a esta figura. La petimetra era una aberración, pues recogía rasgos de la masculinidad y disponía de una voluntad autónoma en lo doméstico y lo social: algo monstruoso e indicador de la inversión sexual.⁴

La destrucción del mito de la belleza de las mujeres limeñas, pasó de convertirla en un mito erótico y sensual a un poso de vicios. Muchos viajeros, que conocieron los relatos de sus precedentes y se habían construido la imagen de una Lima de opulencia, sensual y de unas mujeres seductoras, ataviadas con joyas y perfumes que a través de sus encantos seducían al corazón más fuerte, se sintieron decepcionados al encontrar una Lima sucia, que había perdido sus rasgos identitarios por sucumbir a las modas europeas y que se entregaba a la lujuria y al libertinaje. Y todo se debía a sus mujeres.

¹ Carrió de la Vandra, *El lazarrillo de ciegos caminantes* (1773), p. 457.

² Bolufer, 1998, p. 186.

³ Sala Valldaura, 2008, p. 100.

⁴ Lucena Giraldo, 2009, p. 50.

El relato de Julian Mellet permite observar este discurso crítico con la sociedad colonial peruana. En su obra *Viajes por el interior de la América meridional (1808-1820)* destacaba la altivez y el orgullo de los habitantes del Perú, que se debía más a la opulencia que al clima. En su opinión, la degeneración no era física sino moral. De sus mujeres comentaba que la vanidad “las ciega y a menudo las impulsa a hacer cosas verdaderamente deshonorosas, haciéndoles olvidar sus principales deberes”.¹ Que no eran otros que la vida doméstica. Destacaba como cualidad positiva la elegancia y la riqueza de su vestimenta, pero al mismo tiempo exaltaba su fama de derrochadoras. Otras críticas se centraban en sus comportamientos poco decorosos. En 1817 Camille de Roquefeuil se escandalizaba de las licencias que se tomaban las limeñas, cuyo ejemplo no se observaba en otros países civilizados. Decía que un hombre honesto era capaz de sonrojarse y “empavarse” al escuchar sus conversaciones tan ordinarias.²

Por otra parte, Debadie, fue insensible a los encantos de las limeñas. Según él eran todas de medio pelo y de una instrucción nula; sus enfermedades eran el piano y los cigarros. Añadía que conversaban mucho y de nada y su expresión familiar, viniera o no a propósito era el «Guah». Por tanto, fealdad física y escasa capacidad intelectual. Charles Brand en su *Journal of a Voyage to Peru (1827)*, también aportó algunos datos sobre las limeñas. Para este viajero las limeñas eran desagradables, pues eran descuidadas, sucias y no seguían la moda europea ya que no hacían uso del corsé. Junto con la puesta en duda de la belleza de las mujeres limeñas y de resaltar su vicio a la conversación banal y al tabaco, se hacía referencia a su libertinaje. Es el caso de Ernst W. Middendorf que en su obra *Perú, Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia*

¹ Mellet, *Viajes por el interior de la América meridional (1808-1820)*, pp. 120-121.

² Roquefeuil, “Lima y Callao en 1817”.

de 25 años evocaba nostálgicamente a las limeñas de la colonia por su fama de belleza, elegancia e ingenio (algo que no reunían las limeñas de su tiempo), pero al mismo tiempo se hacía eco de su fama de muy ligeras. Regresando a su presente, nos comenta que era costumbre que las limeñas llevaran en sus ligas un puñalito o navaja de afeitar que lo empleaban cuando se imaginaban que el hombre les faltaba o para obligarles a pagar. Anécdota para enfatizar su tacañería, su peligrosidad y el uso pragmático que hacían de los hombres. El listado de críticas no acaba aquí. Aparte de ser aficionadas al tabaco, eran apasionadas al juego y a la bebida. Todo lo contrario de lo que debía hacer una mujer. A pesar de responder poco al ideal de domesticidad, sí se analizaban sus funciones dentro del hogar.

En su papel de madres, las limeñas eran excelentes. Pero no se podía decir lo mismo como amas de casa, ya que no se ocupaban de las tareas domésticas y sólo limpiaban las habitaciones en las que recibía visitas, el resto de la casa estaba completamente sucia y descuidada. Este gesto era un claro indicativo, en opinión de Von Tschudi, que estuvo en Perú entre 1838-1842, del carácter nacional peruano: mucha apariencia externa, pero poco contenido interno. En cuanto a sus funciones de esposa, su papel era todavía más criticado. Se consideraba que la sensualidad de las mujeres era la responsable de la disolución de muchos matrimonios, un tópico que circuló con frecuencia en los relatos de los viajeros.

Todas estas deficiencias de las mujeres se debían, en parte, a la falta de educación de las mismas, algo que lamentaban todos los viajeros. Este fue un tema central en los debates Ilustrados, a ambas orillas del Atlántico. Las mujeres se constituyeron en una de las preocupaciones primordiales de los hombres de los siglos XVIII y XIX, en un momento en el que eran necesarios redefinir los roles de género para el nuevo orden social que se pretendía. Pero debemos matizar que cuando los ilustrados hablaban de las mujeres, se

referían a las de su condición social, a quienes exhortaban a una regeneración de la sociedad. Las mujeres de las clases populares eran vistas como representantes del desorden y la ignorancia. En un momento en el que las mujeres estaban exigiendo y recuperando un cierto protagonismo en la palestra pública (ocupaban los espacios públicos de los paseos, teatros y óperas), empezaban a salir del claustro del hogar y a delegar en la nodriza la crianza de los hijos, los hombres ilustrados debatieron sobre cuál debía ser el papel asignado a las nuevas mujeres. Se desplegó una nueva visión de la familia, sustentada ahora por lazos afectivos más que sanguíneos, imponiéndose el modelo femenino de la madre protectora y cuidadora de sus hijos. Y uno de los temas básicos era la necesidad de educar a las mujeres para cumplir con este nuevo rol, no tanto para su propio beneficio sino para el beneficio de la nación. Una madre bien educada era capaz de transmitir valores adecuados a su descendencia, el futuro de la patria. Las críticas a la educación de las limeñas fueron constantes. Se consideraba que solamente se las educaba para que fueran objetos de admiración y para conseguir marido, que parecía convertirse en el centro de la vida de las mujeres jóvenes. En palabras del doctor Roberto Proctor, que visitó el Perú en 1823-1824, su arte de coquetería podía llegar a extremos de ridiculez como podía ser el uso de falsas protuberancias traseras cuando sus formas no eran lo atractivos que una deseaba. Se criticaba la belleza de las mujeres peruanas negando los testimonios anteriores. La belleza de las limeñas era falsa, todo era postizo, artificial.

Frente a estas opiniones, con respecto a la educación se alzó alguna voz femenina. Fue el caso de Emilia Serrano, conocida como la Baronesa de Wilson (1843-1922), quien oponía una visión totalmente contraria. Identificada con un sector de la sociedad que apostaba por una defensa de las mujeres, elogió las iniciativas que se estaban llevando a cabo en América a

favor de las mujeres, unas iniciativas que ni siquiera en España se planteaban. La Baronesa invirtió los discursos que por aquel entonces, en 1890 cuando publicó la obra de sus viajes, todavía estaban vigentes sobre la inferioridad del Nuevo Mundo. En opinión de esta viajera, América era superior al Viejo Mundo y estaba más avanzada que España porque permitía a las mujeres desarrollar sus aptitudes intelectuales y entrar a la universidad. Negaba entonces todo el discurso de sus contemporáneos respecto a la escasa educación de las mujeres y a su falta de instrucción. La Baronesa vio a unas mujeres bien educadas en unos territorios donde incluso se potenciaba su papel en el ámbito cultural e intelectual. Esta opinión la suscribía a finales también del siglo XIX Paul Groussac, quien afirmaba la capacidad intelectual de las limeñas, su instrucción e incluso su dedicación a las letras.¹

Una idea parecida la planteó unos años antes otra mujer Fanny Mongellaz (1798-1830), en su libro de dos tomos titulado *De l'influence des femmes* (1828), una obra en la que reivindicaba el papel protagonizado por las mujeres a lo largo de la historia y su influencia en el desarrollo de las naciones, las familias, la sociedad y las costumbres. Al referirse al continente americano, al que dedicó unas setenta páginas, la autora estableció una relación directamente proporcional entre el grado de civilización de los pueblos y la condición de las mujeres, como había hecho la baronesa de Wilson. Cuanto más "civilizada" fuera una sociedad, sus mujeres recibirían mejor trato, mientras que en las más bárbaras serían tratadas como bestias, olvidadas o criticadas por la licencia de sus modales.² Debemos hacer hincapié en otro elemento que resonó en toda la polémica sobre el Nuevo Mundo, la antinomia civilización/barbarie. Según los planteamientos de Mongellaz, el primer estadio no correspondería a Europa y a América el

¹ Groussac, *Del Plata al Niágara* (1897), p. 160.

² La baronesa de Wilson, *América y sus mujeres* (1890), p. 43.

segundo, sino que en las propias Indias existiría esta división en función de si sus sociedades se aproximaban al modelo europeo/occidental en el tratamiento de sus mujeres. Si nos fijamos, los planteamientos de Mongellaz no difieren en demasía de la de sus contemporáneos masculinos que también consideraban a los indígenas bárbaros por el mal trato que proporcionaban a sus mujeres. Sin embargo, ponía en el centro del debate la cuestión sobre las mujeres y valoraba las civilizaciones en función de ellas.

Todos los estereotipos femeninos comentados de las limeñas funcionaban como una metáfora de Lima. La ciudad era viciosa, corrupta y decadente precisamente por el gran protagonismo femenino que impregnaba a la urbe y la feminizaba. Esa feminización era vista desde un punto de vista negativo. En opinión de P. Wolfgang Bayer, que recorrió el Perú entre 1752-1766, Lima era Sodoma y Gomorra, su población estaba corrompida. Lima fue objeto de sátiras por parte de los inmigrantes españoles que se desencantaron rápidamente con la ciudad. En estas sátiras las ironías sobre las mujeres limeñas eran muy frecuentes. Frente a una Lima decadente, argumentaban que la intervención europea era necesaria para modificar las costumbres de este pueblo degenerado y guiarlo por el camino de la "civilización". Las referencias a las limeñas interesaban para resaltar algunos de sus vicios y en consecuencia desmentir el mito que había circulado sobre ellas; al mismo tiempo que servía para ejemplificar la decadencia de la sociedad americana y para defender el supuesto retraso de América con el fin de legitimar la intervención europea.

Antonio de Ulloa y Jorge Juan destacaron la corrupción y el abuso que caracterizaba al virreinato, algo que ya empezaba por la cabeza. El virreinato era un cúmulo de vicios. El más escandaloso y general era el del concubinato que afectaba a todos los grupos: europeos, criollos, solteros, eclesiásticos, seculares y religiosos. Frézier también lo refería y comentaba perplejo que

incluso se extendía al estamento eclesiástico. Había libertinaje y una laxitud en las reglas familiares, pues existían los amancebamientos. Las “mestizas y mulatas desde el segundo hasta el cuarto o quinto se dan generalmente a una vida licenciosa” afirmaban Ulloa y Juan. Este libertinaje se debía por tanto a las mujeres y las mezclas tenían un papel principal en ello. Los navegantes españoles introducen el tema de las mestizas y las mulatas, mujeres que fueron asociadas a una sensualidad apremiante, primero, por ser resultado de la lascivia (sus madres se habrían entregado también a una vida licenciosa) y en el caso de las mulatas por su ascendencia de origen africano. Como vemos, las críticas europeas a las mujeres americanas iban de la mano con las denuncias a la ciudad multicolor y a las fronteras sociales imprecisas. Preocupaba mucho el tema de la emulación social. La necesidad de reforma, a ojos de estos viajeros, era apremiante.

La cuestión de la moralidad, especialmente sexual, en América fue un tema que preocupó, como estaba sucediendo en Europa. En el siglo XVIII, tal y como afirma Foucault, la cuestión de la sexualidad y la moralidad estaba muy presente y se llegó a elaborar toda una reglamentación de los comportamientos sexuales y morales. Teniendo en cuenta las ideas foucaultianas de que las relaciones de género son también relaciones de poder, los valores y las normas del matrimonio occidental se trasladaron al Nuevo Mundo. Asimismo se impuso el ideal de pureza de la sangre. En función de ello, las mujeres americanas fueron divididas en dos tipos sobre la base de la sexualidad y la raza: las euro-descendientes enaltecidas como vírgenes, de un lado, y de otro las indígenas y africanas y sus descendientes presentadas como disponibles. Para Foucault es por medio de la sexualidad que se ejercen las relaciones de poder. Este poder se ejerce produciendo y construyendo la sexualidad de una determinada manera.¹ Así, la mujer

¹ Foucault, 1998.

blanca es producida con una sexualidad reprimida y la mujer indígena y negra con una sexualidad hiper erotizada. Pero en el caso de Hispanoamérica, después de todo lo referido vemos como no se cumple del todo pues las criollas, mujeres blancas, son asociadas también a una sexualidad libertina, teniéndose en cuenta, en este caso, no el origen de la piel, sino la procedencia geográfica. Hay una construcción, por tanto, de la sexualidad que responde a un discurso de la alteridad elaborado para dominar.¹

Después de haber visto los dos procesos, el de feminización de los hombres y el de hipersexualización de las mujeres podemos afirmar que tanto la mirada hacia las mujeres como a los hombres americanos estuvo basada en descripciones reduccionistas y en un discurso esencialista. En la construcción europea de otros territorios se describió al “otro” y se lo valoró en función de si poseía o carecía de los rasgos europeos o del modo de vida europeo: gobierno, profesiones, leyes, instituciones... Los otros pueblos fueron presentados como nativos, seres incompletos que eran inhábiles para llegar a ser lo que los europeos ya eran o para convertirse en lo que los europeos pretendían que se convirtieran. Términos masculinos y erotizados codificaron la relación de los viajeros europeos con los países exóticos que visitaban.

La imagen que se construyó de las mujeres hispanoamericanas fue una imagen hipersexualizada. Estas mujeres representaban la seducción personificada y fueron convertidas en un símbolo erótico, en un objeto sexual. Reunían un conjunto de características totalmente opuestas a las mujeres europeas. Las indias eran unas salvajes, y como tales tenían una sexualidad desbocada. En el discurso de los intelectuales europeos la oposición entre civilización y salvajismo fue recurrente. Europa era la norma, el modelo de toda sociedad humana, el resto eran desviaciones. Europa era

¹ Selister Gomes, 2009, pp. 75-87.

aséptica, moral y asexuada. El Otro era amoral e indecente.¹ Los hombres no europeos, en este caso americanos, fueron funcionalizados, animalizados o naturalizados. También lo fueron las mujeres, convertidas en símbolo sexual. La erotización del “otro” fue la otra cara de la estigmatización. Los europeos erotizaron a las indias, a las criollas, a las mestizas, a las negras, a las mulatas. Se despreció a los varones por infantiles y femeninos. Se criticó a las mujeres por su sexualidad desbocada y por alejarse del modelo de mujer perfecta: la europea.

¹ López-Beltrán, 2008, pp. 289-342.

6. LOS SENTIMIENTOS DEL HISPANOAMERICANISMO

“Mientras viajamos a través de sus calles [...] me sentí impresionado por el aire morisco de las casas, las pinturas al fresco y las celosías verdes que daban sobre los balcones o pórticos. El aspecto de las celosías me hizo recordar a Constantinopla”.¹

En 1855 la ciudad de París fue la sede de la Exposición Universal. En aquella ocasión fueron invitadas dos naciones latinoamericanas, México y Perú que participaron con seis obras de tres pintores. Cuál fue la sorpresa de los organizadores y de los visitantes al descubrir que los representantes de Hispanoamérica en la Exposición no eran indios nativos, sino intelectuales criollos cosmopolitas. Las pinturas no gustaron, fueron rechazadas porque no encajaban con el imaginario europeo sobre América. Se esperaba que los hispanoamericanos tuvieran otra lengua y otra cultura diferente a la del Occidente moderno. Por el contrario, se encontraron con un nuevo cosmopolitismo de los artistas hispanoamericanos. “Ce n’est pas le Pérou!” gritaron a voces los franceses desilusionados con las obras representadas.² ¿Dónde estaba la evocación de las riquezas peruanas, la vegetación frondosa, los tipos nacionales? ¿Qué quedaba del México y del Perú exóticos y orientales? Para los europeos del siglo XIX era inconcebible la idea de un posible mundo homogéneo donde las fronteras culturales nacionales fueran difusas. Las sociedades debían clasificarse en base a un discurso esencialista de autenticidad donde se observaran las diferencias porque un mundo sin diferencias era imposible de clasificar, ordenar y jerarquizar. Y ver cómo América se acercaba al patrón cultural europeo generaba rechazo. Los

¹ Campbell Scarlett (1828), cit. en Milla Batres, ed., 1975, p. 21.

² Majluf, 1997, pp. 868-893.

asistentes a la Exposición dieron la espalda a la realidad que les mostraba América, negaron que el Nuevo Mundo fuera lo que representaban sus artistas e hicieron su propia interpretación de las obras para acercarlas a su imaginario de América y de esta manera re-presentarla en base a cánones exóticos y orientales. El Nuevo Mundo tenía que seguir respondiendo a la imagen tópica y prejuiciosa que había funcionado durante más de tres centurias por propia necesidad y tranquilidad de los europeos.

En el capítulo cuarto he estudiado el hispanoamericanismo erudito (ilustrado, científico y comercial), aquél que valoraba y clasificaba América y a sus nativos en base a argumentos pseudocientíficos, filosóficos y económico-mercantilistas. En este capítulo estudio otro tipo de hispanoamericanismo, el sentimental, y es aquél que se proyecta básicamente (aunque no exclusivamente) a través de la literatura, los relatos de viajes y las obras artísticas, que tuvo lugar asimismo en los siglos XVIII y XIX. Un hispanoamericanismo más divulgativo pero que podía llegar a calar de una manera mucho más fuerte en el público europeo que los debates ilustrados. Porque en la narrativa de ficción es donde más libre, plena y creativamente se da la imagen del “otro” y son los textos que más impacto tienen sobre el imaginario colectivo. Este hispanoamericanismo podía parecer menos evidente e inofensivo porque sus autores, a través de una muy pensada presentación de la historia, en el caso de la literatura, o de ordenar la composición artística de un modo concreto, en el caso de la imagen, conducían a que el lector u observador interpretara la obra según unos esquemas mentales concretos. Los representantes del hispanoamericanismo sentimental emitieron juicios de valor (ya fueran positivos o negativos) a través de los relatos y de las descripciones de lo que percibían, o bien hacían hablar a sus personajes por boca suya. Pero estos ojos no eran objetivos, sino que estaban guiados por la subjetividad del autor. Por este motivo, debajo de

todo ello era perfectamente perceptible la ideología y la teoría que sustentaban sus representaciones. El hispanoamericanismo sentimental, al igual que el científico, fue una representación y un corpus teórico y práctico en el que los europeos realizaron una inversión considerable. A través de él se establecía una relación de poder entre Europa y América con la voluntad o intención por parte de la primera de comprender, controlar, manipular e incluso incorporar un mundo diferente, atrayente, pero a la vez temido.

Empleamos el concepto de hispanoamericanismo sentimental porque estaba conectado al terreno tan complejo y subjetivo como es el de las emociones y de los sentimientos. Sentimientos que afloraban en los viajeros, artistas e intelectuales cuando pisaban tierras americanas y descubrían una realidad diferente de la europea, pero también emociones y sentimientos que se pretendían despertar al lector o al público y que normalmente se conducían a que éste empatizara con el autor de la obra. Sin duda, el mundo de las emociones es harto complejo, pero muy interesante de tener en cuenta. La historia de las emociones es una disciplina joven, pero que en los últimos años ha tenido un auge notable con la creación de instituciones y centros en algunas de las principales universidades europeas y norteamericanas.¹ Su focalización en las emociones como sujeto de estudio ha permitido tener en cuenta esta variable en el análisis de las culturas y las sociedades. En la actualidad hay muchas maneras de acercarse al mundo de las emociones, unas más biológicas, otras que ponen énfasis en el aspecto psicológico, etc. Sin embargo, todas ellas coinciden en que las emociones no tan sólo tienen un sustrato biológico, sino que tienen su propia racionalidad y actitudes cognitivas.² Es decir, las emociones representan más que un impulso irracional, no se pueden separar del intelecto. Esta idea la

¹ Rosenwein, 2002.

² Dixon, 2011, p. 1.

defendieron J. Huizinga (1919) y L. Febvre (1941), considerados dos de los primeros historiadores en plantear el tema del estudio histórico de las emociones.¹ Posteriormente se ha demostrado que las emociones son pensamientos y acciones, no sólo sentimientos involuntarios.² Son construcciones culturales, marcadas por convenciones y vinculadas a otros aspectos de significado cultural y social como la identidad, el género, la edad o la religión. A través de las emociones, por tanto, se construyen los objetos y los significados simbólicos del mundo material. En la definición de América entraron estos factores. Los relatos de viajes y la literatura fueron una de las principales vías para dar forma y reflejar la experiencia emocional que generaba el contacto con el Nuevo Mundo. Y esta experiencia se reflejaba por escrito siguiendo unos patrones concretos, una estructura a través de la cual se iban desgranando las diferentes emociones: ansiedad, miedo a lo desconocido, pasión, atracción. Se escribía de una forma concreta para generar de manera voluntaria unas emociones a los lectores, a la opinión pública. Se observa perfectamente cuando se describían a las mujeres hispanoamericanas, pues se ponía énfasis en la sensualidad del color de su piel, en las experiencias sexuales que podían ofrecer, en los olores, las vestimentas... todo se conducía a que el público sintiera emoción por estas mujeres.

6.1. *América como Oriente*

Junto con el mundo de las emociones, dos fueron los componentes principales del hispanoamericanismo sentimental: el exotismo y el orientalismo. Dos corrientes fundamentales sin las cuales difícilmente se

¹ Huizinga, 1919; Febvre, 1941.

² Solomon, 1993.

podría comprender esta visión particular de América. Se trataba de dos procesos que discurrieron en paralelo y se retroalimentaron (de hecho lo exótico se considera que forma parte del orientalismo y lo oriental que tiene reminiscencias exóticas) y que ya existían desde antes de la llegada a América. Desde que apareció el término en el siglo XIX, el exotismo ha sido motivo de amplias discusiones teóricas sobre su significado e implicaciones. Por exótico se entiende, tal como han afirmado los teóricos Victor Segalen y Tzvetan Todorov, todo aquello que es diferente a uno mismo, que se aleja de lo familiar y lo conocido, por tanto tiene mucha relación con la otredad.¹ Así, el concepto de exotismo es muy amplio, puede englobar desde parajes lejanos, tanto en el espacio como en el tiempo, como épocas pasadas y otros seres. Por otra parte, el orientalismo, que lo trataremos en líneas posteriores, es un discurso que no se puede separar del romanticismo y que, a pesar de estar dotado de tintes exóticos, hace referencia únicamente a las culturas y a los espacios considerados “orientales” por parte de los europeos.

Y estos dos procesos no pueden disociarse de otras corrientes del periodo como son el romanticismo y el sentimentalismo. El romanticismo precisamente fue una expresión cultural que se nutrió de temas o asuntos tomados de las literaturas primitivas, lo que generó una investigación del folclor, de las literaturas populares antiguas, del hablar y de las costumbres de los pueblos. Asimismo, mostró un afán de expansión hacia nuevas tierras, siendo América un núcleo de miradas importante.² Por otra parte, con el romanticismo nace la sensibilidad y el sentimentalismo, es decir, las manifestaciones de las emociones y las sensaciones. La exaltación del yo, las ansias de libertad individual y política, moral y sentimental, alentó una angustia que parecía tener como única salida la huida hacia delante, hacia

¹ Segalen, 1978; Todorov, 2003, pp. 368-369; Weisz, 2007.

² Tollinchi, 1989, pp. 1105-1143.

parajes desconocidos o bien hacia atrás, hacia un pasado nostálgico.¹ Por tanto, como vemos, las cuatro corrientes mencionadas no pueden desvincularse y comparten muchos elementos en común, siendo fundamentales en la configuración del mencionado hispanoamericanismo sentimental.

Mi interés por los fenómenos del exotismo y del orientalismo se circunscribe a los siglos XVIII y XIX, por ser en estas dos centurias cuando hay un revulsivo de dichos fenómenos y cuando es más acentuada esa visión exótica y oriental de América, en especial de sus mujeres. Precisamente, una de las figuras que fue sometida a un proceso de exotización y orientalización mayor fue la mujer americana, a la que dedico buena parte de mi análisis. En concreto me ocupé de las mujeres peruanas, teniendo las tapadas limeñas un lugar especial por ser el tipo nacional al que prestan mayor atención los europeos. A través de la recreación de dichas mujeres se ponían en funcionamiento los mecanismos de exotización y orientalización, mediante los cuales los europeos concebían la alteridad.

América fue orientalizada y exotizada no sólo porque se descubrió que era exótica y oriental según los estereotipos de un europeo medio de los siglos XVIII y XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera. Es decir, Europa habló por América y la representó y moldeó según sus deseos. Tanto el proceso de exotización como el de orientalización de América fueron dos mecanismos de los que se sirvieron los europeos para construir un discurso de otredad, es decir, para marcar la diferencia con un “otro” ajeno, como una estrategia de subordinación y estigmatización. Pero al mismo tiempo sirvieron para satisfacer las pasiones y los deseos más ocultos, convirtiendo al Nuevo Mundo en un espacio donde todo era posible y en el que el europeo podía refugiarse de su propia sociedad.

¹ Pacheco y Vera, 1998, p. 9.

La exotización y la orientalización del Nuevo Mundo fueron dos procesos que se gestaron en la mente de los europeos previamente a su llegada a las Indias, es decir, ya se iba con una predisposición a encontrar sociedades diferentes de las conocidas. Con el arribo a las nuevas tierras se reforzó este proceso y todos los rasgos que se conocían de los pueblos orientales y exóticos se trasladaron al Nuevo Mundo y se intentaron adecuar a la realidad americana que se acababa de descubrir. Una vez iniciado, el proceso no tuvo marcha atrás, continuó una línea ascendente que se prolongaría, con altos y bajos, durante más de tres centurias. Buena parte de las construcciones estereotipadas que tuvieron origen en el siglo XVI gozaron de larga vida y fueron asumidas por los ciudadanos europeos, siendo ya muy difícil desterrar de su imaginario toda una tradición prejuiciosa sobre el Nuevo Mundo. De hecho, las imágenes pertenecen a la larga duración y muy particularmente las imágenes estereotipadas porque el estereotipo es intrínsecamente anacrónico en cuanto que sirve para mostrar la esencia de la cultura de un pueblo. Y el pueblo americano fue asociado a unos determinados rasgos que eran comunes, sin hacer distinciones geográficas o culturales.

La propia imagen alegórica del continente de América tenía connotaciones exóticas y arraigó en el imaginario iconográfico y literario muy tempranamente.¹ La “India América”, como era llamada, se representaba en las ilustraciones en el extremo opuesto a Europa. Era la antípoda femenina, el mito inversor del ordenamiento eurocéntrico y androcéntrico. En esta imagen confluían los atributos otorgados al Nuevo Mundo como la alteridad exótica, fascinante y peligrosa, deseada y temida, a la que había que conquistar. América era representada como una mujer joven de color oscuro, desnuda (aunque se cubría el sexo con una faldilla y también vestía un tocado

¹ Mataix, 2011, pp. 205-207.

de plumas)¹, acompañada de plantas, frutos y algún reptil. La vinculación de América con los reptiles obedecía a su asociación simbólica con la tierra, la feminidad, la astucia, el carácter guerrero y lo siniestro. La india además sostenía un arco con flechas y levantaba, arrastraba o pisaba partes humanas, de acuerdo con el tópico atribuido a los nativos americanos de la antropofagia. La alegoría reunía todos los tópicos imaginarios sobre América: salvajismo, peligrosidad, exotismo y erotismo.²

Ciertamente, en la época ilustrada coexistieron dos visiones un tanto contradictorias, la racional y la sentimental-literaria sobre América, pero que no se negaron la una a la otra, al contrario sirvieron para reforzar la idea de un Nuevo Mundo exótico y diferente de Europa que necesitaba de la presencia europea para despojarse de la decadencia y del salvajismo. Los viajeros economicistas (o vanguardia capitalista como refiere Mary Louise Pratt), los científicos y parte de los ilustrados se erigieron como representantes de la primera visión. Su objetivo era estudiar el Nuevo Mundo a partir de la experimentación, la racionalidad y las observaciones empíricas. Desterraron así de su discurso la existencia de cualquier ser o fenómeno que no pudiera ser comprobado científicamente. El mismo Charles de La Condamine en su viaje a la América del Sur quiso investigar la supuesta veracidad del mito de las amazonas, esa república de mujeres ubicada en algún lugar remoto y oculto de la selva amazónica. Después de indagar y preguntar a los indios nativos puso en duda la veracidad del mito porque no

¹ La desnudez puede ser indicativa de la sexualidad desbocada y de la facilidad de conquista sexual. Pero por otra parte también es indicativa de carencia, de un Nuevo Mundo desprovisto de cultura, de valores y de moral. Las plumas, por otra parte, fueron un signo distintivo del semidesnudo salvaje americano. A finales del siglo XVIII tuvo sus representantes en Papageno y Papagena, protagonistas de *La flauta mágica* (1791) de Mozart, que iban todos cubiertos de plumas y representaban al ser natural.

² En España la alegoría se implantó tardíamente, en el siglo XVIII, y fue un tanto diferente: se cubría su desnudez y se abandonaba la imagen salvaje y las referencias al canibalismo. La "India América" aparecía dulcificada y sumisa.

lo había podido comprobar empíricamente.¹ Pero aunque tuvieran una mentalidad racionalista, en el pensamiento de estos hombres de ciencias todavía resonaban ecos de leyendas y mitologías sobre América que se propusieron refutar. No lo consiguieron del todo y en sus escritos seguían circulando multiplicidad de mitos y estereotipos. El mito sobre las Amazonas tuvo plena vigencia en el siglo XVIII y fascinaba a los lectores europeos. Esas mujeres guerreras resultaban muy atractivas, generaban fascinación, por tratarse de una sociedad marginal muy interesante, pero al mismo tiempo suponían una amenaza por su inversión de los roles sexuales, su barbarismo y su feminidad peligrosa. Otro de los mitos que recobró especial fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XVIII fue el de los patagones, seres de extraordinarias dimensiones.² O también la antropofagia. Eran varios los ilustrados que seguían hablando de salvajes comedores de carne humana. De Pauw, Robertson y Voltaire los mencionaban en sus respectivas obras.³

Junto a los relatos de base científica, surgió toda una iconografía fantástica. Los editores de libros de viajes, que empezaron a ponerse de moda en esta época, querían acompañar los relatos (que quizás podían ser más densos en cuanto a contenido) con ilustraciones en las que se representaran elementos exóticos, heterogéneos y aproximativos, que

¹ La Condamine, *Viaje a la América Meridional por el río Amazonas* (1745), pp. 55-60.

² Varios ilustrados europeos creían en estos seres de grandes dimensiones, como Buffon, *Historia natural del hombre*, tomo III, (1749), pp. 169-172; Moreau de Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences* (1753), pp. 26-30; y Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de condiciones entre los hombres* (1754), p. 181, (este último con algunas dudas al respecto). Pernetty afirmaba que los patagones eran el modelo perfecto de desarrollo físico en su libro *Histoire d'un voyage aux Iles Malouines, fait en 1763-64 avec des observations sur le Détroit de Magellan et sur les Patagons* (1770); Voltaire consideraba que se había exagerado su talla, pero que en el estrecho de Magallanes existía una nación que tenía la mayor talla de la Tierra, *Ensayo sobre las costumbres*, vol. VI, (1756), p. 344. Hubo otros, como De Pauw *Recherches philosophiques sur les américains*, vol. III, capítulos 33-37 (1768), y Diderot, *Supplément au voyage du Bougainville* (1772), pp. 10-11 que negaron rotundamente su existencia.

³ De Pauw, "De los antropófagos", sección III, t. III, (1768), pp. 236-274. Robertson, *Historia de América*, vol. II, (1777), pp. 43-44. Voltaire intentó buscar una explicación racional. En el capítulo 146 del tomo VI de *Ensayo sobre las costumbres* (1756) afirmaba que las deficiencias del continente americano, traducidas en una escasez de alimentos, es lo que había empujado a los nativos al canibalismo, pp. 317-339

aunque no respondieran a la realidad ni el autor los mencionase, serían cruciales para seguir divulgando una determinada imagen de América. Descripciones racionalistas e iconografía fantástica. Extraña combinación, pero que tuvo éxito y funcionó. Esto nos permite hablar del siglo XVIII como un siglo de transición entre los mitos y los estereotipos de tipo fantástico de los siglos XVI y XVII, herederos de la tradición medieval, y la caracterización exótica que se haría de América en el siglo XIX (de hecho, el término exotismo apareció en esta centuria). Con la entrada en la época decimonónica esa visión fantástica de América iría perdiendo vigencia en favor de una visión exotista, que si bien siempre existió, en esta centuria cobró un nuevo impulso. Resulta fundamental remarcar la distinción entre visión fantástica y visión exótica porque, aunque pudieran parecer muy similares e incluso intercambiables no lo son. Reconocer en América un espacio fantástico implicaba no reconocerlo como real, es decir, suponía negar su alteridad. Mientras que exotizar al Nuevo Mundo significaba reconocerle como un “otro”, en base a una diferencia ontológica. Es decir, se le reconocía como realidad que tenía un cierto parecido a Europa, pero que era distinta, algo ajeno. Y el hecho de reconocer es ya un acto de conquista y de sujeción.¹ América fue recibida en el propio horizonte mental, se le reconoció una cierta normalidad y racionalidad, pero se la exotizó. Se hizo de lo exótico algo familiar, pero al mismo tiempo extraño. En el imaginario europeo, absorber en una indiferenciada masa exótica todo aquello que era distinto resultaba una estrategia muy útil y cómoda para mantener la superioridad europea que se basó en una domesticación de lo exótico. La búsqueda de lugares y figuras exóticas, que por naturaleza fueron subjetivas y cambiantes, guiada por el deseo del “otro”, suponía una exploración consciente de lo que Jean Baudrillard ha llamado alteridad radical. Pero al

¹ Gerbi, 1978, p. 19.

mismo tiempo la exotización de una cultura por otra resultaba reveladora de una comunicación bloqueada, no igualitaria, que impide llegar al conocimiento absoluto del “otro”. Como práctica discursiva, el exotismo ha sido un elemento significativo para la sobrevaloración etnocentrista de la cultura europea.¹

Esa corriente del exotismo estuvo caracterizada por tres grandes procedimientos: la fragmentación, la teatralización y la sexualización, empleados para controlar mejor y dominar simbólicamente al “otro”. Por otra parte, tuvo una cara amable y otra menos agradable. Siempre existió un exotismo de la belleza opuesto a un exotismo del horror. El primero estuvo encarnado por la vegetación y la fauna americana, sus mujeres, el prototipo del “buen salvaje”, las riquezas; mientras que en el segundo se incluían a los caníbales, las prácticas antropofágicas, los seres monstruosos.² Era un exotismo inquietante que acentuaba la repulsión por la extrañeza del continente y que reflejaba un terror cultural.

El proceso de exotización, como hemos comentado al inicio de este capítulo, discurrió en paralelo a otro proceso, el de orientalización de América. Ya desde la llegada misma de Colón, que identificó las Antillas con Cipango, es decir, Japón, América fue englobada dentro del mundo oriental y sobre ella se proyectó una mirada orientalista. Los especialistas han situado el inicio del orientalismo en el siglo XIV. Pero llegó a su refinamiento en el siglo XIX, cuando empezó el llamado orientalismo moderno. La campaña de Napoleón Bonaparte a Egipto en 1798 marcó el punto culminante del

¹ Weisz, 2007, p. 42.

² Un ejemplo que tuvo gran impacto en la Europa del siglo XIX fue el caso de Julia Pastrana, una mujer de origen mexicano, conocida como la mujer barbuda y peluda que recorrió Europa en la década de 1850 exhibiendo su rareza. Después de su muerte fue momificada para continuar siendo mostrada por Europa y Estados Unidos. Gélis, 2011, pp. 130-133. Estos casos no sólo sucedían en América, otro ejemplo lo tenemos en África, la Venus Hotentote (su nombre real era Saartjie Baartman) una mujer que nació en 1789 en El Cabo y que fue exhibida en Londres por su sinuosa figura y su protuberancia trasera.

entusiasmo europeo por el Oriente y su apropiación colonial. La región de Oriente apareció en la cultura europea del siglo XIX con los caracteres de una revelación. Se produjo un resurgir de lo oriental y una amplia gama de pensadores, políticos y artistas adquirió una nueva conciencia de Oriente. Y rápidamente en los círculos intelectuales europeos surgió propiamente el término orientalismo que sirvió para designar, concretamente desde 1838, el entusiasmo romántico por las cosas de Oriente. Pero debemos tener presente que el orientalismo no se puede considerar un ingrediente de la corriente romántica sino más bien un subproducto del colonialismo.¹ Tiene entidad propia. Como tampoco se le puede considerar un ingrediente del hispanoamericanismo. Éste más bien se sirvió de algunas bases teóricas y discursos del orientalismo para incorporarlos a su propia visión de América.

Cuando decimos que el hispanoamericanismo estuvo influido e incorporó en su construcción al orientalismo, nos referimos a que los elementos propios de las sociedades orientales fueron asimilados en la representación de América, es decir, hubo una trasposición de motivos orientales, una traslación. Según la definición de la Real Academia Española de la Lengua, el orientalismo es el “conocimiento de la civilización y costumbres de los pueblos orientales/predilección por las cosas de Oriente/carácter oriental”. Quizá, para ser más precisos, deberíamos hablar de una orientalización de América más que de orientalismo. Porque orientalizar significa dotar de características que se consideran propias de la cultura o de las formas de vida orientales. América fue orientalizada, es decir, se la concibió como un territorio que formaba parte de ese Oriente imaginario. Ello se debía a los prejuicios y a las concepciones previas que se tenían del Nuevo Mundo. Los europeos cuando llegaban a tierras indianas iban en busca de elementos orientales y muchas veces las comparaciones

¹ Pacheco, 1998, p. 99.

eran efectuadas con países de procedencia oriental. Esta orientalización respondía a un deseo de asimilar lo americano, un territorio nuevo y desconocido, a algo ya conocido, pues los europeos tenían una larga tradición de contactos con naciones orientales. Era una manera de aproximar la otredad y hacerla más entendible, un mecanismo más para tranquilizar a los europeos sobre el “otro”. Sin embargo, una vez América fue orientalizada, sí se le aplicó un discurso orientalista porque desde entonces en el imaginario europeo era Oriente, siendo factible establecer una contraposición con Occidente.

Así, al orientalismo se le acabó dotando de una dimensión teórica e ideológica y terminó convirtiéndose en un discurso de legitimación y dominación de Occidente respecto Oriente. Edward Said, en su estudio ya clásico, define el orientalismo como un discurso en el que se pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente.¹ El antropólogo José A. González Alcantud, por su parte, nos habla de un orientalismo desde el sur, en el cual los discursos sobre el “otro” son construidos desde los países mediterráneos y especialmente desde España.² El estudio de Julia Kushigian asimismo plantea que el Oriente no debe entenderse como una representación de oposiciones binarias, sino que en la tradición hispánica es una fuente cultural complementaria.³ Entrando concretamente en el espacio de América Latina, numerosos trabajos plantean la idea de un orientalismo hispanoamericano que fue empleado por la propia Hispanoamérica para definir a su territorio. El orientalismo fue utilizado por los escritores hispanoamericanos, especialmente por los de la corriente modernista, hecho que refleja una relevancia del mismo en el imaginario latinoamericano. La combinación de referencias al lejano Oriente, con elementos de las culturas

¹ Said, 2004.

² González Alcantud, 2006.

³ Kushigian, 1991.

indígenas y citas de autores europeos fue una seña de identidad que nos permiten hablar de un encuentro cultural complejo.¹

En el proceso de representación de América, por tanto, se aplicó la dimensión teórica del orientalismo, pues el Nuevo Mundo era a ojos de los europeos Oriente. Por tanto, la corriente orientalista se proyectó sobre este espacio de la misma manera que lo hizo en el norte de África u Oriente Próximo. Y estos mismos discursos de dominación y autoridad entraron a formar parte del hispanoamericanismo.

De hecho, el orientalismo descansaba en una superioridad posicional que colocaba a Occidente en una gama de relaciones con respecto a Oriente, en las cuales el primero siempre tenía una hegemonía frente al segundo. Como sistema de representación simbólico basado en una ideología burguesa, el orientalismo miraba al “otro” desde una perspectiva de autoridad intelectual y moral. El discurso orientalista nació como una forma de construir lingüísticamente al “otro”, a través del cual se constituía simultáneamente el sujeto racional moderno. Asimismo tenía un carácter masculino, concebía el Oriente como el contrario femenino de una Europa masculina. Oriente se identificaba con la naturaleza irracional, con la femineidad que debía ser conquistada y dominada por el varón blanco. Y América, como prolongación de Oriente, formaba parte de ese mundo femenino temido y deseado que debía ser conquistado.²

Si el término orientalismo admite multitud de definiciones y apreciaciones, el propio concepto de Oriente es también una noción imaginaria muy moldeable y llena de ambigüedades. En el imaginario europeo, la noción física de Oriente se iba trasladando de lugar e incluso se ampliaba a medida que Occidente se desplazaba hacia nuevas geografías. Y

¹ Tinajero, 2004; Nagy-Zekmi, 2008.

² Andreu Miralles, 2004, pp. 347-367.

era cuestión de tiempo que recayera en España y llegara al otro lado del Atlántico para identificarse con América. La noción de Oriente, por tanto, acabó englobando regiones diversas, muy dispares geográfica y culturalmente pero que tenían el común denominador de haber recibido la etiqueta de orientales. Se llevó a cabo un proceso de uniformización de Oriente que resultaba muy cómodo para los europeos a la hora de establecer comparaciones y oposiciones entre Oriente y Occidente. No se matizaban ni se remarcaban las diferencias entre sociedades, todas formaban parte del mismo estereotipo y a ojos de los europeos eran iguales. La comparación con Oriente fue utilizada también a modo de espejo crítico que mostraba las desigualdades entre hombres y mujeres en las distintas sociedades, presentando sus relaciones como relaciones de poder.

Toda Europa vivió esta etapa orientalista, pero fueron especialmente los franceses los que la asumieron plenamente. Durante las primeras décadas del siglo XVIII los franceses miraron a las culturas imperiales de un Oriente imaginario (Turquía, el mundo persa, el norte de África) para inspiración e ideas. Buen testimonio de ello fueron las *Cartas persas* de Montesquieu (1721). En paralelo, se elaboraron numerosas obras ambientadas en el nuevo continente, que sedujeron al público francés. Se recrearon civilizaciones como la mexicana en *Montézume* (1702) de Louis Ferrier Hurons; y los Mohawks en *L'arlequin sauvage* (1721) de Louis François de Lisle de La Drevetière, en la que se criticaba a la sociedad francesa desde la ficción de un hurón. Y se publicaron obras de temática diversa sobre América: *L'île des Esclaves* (1721) de Pierre de Marivaux; *Le Nouveau Monde* (1722) de Simon-Joseph Pellegrin; *La sauvagesse* (1732) de Alain René Le Sage y Jacques-Philippe d'Orneval; *Fernand Cortez* (1744) de Alexis Piron y *La Jeune Indienne* (1764) de Sébastien Roch Nicolas Chamfort.¹ Especialmente, como nos

¹ Chinard, 1934.

informa Fernanda Macchi, hubo una moda inca y las representaciones del Imperio andino fueron una constante, desde la literatura, pasando por el ballet y la ópera hasta la pintura, como veremos más adelante.¹

La llegada del romanticismo ayudó a reavivar ese interés por lo oriental y lo exótico. Esta corriente sintió admiración por las sociedades idealizadas pre-industriales y manifestó un deseo de volver a ese pasado pre moderno. Había una predilección por el escenario natural, las sociedades primitivas y los parajes remotos. Pero se creó una imagen distorsionada que iba acorde con las expectativas y los miedos de los europeos. Debemos añadir que la sociedad francesa decimonónica estaba padeciendo el llamado “mal de siglo”, expresión creada por Chateaubriand para referirse a la crisis de creencias y valores en Europa. Todo lo francés aburría, se tenía un sentimiento de decadencia y de hastío que llevó a los literatos y a los jóvenes intelectuales a proyectar su mirada hacia otros horizontes menos dolorosos que la realidad que estaban viviendo. El varón romántico buscaba otro mundo en el que poder dar rienda suelta a sus deseos, a sus pasiones, emociones, a la sensualidad, a la ferocidad e incluso al terror. Así, todo joven adinerado soñaba con viajar a espacios dónde pudieran materializarse todos estos sentimientos. Oriente, los países mediterráneos, Italia y sobre todo España se fueron convirtiendo en un foco de interés y en objetivo de figuras tan destacadas como Balzac, Víctor Hugo, Stendhal, Théophile Gautier o Alexandre Dumas. En estas regiones uno podía encontrar lo inimaginable, lo prohibido por todas las reglas de la civilización. Y América fue de nuevo el territorio dónde focalizar todas estas inquietudes y deseos que, por la lejanía, incluso eran más fácilmente realizables en el imaginario europeo. No todos consiguieron o quisieron viajar al Nuevo Mundo, pero los que pisaban tierras indianas daban a conocer ciertas imágenes de las que se empapaban los

¹ Macchi, 2009.

literatos europeos, que con una buena pluma recreaban en esa sociedad fatigada y cansada mundos donde uno poder evadirse. Para Chateaubriand América fue siempre un telón de fondo para héroes y heroínas de un inquieto sentimentalismo.¹ Y durante toda su vida explotó el tema americano convirtiéndose, en palabras de A. Gerbi, en el divulgador del exotismo patético-religioso americano.² En sus obras, el literato francés proyectaba una naturaleza gigante y exuberante, un paisaje colorido, frondoso, vivo y armónico, agradable a los sentidos. Y esa naturaleza le recordaba a un lejano Oriente. Cuando desembarcó en las costas de Norteamérica le vinieron a la mente las costas de Egipto: “las palmeras de la desembocadura del Nilo me descubrieron después del mismo modo las riberas del Egipto”.³

Pero fue Humboldt quien tuvo un destacado protagonismo en la recreación de América como una región exótica y oriental. En el relato de su recorrido por América del Sur, el término Oriente era mencionado repetidas veces llegando hasta el punto de realizar una verdadera acumulación de motivos orientales. Por ejemplo, la ciudad de Manoa la identificó con Tombuctú y la zona entre el Amazonas y el Orinoco la asoció a una nueva Babilonia (los grandes ríos suramericanos fueron imaginados como el Éufrates y el Tigris de América). Mientras que Moctezuma, emperador azteca, fue convertido en un sultán a la mexicana.⁴ W. Robertson también había hablado de la magnificencia de la corte del emperador, parecida, en su opinión, a la de los antiguos monarcas de Asia. La América de Humboldt exhibía rasgos orientales. Pero no sólo él, buena parte de los viajeros que pisaron tierras americanas orientalizaron América convirtiendo lo que veían

¹ Chateaubriand escribió varias obras de tema americano desde *Essai historique sur les révolutions* (1797) pasando por *Atala* (1801) y *Les Natchez* (1801-1826) hasta *Voyage en Amérique* (1827) y *Mémoires d'Outre-Tombe* (primera parte, libros VI a VIII).

² Gerbi, 1982, p. 443.

³ Chateaubriand, *Viages de Chateaubriand en Amérique, Italie y Suiza* (1847), p. 4.

⁴ Lubrich, 2002.

en objeto de una mirada orientalista que traían consigo previamente. Las asociaciones entre América y Oriente tenían un carácter convencional y en las descripciones se acababa desplegando un inventario de tropos orientalistas, en especial de procedencia egipcia y persa, así como turca, árabe e islámica. A través de esa mirada orientalizadora los viajeros veían caravanas, camellos, desiertos, palmeras, oasis, jeroglíficos, faraones, harenes, lujo, tiranía... Las comparaciones acababan afectando a todos los ámbitos, desde la infraestructura, el idioma, la ciencia popular, pasando por la religión, la mitología, el arte y la literatura. Las exóticas prácticas culturales de Oriente eran traídas a colación al igual que estados y procesos de carácter político. Los propios nativos fueron orientalizados, ya desde la llegada de Colón. Los indios, sustituyeron a los moros, no sólo desde un punto de vista histórico e ideológico (España acababa de expulsar a los musulmanes y era su enemigo reciente), sino también etimológico porque la palabra indio significaba hindúes (haciendo referencia a los habitantes de la India oriental). Por tanto, desde un primer momento los indios llevaron la etiqueta de falsos orientales.

Continuando con Humboldt, el explorador alemán fijó para muchas generaciones la imagen de una América rica en vigor físico. Con esta frase lo dice todo: “Sólo aquí en la Guayana, en esta parte tropical de Sudamérica, es auténticamente verde el mundo”.¹ La naturaleza de los trópicos, a ojos del científico, se presentaba exuberante y las especies selváticas más vigorosas que las domésticas. Humboldt observó la complejidad de los fenómenos naturales de América, exaltó su cielo, sus plantas y sus animales. Medio siglo antes, Madame du Boccage en *La Colombiade* (1761) y W. Robertson en su *Historia* hicieron especial hincapié en la naturaleza americana, de playas opulentas, campos fecundos, selvas frondosas, montañas altas y ríos

¹ Humboldt, Carta a su hermano, desde Cumaná, 16 de julio de 1799. Cit. en Gerbi, 1982, p. 515.

caudalosos. En las obras de estos autores todo en América parecía grande y opulento. Recordaba a la Tierra prometida, al Edén donde había armonía y paz, la naturaleza era agradable y exuberante, había abundancia de frutos. Es decir, América era rica naturalmente hablando.

Pero no sólo la naturaleza llamó la atención. Las civilizaciones antiguas que poblaron las tierras indianas y sus ruinas también captaron un enorme interés. Y evidentemente la población contemporánea americana fue uno de los temas estrella, fuente de gran curiosidad exotista. Especialmente fascinaban los cruces entre etnias y su resultado: las castas, pero también las costumbres y las tradiciones locales. La variedad de tonos de piel y de etnias era un factor que impresionaba a los europeos. El conocimiento de otras etnias no era algo nuevo para Europa, sociedades asiáticas y africanas ya eran conocidas, sin embargo América tenía algo de especial. En un único espacio geográfico se daba una mixtura racial de grandes dimensiones y cruces muy variados. Y las pinturas de castas tuvieron una función importante en la difusión de ese exotismo. Ya de por sí, la sola representación de un territorio lejano resultaba fascinante, pero además, estas pinturas transmitían una imagen paradisíaca del Nuevo Mundo. Un espacio de mezclas raciales (que encerraban la fantasía de la mujer nativa), de costumbres diferentes, de trajes y vestidos curiosos, de paisajes frondosos y de productos deliciosos. Se quería transmitir la idea de fecundidad de la tierra americana, productora de una variedad de frutos y plantas tan rica y exótica como la misma tierra que estaba produciendo las mezclas raciales.¹

Me interesa hacer especial hincapié en la representación de la pareja india, prototipos de la “auténtica” América. Su imagen adoptaba el arquetipo

¹ Resulta significativo el hecho de que para los ingleses el mestizaje era casi un tabú. En las obras literarias inglesas de los siglos XVIII y XIX los mestizos eran vistos con recelo y desprecio. Para referirse a ellos utilizaban las palabras *half-caste*, *half-breed* o *mixed-blood*, expresiones con una fuerte connotación racial que recuerda al cruzamiento entre animales.

que circulaba desde el siglo XVI y era el de las plumas multicolores, penachos y faldellines. El hombre era representado llevando un carcaj con flechas, y la mujer cargando hijos a sus espaldas. Era la típica imagen del buen salvaje, producto de la vida en natura, opuesto al hombre occidental corrompido. Un cliché asociado al siglo XVIII y al que Diderot, el baron de Lahontan, Rousseau y Voltaire proclamaron como símbolo de la virtud y la inocencia.

América no solamente fue enfrentada a Europa en una dimensión exótica y cultural como un “otro” comparable con Oriente, sino también como un espacio que desde el punto de vista económico tenía que cumplir una función como la que hasta entonces había sido atribuida a Oriente. América, en su condición de suministradora de materias primas, se hallaría en competencia con Oriente.

Ciertamente el Oriente sirvió de modelo a la percepción de América, es decir, sirvió como paradigma cultural (espacial) para transferir un esquema de percepción de lo ajeno que ya resultaba familiar a Europa en un nuevo objeto como era América. En la medida que era vista como Oriente, América apareció en la mirada europea como doblemente exótica, pero al mismo tiempo se volvía comprensible. El Oriente y su duplicado, el Nuevo Mundo, codificado literariamente como Oriente, conformaron dos variantes distintas de alteridad, que se desarrollaron, variaron y cuestionaron mutuamente.

6.2. La imagen exótica del Perú

Una de las regiones exóticas y orientales por excelencia del Nuevo Mundo fue el virreinato de Perú. Y en especial su capital, Lima, fue objeto de la mirada orientalizadora y exotizante europea. La equiparación y la comparación entre Lima y cualquier ciudad árabe u oriental eran evidentes a ojos de los europeos. No había ninguna otra urbe de América donde se

respirara ese halo orientalizador. Paseando por su ciudad uno podía tener la impresión de estar en Egipto, Turquía o la mismísima Persia.

En el siglo XVIII ya existía en Europa una idea más o menos legendaria del Perú, favorecida por las riquezas de la región. El mito de la riqueza y prodigalidad del Perú, convertido en una utopía accesible, había brotado ya en las primeras crónicas del descubrimiento. En el siglo ilustrado, algunos viajeros elaboraron relatos y varios dibujos sobre este territorio. A. Frézier, al que ya nos hemos referido en otros capítulos, nos ha dejado varios dibujos sobre los monarcas incas. Precisamente su visión iconográfica sobre el pasado inca y la vida cotidiana peruana es un hecho excepcional en la obra de los viajeros naturalistas de la primera mitad del XVIII.¹ Pero fue a partir de la aparición de los viajeros científicos y la literatura filosófica que se descubrió otro Nuevo Mundo a la sociedad europea. Y especialmente en Francia hubo un gran interés por el Perú siendo entre 1735, año de la expedición de Charles de La Condamine, y 1778, un año después de la publicación de la obra de Marmontel, una etapa muy fecunda en la producción de obras, óperas y novelas con protagonismo peruano. Precisamente a raíz de la expedición del científico francés, la América andina, se unió al Brasil, a Norteamérica y a Oriente como una nueva área para la especulación histórica y filosófica.

Hubo una invención del mundo andino. Los incas se convirtieron en el centro de la fascinación francesa dieciochesca. Se elaboraron una serie de textos que construyeron un retrato romántico y sensual, en parte fantasía y en parte realidad, de los Andes, de los incas, de su Imperio y especialmente de sus mujeres. En 1735 salieron a la luz tres obras de temática inca. La primera era un ballet compuesto por Jean Philippe Rameau y Louis Fuzelier,

¹ En sus láminas Frézier también divulgó por Europa otras imágenes: las llamas, los indios de Chile, con sus largas cabelleras y sus atuendos típicos, y escenas cotidianas como la molienda del maíz.

Les Indes galantes, una pieza formada por tres actos y tres historias de amor, que transcurrían en escenarios exóticos: la primera estaba ambientada en Turquía, la segunda en el Perú y la tercera en Persia, tres escenarios que eran identificados con Oriente. La de Perú narraba los amores entre Fani, una princesa inca, y Carlos, un conquistador español. La segunda obra de 1735 llevaba por título *Indes cantantes* de François Riccoboni y Jean-Antoine Romagnesi y la tercera *Amours des Indes*, una ópera cómica de M. Carolet. En 1733 Thomas-Simon Gueullette sacaba a la luz *Les mille et une heures: contes peruvians*. En 1748 se representaba *La Péruvienne*, comedia de Louis de Boissi. Con el mismo título, Rochon de Chabannes dio a luz en 1754 una ópera cómica. Unos años más tarde salía a la luz *Indes dansantes* (1751) de Charles-Simon Favart. Y la lista continuó. En 1759 Voltaire publicaba *Cándido*, que fue motivada por su fascinación por la realeza inca y por El Dorado, construyendo una imagen utópica y exótica del Perú como sinónimo de riqueza y placer. En 1763 Le Blanc de Guillet publicaba la tragedia *Manco Cápac*, basada en las desventuras del fundador del Imperio inca. Y en 1770 Barnabé Farmian de Rozoi sacaba a la luz *Azor o los peruanos*. Por otra parte, en Italia Carlo Goldoni estrenó en Venecia la comedia *La peruviana* (1755). Y en Alemania el dramaturgo August Kotzebue elaboró dos dramas de temática peruanista: *La Virgen del Sol o Cora* (1791) y *Los españoles en el Perú o la muerte de Rollas* (1796).

En todas las obras citadas, los incas eran representados como extremadamente apasionados e impredecibles. Las vírgenes del sol y las mujeres incas invitaban a una comparación con las odaliscas y los harenes de un Oriente imaginado. Sin embargo, en todas estas composiciones los caracteres exóticos se intentaban hacer creíbles para el público localizándolos en su sistema de valores familiar, el europeo. En el Siglo de las Luces no interesaba representar todavía a los personajes con sus atuendos

típicos como se haría en el siglo XIX, que, en busca de un mayor realismo y con la emergencia de un discurso moderno científico sobre la raza, la fisionomía y el fenotipo serían las principales preocupaciones en el encuentro visual entre europeos y andinos.¹

Si la historia antigua del Perú resultaba exótica y oriental, no lo era menos el país y su sociedad contemporánea, en especial la capital, Lima, con su gracia musulmana. Cualquier testimonio que visitara la Ciudad de los Reyes se quedaba sorprendido por las reminiscencias orientales y moriscas de la misma; se respiraba Oriente por todos los rincones de la ciudad. Lima parecía una ciudad oriental y morisca. Lo decía Basil Hall, vista desde lejos tenía “un aspecto extraño y bastante morisco”.² Es decir, más que una visión oriental, se tenía una concepción musulmana e islámica de la ciudad. De hecho, todo un discurso sobre la identificación islámica de América fue elaborado desde el primer momento de la conquista. Cortés, por ejemplo, asoció las construcciones piramidales de los mexicas con las mezquitas. Y desde época temprana se habían traspasado a los amerindios rasgos propios del moro, como la vestimenta y los comportamientos. Más adelante, cuando se crearon las castas, a algunas se les atribuyeron nombres como moriscos o jenízaros.

La primera impresión morisca de Lima venía por la arquitectura de la ciudad. En 1823 el general inglés William Miller afirmaba que las torres y las cúpulas “le dan un aire absolutamente oriental”.³ La urbe exhibía sus

¹ La Francia del siglo XVIII también se interesó por los incas como las víctimas de un específico trato político europeo. La leyenda negra sobre todo se desarrolló en tres obras que tenían como sujetos a los incas: *Alzire* de Voltaire (1736), *Lettres d'une péruvienne* de Madame de Graffigny (1747) y *Les incas* de Marmontel (1777). En la primera obra la conquista y el gobierno colonial eran presentados como estructuras de poder represivas y los conquistadores como bárbaros sangrientos. La segunda era una clara crítica al discurso colonizador europeo. Mientras que la tercera hacía una crítica a la esclavización de los indígenas y a la crueldad de los conquistadores. Todas compartían de base un rechazo al modelo de conquista y colonización español, considerado el principal causante de la desgracia de los indígenas.

² Hall, *Extracts from a journal written on the coasts of Chili, Peru...*, vol. II, (1827), p. 105.

³ Cit. por Milla Batres, 1975, p. 17.

campanarios y cúpulas que le conferían una gracia de abolengo moruno. Los miradores de las casas y los balcones artísticamente labrados encontraban sus orígenes en los musharabíes orientales. Y las torres y las medias naranjas de sus iglesias se parecían respectivamente a los minaretes y cúpulas de las mezquitas. Doce años más tarde el viajero inglés P. Campbell Scarlett decía lo siguiente: “Mientras viajamos a través de sus calles [...] me sentí impresionado por el aire morisco de las casas, las pinturas al fresco y las celosías verdes que daban sobre los balcones o pórticos. El aspecto de las celosías me hizo recordar a Constantinopla”.¹ Contribuía a acentuar la ambientación oriental la multitud de bazares y mercados, a semejanza del zoco árabe, y el placer por los jardines. Lima era la ciudad de las flores, de los frutos deliciosos, y de los prados verdes por la fertilidad de la tierra, estaba “cubierta con jardines y huertos de los más deliciosos frutos, tanto tropicales como equinociales”.² Tenía su arquetipo en El Cairo o Sevilla, con sus balcones, cancelas, ventanas con rejas, patios con flores y zócalos de azulejos vivaces. En palabras de Paul Groussac, era una Granada mitad incaica.³

Las reminiscencias orientales se insinuaban en muchos otros aspectos. Para empezar, la caracterización física de los peruanos ya era oriental. Woodes Rogers, en su iconografía de *A cruising voyage round the world* representaba a los peruanos con los rasgos físicos de chinos o turcos. Asimismo el carácter de los peruanos se orientalizaba. El viajero Gabriel Lafond de Lurcy dejaba escrito en su testimonio que las mujeres peruanas eran apasionadas y más vivas y ardientes por su sangre africana, mezclada con la india y la europea. Y en 1845 el viajero Max Radiguet encontraba elementos islámicos entre los negros del Perú. No obstante, este mismo

¹ Cit. por Milla Batres, 1975, p. 21.

² Stevenson, *A historical and descriptive narrative of twenty years residence in South America*, vol. II, (1825), p. 330.

³ Groussac, *Del Plata al Niágara* (1897), p. 146.

viajero interesado en “averiguar si la vida íntima ha guardado en la capital del Perú, algunos rasgos de ese color morisco impreso en los monumentos y en los trajes limeños, por las primeras inmigraciones andaluzas” acababa concluyendo que no había rasgos de esta civilización casi oriental en las costumbres peruanas. “La familia de Lima, no conoce las susceptibilidades hurañas que la tradición presta a los moros y a los españoles de Andalucía; no es misteriosa: la mujer goza de una entera libertad”.¹

Los usos y las costumbres de los habitantes también tenían un halo islámico. Una de las cadenas asociativas más características sobre Perú funcionaba a través del estereotipo de la opulencia del Oriente. Y en las descripciones de Lima, el lujo y la ostentación eran algo que iba de la mano con la ciudad. Se respiraba lujo por doquier: en el ceremonial; en las casas, que se decoraban con mobiliario y tapicerías procedentes de países árabes; en los edificios públicos, en la mesa y especialmente en el vestido.² Incluso en la manera de recibir a las visitas también se observa este aire musulmán, ya que las limeñas tenían el hábito de sentarse con las piernas cruzadas sobre un estrado cubierto por un tapiz. Y en la vida religiosa los parecidos con Oriente eran significativos. Era habitual el uso de la alfombra en los templos por parte de las damas y la separación de los fieles por sexos durante los oficios.

Con todas estas referencias se evidencia la caracterización islámica de Perú y de Lima. Pero lo que subyacía en esa representación era la asociación en el imaginario europeo, entre Perú y España, especialmente la zona de Andalucía por tener raíces árabes. Y al mismo tiempo la asociación España-Oriente-África. En el siglo XVIII la España mora alimentó el imaginario romántico para convertirse a finales de siglo en una reserva de exotismo,

¹ Radiguet, *Lima y la sociedad peruana* (1856), p. 45.

² Los viajeros comentan las sumas de dinero escandalosas que se podían llegar a gastar los limeños, especialmente las mujeres, en sus vestidos y complementos.

explotada en la centuria siguiente. Las raíces españolas se confundían con las moriscas y hubo una asimilación de Arabia con España. Aparte de asociaciones imaginarias, por todo el pasado musulmán en el sur de la península, se le deben buscar explicaciones de tipo político. En Francia se hablaba mucho de Oriente por la “Question d’Orient” en la que los intereses ingleses y franceses estaban encontrados. La boda de la reina Isabel II con el duque de Cádiz y de su hermana con el duque de Montpensier en 1846 mejoraron notablemente las relaciones entre Francia y España. Lo que favoreció un deseo por conocerse mejor entre ambos países. Y los franceses descubrieron que España tenía raíces moras.

Ese atavismo oriental de la península pasó a Lima con refinamientos. En el imaginario europeo decimonónico Perú era España. Había una continuidad postcolonial. Sobre todo era la capital, Lima, la que se convertía en un reflejo de las ciudades de la península y en concreto de las ciudades andaluzas. Sin lugar a dudas, la arquitectura de sus ciudades, las costumbres, el carácter de su gente, los vicios, etc., todo, absolutamente todo recordaba a España. Y de hecho, América, y en concreto, el Perú, eran concebidos como una prolongación de la península. Las impresiones que Max Radiguet publicaba en 1856 sobre la Lima republicana de mediados del siglo XIX son ilustrativas: “Entre las grandes ciudades de la América meridional no hay otra que haya quedado más fiel que Lima a las viejas costumbres españolas de antes de la independencia. Hay todo un mundo aparte, toda una civilización elegante y refinada, y nada recuerda en el resto del Perú, esos refinamientos”.¹ Según Basil Hall, Lima tenía la misma fisonomía que el resto de ciudades españolas del Nuevo Mundo en cuanto a su planificación en cuadras. Para el imaginario europeo, Andalucía reunía la esencia de España, pues en ella se encontraban todos los elementos que conformaban su

¹ Radiguet, *Lima y la sociedad peruana* (1856), p. 3.

carácter: halo exótico, aspecto oriental, influencia árabe, presencia de toros, gitanas... y cuando pisaban Lima les parecía que se paseaban por una Andalucía en miniatura, donde todos los rasgos se concentraban en una única ciudad. Se afirmaba que los usos y las costumbres de Lima eran, con muy poca diferencia, los mismos que en España. Y paseando por la ciudad, muchos viajeros no escatimaban en hacer comparaciones con Sevilla, Córdoba o Granada. Incluso en algunas zonas de la sierra, el anfitrión del viajero Stevenson le animó con chuladas andaluzas.¹ Lima reunía una herencia española-andaluza, pero al mismo tiempo era mitad incaica. Tenía una apariencia entre colonial y morisca. Porque tanto Andalucía como Lima tenían una fuerte impronta islámica. Andalucía y Lima eran arabizadas. La huella árabe se observaba por todas partes: en el sistema de irrigación, en las plantas, en los monumentos, en los patios, en el carácter, en la vida doméstica. En Lima, según testimonio de Le Sieur Bachelier, incluso uno encontraba las mismas especies de frutas que en la península.²

Pero no tan sólo Lima era hispánica por las características de la ciudad, sino que también se observaba en el carácter de sus habitantes. Precisamente cuando nos referimos al carácter hispánico debemos tener en cuenta algunas cuestiones. Cuando los extranjeros hablaban de la población del Perú y de Lima establecían diferenciaciones de tipo étnico. Cada etnia o raza era asociada a unas determinadas conductas, virtudes y vicios. Era en el momento de definir a los criollos que las similitudes con los peninsulares resultaban evidentes. Pese a existir una rivalidad entre peninsulares y criollos, que asimismo ponían de manifiesto los europeos, las características para definir a unos y a otros eran prácticamente idénticas. De hecho, los criollos no dejaban de ser descendientes de los españoles. Por tanto, todos

¹ Stevenson, *A historical and Descriptive Narrative of Twenty Years Residence in South America*, vol. II, (1825), p. 47.

² Ugarte Eléspuru, 1966, p. 15.

los vicios que encarnaban no solamente procedían del suelo americano (recordemos la teoría de la determinación climática) sino también de su herencia española.¹ Lo afirmaba Condorcet en *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (1795). Los españoles habían trasladado al Nuevo Mundo su avaricia, supersticiones y furor.² Por tanto, es necesario precisar estas ideas. Cuando me refiero a que peruanos y españoles eran categorizados dentro de los mismos esquemas mentales hablo de criollos y peninsulares. El resto de castas tenían otras consideraciones y si bien algunos vicios eran compartidos con los criollos, arrastraban los caracteres propios de su etnia que eran exclusivos de ella. Aunque a ojos europeos, todos eran salvajes y bárbaros, los españoles y los criollos mantenían una superioridad racial por su blancura. De ahí, que no fueran todos categorizados por los mismos estereotipos porque los europeos, pese a ver en los españoles unos atrasados y unos bárbaros, éstos no dejaban de ser blancos y esa superioridad de la raza blanca, en cierta forma, sí la defendían.

Pero podría hacerse otra interpretación. Por el hecho de tener raíces moras, esa superioridad racial se veía quebrada. Los españoles y los criollos no eran blancos puros, estaban contaminados de sangre africana, la peor de todas. Por eso, más que nunca era necesario civilizar a ese pueblo salvaje y primitivo.

Los rasgos que se atribuían a los peninsulares se encontraban repetidos e incluso acentuados cuando los europeos se referían a los españoles de América. La indolencia, la pereza, la simpleza, la vida disoluta (comer, dormir) formaban parte del temperamento de los pueblos hispánicos. Se debía añadir que el carácter de españoles y criollos era

¹ La teoría de los climas de Montesquieu, al igual que en América, también se empleó para caracterizar los vicios de los españoles.

² Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, (1795), p. 185.

violento y orgulloso; eran derrochadores, ambiciosos, buscaban la admiración, pero también eran holgazanes, sucios, apáticos y perezosos. Robertson afirmaba que los criollos consumían su vida en la molición y en la superstición, que eran perezosos y que no se ocupaban del comercio. Mostraban escaso interés por el trabajo, pero una violencia exacerbada en las pasiones y sobre todo en el amor. El balance cultural era negativo. Lo decía *De l'Amérique et des Américains, ou observations curieuses du philosophe La Douceur....*(Berlín, 1771), un librito de un ex soldado en el que afirmaba que “no hay pueblo más embrutecido, más ignorante, más salvaje y más bárbaro que el español”.¹ Los hispánicos eran incultos y groseros. Su cultura se limitaba al chocolate, a las corridas de toros, al baile y al cante. Además, estaban marcados por la superstición, por el fanatismo y por un exceso de religiosidad.

Entramos ahora en las diversiones porque también limeños y andaluces compartían muchos puntos en común. El teatro fue una afición principal, junto con los toros y los bailes. El mundo del toreo era característico de Andalucía y en Lima también era una ocasión propicia para socializar. Las corridas estaban institucionalizadas. En cuanto a los bailes, hacían uso de guitarras y castañuelas. Resulta interesante la opinión de Beaumarchais y Blanchardière respecto el fandango. El primero se refería a él como un baile propio de gente mora, muy típico del sur de España. Lo consideraba un baile obsceno, signo de un temperamento primitivo ya que se podía comparar a los bailes (la calenda) de los negros de América.² La comparación despectiva con el Nuevo Mundo es claramente evidente y precisamente se establece con una de las etnias más estigmatizadas, la de los negros. En Lima también se hacían peleas de gallos. Por tanto, las diversiones

¹ Cit. por Gerbi, 1982, p. 134.

² Cit. por Loménie, *Beaumarchais and his times*, vol. I, (1861), pp. 306-307; l'Abbé Courte de la Blanchardière, *Nouveau voyage fait au Pérou* (1751), p. 24.

no dejaban de esconder un pueblo primitivo que disfrutaba con la crueldad, la violencia y la pasión.

Otro punto interesante que comentaban todos los europeos era el mundo fascinante de las mezclas raciales. Andalucía era tierra de mezcolanza, por allí habían pasado varios pueblos y civilizaciones, con raigambre profunda la cultura musulmana. Lo mismo que el Perú, cuna de todos los posibles cruces étnicos imaginables. Y esta mezcla racial del mosaico español y americano se convertía en argumento para justificar la represión política y el oscurantismo.

Dicha asociación entre España y Perú, es decir, este mecanismo de uniformización y homogeneización entre ambos territorios tenía su razón de ser. Servía como proceso de subalternización de España y de América con respecto a Europa. Había un interés por diferenciar el mundo hispánico del europeo, concebirlo como un “otro” ajeno a la cultura europea. Hecho que permitiría seguir propagando la leyenda negra y proyectar sobre ese mundo hispánico decadente, atrasado y bárbaro, pero al mismo tiempo exótico y oriental, una actitud de superioridad y una mirada colonialista. Al margen de la leyenda negra, la consideración que tenían los intelectuales europeos sobre Hispanoamérica era muy variada, pero por encima de esta variedad sobresalía la percepción de que el pueblo hispanoamericano tenía una psicología particular, diferente de Occidente. Es decir, Hispanoamérica era una realidad totalmente distinta de Europa, quizá estaba más próxima al mundo oriental, pero aún así, tenía una serie de particularidades propias que la distanciaban de cualquier otra cultura. Tenía costumbres, vestidos, hábitos, pautas de conducta, aficiones, etc., totalmente diferentes. Todo, absolutamente todo de la cultura hispánica difería de Occidente. Esto es lo que percibían los europeos, cuya máxima prioridad consistía en diferenciarse

de este pueblo bárbaro y atrasado que no compartía los niveles de civilización del mundo occidental. Se construía, así, una otredad absoluta.

España y el Perú fueron fácilmente intercambiables. Lo que se observaba en la península se reproducía también en la otra orilla del Atlántico. Pero se trató de un proceso unidireccional. Con ello nos referimos a que el conjunto de elementos que conformaban la esencia de España se traspasaron al Perú, pero no siguieron un camino a la inversa. Es decir, el Perú era España porque los españoles habían trasladado consigo los elementos característicos que constituían su carácter y habían sido completamente asumidos por parte de la sociedad local. Todo viajero o intelectual que escribía sobre América y sobre Perú atribuía a estos territorios rasgos típicamente españoles, pero nunca sucedía lo contrario. Nunca, características típicamente propias de las colonias fueron consideradas que formaban parte del carácter español y en ningún caso, viajeros que pisaban la península mencionaban posibles elementos americanos asumidos por los españoles. Era América y el Perú los que acababan fundiéndose con España y sus raíces musulmanas y uno ya no sabía si pisaba la ciudad de Sevilla o la de Lima. Por tanto, las mismas imágenes se repetían. Esta visión europea difería notablemente del pensamiento criollo, pues éste, sí que reivindicó en todo momento una base cultural compartida entre las colonias y la metrópoli para defender sus prerrogativas en cuanto descendientes de los españoles. Es interesante enfocar toda esta cuestión que estamos tratando desde la imagología, disciplina insertada en el campo de los estudios de literatura comparada que se encarga de estudiar las representaciones literarias de los estereotipos, los prejuicios, los clichés de los supuestos caracteres nacionales, es decir, las imágenes subjetivas que se crean de la psicología de otros pueblos, etnias o naciones. Pero se hace desde el convencimiento que estas imágenes van más allá del dato literario y que

revelan el valor ideológico y político que el autor comparte con el medio social y cultural en el que vive.¹

La asociación entre el Perú y España debe ser entendida desde esta óptica en el que las imágenes acabaron unificando a estos dos territorios y los representaron con las mismas características, fruto del prisma occidental europeo de los siglos XVIII y XIX. Se acabó fraguando una imagen global de lo hispánico en el imaginario colectivo, que empezaba en los Pirineos, llegaba hasta el sur de la península y cruzaba el Atlántico incorporando a las colonias. Para el imaginario europeo, los Pirineos constituían una barrera muy clara entre una Europa civilizada y un espacio oriental/africano primitivo. Esta frase, que estuvo muy en boca por los ilustrados europeos refleja muy bien lo comentado: “África empieza en los Pirineos”. Todo aquello que quedaba más al sur de esta cadena montañosa constituía otra realidad que nada tenía que ver con Europa. Es decir, España era equiparada a Oriente y a África del Norte. Y de hecho los viajeros que llegaban a España creían que estaban en África del norte, Asia Menor u Oriente Medio. El hispanista Prósper Mérimée afirmaba, después de haber visitado Andalucía, que estaba en el imperio otomano: “desde que he visto Sevilla y Córdoba, me siento tentado de hacerme turco”.²

Debemos tener en cuenta algunos datos. Durante el siglo XVIII tanto los viajes a España como a América se multiplicaron. Aunque en el caso de España, la península ocupó un lugar un poco más secundario porque no formaba parte de las rutas habituales del Grand Tour. Los libros de viajes dejaron de ser descriptivos como hasta entonces para pasar a ser analíticos, de testimonio, de denuncia y de fijación de *topoi*, de imágenes. Así, se construyó el molde ideológico de interpretación de la sociedad española,

¹ Moll, 2002, p. 349.

² Mérimée, *Viajes a España* (1830-1864), p. 31.

basado en múltiples prejuicios y que permitió un discurso homogéneo del mundo hispánico, en el que además del exotismo, se manifestaba un desprecio por una cultura tan ajena y alejada de los refinamientos de las capitales europeas. El interés por España era destacado y lo refleja la abundante documentación sobre su historia que se consultaba y se leía en Europa, especialmente en la vecina Francia. Pero la mayor parte de aproximaciones eran de raíz crítica contra todo lo hispánico en general. A pesar de haber entrado en el siglo de la razón ilustrada, los europeos continuaban propagando las imágenes psicológicas y caracterológicas de las centurias anteriores. En el sector ilustrado se grabó la imagen heredada de la leyenda negra del siglo anterior. Y esta imagen era un tanto ambivalente. Por una parte, lo hispánico era un reducto de fanatismo y de oscurantismo, pero por la otra existía una corriente de interés, curiosidad y simpatía. El prejuicio ideológico estaba muy presente, sobre todo en la crítica contra la iglesia y la cultura supersticiosa y atrasada de los españoles. Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX el estereotipo de lo que era España y un español fue fijado por siglos por los herederos de la Ilustración, asimilándolo a lo premoderno y exótico. España era asociada a una tierra que era la antítesis de la civilización y el progreso. Con ello se quería exaltar el diferencialismo y la excepcionalidad de lo hispánico.

La literatura tuvo un papel relevante en la fijación de imágenes y estereotipos, y en ella España no se podía disociar de la América hispana porque, de hecho, esta última era la que proporcionaba imágenes contemporáneas (a diferencia de España en que los literatos evocaban un pasado nostálgico), fruto de la influencia de las reducciones jesuíticas de Paraguay y del debate tan intenso sobre la inferioridad y la colonización del Nuevo Mundo.¹

¹ Boixareu y Lefere, 2002.

La obra *Cándido* (1759) de Voltaire resulta significativa, pues el paso de España a América y la identificación entre ambas se inserta en el mismo hilo narrativo estableciéndose una sucesión muy clara entre los dos espacios. En el capítulo XIII, ambientado en Buenos Aires, la vinculación con España sólo aparece mencionada de refilón y a través de algunos topónimos. En cambio, la actualidad española se relaciona con América: en Cádiz se están reclutando tropas para llevarlas a las misiones de Paraguay. Por otra parte, el gobernador de Buenos Aires responde al prototipo de hidalgo español: hombre soberbio, altivo y mujeriego. El personaje de Cacambo encarna por sí solo este desplazamiento del castellano al indio, más apropiado en lo sucesivo como soporte del discurso sobre España. Cacambo es el criado que Cándido lleva consigo desde Cádiz, pero que se lo puede uno encontrar tanto en las costas de España como en las colonias: “tenía un cuarto de español, nacido de un mestizo en Tucumán”.¹ Los elementos presentes en el resto del relato revelan la caracterización del mundo hispánico en el imaginario francés y europeo: exotismo sexual (capítulo XVI, dos muchachas desnudas por la pradera que tienen como amantes a dos monos), recuerdo de las matanzas perpetradas por los españoles (capítulo XVIII), abundancia de riquezas (capítulo XVII, llegada a El Dorado), exuberancia de la naturaleza.

Es significativa la frase que Voltaire pone en boca de Cacambo para referirse a América: “este hemisferio no es mejor que aquél”. Esta sentencia lo resume todo, ambos lados del Atlántico son iguales, pero se trata de una similitud negativa, pues comparten los mismos vicios. Cándido, que había huido para llegar a un mundo mejor, lo que encuentra es un espejo del que había dejado.

Con la entrada en el siglo XIX, la imagología sobre el mundo hispánico se alimentó con las memorias y las autobiografías de los soldados

¹ Voltaire, *Cándido* (1759), p. 98.

napoleónicos, pero también con la literatura de viajes, un género en pleno auge. Para los románticos, los españoles eran el reflejo de su pasado histórico y legendario precisamente porque seguían siendo fieles a sus tradiciones. Las mismas imágenes sobre el mundo hispánico siguieron persistiendo, pero ahora se le añadieron dos ingredientes más que conformaron una visión un tanto distinta. Y fueron las corrientes del orientalismo y el exotismo, que ya hemos comentado. Si bien España todavía seguía encarnando el oscurantismo, el fanatismo y la decadencia, por otra parte se exaltaba su componente exótico y oriental que generaba gran fascinación entre los europeos. El imaginario romántico sobre todo exotizó el sustrato no occidental de Andalucía dando lugar a una imagen oriental de España. Este proceso discurrió en paralelo a la orientalización y exotización de América. Porque ambos territorios seguían siendo intercambiables.

La construcción romántica de España encarnaba las cualidades que los escritores buscaban: un pasado cultural rico, preservación de la modernidad y una historia heroica. Los estereotipos sobre lo español recorrieron la Europa decimonónica y respondieron a los modelos preestablecidos por la colectividad. Algunos de los clichés eran el calor, los perfumes, los bailes, las mujeres y los toros. Montesquieu en su *Espíritu de las Leyes* (Lib. XIX, cap. X) ya definía España como un país meridional donde las pasiones se multiplicaban.

Y América, como prolongación de la península, también formaba parte de esta asociación. Para los europeos del siglo XIX España y sus colonias eran Oriente, el país de los sueños y de las pasiones. Bernardin de Saint-Pierre, a finales del siglo XVIII, ya había mostrado el camino con su *Paul et Virginie* (1787). Chateaubriand seguiría con la vena americana en *Atala* (1801) y oriental con el *Itinéraire de Paris à Jerusalem* (1806-1807) en el que incluía España entre los países orientales. España estaba de moda y los clichés que

circulaban hablaban de gente apasionada, de celos, de sangre y de mujeres. Precisamente nos interesan estas últimas. Por encima de esta identificación entre España y Perú, resaltaba la asociación entre las mujeres andaluzas y las limeñas. Cabe decir, además, que las mujeres limeñas se convirtieron en el símbolo exótico y oriental por excelencia del Perú, en concreto las tapadas limeñas, una versión de las veladas mujeres de Turquía o de las moriscas de Andalucía. De hecho, se cree que en el Perú llegaron mujeres moriscas durante el siglo XVI. Según la documentación estudiada por James Lockhart, entre 1532-60, una cifra aproximada de 550 mujeres, entre las cuales hubo moriscas, pero el autor desconoce exactamente el número pues en los documentos de “Pasajeros a Indias” el grupo de las moriscas era absorbido por el de mujeres castellanas. No obstante, se cree que llegaron estas mujeres moriscas y que transmitieron su cultura en el suelo americano.¹ Unas mujeres que, por otra parte, fueron mal vistas por la cultura católica europea por su desenvoltura corporal y por el carácter ligero de sus vestimentas.²

Los europeos establecieron un mecanismo de asociación entre las mujeres peruanas y las españolas, pero concretamente entre las limeñas y las andaluzas, que compartían muchos puntos en común. Su belleza ocupaba un espacio central en las descripciones de los viajeros que pisaban tanto tierras españolas como peruanas. Lo decía C. Skogman, marino sueco, que en 1852 pronunciaba las siguientes palabras: “las limeñas son las que en mayor grado reúnen las características de la mujer típicamente española, con sus flexibles aunque bien redondeadas formas, sus brillantes ojos negros, la piel pálida y clara y sobre todo la gracia tan personal de que hacen gala en su porte y en su andar”.³ No tan sólo en el aspecto físico las semejanzas eran perceptibles sino también en los hábitos. No obstante, en algunas ocasiones se las

¹ Lockhart, 1994, pp. 170-171.

² Cáceres Enríquez, 1995.

³ Cit. en Tauro, 1967, p. 122.

asimilaba a las prostitutas. Según nos dice el viajero J. Mellet, las limeñas tenían la costumbre de llevar en sus ligas un puñalito o navaja de afeitar que lo empleaban cuando se imaginaban que el hombre les faltaba y para obligarlos a pagar; algo que asimismo llevaban las prostitutas españolas.¹ Por tanto, se elaboraba también una cierta degradación de las mujeres limeñas. En la manera de vestir los trajes también eran muy similares. En Buenos Aires y la Concepción las mujeres mantenían la moda española, según Le Bachelier. Para muchos, el manto, la peineta alta y el pañolón eran las tres prendas que hacían de la peruana un retoño gracioso y castizo de la mujer española.

Asimismo, varios viajeros se sorprendían de la gran libertad de la que gozaban las mujeres, tanto limeñas como andaluzas. Afirmaban que, sujetas a las pasiones y a los deseos, se oponían a los hombres. Las mujeres eran las protagonistas, tanto de Lima como de Andalucía. Controlaban la vida privada, particularmente la vida amorosa y el galanteo. Lo refiere el testimonio de Casanova que relataba que las mujeres eran encantadoras, llenas de gracia y amabilidad y de un temperamento de fuego.²

La Lima colonial y republicana, a ojos de los literatos, podía ser considerada una ciudad-mujer, pues su carácter venía definido por la presencia de las limeñas. Lo mismo sucedía con Andalucía, que se asociaba a las andaluzas y en concreto a las gitanas. Las dos regiones eran caracterizadas por un clima ardiente que propiciaba una sexualidad desmedida. Todo era llevado al extremo, la violencia, la sensualidad, la locura, todo se conducía con desenfreno, especialmente las relaciones entre sexos. Estos dos espacios geográficos se concibieron como un paraíso terrestre ideal que ofrecía ilimitado número de mujeres para satisfacer los deseos de los hombres. Lima y Andalucía representaban la fantasía de la conquista colonial y sexual.

¹ Mellet, *Viajes por el interior de la América meridional (1808-1820)*, p. 234.

² Cit. en Juderías, 1974, p. 183.

El tópico sobre el Perú y Lima, por tanto, fue antes el tópico sobre España y Andalucía, aunque con las mujeres, no se puede afirmar lo mismo. Las limeñas fueron el antecedente literario y tópico de las mujeres españolas y andaluzas.

Pero ¿quiénes fueron estas mujeres que despertaban tantas pasiones entre los varones europeos? Las tapadas existían en el Perú desde la época del virreinato, ya se tienen noticias de ellas en el siglo XVI.¹ Recibían este apodo por el atuendo que llevaban, pues se cubrían enteramente dejando solamente un ojo al descubierto. El traje de las tapadas no era originariamente de Perú, ya se usaba en España, de hecho, el modelo original de traje era español, pero se adaptó a los afanes de la población femenina local. Estaba compuesto por dos piezas: la saya y el manto, que a su vez eran una derivación del velo armenio, del manto terifeño y de la capa y banda moriscas. La identificación de las tapadas con las moriscas era bien evidente. En la España musulmana las moriscas también iban veladas, pero se les acabó prohibiendo el uso de almalafas, unas piezas de vestir que asimismo cubrían todo el cuerpo desde la cabeza hasta los pies. Y el imaginario sobre las mujeres moriscas, con quien los españoles ya tenían una experiencia de mezcla racial y sexual previa, se trasladó a las tapadas.

En el Perú, el uso de la saya y el manto se circunscribió exclusivamente a la capital, fuera de Lima no existían las tapadas. Generalmente las tapadas personificaban a las criollas, las mujeres de origen blanco descendientes de peninsulares, aunque muchas veces otras castas, como una estrategia de subversión, se escondían bajo los ropajes de las tapadas.² De ahí que esta vestimenta preocupara a las autoridades civiles y eclesiásticas porque constituía una amenaza, especialmente el manto, que se había convertido en

¹ Águila Peralta, 2003, p. 127.

² Walker, 2012, p. 145.

símbolo de protesta social, religiosa y política. En primer lugar generaba ansiedad en los hombres porque las limeñas hicieron del hecho de estar ocultas un instrumento de libertad cambiando el significado de esta práctica. Bajo el anonimato, las tapadas podían salir a cualquier hora del día, deambular por la ciudad y llevar a cabo determinadas acciones que no se atreverían a realizar con la cara descubierta. A las autoridades preocupaba este tema, no sólo en el Perú sino también en España. Conocidas son las acciones del marqués de Esquilache contra el embozo, es decir, el uso de cualquier pieza para cubrirse (bando sobre los sombreros y capas de 1766). Rápidamente se asoció el manto limeño con la promiscuidad, el libertinaje y la infidelidad, algo que escandalizaba a las autoridades pero que fascinaba a los extranjeros. Las tapadas, al estar ocultas, podían coquetear con cualquier hombre, incluso estar frente a su marido sin que éste las reconociera. Así, se trastocaban los roles de género y se rompían las convenciones sociales. Si como hemos dicho, las tapadas eran de origen criollo, éstas debían regirse por una conducta intachable. Se esperaba de las criollas un comportamiento honesto, casto, que se ocuparan de las actividades para las que estaban destinadas y que no eran otras que las de ser unas buenas madres y esposas. Salir solas y ocultas ponía en peligro no tan sólo su reputación sino la de toda la familia. Y el peligro únicamente no estaba en que descuidaban las funciones que les correspondían, sino que también alteraban el orden social establecido, pues podían acabar frecuentando espacios que eran ámbito de otros grupos sociales y castas.

Otro de los problemas que presentaba el uso de la saya y el manto era el de la emulación social, todavía más preocupante. Era frecuente que mujeres negras o de otras castas se hicieran pasar por criollas. Ocultas bajo el atuendo de tapadas y vistiendo asimismo largos guantes que escondieran el color de su piel, estas mujeres, por unos instantes, se situaban en una

posición de superioridad. Este hecho constituía una amenaza para los hombres. Primero, porque se trastocaban las jerarquías de género, los hombres eran los que acababan sucumbiendo a los encantos de las tapadas y se dejaban “dominar” por ellas. Pero todavía era peor si dichas mujeres eran de una casta inferior porque significaba que también se habían alterado las jerarquías raciales y sociales. Y estas mujeres de castas “en teoría” menospreciadas ejercían una especie de venganza en un juego en el que por unos instantes ellas eran las que tenían el mando. Para los hombres si se descubría quién estaba debajo del manto podía suponer una afrenta y una mancha en su honor. Son abundantes los testimonios de viajeros que se quejaban de que debajo de los ropajes se escondían rostros horribles. Lo decía Radiguet: “No dudéis, la manta traidora esconde entonces a una africana, negra como la noche, achatada como la muerte, ante la cual sería por lo menos superfluo derrochar las perlas de su galantería”.¹ Y acababa concluyendo que la saya y el manto sólo contenían desagradados para los hombres. Pero es que debajo del manto no tan sólo se podían esconder otras castas sino que también se ironizaba sobre la posibilidad que debajo hubiese mujeres viejas o feas. Asimismo se veía el peligro de que hombres pudieran ocultarse bajo el traje para cometer delitos.

Por los múltiples peligros que representaban las tapadas se las quiso combatir con diferentes estrategias. En determinadas circunstancias históricas se las utilizó como cabeza de turco, siendo una excusa perfecta para de esta manera acusarlas de inmoralidad y conseguir de una vez por todas que se acabara con este traje. Un ejemplo llamativo lo encontramos en el sismo de 1746. En dicho año Lima sufrió uno de los peores terremotos de su historia que acabó con la desaparición del puerto de El Callao, alcanzado por un tsunami, y con la destrucción total de la capital. Prácticamente ningún

¹ Radiguet, *Lima y la sociedad* (1856), p. 35.

edificio se mantuvo en pie y el número de fallecidos fue muy elevado. Por aquel entonces, para dar explicación a dicho suceso, las autoridades eclesiásticas elaboraron un discurso en el que las tapadas eran las causantes principales de los males de la ciudad. La ira divina se habría proyectado sobre Lima a raíz de la inmoralidad en los atuendos y comportamientos de las tapadas.¹

Fueron múltiples los intentos por parte de la Corona y de las autoridades eclesiásticas de prohibir este atuendo, pero cualquier propósito fracasó.² Con ellos se quería poner a las mujeres en su lugar y reforzar los roles de género, clase y las jerarquías raciales. A cada nuevo bando o prohibición, las tapadas continuaban saliendo con sus trajes, pese a las amenazas de multas y de destierros y acabaron convirtiendo la defensa de dicho vestido en un acto de rebeldía. Nunca se pudo imponer el abandono de este traje. Solamente cuando las limeñas, cansadas ya de este atuendo de aires coloniales, y con la llegada de las nuevas modas francesas (el vestido de cola y el pañolón), fueron abandonándolo progresivamente y se acabó con dicha moda que perduró unas tres centurias aproximadamente. Algunos testimonios afirman que en la década de los años 50 del siglo XIX la saya y el manto ya no se veían por las calles de Lima, salvo en algunos eventos tradicionales muy concretos.

Pero si las condenas se sucedían una y otra vez, los elogios no fueron menos. Y es que las tapadas recibieron rechazo y admiración por partes iguales. Fue tanta la fascinación que generaron en Europa que se acabaron

¹ Walker, 2012, pp. 175-206. Pérez Malláina Bueno, 2001.

² Se proclamaron bandos y medidas de prohibición en 1564, 1571 (virrey Francisco de Toledo), 1583 (el tercer Concilio de Lima), 1609 (virrey marqués de Montesclaros), 1610 (dos), 1613 y 1624 (virrey marqués de Guadalcázar), coincidiendo con los reinados de Felipe II, Felipe III, Felipe IV y Carlos III. Y las autoridades catedralicias lanzaron varias campañas para modificar la naturaleza impía de las vestimentas femeninas.

convirtiéndose en un tipo literario y en un ícono erótico y exótico por excelencia.

Como buenas representantes de una belleza diabólica, las tapadas conseguían atraer mediante su físico la atención de los hombres. El viajero Radiguet decía de ellas que eran las mujeres más seductoras de la América del Sur, unas hechiceras. Esta seducción del cuerpo se acentuaba en el ejercicio del canto y del baile, expresión de la pulsión sexual. Este encanto erótico era el punto culminante de la fatalidad que provocaba la pasión en los hombres y su consiguiente caída social y económica. Las tapadas se servían de sus encantos para satisfacer sus caprichos: se hacían comprar los vestidos más caros, ser invitadas a fastuosos banquetes... hasta el punto de provocar la ruina de su amante. Una vez saciada esta sed sin ningún tapujo sustituían a su amante por otro hombre. Hasta aquí llegaba el cinismo y el sadismo de las tapadas, acentuados por su incesante no concesión del cuerpo.

La percepción sobre las tapadas se mantuvo prácticamente inalterable a lo largo de los siglos XVIII y XIX, elevándose a la categoría de tópico erótico para los europeos. Las limeñas se convirtieron en el símbolo del Perú y en la representación de su capital. Ya en el siglo XVIII la atención y el orgullo de la ciudad estuvo concentrado en ellas, considerando que encarnaban el ingenio, la malicia, la agilidad y la inteligencia criollas. En la literatura de dicha centuria las tapadas surgieron como una figura inseparable de la fisonomía de la ciudad, tanto de su ambiente como de su arquitectura. Lima no podía ser entendida sin las tapadas. Ellas encarnaban las características de la ciudad: misterio, elegancia, exotismo...

Aparte de las referencias de los viajeros y de los literatos, los artistas tuvieron un protagonismo destacado en la caracterización de la vida cotidiana peruana y de sus tipos populares. Hubo especial interés por las escenas urbanas, la fascinación estuvo concentrada en la multirracialidad de

los tipos de Lima (pocas veces se adentraron al interior del país) y las mujeres tapadas ocuparon un primer plano.

Pese a este intento por acercarse y reproducir la realidad, se acabaron creando visiones totalmente estereotipadas. Es muy importante destacar el rol que jugaron las imágenes visuales en la circulación de fantasías, ideas y sentimientos entre Europa y América y las políticas de representación. Precisamente estas representaciones visuales, que nacían en un contexto colonial, se deben considerar expresiones de relaciones de poder y construcción de diferencias.

Varios fueron los artistas y pintores que en el siglo XIX se recrearon en las tapadas. Johann Moritz Rugendas, pintor alemán que vivió en el Perú desde mediados de diciembre de 1842 hasta finales de enero de 1845, nos dejó varios dibujos, acuarelas y litografías.¹ También lo hizo el diplomático y artista francés Leonce Angrand, que llegó a Lima en 1833 quedándose por un periodo de seis años. Un tercer dibujante fue el francés A. A. Bonnaffé, que entre 1856-1857 publicó con el título *Recuerdos de Lima, tipos, trajes y costumbres*, dos álbumes que incluían una serie de litografías basadas en la vida cotidiana de Lima. Y finalmente destacan los seis estudios sobre tapadas limeñas (1838) de Auguste Borget.

Lo que llamó la atención de los artistas europeos fue el misterioso atuendo de las tapadas. Una saya bien ajustada y estrecha enfatizaba sus encantos y remarcaba la voluptuosidad y la sensualidad de su figura. El europeo sintió fascinación por el trasero de las tapadas. Reduciendo las tapadas a sus caderas, los europeos sustituyeron una visión de conjunto por una lógica metonímica, influida por las teorías ginecológicas y raciales

¹ Aparte de las tapadas, Rugendas también pintó paisajes. En *Casucha de las cuevas* se muestra la grandiosidad de los Andes acentuada por la figura de un gaucho diminuto. Y en *El rapto de la cautiva* (1845) al indio se le representa como un salvaje de gran fuerza física. Guiñazú y Haydu, 2007.

contemporáneas.¹ En las primeras décadas del siglo XIX emergieron en Europa nuevos discursos sobre la raza, la biología y la anatomía que derivaban en la creación de tipos raciales como constructos visuales y fisionómicos. La apariencia de las tapadas para esta nueva economía visual de la raza y el tipo derivaba de su género y nacionalidad. Es decir, se puso en marcha un mecanismo de exotización del cuerpo para establecer una distancia con respecto a lo que resultaba familiar.

La percepción de la sexualidad de las tapadas no sólo provenía de su traje sino también de las opiniones de los viajeros sobre su libertad escandalosa y su comportamiento agresivo. Y es que la voluntad de autorepresentación fue algo que escandalizó y atrajo a los europeos. Las tapadas eran unas mujeres reales que propusieron ocultarse la cara como símbolo de rebelión, pero también de flirteo sexual.

Todos los europeos que escribieron sobre las tapadas remarcaban su presencia en las calles de Lima. Y esta ciudad era una fantasía muy apetecible, pues las mujeres gobernaban como reinas y todo hombre que se les acercara sucumbiría a sus deseos. Los peligros del encanto de las tapadas fueron transformados en objeto de culto. Las fantasías que se generaban a su alrededor tenían muchas similitudes con las fantasías europeas sobre las mujeres árabes. De hecho, se acabó configurando la imagen de la mujer oriental y exótica como un ser desbocado sexualmente. El propio Flaubert afirmaba que las mujeres orientales eran como una máquina sexual, que no hacía distinciones entre un hombre u otro. En palabras de José Victoriano Lastarria que escribió sobre Lima en 1851, la saya y el manto “dan a estas mujeres un aire misterioso, lascivo, encantador, que fascina y deslumbra. La

¹ Poole, 1997.

tapada es el tipo de la belleza y al mismo tiempo la dominadora más absoluta de los sentidos y aún de la inteligencia del hombre”.¹

Una influencia orientalista recorrió la imagen visual de las tapadas en el siglo XIX. Al igual que las odaliscas orientales, las tapadas eran unas mujeres reducidas a la esencia de un cuerpo frente a la visión seductiva del europeo. Si no se dijeran que eran tapadas limeñas el espectador podía identificarlas fácilmente con Oriente, pues la contextualización era la de un país árabe. En la pintura occidental del siglo XIX el harén era el espacio exótico por excelencia.

La facilidad con la que las tapadas transgredían todo tipo de normativas sociales y de género llevó a la construcción de un tipo que jugaba en la tradicional división entre los espacios públicos y los privados de la sexualidad permitida. En el ámbito doméstico las tapadas debían cumplir con los roles sexuales y de género que les eran impuestos. Debían ser unas mujeres asexuadas, es decir, su única función era la de procreación, el cuidado del hogar y de los hijos, ser castas y mantener una actitud moralmente irreprochable. Para que las tapadas se convirtieran en objetos sexuales de deseo debían romper su identidad doméstica de esposas o hijas. Con esa nueva identidad, las tapadas eran capaces de llevar a cabo determinadas actitudes y comportamientos en los espacios públicos que les estarían vetados en su rol doméstico. Las tapadas incursionaban en el espacio de los hombres, se apropiaban de las marcas de poder encarnadas en este espacio.

De particular importancia en la construcción pictórica de las tapadas fue también todo el tema de las dinámicas raciales de los espacios públicos limeños que acabaron por dar forma a sus encantos ambivalentes. Las tapadas transgredían las jerarquías de raza y encarnaban los peligros raciales

¹ Cit. en Tauro, 1967, p. 101.

inherentes a la vida pública de Lima. Las fantasías europeas de las tapadas habitualmente se centraban en la preocupación de los hombres porque debajo del manto hubiese mujeres no blancas.

Frente a una imagen erótica, sensual, oriental y sexual de las tapadas, curiosamente los europeos también la compararon con las monjas católicas con hábito, rodeando a las tapadas de un halo religioso, místico y devoto.¹ La conjunción de estas dos características, sensualidad y devoción, era algo que marcaba a la cultura limeña, a las tapadas y a la ciudad de Lima, devota y pecadora por partes iguales, una suma “del ardor sensual y de la exaltación religiosa, de la locura y del recogimiento, de la indiferencia y de la pasión”.² Dos fueron los símbolos de la capital. Por una parte, las ya comentadas tapadas, que encarnarían el misterio y la voluptuosidad. Por la otra parte Santa Rosa, limeña ideal por excelencia. Dos arquetipos totalmente opuestos pues la sexualidad de las tapadas era juzgada en oposición a la devota Rosa de Lima o a las princesas incas del siglo XVIII. Pero aun así se las identificaba con estos modelos de virtud opuestos por ser definidas racialmente y por sus conexiones con otras realidades coloniales. Asimismo las tapadas compartían con las monjas el rosario de perlas, atributo que llevaba toda limeña. En algunas representaciones pictóricas el aire religioso de las tapadas se recreaba situándolas frecuentemente alrededor de iglesias, en procesiones o bien como colectoras de ofrendas.

Asimismo, los europeos situaban a las tapadas en contraste con mujeres de otras castas. Las colocaban en un punto intermedio entre las devotas mujeres y las mulatas sensuales, entre la piedad y la sensualidad afroperuana.³ Frente a las líneas delicadas de las tapadas, su cintura estrecha, sus pies pequeños y la fineza de sus gestos, muchas representaciones

¹ Poole, 1997, p. 90.

² Radiguet, *Lima y la sociedad* (1856), p. 33.

³ Poole, 1997, pp. 90-92.

visuales contrastaron esta imagen con la voluptuosidad de las mulatas. Las mulatas eran fuertes, asertivas, bebían, bailaban, montaban a caballo y se mostraban abiertamente a los hombres. Hacían exhibición de su cuerpo frente a la ocultación de las tapadas. Las formas sinuosas de sus figuras eran insinuadas bajo vestidos semitransparentes e incluso en ocasiones dejaban casi al descubierto sus senos. Esta imagen derivaba del estereotipo hipersexualizado europeo de la mulata caribeña.¹ De esta manera, las mulatas se convirtieron en la encarnación de la sexualidad pecaminosa.

El desorden del elemento mulato era mostrado a través de los espacios públicos que frecuentaba y era construido a partir de una serie de cualidades negativas que se le atribuían. En las representaciones visuales del espacio público limeño cada grupo racial y social ocupaba diferentes posiciones en base a una jerarquización en la que los contactos eran nulos. Precisamente el anonimato de las tapadas les garantizaba su habilidad para mezclarse y confundirse con mujeres de otras castas y de inferiores categorías sociales. Las tapadas conseguían inmiscuirse en el centro de la vida pública, algo que era visto por los europeos como peligroso por su proximidad a las mulatas y a las mujeres de los mercados. Se temía que por el contacto con otras castas, las tapadas limeñas se convirtieran en una de ellas y de hecho su sexualidad era vista como derivada de la de estas mujeres más visibles. Precisamente el desorden que se atribuía en la imagen de las mulatas provenía del espacio del mercado. El mercado público era percibido como el opuesto a otro espacio de Lima, idealizado por los viajeros, el de los jardines privados. Se establecía así un contraste entre el silencio, la armonía y la paz de los jardines con el ruido, el desorden y el caos de los mercados y sus mulatas.

¹ En los dibujos de Felipe Bauzá, acompañante de Malaspina a finales del siglo XVIII, ya se sitúan en un mismo plano dos figuras: la de la criolla y la de la mulata limeña con claras intenciones comparativas.

Las tapadas criollas presentaban una imagen que se relacionaba con las incertidumbres políticas, culturales y raciales de la nueva república. Las mujeres criollas tenían relaciones muy estrechas con sus sirvientas y nodrizas indias y negras. La imagen de la mujer necesariamente debía incluir otra realidad no blanca del Perú republicano. Las tapadas, aunque pudieran llegar a mezclarse, eran separadas de este desorden por la virtud de su físico y sobre todo por sus atributos no domésticos y no maternales. Las tapadas nunca aparecían con niños, eran iconos, tipos, que también se diferenciaban de los retratos de las mujeres de clase alta que asumían la individualidad burguesa característica del género del retrato. En cambio las mulatas siempre aparecían rodeadas de sus retoños.

Un tercer tipo de mujeres que interesó representar a los europeos fueron las indígenas, que en comparación con las tapadas eran castas y simples, virtuosas y pasivas.¹ Esa idealización de las mujeres indias provenía de las fantasías de las vírgenes del sol y las princesas incas. Asimismo, a través de su asociación con los Andes se destacaba la castidad y reticencia de las mujeres religiosas discretas idealizadas en las culturas marianas de Lima y la Europa católica. De ellas se resaltaban los elementos de su vestido para destacar su invisibilidad sexual, su ropa enmascaraba su cuerpo y su sexo. Mientras que las tapadas exhibían rasgos positivos y las mulatas rasgos negativos de la sexualidad femenina, las indias eran neutras. Prácticamente nunca se las representaba como un sujeto sino que básicamente se las utilizaba para contextualizar el ambiente de las pinturas, eran figuras secundarias que no tenían interés más allá de servir como punto de comparación. Asumían una no identidad sexual para acentuar la sexualidad de las tapadas blancas.

¹ Poole, 1997, pp. 97-101.

El cuarto tipo de mujer fue la negra, que servía para remarcar la sexualidad física de las tapadas como las mujeres rebeldes y accesibles. Las negras tenían un protagonismo importante en la literatura de la época por su simbolismo erótico. Mientras que las tapadas y las negras/mulatas eran representantes de la Lima costeña, las indias representaban los Andes, el quechua y los ancestros incas.

Asimismo en el siglo XIX generaron fascinación las cholitas, el quinto y último tipo de mujer a que nos referimos. Como objetos sexuales, su independencia económica (trabajaban en los mercados y negocios varios) seducía a los europeos junto con una mixtura de disponibilidad y dominación. Algo que se seguiría reproduciendo en el siglo XX. En España tenemos el ejemplo literario de la Niña Chole, la cholita mexicana que seduce al Marqués de Bradomín en la *Sonata de Estío* de Valle-Inclán (1903). La sexualidad ambivalente de las cholitas era acentuada por su mixtura étnica y cultural. Como cholitas no podían ser definidas ni descritas dentro de los parámetros de las blancas, indias o mestizas. Tenían una identidad racial definida, algo que horrorizaba a la mentalidad europea del XIX. Las cholitas, como las tapadas, eran unas mujeres puras que no respondía ni a las reglas de la sociedad burguesa ni al mundo andino tradicional. Su cuerpo e imagen se inscribían en las fantasías europeas de poder y posesión.

Como vemos, la elaboración de identidades sexuales y raciales contribuyó a concretar tipos visuales que encarnaron el Perú en el imaginario visual de los europeos. Cada etnia se asociaba con unas determinadas marcas que eran inherentes a su raza. Las tapadas criollas y blancas que representaban la sublimación de la sexualidad. Las mulatas y las indias entraron en este imaginario como iconos de la diferencia física que constituiría la moderna noción de raza. Las nuevas ciencias no cuestionaron

los viejos tópicos sobre la sexualidad femenina, sino que los reforzaron y les dieron un nuevo barniz pseudocientífico.

Pero las tapadas, pese a las múltiples evocaciones de su figura, se quedaron atrapadas como objeto de contemplación, nunca como sujetos discursivos. Aunque se destacó su punto de rebeldía y libertad, siempre fueron representadas dentro de los parámetros masculinos que las reducían a la ambigüedad del objeto erótico. Fue un tipo literario y visual construido y moldeado por el varón blanco que representaba lo que los hombres querían que fuese en base a sus deseos, fantasías o necesidades. Oculta bajo su atuendo, las tapadas también vieron silenciada su voz. Y quedaron para la posteridad como símbolo exótico, erótico y oriental del Perú.

Durante dos centurias, América y concretamente el Perú fueron objetos de un proceso de orientalización y exotización que coincidió con una etapa romántica y sentimentalista en Europa. Dicho proceso encerraba un discurso muy contundente sobre la otredad de carácter marcadamente colonialista, según el cual el Nuevo Mundo, precisamente por ser exótico y oriental era inferior. La raíz de esa inferioridad congénita se encontraba en la asociación entre España y América y más concretamente entre Andalucía y el Perú, siendo sus mujeres el centro del discurso exotista y oriental. El mundo hispánico se convirtió en una realidad monolítica, diferenciada de Europa, cuya esencia reflejaba un pueblo de costumbres bárbaras, atrasadas, pero también un mundo de deseos y de placeres.

**LA MUJER PERUANA:
REALIDADES Y METÁFORAS**

7. LO NATIVO Y LO BLANCO

“O tú, díjola, á quien yo adoro desde que te vi en el templo, tú por quien solo respiro, Cora, nada temas, el cielo es quien te envía un libertador. Sígueme, abandonemos estos lugares funestos; déjame salvarte”.¹

Un paisaje montañoso del Perú, a los pies de un volcán. Fani es una joven princesa inca que ama a Don Carlos, un oficial español que la corresponde. Pero ella debe obediencia al celoso inca Huáscar que la tiene bajo su dominio. Éste se opone a sus amores y le hace ver a la princesa que lo único que desean los “bárbaros” españoles es el oro. La ira de Huáscar llega a tal punto que el inca provoca la erupción del volcán durante las fiestas del sol, con muy mala suerte, pues parece víctima del cataclismo, siendo aplastado por una roca, mientras que Don Carlos resulta ileso, liberando a Fani, con quien se une en matrimonio para siempre.

Este es el argumento de “Les incas du Pérou”, historia incluida en *Les Indes galantes*, un ballet-ópera de Jean-Philippe Rameau y Louis Fuzelier, que fue representado por primera vez en la Academia Real de Música de París en 1735. Su gran éxito llevó a que se repusiera repetidas veces a lo largo del siglo XVIII, en 1743, 1751 y 1761. Hecho que evidencia la fascinación del público europeo por tierras lejanas que representaban el ideal de lo erótico y lo exótico.²

Esta obra constituye un ejemplo del amplio repertorio de composiciones literarias y artísticas que se elaboraron en la Europa dieciochesca sobre la conquista y la colonización de América y sobre el

¹ Marmontel, *Los incas o la destrucción del Imperio del Perú* (1777), t. II, p. 19.

² Rameau y Fuzelier, *Les Indes galantes, ballet heroique représenté par l'Academie royale de Musique; pour la premier fois, le mardy 23 aoust 1735*.

encuentro entre lo blanco, representado por el conquistador español o el europeo, y lo nativo, encarnado por la mujer americana. Y es que los siglos XVIII y XIX europeos conocieron un auge en la producción literaria de historias de contactos transraciales, que empezaron a convertirse en temas de ficción.¹ Y se debe a un impulso del sentimentalismo y de la *sensibilité* que se afirmaron en la literatura en general y, en la de viajes en particular, como una manera de representar las relaciones coloniales.

En la representación de la sociedad colonial americana, el encuentro entre blancos y nativas fue ampliamente tratado a nivel literario porque encerraba el mito erótico de la mujer americana. Y se debe a que era una temática que conjugaba elementos muy variados: exotismo, aventura, amor, etc., convirtiéndose en otro mecanismo utilizado por los europeos para proyectar sus fantasías sexuales y eróticas, pero también sus miedos y sus deseos colonialistas. En la llamada “zona de contacto”, concepto que utiliza Mary Louise Pratt para referirse al espacio de encuentro entre la sociedad europea y la sociedad colonial (en este caso americana), tenía lugar un drama erótico en el que los desenlaces podían ser muy variados.² Y en estos encuentros interactuaban dos temas principales: el de la raza y el del sexo, por darse entre una mujer y un hombre de procedencias étnicas diferentes.

Sin embargo, estos contactos transraciales no fueron únicamente un *topos* literario, invención de los europeos para satisfacer sus más íntimas pasiones. Sino que estas recreaciones literarias se inspiraban en una realidad

¹ Durante los siglos XVIII y XIX las ciencias biológicas fueron cruciales para el desarrollo del concepto de raza como una manera de explicar, sistematizar y fijar las categorías de la diversidad humana. Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Mary L. Pratt utilizo el término transracial con una clara intención. Por transracial se entiende al margen de las razas, por encima de ellas. Y precisamente lo que definiendo en el encuentro entre lo blanco y lo nativo es que no hubo contacto entre dos razas puras porque no existían primigeniamente, es decir, cada una, a su vez, era producto de mezclas.

² La zona de contacto es en palabras de Pratt un “espacio de los encuentros coloniales en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto”. Pratt, 2010, p. 33.

cotidiana de interacciones. De hecho el término contacto enfatiza las interacciones del encuentro colonial y cómo los individuos se construyen en y a través de una relación mutua. Para el caso de América fue muy evidente. Con la llegada de los conquistadores se inició un proceso de vínculos con los pueblos indígenas y las relaciones amorosas y sexuales con nativas (ya fueran consentidas o no) entraron a formar parte de la cotidianeidad. La consolidación del régimen colonial y el consiguiente nacimiento del sistema de castas fruto de los cruces entre lo blanco, lo indígena y lo negro facilitaron los contactos entre diversas etnias siendo frecuentes las relaciones transraciales, a pesar de los prejuicios y de las prohibiciones. Esta realidad tan visible y heterogénea, marcada por las tensiones y la armonía por partes iguales, y testimoniada por la multiplicidad de viajeros, fue la que recogieron los literatos europeos y la representaron en su obras.

Esas creaciones literarias encierran, a mi parecer, una doble interpretación y representación del mundo colonial. La primera de ellas es la idea de explotación sexual de las mujeres nativas, justificable por su inferioridad congénita de raza, sexo y por pertenecer al sector colonizado. Debemos tener en cuenta que la mayor parte de autores eran hombres blancos que representaban las otras partes del mundo y las otras etnias en función de su propio concepto de superioridad de género y de raza. Asimismo, como hemos comentado en otros capítulos, los hombres europeos necesitaban recrear esa superioridad frente al crecimiento del protagonismo de las mujeres en las naciones europeas.

La segunda interpretación responde al patrón de convivencia armónica, inspirada en la cotidianeidad de la vida colonial, en la que las relaciones entre etnias, clases sociales y sexos eran más dinámicas, las barreras más difusas y los contactos más habituales. Es decir, se vivía una heterogeneidad. Desde esta perspectiva, las historias transraciales se

interpretarían como un canto a la convivencia pacífica entre conquistadores y conquistados y como una estrategia de normalización y de hacer visibles las interacciones entre etnias, grupos socioeconómicos y sexos diferentes. En un contexto de movilidades sociales, interacciones y heterogeneidad, el encuentro entre sexos y razas diferentes no siempre se daba en un ambiente armónico, las tensiones y coerciones eran algo frecuente. Debemos tener presente esa idea de superioridad de género y esa construcción ideológica, según la cual, las mujeres ocupaban un rango inferior por lo que estaba justificado su dominio y explotación.¹

La literatura fue el instrumento a través del cual se proyectaron una serie de clichés en la frontera colonial, entendiendo por frontera el espacio en el que interactúan dos culturas de procedencias geográficas y temporales distintas. Esta literatura reflejaba una manera de comprender y de construir a los colonizados, la propia identidad europea en el contexto del colonialismo, y el encuentro entre europeos y no europeos. Especialmente las novelas contribuyeron a forjar el discurso colonial de la raza. Sin embargo, ¿estas novelas ofrecían evidencia auténtica de contextos reales, culturas y gentes? ¿O eran constructos fruto de una estructura y de un lenguaje novelesco, una ideología colonial y una epistemología europea? Desde mi punto de vista, se inspiraban en un contexto real, conocido de primera mano, ya fuera mediante los testimonios de los viajeros contemporáneos, o bien a través de un referente histórico como eran las crónicas de la conquista y de los siglos previos, pero lo construían desde un punto de vista europeo, marcado por una visión colonialista y de superioridad.

A través de la dialéctica entre lo blanco y lo nativo podemos hablar de tres discursos que asumen, interiorizan e interpretan de una manera

¹ Estamos hablando en el terreno de las ideas y en el terreno de las recreaciones literarias, la realidad fue mucho más compleja y como definiendo en el capítulo 9, las mujeres tuvieron un papel activo en la sociedad colonial que se aleja del modelo de pasividad, sumisión y obediencia.

diferente las relaciones transraciales. El primero de ellos es el discurso del mestizaje, representado a nivel literario por la entrega voluntaria de la nativa al hombre blanco y por el triunfo del amor transracial, que se evidencia en la unión física de las dos razas dando como resultado el nacimiento de una raza nueva. El segundo es el discurso del indigenismo/criollismo, simbolizado por el rechazo por parte de la cultura nativa, encarnada por las mujeres, de todo lo que representa lo blanco, ejemplificado por los hombres europeos. Y el tercer discurso es el colonialista, marcado por una mirada imperial que, por una parte, rechaza lo nativo por considerarlo inferior y por la otra, lo percibe como objeto de explotación (sobre todo sexual) precisamente a raíz de esta inferioridad congénita. Y en estos tres discursos, las mujeres tienen un papel protagonista por ser ellas agentes o sujetos de estos contactos transraciales. Porque no debemos olvidar que las mujeres participaron activamente en la construcción de la cultura colonial por ser el eje principal del núcleo familiar, donde se transmitían los valores culturales de base. Las mujeres coloniales tuvieron un papel crucial como transmisoras de conocimientos, de la cultura doméstica, de los valores morales y de los patrones culturales. De hecho, en las comunidades hogareñas es donde se fraguó la transculturación que dio origen a la sociedad hispano-criolla. Así pues, podemos considerar a las mujeres coloniales unas personalidades poliédricas y de una movilidad extrema que entraron en contacto con etnias, grupos socioeconómicos muy diversos y que naturalizaron el tránsito de un espacio a otro, adaptándose a las diferentes circunstancias y a los variados entornos de la sociedad colonial. Al igual que los mestizos, las mujeres fueron unas mediadoras culturales que acabaron creando lugares intermedios. Y fue principalmente en el ámbito de la ciudad (el espacio urbano era más favorable a los contactos que el mundo rural o de la sierra) y mediante las interacciones a través de la vida cotidiana lo que nos permite observar esta faceta de mediadoras y de sujetos

heterogéneos de las mujeres coloniales, propiciadoras de los contactos transraciales.

7.1. *El discurso del mestizaje*

La llegada de los conquistadores a tierras americanas vino acompañada de un proceso de mestizaje favorecido por diversos factores. Las primeras oleadas de emigrantes europeos eran hombres en una amplia mayoría, hecho que conllevó de una manera natural a establecer relaciones sexuales y afectivas con mujeres nativas, ya fueran con violencia o consentidas. Esa facilidad y esa falta de prejuicios por parte de los conquistadores con respecto a las mujeres indias no tan sólo era debido a la escasez de mujeres blancas sino que también vinieron dadas por la experiencia previa en la península con los musulmanes. Según Gilberto Freyre, la experiencia adquirida por españoles y portugueses durante siglos a través de las relaciones sexuales y sociales con los musulmanes permitió el éxito de la colonización americana. La exaltación de la mujer morena, de la mora hechicera, asociada con la tradición poligámica musulmana, facilitó que los conquistadores se relacionaran con las nativas y ejerció influjo sobre la hibridación que tuvo lugar en el Nuevo Mundo.¹

Esos primeros contactos entre conquistadores e indias fueron plasmados con frecuencia a nivel literario. La obra de J. F. Marmontel, *Los Incas o la destrucción del imperio del Perú* (1777) relata un buen ejemplo de los encuentros sexuales y coloniales entre lo blanco y lo nativo. El argumento es el que sigue. Alonso de Molina es un joven conquistador español que se enamora de Cora, una virgen del sol. A pesar de ser un amor correspondido, la joven debe mantenerse casta y encerrada en el templo, obligaciones que

¹ Cit. en Mörner, 1969, p. 26.

deben cumplir todas las vírgenes del sol. Pero aprovechando el caos que se sucede tras una erupción volcánica, Alonso entra en el templo para salvar a Cora y ambos huyen en la frondosa vegetación para dar rienda suelta a sus deseos. Cora debe volver al templo, sin embargo, de esta noche de amor la joven queda embarazada. Lo que supone un sacrilegio. Finalmente los amantes son perdonados y se les permite su unión, aunque ambos acaban pereciendo, Alonso por la guerra, y Cora por el sufrimiento de la pérdida de su amado. La virgen del sol Cora ilustra ese mito erótico, tanto más deseado porque es prohibido. Y de hecho la historia puede interpretarse como un rechazo al mestizaje porque, aunque se acaba consintiendo la relación transracial, que los protagonistas mueran implica que el fruto de esta unión no debe nacer, el mestizaje no puede darse.

Aunque se trata de un retrato literario, Marmontel explicita muy bien el encuentro que tuvo lugar entre los primeros conquistadores españoles y las mujeres nativas. Ese encuentro encierra el mito erótico de la nativa nutriente que se entrega voluntariamente al conquistador. La nativa nutriente es una figura literaria que no tan sólo simboliza la entrega al conquistador sino que también le ayuda y que incluso gracias a ella el blanco consigue salvarse de una muerte casi segura. Desde esta perspectiva puede ser interpretado como un símbolo de la caridad cristiana. En la misma obra de Marmontel es claramente ejemplificado en una india que da de mamar a Alonso de Molina, que está moribundo y gracias a su leche el español consigue recobrar el ánimo. El término nutriente en este caso queda evidenciado en el acto de nutrir físicamente, dar de mamar, alimentar. Pero también se puede interpretar como una nutrición cultural, la nativa muestra y enseña al europeo los elementos propios de su cultura.

De este primer encuentro entre lo blanco y lo nativo surgió una nueva sociedad resultado del hibridismo. Y en este proceso de conformación de la

nueva sociedad hispanoamericana las mujeres indígenas tuvieron un papel crucial, pues a través de ellas se dio paso al nacimiento y origen del mestizaje. A partir del último tercio del siglo XVI, afianzada la conquista, las mujeres indígenas se convirtieron en el agente activo y principal responsable de las relaciones sexuales ilícitas y de sus consecuencias, la primordial de ellas, el mestizaje. Las introductoras del hibridismo en Hispanoamérica fueron las madres nativas americanas que transmitieron a sus hijos la lengua materna y las raíces del suelo americano. Pero la mayor parte de ellas fueron descalificadas, tanto por los discursos españoles como por los indígenas, que les reprochaban su supuesta sensualidad y vicio. Vespucio en su relación de 1498 ya comentaba “su desordenada lujuria” y que las nativas “impulsadas por la lujuria excesiva... se prostituyeron ellas mismas”.¹ En el siglo XVIII Vicente Carvallo y Goyeneche, por ejemplo, decía lo siguiente de las mujeres mapuches en las fiestas: “Salen al momento doce mozas igualmente lascivas y deshonestas, también enteramente desnudas”.² Esa idea de lujuria se instauró en el mismo momento de la conquista y perduró durante siglos. No obstante, estas mujeres no han tenido un mismo tratamiento en el terreno de la memoria colectiva o de las ideas.

El discurso del mestizaje y el mito de la nativa nutriente tienen su mayor exponente en dos figuras históricas: la Malinche y Pocahontas que, a su vez, representan a las indias fascinadas, violadas o seducidas por los españoles.

Precisamente, tanto la Malinche como Pocahontas, mujeres de perfil ambiguo, representan dos caras de la conquista y permiten reflexionar sobre la aportación materna del mestizaje. Mientras se considera que la Malinche ha dado origen al mestizaje hispanoamericano, a una nueva raza, pues tuvo

¹ Cit. por Krizová, 2008, p. 14.

² Carvallo Goyeneche, “Desidia y diversiones de los indios de Chile” (1875), p. 158.

un hijo con Cortés, Martín; Pocahontas es convertida en una intermediaria entre los nativos y los extranjeros. La primera acabó siendo relegada al estatus de concubina (finalmente fue repudiada por Cortés que la casó con uno de sus hidalgos, Juan Jaramillo), mientras que la segunda se convirtió en esposa legítima. Marina ha acabado traicionando a los mexicanos por los españoles, mientras que Pocahontas es exaltada como una mujer de coraje y virtud.¹

Doña Marina o la Malinche es considerada el primer símbolo de la identidad mexicana. Heroína para unos, ser abominable para otros, ha sido mitificada de tal manera que prácticamente no se puede distinguir la leyenda de la verdad histórica. Entregada como regalo a Cortés, aprendió la lengua de su amo para servirlo mejor, convirtiéndose en una pieza imprescindible de la conquista mexicana.² Gracias a sus dotes de intérprete, los españoles pudieron comunicarse con los indios e idear una buena estrategia de conquista. Su descubrimiento del complot a Cortés la sublimó como símbolo de la sumisión total a los españoles. Por todo ello y según el discurso nacionalista de los siglos XIX y XX, la Malinche ha sido convertida en la traidora de su pueblo, al que rechazó en favor de los españoles, pero al mismo tiempo ha sido ensalzada como la madre simbólica de la nación, el paradigma del mestizaje.³

Por su parte, la historia de la india Pocahontas y el capitán inglés John Smith forma parte de la tradición literaria estadounidense. Smith representa el papel de Eneas, portador de la civilización y Pocahontas el de Dido, figura

¹ Bernand, 2008-1, pp. 101-113.

² Es interesante compararla con otra figura de la identidad latinoamericana: Calibán. Ciertamente éste es un personaje-símbolo que ha generado muchas interpretaciones y reflexiones variadas y de gran consistencia teórica. En este caso me interesa compararlo con la Malinche para analizar las relaciones coloniales. Mientras que Calibán aprende la lengua del blanco para maldecir al conquistador, la Malinche la aprende para entregarse a él. Si nos fijamos, las identidades de género están muy marcadas. Mientras que la mujer indígena es la que cede, el hombre es el que se rebela. Pasividad y sumisión frente a una actitud activa y de rebeldía.

³ González Hernández, 2002.

del amor frustrado, pero fundadora legendaria. La historia de Pocahontas es un buen ejemplo del proceso de occidentalización de los habitantes del Nuevo Mundo y de la extinción de su identidad. La princesa encarna una ausencia, pues en el mito simboliza de todo menos a una india. Pierde sus señas de identidad una vez decide abrazar la cultura europea. La asimilación absoluta se produce cuando se casa con John Rolfe, con quien también tiene un hijo, y éste presenta a su joven esposa india civilizada a la corte inglesa como un trofeo. Es el símbolo de una colonización lograda, el contraejemplo de la india salvaje. De hecho, representa la imagen femenina del buen salvaje. Pocahontas es una india desindianizada, ejemplo exacto de lo que el blanco debe seguir realizando para hacer del Nuevo Mundo una réplica o un anexo del viejo.¹ Pero en este caso no hay mestizaje, se renuncia a él. Porque a pesar de producirse una unión biológica, la indígena renuncia a toda su cultura, se cristianiza y adopta un nuevo nombre, el de Rebecca.² Se abandona todo lo que forma parte de la cultura nativa y se abraza la del blanco. Aquí más bien hay una pérdida de identidad, una aculturación. Si nos fijamos, cada una de las dos figuras femeninas representan modelos de colonización opuestos: el español, caracterizado por la interacción y el mestizaje; y el anglosajón marcado por un rechazo y por la desaparición de la cultura autóctona. Pero, al igual que la Malinche, para los indios Pocahontas es una infiel, alguien que traicionó a su padre y a su tribu antes de volver la espalda a su propia cultura y desposarse con los invasores.

Como vemos, el mestizaje ante todo tiene que ver con el sexo, porque la matriz colonial de la raza descansa sobre un ordenamiento de la sexualidad

¹ Vincent, 1996, p. 191.

² Serge Gruzinski advierte de la peligrosidad de estas distinciones. Por mestizaje biológico se presupone la existencia de dos razas puras separadas por fronteras que desaparecerían por la unión física. Por otra parte el mestizaje cultural también está lleno de ambigüedades y las relaciones entre ambos tampoco son claras, los dos mestizajes pueden ocurrir en paralelo y el segundo no tiene que estar forzosamente unido al primero. Gruzinski, 2000, pp. 42-43.

y sobre la maternidad de las mujeres. Éstas encarnan, por partes iguales, las facetas de sexo y pureza, sensualidad y abnegación. Y todo ello invariablemente está dotado de significado sociopolítico. Ser la madre de un mestizo lleva asociada, por una parte, una sensualidad perversa, propia de una mujer fácil que se entrega al español o al europeo. Y refuerza las teorías sobre los efectos degenerativos de las mezclas raciales. Pero al mismo tiempo, ser madre de mestizo también significaba detentar la clave del hibridismo. Y muchas mujeres coloniales invirtieron esta concepción negativa y se erigieron en las madres fundadoras, en las portadoras de una nueva raza. Desde esta interpretación, el mestizaje representa una forma idiosincrática de igualitarismo y el mestizo un símbolo ideal de regeneración racial y cultural.¹ Es a través del mestizo que se produce una reconciliación de dos razas enfrentadas a priori. Lo vemos en la novela de Chateaubriand, *Atala* (1801), ambientada en el valle del Mississippi. La protagonista, que da título a la novela, es descendiente de un español y una india, representa el ideal de mixtura racial. En este caso Atala no es fruto de una relación sexual coercitiva sino de un amor recíproco. No obstante, la joven mestiza se enfrenta a la dualidad entre un sensualismo pagano y una concepción cristiana de la virtud, entre los instintos naturales y las imposiciones represoras de la cultura. Por otra parte, Chactas, el otro protagonista de la novela, es un mestizo cultural incapaz de acomodarse socioculturalmente. Se mueve entre la imposible reinserción del mundo al que pertenece y la no adecuación a una nueva e incipiente civilización.

Sin embargo, en el discurso del mestizaje, a pesar de defenderse una reciprocidad, en las familias transraciales subyace una actitud paternalista por parte del padre, que encierra una visión de superioridad occidental. Se

¹ Prasad, 2009.

desea que el hijo/a sea educado en los parámetros occidentales. Por tanto, mestizaje sí, pero reconducido a una preminencia de la cultura del padre.

Si la interpretación de estas madres nativas es ambigua, no lo es menos la de los hijos mestizos resultantes de tales uniones, que también han sido vistos de una manera ambivalente.

Ser mestizo significa tener un origen mixto, es decir, estar situado entre dos lealtades y dos pertenencias. Los primeros mestizos no supieron qué papel ocupar dentro de la sociedad colonial, recientemente creada. Martín, el hijo de Cortés y Marina; Francisca Pizarro, descendiente del conquistador extremeño y la princesa inca Inés Huaylas; o el inca Garcilaso de la Vega (apodado el primer mestizo biológico y espiritual de América), tuvieron que aprender a ser mestizos y a ocupar un espacio intermedio entre vencedores y vencidos. Su suerte podía ser muy variada dependiendo de si obtenían el reconocimiento del padre. Martín vivió a caballo entre estos dos mundos, en 1528 se trasladó a España con su padre, después de la muerte de Malinche. Sin embargo, el hecho de que participara de un complot contra la Corona se interpretó que heredaba de su madre india la deslealtad, algo mamado a través de la leche. Se consideraba que los mestizos eran peligrosos precisamente por la leche de sus madres, igual que los conversos en la España del XV. La expresión que se utilizaba para referirse a ellos era la de “mamado de leche”. Francisca Pizarro, por su parte, fue reconocida como legítima heredera y también se trasladó a España en 1550. El inca Garcilaso recibió los apellidos de sus tíos paternos y durante los primeros años gozó de una selecta educación correspondiente a la de un hijo de español, pero al mismo tiempo tuvo contacto estrecho con su madre y la nobleza incaica.¹

¹ Como señala Marisol de la Cadena, entre los académicos hay una tendencia a identificar la noción de mestizo y mestizaje con la noción de hibridez y de mixtura biológica o cultural. Sin embargo, en la época colonial tenía significados diferentes. De la Cadena, 2005, pp. 259-284.

Pero muchos otros mestizos, ilegítimos y no reconocidos, no gozaban de tanta suerte. La ilegitimidad, que se inició a raíz de la conquista, estuvo muy extendida en América, especialmente entre la población blanca y las castas y era más habitual en la ciudad que en el campo, por darse fenómenos como la prostitución, el concubinato o las relaciones casuales. El padre era la piedra angular, pues a través del reconocimiento se determinaba el lugar que un hijo ilegítimo podía alcanzar dentro de la sociedad. El varón no estaba obligado ni moral ni económicamente con el fruto de sus relaciones ilegítimas, por lo que la salida más frecuente era el abandono de la manceba, concubina o esclava, junto con su prole.

Los mestizos no nacieron, sino que fueron contruidos, como defiende V. Stolcke.¹ De hecho, la raza es una construcción social. Evidentemente que existió un cruce biológico, pero al resultado de dicha unión se le dotó de un aparato discursivo, simbólico y teórico para que respondiera a unos determinados deseos. Como Aurelia Martín Casares señala, el uso de un marcador biológico (la piel), como elemento identificador de individuos cumple la función de legitimar las diferencias sociales naturalizándolas, haciéndonos creer que el referente de su otredad es biológico y no cultural.² En este proceso de construcción del mestizo no sólo se hicieron patentes las desigualdades sociopolíticas y de género, sino que se convirtieron en legales. Los mestizos no eran una categoría social homogénea, sino que su posición e identidad social estaban relacionadas con los contactos que mantenían con los otros grupos sociales que integraban la jerarquía social. De hecho, los mestizos estuvieron condenados a ser habitantes entre dos mundos, sin acabar de pertenecer plenamente a ninguno de los dos. Por lo que acabaron asumiendo el papel de intermediarios económicos, religiosos y político-

¹ Stolcke, 2007, pp. 19-58.

² García Barranco, 2011, p. 13.

administrativos. Caracterizados por una gran movilidad espacial, los mestizos se desenvolvían en ámbitos distintos con relativa fluidez traspasando fronteras mentales. Todo ello les capacitó para la elaboración de mediaciones culturales y para la creación de dinámicos espacios intermedios.¹ Desde esta posición intermedia, los mestizos eran capaces de transformar y criticar las dos herencias, la occidental y la indígena.

Mientras que la cara positiva del mestizaje es esta capacidad de mediación que hemos comentado, también existe una parte más oscura, no todo era armonía. Dentro del discurso del mestizaje hay una determinada interpretación, creada fundamentalmente en Hispanoamérica, en la que el mestizaje es vivido como una tragedia por el varón porque es el resultado de un sacrificio, de una madre violada. Esta imagen ha aterrado de tal manera al mestizo, especialmente al mexicano, que ha buscado todos los medios para ocultarla. Como refiere Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950), el mestizo reniega y niega su descendencia india, el lado femenino de su origen porque hay una vergüenza, una deshonra. El mestizo nace con una mancha original, la que confiere el pecado de la carnalidad. Su mayor desgracia es haber nacido de una mujer india. La tragedia se encuentra en el hecho de ser producto de la conquista en donde el indio es encarnado en la atroz condición femenina. Entonces el mestizo prefiere verse huérfano y frente a esta situación de desamparo busca a la madre perfecta, que no es otra que la Virgen María. El culto a la Virgen refleja la situación de abandono y de soledad del mestizo y un desgarramiento histórico frente a la impureza original de su ser. En oposición a la madre chingada, que es la madre violada, cuya representación es la Malinche, Nuestra Señora de Guadalupe, es la madre virgen. La Malinche es la imagen de abyección de la mujer y fija para siempre

¹ Ares Queija y Gruzinski, 1997.

la desgracia del varón. Ser hijos de la Malinche, por tanto, supone una exclusión, guardar una situación periférica, carecer de nombre. Entonces la nacionalidad mexicana implica una doble marginalidad y la desaparición. Y si la chingada es una representación de la madre violada, no es forzoso asociarla a la conquista, que fue también una violación. Así, el mundo mestizo acaba forjando una cultura de la violación que será el instrumento de perpetuación y legitimación de la superioridad masculina.¹

Superada la fase de conquista, el mestizaje y las hibridaciones se siguieron dando entre las diferentes etnias que fueron surgiendo del cruce entre lo blanco, lo indio y lo negro. El principal espacio donde se dieron estos encuentros fue en el ámbito urbano. La ciudad colonial era el principal núcleo de sociabilidad, en ella existía una convivencia de diferentes grupos, desde las autoridades hasta los esclavos cuya interacción era frecuente, ya fuera en el día a día o en los grandes festejos. Sin embargo, aunque la ciudad era un espacio donde las fronteras eran muy permeables no se la debe concebir como un ambiente anárquico. La ciudad colonial era un espacio multiétnico marcado por la jerarquía social. No obstante, las relaciones entre sujetos pertenecientes a dos órdenes sociorraciales diferentes eran muy frecuentes. Y eso incluye las relaciones afectivas y sexuales. Pero debemos distinguir entre el matrimonio y los encuentros extramatrimoniales. Vista desde los libros de matrimonios de las parroquias, la sociedad hispanoamericana fue una sociedad profundamente endogámica. Los matrimonios católicos se establecían de preferencia con iguales raciales y sociales. Las tasas de endogamia en los peninsulares y criollos eran del 90%, mientras que entre los mestizos y las castas era del 65%.² Lo corriente en el siglo XVIII siguió siendo el matrimonio con un igual étnico, lo contrario generaba graves conflictos,

¹ Paz, 1959, pp. 59-80.

² Rodríguez Jiménez, 2008, p. 293.

inquietud entre la población, y especialmente entre los padres de los contrayentes. Si nos fijamos en los expedientes de nulidad de matrimonios en Perú, tan bien estudiados por B. Lavallé, éstos nos informan de que precisamente uno de los argumentos que los progenitores esgrimían para evitar el enlace eran las diferencias sociorraciales entre los contrayentes.¹ En general el objetivo de las familias era el matrimonio con un igual racial o con alguien situado en un escalafón superior, hecho que permitiría subir un peldaño en el proceso de blanqueamiento social. “Blanquearse” o “negrearse”, expresiones que se utilizaban en la época, fue una preocupación que concernía a todos los grupos étnicos, lo que demuestra la generalización de los prejuicios raciales en la sociedad del siglo XVIII, momento en que hubo un repunte del mestizaje. Pero también en la documentación se observa lo borroso de la percepción de las realidades étnicas, ya que muchas veces no estaba tan claro quién pertenecía a qué casta y era fácil hacerse pasar por lo que uno no era. Había una imprecisión del color de la piel, que podía variar en función del sujeto que percibía. La Pragmática Sanción de 1776, una medida borbónica que pretendía evitar los matrimonios desiguales, facilitó la legitimación de arraigados prejuicios, pero al mismo tiempo las reticencias o rechazos de las familias y las transgresiones de las parejas muestran una cierta flexibilidad de las fronteras étnicas.

El blanqueamiento de determinados individuos, ya fuera por la mezcla o por fingir ser de una casta que no era, suponían un desafío al orden establecido pues esta gente conseguía una movilidad ascendente dentro de la jerarquía social, amenazando a los grupos privilegiados. La ciudad colonial fue un efectivo laboratorio de mixtura racial que a la postre conformó una sociedad de castas. Las castas socio-raciales fueron el resultado de la diversidad de uniones entre los distintos grupos de la sociedad. La presencia

¹ Lavallé, 1999.

de los mestizos y las castas fue tan perceptible que pronto causó alarma y malestar entre los peninsulares y los criollos, que los acusaban de vagancia y libertinaje. El mestizaje era visto como una amenaza contra el orden social, económico y político. La respuesta de las élites no se hizo esperar y empezó a construir un discurso discriminatorio. En el siglo XVIII la mala reputación de los mestizos cobró relevancia y se elaboró toda una legislación más restrictiva. Para los viajeros Juan y Ulloa “la casta de mestizos son de muy corta o ninguna utilidad pues llevan una vida ociosa y perezosa y son un depósito de todos los vicios”.¹ Sin embargo, la realidad numérica se impuso. Y se debe a que los mestizos y las castas eran las etnias más abiertas a las uniones legales con otros grupos. Asimismo, las mayores tasas de ilegitimidad ocurrían también entre los mestizos y las castas. Ello revela un mayor número de madres solteras actuando como jefas de hogar que eran censuradas socialmente y tildadas de conducta oprobiosa. En la sociedad colonial fueron las mestizas de las capas empobrecidas y medias, las mulatas y las negras las que mantuvieron relaciones sexuales y compartieron una convivencia con los españoles y los criollos, que por su origen étnico pertenecían a posiciones privilegiadas dentro de la sociedad.

El mestizaje fue un rasgo que caracterizó a la sociedad colonial hispanoamericana. El discurso de las mezclas refleja, por una parte, la convivencia y las movi­lidades sociales de los individuos, pero, por la otra, las tensiones y los conflictos. Y en todas ellas las mujeres tienen un protagonismo esencial por ser las promotoras del mestizaje, pero también las víctimas de una explotación sexual. Si la realidad del mestizaje fue vista con preocupación en la sociedad colonial, especialmente por las elites (aunque en la práctica no preocupaba tanto y se daban relaciones transraciales), en las ficciones europeas y en los discursos que se han elaborado a posteriori se

¹ Juan y Ulloa, *Noticias secretas de América* (1826), p. 69.

percibe como un fenómeno positivo. Por tanto, por esa doble consideración, tanto positiva como negativa, quizá es mejor hablar, siguiendo a A. Cornejo Polar, de sociedad heterogénea, pues este término enfatiza tanto la armonía como los conflictos. Mientras que el mestizaje, a pesar de las variadas interpretaciones y matices, ha acabado encarnando una visión armónica y pacífica de los encuentros transraciales.

7.2. El discurso indigenista

Una segunda versión literaria del drama erótico es aquella en la que la mujer nativa es entregada al blanco por la fuerza, lo que implica no tan sólo una entrega física sino también una entrega cultural, es decir, renunciar a lo propio para aceptar lo ajeno. Pero a diferencia del discurso anterior del mestizaje, en este caso la entrega es impuesta, lo que acaba generando un rechazo hacia el varón blanco y todo lo que representa su mundo. En el siglo XVIII se escribieron varias obras literarias que reflejaban ese patrón. Muchos autores europeos aprovecharon la recreación de dichas historias para hacer asimismo una crítica del modelo de colonización española, alimentando, de esta manera, la leyenda negra.

En estas historias transraciales, la nativa gira la espalda al blanco y vuelve su mirada al mundo indígena, a sus valores y a su amado nativo. Detrás de argumentos aparentemente simples y de historias de amor y de encuentros transraciales subyace un discurso indigenista y anticolonialista, cuya portadora es la mujer indígena, que reivindica los valores propios americanos frente a una europeización y occidentalización de su cultura.

En estas ficciones dieciochescas que reproducen el ambiente anticolonial, los autores europeos repiten la imagen de unos protagonistas indios que emplean un lenguaje de resistencia, de desafío y un deseo de

mantener la autonomía cultural y territorial frente a la intrusión europea. *L'Homme sauvage* (1767) de Johann Gottlob Benjamin Pfeil es un ejemplo. Relata la historia de Chébutois, un pueblo ficticio de Suramérica que es devastado por los españoles. La novela establece una dicotomía muy clara entre los indios valientes, impetuosos y leales; y los españoles villanos, avariciosos y tiranos. En el discurso indigenista las oposiciones maniqueas son un recurso muy empleado. No existe un término medio. Los españoles encarnan los peores vicios, mientras que los indígenas representan las más altas virtudes.

Otro ejemplo del rechazo nativo lo encontramos en *Alzira* (1736) de Voltaire. Esta obra narra los amores entre Alzira y Zamora, dos indígenas cuya relación se ve interrumpida por la llegada de los españoles y en particular por las crueldades y los deseos del gobernador del Perú, Guzmán.

La obra comienza con un diálogo entre Guzmán y su padre, D. Álvarez. Cada uno de los dos españoles representa un modelo de conquista y de colonización totalmente opuesto. Mientras que D. Álvarez se lamenta de la crueldad, los delitos y los abusos de sus compatriotas y apuesta por una convivencia pacífica con los indígenas (se aproximaría al discurso del mestizaje), su hijo encarna el modelo de la conquista brutal, la que debe fundamentarse en gobernar y someter a los indios a base de mano dura para evitar su rebelión. Este último justifica su actitud frente a su padre argumentando el salvajismo de los nativos. Estas dos actitudes reflejan los debates que se plantearon en los inicios de la conquista sobre la naturaleza y el trato que se debía dar a los indios. Pero especialmente entroncan con la polémica ilustrada sobre el Nuevo Mundo en la que Voltaire participó. En paralelo a las discusiones de tipo filosófico, se elaboraron una serie de historias literarias que estaban empapadas de todas estas preocupaciones y que a través de la ficción narrativa se intentaba dar respuesta.

Volviendo al argumento de la novela, *Monteza*, soberano de un cantón peruano (circunscripción territorial), insta a su hija Alzira a que se case con Guzmán, que está enamorado de ella, para salvar a su pueblo. Ella siente un rechazo absoluto por el español, pero cede a las presiones de su padre y todavía más después de recibir noticias de la muerte de su amado, Zamora, el soberano de otro cantón. Alzira se erige en la pieza clave para conseguir la pacificación y la armonía. Decide unirse al tirano, se sacrifica para que su pueblo no se vea oprimido. Uniéndose al blanco puede contener el furor del enemigo y ganando su corazón evitar el exterminio de su raza. El tema del sexo está claramente implícito en la obra y además tratado a través del carácter femenino. La sexualidad de Alzira se convierte en el conducto para una alianza entre las dos culturas. Y es que el producto nacido de la unión física entre el blanco y la nativa, es decir, el mestizo, es la clave para unir y reconciliar a los dos pueblos. Pero frente a la posibilidad del mestizaje y de conseguir la armonía con el blanco, Alzira se erige en el símbolo de la mujer indígena que aborrece lo blanco y que reivindica su suelo, sus tradiciones y su cultura. Es significativo que sea la mujer indígena la que encarne el símbolo de la rebelión frente a lo blanco y el símbolo de las reivindicaciones americanas. Es el icono de la rebelión porque la conquista implicó cambios en los patrones afectivos y sexuales, cuyas protagonistas y principales responsables fueron las mujeres. Y ser el símbolo de las reivindicaciones americanas se debe a su asociación con la tierra. América es femenina, por tanto, la rebelión procederá de las mujeres. Pero también se debe a la asociación entre la patria y la figura de una mujer, como hemos visto.

La protagonista de *Voltaire* acepta unirse al español aunque se muestra firme en sus conversaciones con su futuro esposo. No cede a las presiones del blanco, podrá poseerla físicamente, pero no emocionalmente. La joven detesta a Guzmán y se lo hace saber: “de mi solamente esperar

debes el odio que me inspiran tus delitos”.¹ Y prosigue su crítica a la crueldad española y al carácter europeo, defendiendo las costumbres sencillas de los indígenas y el carácter sincero en oposición al fingimiento del blanco y su codicia por el oro.

Por otra parte Guzmán, cuanto más es rechazado, más fascinación siente por Alzira. Representa el deseo por poseer a la mujer nativa como símbolo de conquista total. Y como plantea Foucault, implica una organización de los placeres. La indígena es el deseo, representa una opción sexual totalmente opuesta al modelo monogámico de sexualidad basado en la reproducción y en una censura de los placeres.² Guzmán se queja del desprecio de Alzira, a la que tacha de salvaje, pero “es tal el amor que la profeso/que cuanto más debiera despreciarla/más firme la idolatro, y más la quiero”.³

Mientras, Zamora, que no había fallecido, consigue salir de su reclusión. Este personaje invierte el discurso europeo. Para él, los españoles son los bárbaros que han traído la corrupción desde Europa. Al descubrir que su amada va a desposarse con su enemigo decide matar a Guzmán. Eso provoca que tanto Zamora como Alzira sean considerados culpables de todo y apresados. Sin embargo, cuando están a punto de ser juzgados, Guzmán, malherido, se arrepiente de sus delitos, perdona a Zamora y a Alzira y les insta a abrazar el cristianismo. Finalmente acaba triunfando la unión indígena, pero al mismo tiempo se dulcifica el modelo de conquista español.

En esta obra Voltaire reflexiona sobre el colonialismo europeo y las relaciones asimétricas entre dos culturas que están en la posición de conquistador y conquistado, pero en las que los límites entre la civilización y la barbarie se encuentran profundamente cuestionados. ¿Quién es el bárbaro

¹ Voltaire, *Alzira* (1736), p. 19.

² Foucault, 2005, vol. I, capítulo II (la hipótesis represiva) vol. II, capítulo IV (erótica).

³ Voltaire, *Alzira* (1736), p. 55.

y quién el civilizado? Las fronteras realmente son muy difusas. Las crueldades de Guzmán quedan perdonadas al final de la obra cuando se da cuenta de los delitos cometidos y se arrepiente. Por otra parte, Zamora, que hace gala de las virtudes indígenas, en un arrebatado de cólera mata a su enemigo, equiparándose a él. Y Alzira, que al principio de la obra rechaza absolutamente al español, al final le perdona. Los amantes indígenas también se arrepienten de su actitud. Parece que en el fondo se respira la idea de una armonía entre culturas, siempre y cuando los indios acaben abrazando el cristianismo (la sentencia final de Guzmán es clara), pero también que la muerte del conquistador español es la que permite que todo vuelva a su cauce y triunfe la unión indígena, aquella en la que la mujer se entrega por propia voluntad y no por la fuerza. Por tanto, en el fondo el discurso indigenista es el que acaba triunfando.

Otra versión del rechazo a la cultura europea es recogida en la novela *Lettres d'une péruvienne* (1747), escrita por Madame de Graffigny. Es un testimonio muy interesante pues nos ofrece el punto de vista de una mujer europea del siglo XVIII que decide coger la pluma para relatar, desde su óptica, las relaciones entre indios y blancos y la empresa colonizadora europea.

La historia vuelve a tener como protagonista a una mujer indígena. Zilia es una virgen del sol que ha sido secuestrada y llevada por la fuerza a Europa. A través de un relato desgarrador cuenta la esclavitud a la que está sometida y la crueldad de los europeos. En dicha novela se relata el choque que supone para una joven inca la llegada a Europa y en concreto la sociedad, la política y la cultura de la Francia del siglo XVIII. En esta ocasión la zona de contacto se traslada del Nuevo Mundo a Europa. La novela tiene el formato de epístola. Zilia, la protagonista, envía 41 cartas en forma de quipus, el sistema de escritura y de registro de los incas basado en nudos y cuerdas, a

su amado Aza.¹ A través de ellos hace una crítica de la sociedad francesa e insta a reflexionar sobre temas controvertidos como el culto a la superficialidad, la falta de respeto por uno mismo o la corrupción de los valores aristocráticos. En el fondo, Graffigny utiliza a su heroína para realizar una sátira de la sociedad contemporánea francesa.² Asimismo utiliza la voz de Zilia para hacer algunas protestas de tipo feminista. Se presentan comentarios amargos sobre el lugar de las mujeres en la sociedad francesa del momento. La princesa acaba rechazando el matrimonio para completar su asimilación a la cultura francesa. En este caso la historia de amor transracial no puede funcionar.

Zilia, por tanto, encarna la voz de los indígenas oprimidos y obligados a adoptar patrones culturales occidentales. En su discurso, que difunde a través de sus cartas, hay una inversión de los roles. Es la nativa la que descubre y mira con ojos de incompreensión a la sociedad europea, una sociedad que es tachada de salvaje y de conductas ridículas. En este caso las críticas, que se dirigen desde las Indias hacia el Viejo Mundo, entroncan con esas respuestas reales que se lanzaron desde las colonias para defenderse de las acusaciones de los europeos. Todo resulta extraño para Zilia: la lengua francesa, las costumbres, los objetos cotidianos (se sorprende con los espejos, las joyas o unas tijeras), etc. Y para hablar de los franceses y de la organización del país emplea vocablos de su propia cultura como cacique o Palas para referirse a hombres y mujeres de alta posición social. Y nunca deja de lado sus quipus, el símbolo de su cultura. Es una manera de sentir que aún pertenece a ella pese a las imposiciones occidentales. Hay una oposición de

¹ Para conocer más de este sistema de escritura ver Urton, 2003; Radicati di Primeglio, 2006.

² Era un recurso muy frecuente servirse del choque entre culturas para llevar a cabo críticas a las propias sociedades. En este caso, a través de una nativa india se van desgranando los defectos de la sociedad francesa cuya crítica, si se pone en boca de un extranjero, quizá parece menos directa y más segura para su autora.

culturas. La sofisticación frente a la sencillez, la superficialidad frente a lo trascendente.

Pero Zilia también es objeto de la curiosidad europea, se la exhibe como una rareza, un trofeo, algo que ella no entiende. La examinan, incluso la tocan físicamente, actitud que la sorprende y frente a lo que se rebela. Renuncia a convertirse en mujer objeto y en un sujeto colonizado.

Las críticas a la cultura europea se dirigen hacia diversos puntos. En primer lugar al carácter francés en general caracterizado por la opulencia y la vanidad. En los franceses todo es falsedad y apariencias, enmascarado por buenos modales y etiqueta. En segundo lugar al sistema de gobierno y al modelo de sociedad jerárquico que sólo genera desigualdades entre sus habitantes. En tercer lugar critica el espacio de los conventos y en concreto la ignorancia de las monjas. Finalmente el tema al que dedica mayor atención es al de las mujeres. En Europa las mujeres son tratadas como un objeto erótico, de admiración. Los hombres las respetan y públicamente se muestran corteses con ellas pero al mismo tiempo las desprecian. Este desprecio se debe al contraste existente entre lo que ellas son y lo que deberían ser según los patrones masculinos. Se desea que sean mujeres de virtud, pero no son educadas para tal fin. Aquí Zilia reivindica la necesidad de la instrucción intelectual de las mujeres porque éstas nacen con todas las disposiciones para igualarse a los hombres. Sin embargo, se las aleja de la educación y se las destina al matrimonio, institución que sujeta a las mujeres, y a la procreación. Una vez casadas, las mujeres se dedican a ocupaciones frívolas y se convierten en una figura de adorno por las que el marido no presta ninguna atención. Su papel como madres también es criticado, pues ejercen una dura autoridad materna caracterizada por una relación fría con los hijos. Asimismo la educación de la prole es deficitaria porque las madres

no están instruidas. En contraste, las mujeres nativas son virtuosas, buenas esposas y madres afectuosas.

La obra original de Madame de Graffigny era la visión de la india Zilia. Sin embargo, unos años más tarde Hugary de Lamarche-Courmont escribió *Lettres d'Aza* (1749), una ampliación de la obra en la que se narra en 35 cartas la visión de Aza, su amado que también es llevado por la fuerza a Europa, en este caso a España, y cuenta a su amada su historia.¹ Aza también se erige en el defensor de la cultura nativa frente a una España bárbara y ambiciosa que sólo está interesada en los metales y en el oro. A ojos de Aza, España es una nación que ha sido creada para la destrucción, la ociosidad, la adulación, la superficialidad y la violación de las normas (la justicia se compra, se incumplen las leyes, los principios de la fe).

Frente a un mundo europeo corrompido y degenerado en todos los niveles: educativo, político, judicial, social; Zilia y Aza presentan y reivindican su cultura. La cultura de lo natural, lo sencillo, lo cándido, basada en el trato humano, en la bondad, y donde las relaciones entre sexos son armónicas, puras. Los americanos y particularmente los incas conciben una forma de amor sensual que no está basado ni en la conquista ni en la posesión. Donde no hay tanto artificio, ni una religión que atemoriza.

Pese a que hay un intento por occidentalizar tanto a Zilia como a Aza (los europeos se toman molestias por instruirles en la lengua y en la civilización francesa y española respectivamente, les enseñan a escribir, les visten a la moda, etc.), éstos acaban renunciando a todo ello y vuelven a su patria.

Zilia y Aza son el claro ejemplo del “salvaje crítico”, una figura literaria muy recurrente en obras de los siglos XVII y XVIII en las que el indio muestra una oposición a la cultura occidental y una reivindicación de la propia. Uno de

¹ Consultada la edición en español, Lamarche-Courmont “Cartas de un peruano”, 1823, pp. 211-302.

los primeros arquetipos del salvaje crítico fue Adario, el hurón ficticio de la obra de Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens* (1703). El personaje de Adario demuestra al europeo que las instituciones sociales y políticas de los hurones son más justas y razonables que las francesas. Es un intento por reivindicar los derechos territoriales y el derecho a un auto-gobierno.

Todos estos debates sobre la reivindicación de los nativos americanos frente a los europeos que se plasman a nivel literario tuvieron su reflejo real. Aparte de las reivindicaciones criollistas que ya hemos comentado, enmarcadas en la polémica sobre el Nuevo Mundo, hubo una reclamación por parte de los indígenas. Para el caso peruano, que es el que nos ocupa, durante la primera mitad del siglo XVIII, concretamente entre 1693 y 1750 los indígenas consiguieron de la Corona las mayores concesiones de reconocimiento social, resultado de la presentación de solicitudes y memoriales. Estos textos formaban parte de la amplia producción discursiva, promovida sobre todo en el siglo XVIII por las noblezas indígenas del Perú colonial, expresión del fenómeno conocido como movimiento inca o renacimiento inca. Desde inicios de la centuria se había asistido a una recuperación y a una emulación de todos los elementos incas hasta el punto que los nobles intentaron demostrar con complicadas genealogías y pinturas que tenían un origen incaico.¹ Y ello no tan sólo lo hacían por prestigio sino también porque sólo estaban exentos de impuestos los que demostraran tener una ascendencia incaica. Todo viene por la Cédula Real expedida en 1691 por Carlos II y ratificada en 1725 por Felipe V en la que se decretaba que los indios nobles podían ser promovidos a dignidades eclesiásticas y oficios públicos si demostraban una limpieza de sangre.² Coincide con un

¹ Macchi, 2009, p. 15.

² O'Phelan, 2005, pp. 75-90.

periodo, la primera mitad del siglo XVIII, en el que ambos lados del Atlántico sintieron un auténtico furor por todo lo inca, que se expresó en formato de textos y representaciones variadas sobre el Imperio andino. Incluso hubo varios movimientos rebeldes en el Perú durante la primera mitad de esta centuria que apelaron a la imagen del antiguo imperio incaico.

Alguno de estos memoriales fue el de Mora Chimo que presentó en 1732 *Manifiesto de los agravios, bexaciones, y molestias, que padecen los indios del Reyno del Peru*.¹ En este texto eran denunciados como habituales la ineficacia de los protectores y procuradores de indios, la destitución de los señores legítimos y el nombramiento de una casta oportunista, el trabajo esclavizante en las mitas, el abuso de los repartimientos y la avaricia de los curas. Unos años más tarde, en 1749 Fray Calixto Túpak Inka mandaba otro memorial, *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a [...] Fernando VI*, en el que se reclamaba, entre otras cosas, que los indios fueran admitidos a cargos y en las órdenes religiosas.²

En estos memoriales estaba en juego el sentido de la territorialidad, pero no de una etnia concreta sino de todos los “indianos”, grupo que, según las circunstancias, designaba a los señores étnicos, a los indios del común, a mestizos y, eventualmente, a criollos solidarizados con sus reclamos. Todas estas consideraciones muestran una conciencia madura de los efectos del colonialismo en los sectores letrados, prescindiendo de la posición étnica, a mediados del siglo XVIII. Muestra su ductilidad al unificar reclamos variados en un momento en el que la prioridad era reivindicar el suelo y la sociedad americana. En paralelo a estos memoriales y esta oposición a las medidas de

¹ Mora Chimo fue un noble indígena descendiente de los antiguos señores del reino Chimú, procurador y diputado general de los indios del Perú en la corte española.

² Fray Calixto Túpak Inka nació en el poblado de Tarma, en la sierra peruana, hacia 1710. Fue hijo legítimo de el español Pedro Montes y de Dominga Estefanía Túpak Inka, descendiente del inca Yupanqui.

la administración borbónica, esta corriente indigenista surgió como respuesta a las críticas europeas sobre el Nuevo Mundo, como hemos visto. Y en esta ocasión el indigenismo era encarnado por criollos. Para esta época se puede hablar de indigenismo o criollismo porque el discurso criollista descubre un pasado indígena que valora y se lo apropia estableciendo una afiliación espiritual con las civilizaciones precolombinas. Como afirma Rebecca Earle, el pasado precolombino jugó un rol importante en el patriotismo criollo de finales del siglo XVIII y especialmente durante todo el largo siglo XIX, pues se apropió de este pasado para auto glorificarse. Exaltando las culturas precolombinas, en este caso la inca, los criollos se defendían a sí mismos de las críticas europeas sobre su degeneración.¹ Será más adelante cuando surgirá una corriente indianista que, protagonizada por indígenas y oponiéndose al indigenismo (que estaba encarnado por criollos y mestizos), reivindicará los derechos de los indígenas exclusivamente.

De ese orgullo americano frente a lo blanco, a lo foráneo, a lo extranjero surge lo que ha venido a llamarse “la venganza de la mujer americana”, cuestión planteada, en otras palabras, por el intelectual Augusto Tamayo Vargas. Si nos fijamos, el discurso indigenista es proyectado a través de las mujeres debido a la asociación entre América y lo femenino y Europa y lo masculino. La asociación de lo americano con lo femenino era una estrategia utilizada por los europeos para denigrar al Nuevo Mundo y justificar su explotación y dominación. Al ser femenina, era inferior, por tanto debía ser dominada. Sin embargo, el discurso indigenista invierte los roles y es lo femenino, por tanto, lo teóricamente inferior, que se acaba imponiendo a lo masculino. Pero no lo debemos entender como un discurso triunfalista de género sino más bien de raza, las mujeres son un instrumento y un símbolo más para reivindicar la raza americana.

¹ Earle, 2007.

Las mujeres coloniales han mostrado gran fuerza social, histórica y cultural en Hispanoamérica y han desempeñado un papel activo e influyente en la historia del continente americano, siendo fundamental su intervención en muchas de las decisiones y acciones de sus prohombres. Y ese protagonismo de las mujeres se traduce en una actitud altiva frente a los hombres extranjeros. Las mujeres nativas acaban dominando, vengándose y derrotando al godo español. Surge una rebeldía femenina contra el conquistador. En la cultura colombiana está encarnada en la figura de La Gaitana, una cacica indígena de la zona de Timaná de principios del siglo XVI a quién los españoles mataron a su hijo. Como venganza, se comió a Pedro de Añasco, el conquistador que había asesinado a su hijo.¹ En el caso del Perú es encarnada por las tapadas limeñas, las mujeres nativas que dominan indirectamente a los hombres personificados en los europeos. Y la expresión de esa peculiar rebeldía la encontramos en un personaje histórico, Micaela Villegas, la actriz de comedias amante del virrey Manuel Amat. A través de dominar al virrey Amat consigue hacer frente a los insultos y al menosprecio que los hombres blancos han ejercido desde los inicios de la conquista respecto a las mujeres americanas. Micaela se sienta en el palco en las corridas de toros, se pasea a caballo al lado del virrey vestida de hombre, come del mismo plato que el mandatario catalán, pero el gesto rebelde por excelencia es pasearse en carroza por la ciudad de Lima, algo que estaba reservado a la aristocracia. Frecuentar los mismos espacios que el hombre blanco supone transgredir todas las normas sociales y poner en cuestión su dominación. A diferencia de la Malinche, Micaela Villegas no se entrega al conquistador, sino que a través de sus encantos lo seduce para después

¹ La Gaitana es un personaje del que se ha puesto en duda su historicidad. Fue mencionada por primera vez en la crónica de Juan de Castellanos, *Elegías de Varones Ilustres de Indias* (1589) como una cruel cacica dada al canibalismo. Pero no aparece en ningún otro documento. La Gaitana ha sido identificada con la cacica Guatepán, cuyo nombre aparece en documentos del siglo XVI. Matallana Peláez, 2012, pp. 7-21.

utilizarlo en beneficio propio, reivindicando en todo momento su identidad americana y peruana, algo de lo que se vanagloria. Transgrede su posición de subalternidad para erigirse como sujeto histórico activo, no sólo como mujer sino como raza americana. La Villegas encarna a todos, a los criollos, a los mestizos, a los negros, es decir, a todos los grupos autóctonos que hacen frente común respecto a lo europeo, a lo extranjero.

7.3. El discurso colonialista

Una tercera interpretación de las relaciones transraciales es la basada en una visión colonialista, aquella que percibe con ojos imperiales los vínculos entre lo blanco y lo nativo y en la que subyace una visión de explotación de las mujeres americanas. Desde esta perspectiva, los amores transraciales literarios se caracterizaban por estar contruidos desde una mirada masculina y colonial, pues eran elaborados por hombres europeos que proyectaban en el espacio americano sus fantasías eróticas. Al ser contruidos desde estos cánones, el varón protagonista de estas historias literarias siempre es de origen europeo, de piel blanca, mientras que su amante pertenece a otra casta, normalmente se trata de una indígena, pero también puede ser una mestiza, mulata o negra esclava. Estas relaciones están basadas en una jerarquía racial, social y sexual, y son un claro reflejo de las relaciones de poder en las que existe una triple supremacía del varón. En primer lugar el hombre pertenece a un grupo étnico “teóricamente” superior; en segundo lugar es de una clase social superior a la de la mujer y además él se encuentra en la posición del conquistador, del vencedor frente a la de ella que es una conquistada, una vencida; y en tercer lugar, según la ideología masculina de la época, como hombre evidentemente también se

encuentra en un escalafón superior a la mujer. La indígena es la que debe someterse, servir y satisfacer a su amado-amor en todos los aspectos.

A pesar de existir unas jerarquizaciones muy evidentes a nivel de representaciones, éstas se intentaban ocultar mediante la reivindicación del amor y del afecto entre los amantes. Pero las historias de amor transraciales escondían realidades de explotación sexual colonial. Existía una manipulación voluntaria para mostrar al público lector europeo las posibilidades eróticas del Nuevo Mundo. Y además era una forma de enmascarar la posible mala conciencia de los hombres europeos.

Pero la realidad era muy diferente, muchos europeos cuando llegaban a las colonias compraban mujeres locales para que les sirvieran de acompañantes domésticas y sexuales durante su estancia. Esta forma de relación concubinal resultaba fundamental para la supervivencia de los europeos, ya que dichas mujeres tenían conocimientos sobre los productos y las medicinas autóctonas. Sin embargo, esta realidad de dominación era escondida y dulcificada en la literatura introduciendo el tema del amor y la correspondencia entre los amantes. Así, la violencia y la explotación eran transformadas en armonía y reciprocidad. Surgía de esta manera la figura de la que ya hemos hablado, la nativa nutriente, un arquetipo literario en el que la nativa cuidaba al sufriente europeo y viajero extraviado por piedad, caridad, bondad o pasión erótica.

En paralelo a la explotación sexual, estas tramas transraciales servían para seguir perpetuando la supremacía blanca en momentos de crisis de legitimación como fue el aumento del mestizaje en la sociedad del siglo XVIII o bien durante las guerras de independencia americanas. El amor romántico, pues, fue un recurso con un objetivo doble. En primer lugar, a través de la figura del varón blanco se pretendía seguir manteniendo la jerarquía racial. Por otra parte, el personaje de la mujer nativa servía para dar la mano a las

castas e incorporarlas al imaginario político y social como subalternos. En un momento en que las mezclas raciales se encontraban en auge y podían resultar peligrosas para el predominio blanco, incorporarlas era una manera de calmar las posibilidades de rebelión y al mismo tiempo una estrategia de control, de delimitar su espacio de acción.

Por tanto, las mujeres nativas eran víctimas de una triple subalternidad, de raza, clase y género porque no eran blancas, no pertenecían a la élite o a los vencedores y no eran un varón.

Desde este discurso colonialista, la propia conquista de América es fácilmente interpretable como la conquista e invasión de las mujeres, que vieron trastocadas las relaciones entre sexos que habían prevalecido en la época precolombina. Y la caída de los imperios precolombinos también es comparada con la conquista-violación del cuerpo femenino.¹ En el imaginario europeo esta metáfora de la conquista sexual funcionó. La propia América era representada por una mujer desnuda, una alegoría para indicar a los europeos que para dominar América Latina se la debía domesticar sexualmente.

En el discurso colonialista las mujeres nativas se convierten en el objeto de deseo por parte de los blancos europeos. En ellas se proyectan las ansias de conquista y de dominación, que no tan sólo pasan por controlar el territorio sino también el cuerpo de las mujeres. En buena parte de estas relaciones el blanco europeo no siente ningún afecto por la nativa, simplemente es un objeto erótico en sus manos. La nativa es la fantasía, la evasión, la que permite transgredir todas las normas, pero solamente se la desea para una satisfacción sexual. Luego se la rechaza. Y por varios motivos. Ya hemos observado como en algunos de los relatos de viajeros y en los debates filosóficos de los siglos XVIII y XIX las mujeres americanas eran

¹ Stolcke, 1993, pp. 29-45.

rechazadas por no desarrollar hábitos europeos y por encarnar un conjunto de vicios que se oponían al modelo de sociedad europea.

Ilustrativas son las palabras de Monsieur Tappe, un terrateniente francés que conoce Flora Tristán en La Praya, en las islas de Cabo Verde. Este hombre misionero abandonó las tareas religiosas una vez desembarcó en las islas para dedicarse a la trata de negros. Se casó con una negra para asegurar su vida, ya que habían tratado de envenenarle tres veces. La descripción del hombre con respecto a su esposa es realmente fría: “la hago cocinar y la obligo a probar delante de mí lo que me sirve de comer [...] Tengo de esta mujer tres hijos a quienes ella quiere mucho”. Cuando Flora le comenta la imposibilidad de que vuelva a Francia pues ya tiene formada una familia, Monsieur Tappe contesta lo siguiente: “¿Por qué?, ¿acaso por esa mujer? ¡Oh!, eso no me preocupa. Cuando haya amasado una pequeña fortuna, traeré aquí a esa negra un día en que el mar esté muy agitado y le diré: Yo regreso a mi país, ¿quieres seguirme?... Como todas estas mujeres tienen gran miedo al mar, estoy seguro de que se negará a ello.” Ante la perplejidad de Flora por las palabras de su compatriota y la preocupación por la situación en la que quedará su esposa si éste decide abandonarla, responde: “¡Oh! No tema usted nada. No tiene porqué compadecerla. Venderá a sus hijos, de los que sacará un buen precio y después podrá encontrar otro marido a quien servirá para tener alimentos. Es una moza soberbia que sólo tiene veintiséis años”.¹ La conversación que reproduce Tristán refleja perfectamente esa idea de la nativa como objeto que se usa durante un tiempo y luego se desecha. Las palabras de Monsieur Tappe son una muestra de racismo exacerbado y de fijación de clichés con respecto a los africanos. Según él, la negra no puede sentir amor, solamente lujuria, por lo que no le causará ningún efecto que el

¹ Tristán, *Peregrinaciones de una paria* (1838), pp. 55-56.

europeo la abandone, tampoco es una buena madre, no siente amor por sus hijos. Es un retrato realmente frío.

Hay una variante del discurso colonialista: la de la mujer nativa que siente un deseo enorme por el blanco, una pasión animal, pero éste la rechaza. Hay algunos ejemplos en la literatura, basados en esta inversión de los roles, aunque siguen ejemplificando una visión colonial. En esta ocasión es el blanco el objeto de las miradas, el “otro” percibido como diferente, exótico y sensual, por parte de la mujer americana. Y este objeto erótico es inaccesible, inalcanzable por pertenecer a una raza y a una clase social distinta, normalmente superior. En el fondo subyace esa mirada imperial del varón blanco que rechaza a la nativa y sólo la utiliza para sus fines sexuales. Pero también refleja ese deseo de los grupos criollos o americanos de ascender, de blanquearse.

En la literatura existen algunos ejemplos de lo que acabamos de mencionar. Se trata de obras literarias menos conocidas, pero que merece la pena recuperarlas porque ofrecen esa visión contrapuesta. A principios del siglo XIX, Palissot de Bauvois escribe la novela *Oderay* (1804). Está ambientada en Canadá. En ella se narra la historia de un europeo adulto adoptado por una tribu de indios, en la que se convierte en un guerrero más cambiando incluso de nombre. Todo se lo debe a la india Oderay, que lo salva de una muerte trágica en manos de los suyos y que se acaba enamorando de él. Pero el muchacho la rechaza porque conserva el recuerdo de la amada que dejó en Europa: “Me ama con ternura, pero no puedo mirarla más que como a hermana”.¹ Por las presiones y porque acaba prefiriendo las costumbres indias a las europeas, el protagonista decide casarse con Oderay. Pero ya es demasiado tarde, el rechazo continuado ha provocado que la india se acabe suicidando con veneno. Esta trama encierra un discurso de

¹ De Bauvois, 1804, p. 6.

superioridad de la mujer blanca. La nativa puede convertirse en una sustituta temporal, en un entretenimiento (puede ser la confidente, la amiga, la compañera sexual...) pero nunca podrá llegar a ser la mujer oficial, la esposa del europeo. Refleja un rechazo étnico y social.

A mediados de siglo se escribe otra historia de estas características. En 1853 Théodore Pavie publica *Scènes et récits des pays d'outre-mer*, una obra compuesta por varios relatos. El que nos interesa se titula "Rosita, histoire péruvienne". Está ambientado en Lima. Rosita, la protagonista, es una adolescente limeña, de saya y manto, que se enamora perdidamente de Patrick, un irlandés. La joven utiliza todas sus artimañas, sus estrategias de seducción y sus contactos para atraer la atención del extranjero, pero éste parece no sucumbir a sus encantos, al contrario, incluso llega a ser una molestia para él, hasta el punto que no sabe como desembarazarse de ella. Resulta curioso como en esta ocasión la tapada no simboliza en absoluto el deseo ni el erotismo. Al revés, el irlandés precisamente le reprocha a Rosita sus modales y su actitud coqueta. Y le comenta que en su país las chicas jóvenes obedecen a sus madres y nunca miran a los hombres por la calle. Se muestran sumisas y recatadas. Todo lo contrario de Rosita, que es independiente, se mueve con total libertad, se dirige abiertamente a los hombres y toma sus propias decisiones sin verse sometida a la autoridad materna.

Después de una estancia en el país, Patrick decide volver a su tierra natal, hecho que provoca el trauma de Rosita y su posterior locura. La ausencia del amado blanco provoca en la nativa tal sensación que ya nunca más vuelve a ser la misma. Contrasta con la imagen que presenta Monsieur Tappe y que hemos citado anteriormente. En el fondo lo que Patrick rechaza es el modelo de mujer que representa Rosita. Una vez más se prefiere a la blanca europea, una igual, tanto racial como socialmente. Y de hecho una de

las causas por las que Rosita cree que su amor no es correspondido es por pertenecer ella a una clase social inferior. Su desesperación por ascender socialmente es algo que la persigue. En la sociedad colonial era habitual que se quisiera conseguir un matrimonio favorable para ascender en el escalafón social y muchas mujeres de etnias inferiores se intentaron aprovechar de sus uniones ilegítimas con grupos superiores para subir un peldaño en su consideración social o por conseguir ciertas prerrogativas antes vetadas. Por tanto, lo que refleja esa historia es una situación real que se daba y que comentaban muchos viajeros de manera despectiva, el aprovechamiento por parte de las limeñas de los extranjeros, el uso pragmático que hacían de ellos. Por tanto no tan sólo ejemplifica un rechazo sino también una prevención con respecto a este tipo de mujeres superficiales y aprovechadas.

El discurso colonialista, por tanto, se puede proyectar en dos direcciones. La primera de ellas responde a una voluntad erotizadora que se sustenta en el tratamiento de las mujeres nativas como un puro objeto sexual o erótico que debe satisfacer al europeo. La segunda enfatiza un rechazo de las mujeres americanas porque representan todo lo opuesto a las mujeres europeas, las blancas. O bien con las nativas se satisfacen las pasiones más ocultas o bien se las rechaza directamente por no responder al modelo de mujer deseado. Hay una ambivalencia de actitudes, deseo pero rechazo, fascinación pero explotación. Pero una vez saciado el placer con las nativas, éstas son abandonadas por los europeos, que sin escrúpulos giran su mirada a las europeas con quien contraen un matrimonio y forman la familia. Con la nativa sólo pueden existir relaciones ilegítimas, fuera del ámbito del matrimonio. Estos relatos literarios evidencian un uso y abuso de la nativa, que acaba con su desesperación, locura o muerte.

En el discurso colonialista también subyace otra idea. La nativa no tan sólo es rechazada o explotada sexualmente sino que sobre ella se proyecta

una actitud paternalista. Es decir, el europeo debe liberar a la nativa del salvajismo y la barbarie a la que había estado sometida. Hecho que supone una negación y asimismo un rechazo de la cultura de su procedencia y una defensa de la occidentalización y europeización del Nuevo Mundo. Su unión con el blanco la llevará por el camino de la civilización y del cristianismo, dejando atrás las prácticas paganas, idólatras y las costumbres propias de pueblos bárbaros (como los sacrificios, la poligamia, etc.). El europeo, como un Pigmalión, moldea a su amante indígena, la educa y la civiliza. En el fondo hay una actitud totalmente paternalista y colonialista no tan sólo con respecto a las mujeres americanas sino también con los pueblos americanos, que únicamente serán susceptibles de avance si adoptan los patrones culturales europeos. Enlaza con los relatos de los viajeros de la vanguardia capitalista ya comentados en otros capítulos.

Como vemos, el discurso colonialista, con variantes muy diversas, comprendía las relaciones transraciales desde la lógica de la superioridad europea y focalizaba en las mujeres todos los vicios, la degeneración y la corrupción del mundo americano, hecho que justificaba su dominación y explotación.

Vistos los tres discursos podemos afirmar que en la mayor parte de historias transraciales el varón europeo es el que se encuentra en una posición de superioridad con respecto a la nativa americana, a pesar de que los resultados puedan ser muy dispares. Aunque éste fue el caso más habitual, el de relación conquistadores-conquistadas, en algunas ocasiones se documenta a nivel literario la inversa: mujeres blancas que mantienen encuentros con hombres de castas y posiciones sociales inferiores. Se debe tener en cuenta el hecho de que para decodificar el imaginario y la realidad de las uniones de los hombres blancos con las mujeres colonizadas, hay que pensar su “inverso” lógico, es decir las uniones entre mujeres blancas y

hombres colonizados, que aunque fueron menos frecuentes también sucedieron. Eran menos habituales porque a las mujeres blancas (europea o criolla) se les imponían unas normas de conducta muy estrictas. Debían estar bajo vigilancia, especialmente por mantener su honra. Sin embargo, la convivencia con los esclavos, criados y sirvientes era muy cercana, por lo que no resultaría extraño que se acabaran generando afectos que fueran más allá de la simple relación ama-esclavo. Estas cuestiones están poco documentadas, algo lógico, porque si se conocían manchaban el honor familiar, por lo que escasean a nivel de fuentes. Mientras que la relación amo-esclava era aceptada, cuando se descubría la relación a la inversa se disparaban las alarmas. Las mujeres siempre podían esgrimir que habían sido violadas. La recriminación moral y física siempre acababa recayendo en el esclavo para salvaguardar el honor de las mujeres.

A nivel literario estas historias están menos explotadas, quizás porque no respondían a ningún ideal europeo, más bien todo lo contrario. Pero tenemos algún ejemplo. En la tragedia *Fernand Cortès* de Alexis Piron es Moctezuma quien ama a Elvira, la española cristiana. Otro caso de mujer española unida a un indígena es el de Lucía Miranda, en el Río de la Plata. Testimoniado por primera vez por el cronista Ruy Díaz de Guzmán en 1612 en su obra *La Argentina manuscrita*, la historia fue recuperada en el siglo XVIII y fue motivo de algunas representaciones como la de Manuel José Lavardén de 1789 con una pieza dramática titulada *Siripó* que cuenta la historia de esta mujer. Son mujeres que encarnan el libro albedrío y desafían las reglas. Esta representación, más atípica que el caso contrario, ha tenido auge intermitentes en la historia de la literatura hispanoamericana. Por ejemplo, a principios del siglo XX, el escritor peruano Enrique López Albújar sigue reproduciendo estas relaciones en su novela *Matalaché* (1928). En ella relata la historia de José Manuel, un esclavo negro a quien los amos le unen con

esclavas para que produzca hijos apuestos. Sin embargo, la hija del dueño de la hacienda, una aristócrata del siglo XVIII se enamora del esclavo. Consuman su amor, pero cuando se descubre el caso, el esclavo es condenado a muerte.

En la parte final de este capítulo queremos analizar dos aspectos que se pueden vincular con los tres discursos analizados. El primero son las pinturas de castas, ejemplo de mestizaje, pero también de dominación y colonialismo; aunque asimismo pueden ser interpretadas como una exaltación y defensa de la tierra americana y de sus mezclas raciales. El segundo es la institución de la esclavitud, en la que también se dio mestizaje, explotación colonial y venganza esclava.

Empecemos por las pinturas de castas, una fuente que resulta de gran utilidad para observar los contactos entre lo blanco y lo nativo. A través de ellas se perfilan claramente los tres discursos que hemos planteado en este capítulo. Las pinturas de castas ofrecen múltiples lecturas. En este caso nos interesa analizarlas como documento social, pues nos informan de las cuestiones de género, sociales y étnicas. Debemos tener en cuenta una idea cuando se analizan dichas pinturas. Quizá no representaban la realidad estrictamente ni a través de ellas se puede conocer cómo era la vida colonial y las relaciones transraciales. Pero lo que resulta interesante es que plasman la visión que se tenía de la realidad y que entra en el ámbito de la imagología, del imaginario, de los prejuicios. Y más si tenemos en cuenta que normalmente eran encargos de funcionarios peninsulares o de miembros pertenecientes a la elite criolla, por lo que también interesaba transmitir una determinada imagen de la realidad americana. Y en la cuestión de las relaciones étnicas y de género es claramente evidente.

Un primer punto a destacar es el hecho de que los hombres siempre representan el grupo racial superior y las mujeres el secundario, haciéndose evidente la dominación de género y socio-racial. La lectura positiva que se

transmite es la de que mediante el enlace con un superior étnico, las mujeres pueden progresar, tanto a nivel económico como social. Este tema generaba gran preocupación en la época virreinal. En el siglo XVIII la “calidad” de una persona y de una familia era muy importante en cuanto a enlace matrimonial. El concepto de calidad derivaba del debate fisionómico según el cual el carácter de una persona era determinado por la apariencia externa. La calidad englobaba consideraciones muy diversas, dependía de la etnia, la reputación, la ocupación, la riqueza, el nacimiento legítimo, el honor y el lugar de residencia. Por tanto, no sólo dependía de caracteres biológicos. El matrimonio debía realizarse entre un igual racial y social y mayoritariamente era así porque en ello estaba en juego la reputación de las familias. Sin embargo, fuera de la institución matrimonial y básicamente en los ámbitos urbanos, los contactos e intercambios sexuales eran muy frecuentes entre los diversos grupos étnicos y sociales y que podían pasar por bigamia, amancebamientos, concubinato, prostitución, esclavitud, etc. Era una práctica habitual e incluso aceptada. Por tanto, lo que plasman básicamente las pinturas de castas son relaciones que se mueven fuera del matrimonio, por tanto en la ilegalidad e ilegitimidad porque los hijos fruto de estas uniones muchas veces no son reconocidos.¹

El esquema de cada pintura era el mismo: un hombre, una mujer y un niño/a. En la parte inferior se identificaba la calidad de la raza resultante de la mezcla de los progenitores que era ejemplificada por los niños en brazos o correteando. En general hay una cierta actitud racista, los cruces que tienen sangre blanca siempre están mejor representados que los de sangre india o africana. Y la peor de todas las combinaciones es la que mezcla sangre india con negra, pues esta última era considerada la inferior de todas. Cuanto más blanca sea la unión, la armonía social será más evidente. Un primer dato a

¹ Ebert, 2008, pp. 145-147.

tener en cuenta es la idealización general de los cruces étnicos, de las relaciones de pareja y de la vida cotidiana colonial americana. Se enmarca en ese discurso del mestizaje en el que las mezclas se dan de manera armoniosa y sin violencia, algo que critica Antonio Cornejo Polar, pues precisamente este concepto de mestizaje esconde una realidad de problemas en la vida cotidiana familiar como pueden ser la violencia, los maltratos, la crianza de los hijos, la ilegitimidad. Y se observa ya en la propia pintura “De español e india, mestiza” de la serie de Miguel Cabrera de 1763. La niña está cerca de la madre, incluso la agarra de la mano, pero mira al padre, que hace un gesto de protección. Ilustra claramente el problema del mestizo, que se mueve entre dos aguas, por una parte no quiere renunciar al aporte indígena materno, pero por la otra quiere formar parte del mundo al que pertenece su padre. Este último, con el gesto de protección es un claro indicativo que del padre recibirá la educación y la religión cristiana. Resulta interesante este cuadro en la serie del pintor mencionado porque al parecer es el único de la serie en que el español aparece de lado sin dar la cara, más bien mirando a su mujer y llevando la mano para ¿posiblemente acariciarla? En la parte inferior aparece una gran piña. En ese cuadro lo importante es la mujer india. Transmite el deseo por la piel oscura, por la fruta exótica como la piña. Según el pintor la mezcla de español e india transmite mensajes diferentes, en un caso la idea de mestizaje armónico, y en otros casos una visión colonialista donde la mujer es vista como un objeto erótico y en el que el blanco debe civilizar a su prole. Pero también puede ser visto como una reivindicación de lo nativo porque muchas veces los pintores eran autóctonos y podrían interpretarse estas pinturas como una reclamación del suelo, la naturaleza y los habitantes del Nuevo Mundo.

La mujer española rara vez aparece y en algunas colecciones ni siquiera es representada. En cambio la mujer india es la gran protagonista junto con el español.

Mucho más ilustrativa de los conflictos familiares es la pintura de la unión entre el blanco y la negra. En ella se representa perfectamente una disputa familiar marcada por la violencia. La mujer está agrediendo a su marido, mientras que el niño llora e intenta mediar entre ambos progenitores. O la unión entre el blanco y la mulata. En ésta el padre hace un gesto de silencio para su mujer, que tiene las manos en las caderas y una expresión de reprobación. Si nos fijamos, las disputas familiares surgen en los casos en que hay sangre africana y el mensaje que se quiere transmitir es muy claro. La sangre africana trae problemas y más aún si corre por el cuerpo de una mujer. La agresión también se observa en la unión entre la mujer salta atrás y el varón albarazado.

Las pinturas de castas, pero también todos los ejemplos literarios e históricos que hemos comentado, nos informan de muchas cosas. En primer lugar que la sociedad colonial estaba marcada por la heterogeneidad, es decir, las fronteras eran muchas veces difusas, permeables, y los sujetos se movían entre espacios y categorías con cierta facilidad, generándose tanto encuentros como conflictos. Y de ahí viene la importancia del término, sociedad heterogénea porque en ella se dan todo tipo de relaciones y en las dinámicas de entrecruzamiento se enfatizan tanto los conflictos como los acuerdos. Frente a esta realidad heterogénea, se intentaron marcar las jerarquías raciales, sociales, económicas y de género (que ciertamente existían, pero eran más matizables) a nivel teórico, institucional y legal. Y este marco teórico fue elaborado precisamente por lo blanco, tanto por criollos como por españoles que se sintieron amenazados por el creciente número de castas. Frente a las mixturas y a la movilidad social, se quiso imponer una

supremacía blanca. Y una manera de reforzar esa ideología de estratificación étnica y de jerarquías fue toda la literatura transracial que hemos comentado porque a través de ella los europeos intentaron reafirmar a nivel teórico la supremacía del varón blanco.

La institución de la esclavitud es el otro ejemplo que puede interpretarse desde los tres discursos planteados. En las ciudades, la mayoría de esclavas eran negras y su doble condición de subordinadas marcaba pautas de comportamiento público y privado basados en el concepto del honor, tan estimado en las mujeres de la elite, pero replanteado en el caso de las esclavas. Sobre estas mujeres se proyectaba un discurso colonialista y las ideas sobre el cuerpo y la sexualidad de las esclavas eran exacerbadas.¹ Estaban sometidas a una serie de estereotipos raciales. Por su origen africano se las asociaba con la peligrosidad, la tentación, la lujuria, la promiscuidad y la falta de honor. Una serie de arquetipos asociados al mito de la mujer negra como una mujer altamente erótica. Y en el imaginario occidental las mujeres negras o mulatas se instauraron como objetos de deseo sexual en contraste con la negación de la sexualidad o atractivo de las indias y la sublimación de la sexualidad en el estereotipo de las mujeres criollas.² Debido a este estereotipo se creía que la facilidad de contacto con las mujeres negras era alta. Y los hombres blancos no se equivocaban, pues la convivencia con las esclavas negras era muy estrecha. Las relaciones sexuales dentro de la institución de la esclavitud eran muy frecuentes, ya fueran consentidas o con violencia. Y esa supremacía de los hombres blancos frente a sus esclavas acabó afectando a las relaciones de pareja pues los esclavos interiorizaron la superioridad del varón y los patrones de subordinación y poder que aplicaban sus amos con sus mujeres.

¹ Arrelucea, 2006, p. 150.

² Velázquez, 2000, p. 77.

La esclavitud afectó a la identidad de género de los esclavos y al sistema de género en su integridad. Existió una ambigua relación frente a los esclavos: por un lado fueron adscrito al campo semántico de lo femenino y por otra parte se construyó una imagen donde se acentuaba su hipotético poder remarcando los elementos vinculados con las esferas de lo masculino.

Pero no todo eran tensiones y violencia. En la institución de la esclavitud había familiaridad en el trato cotidiano dando lugar a relaciones de dependencia con múltiples factores, pero también a lazos afectivos debido a la convivencia diaria. A nivel de relaciones amo-esclava se podían acabar generando modalidades de convivencia ajenas a la esclavitud como el concubinato o la barraganería. La cercanía emocional podía provocar que una esclava se acabara encargando de las tareas que tradicionalmente eran asumidas por la esposa. Incluso algunas amas de leche lograban tener un lugar preeminente dentro de la familia. Cuestión que fue denunciada por percibirse como una amenaza hacia el sistema de jerarquía étnica y de género. El doble papel asumido por las esclavas en la unidad doméstica hace difícil su definición y la delimitación tanto de la esclavitud como de los modelos de convivencia de la pareja. Los hijos resultado de estas uniones ilegítimas se acababan convirtiendo en un eslabón de comunicación, pero también de conflicto.

Por otra parte, aunque la esclavitud restaba honor ante los ojos de la elite, las mujeres esclavas supieron hacer un buen uso de su condición. Eran mucho más libres que otras mujeres puesto que las esclavas podían desplazarse en los espacios públicos, competir laboralmente con otros hombres y no estaban sujetas al control de su vestimenta, postura, mirada, etc. Y muchas también hicieron uso de su sexualidad como un mecanismo para ascender socialmente. Las mujeres esclavas no deseaban conservar su posición sociocultural y apelaron a su identidad sexual para intentar

modificar los otros estratos de su identidad y enfrentarse a las jerarquías sociales.

Por tanto, en la institución de la esclavitud se dio mestizaje, actitudes de explotación y resistencias.

Lo nativo y lo blanco, sin duda, caracterizó la vida de la colonia americana y generó todo un imaginario europeo de contactos transraciales en los que figuró la armonía del cruce de razas, la explotación de las mujeres coloniales o el rechazo nativo del mundo blanco. Historias diversas que, fuera cual fuera su desenlace, seguían propagando en el Viejo Mundo el mito de la mujer americana.

8. LAS MUJERES A OJOS PERUANOS (siglos XVIII-XIX)

“Tengo para mí que no debemos exigir a nuestra sociedad mujeres de talento ni de ilustración. Un joven debe buscar, después de un verdadero amor, una alma casta y un corazón sano que guarde intacta la virginidad del sentimiento, y que haya recibido en el hogar de la familia la enseñanza de la virtud”.¹

La representación que los europeos construyeron sobre las mujeres hispanoamericanas, y peruanas en particular, estuvo marcada por una mirada masculina, exótica, oriental, fruto de una mirada de superioridad, colonialista, de deseo, de proyectar las propias fantasías, que las convirtieron en un objeto sexual y erótico. Una mirada que, por otra parte, no se aplicaba exclusivamente al territorio americano sino que era común a la visión de los mundos no europeos. En paralelo, la construcción de la imagen de las mujeres americanas se hizo a partir de un discurso de género en el que latía una óptica masculina cuya representación de las mujeres respondía a lo que los hombres querían que fuesen y al rol que tenían que desempeñar en la sociedad y en las relaciones de género. Frente a esta imagen procedente del viejo continente, ¿Cómo reaccionaron las colonias? ¿Reprodujeron el mismo patrón que su madre patria? ¿Se reapropiaron del discurso de género europeo y español? ¿O por el contrario ofrecieron una imagen alternativa de las mujeres americanas? En este capítulo examinaremos la representación que hicieron los hombres americanos, y en concreto peruanos, de sus propias mujeres, desde los periódicos ilustrados, pasando por la literatura y por las imágenes visuales.

¹ Cisneros, *Julia o escenas de la vida en Lima* (1861), p. 13.

Como venía sucediendo en Europa y en España, fueron mayoritariamente los hombres los que opinaron sobre las mujeres y construyeron un discurso en base a sus propósitos de superioridad de género. Nos interesa analizar este discurso masculino americano para contrastarlo con el europeo. Ciertamente hubo mujeres que escribieron sobre mujeres, desde inicios de la época de la colonia se encuentran testimonios, aunque realmente escasos, por lo que resulta necesario recuperar sus testimonios y su punto de vista. Fue especialmente a partir del siglo XIX, con los procesos de independencia y con la consolidación de las diferentes repúblicas americanas, cuando mayor número de mujeres cogieron la pluma y expresaron su voz en un momento de reconfiguración de la nación. La representación que las mujeres hicieron de sí mismas fue un tanto diferente a la imagen que habían construido los varones sobre ellas. Pero esta es una cuestión que analizaremos en capítulos siguientes.

Volviendo al discurso masculino, la representación de las mujeres en el territorio americano fue elaborada mayoritariamente por una elite criolla que, con la entrada de la corriente ilustrada, diseñó un discurso de construcción nacional en base a una preminencia de género, social y étnica. Las elites criollas, deseosas de crear una identidad cultural y nacional propia, establecieron un doble juego de símbolos. Por una parte, el referente europeo constituyó la base de identificación de lo criollo, es decir, había una voluntad de equipararse a los europeos y de identificarse como tales. Por otra parte, los elementos relacionados con el mundo andino y el africano fueron considerados la contraimagen de ese perfil criollo.¹

Mientras que para los europeos el indio, el negro o el chino representaban la fascinación y la seducción de lo exótico, para los criollos, esta población subalterna suponía un lastre para el progreso de la nación. La

¹ Denegri, 2003, pp. 117-137.

solución que abogaban consistía en ignorarles o borrarles de la memoria oficial. Esta tarea se llevó a cabo mediante una narrativa visual y una literatura nacional cuyo objetivo, en primera instancia, era ofrecer una contraimagen de la visión orientalista y exotista europea para presentar a Europa una Hispanoamérica blanca, moderna y culta, completamente equiparable al Viejo Mundo. Es decir, frente a una visión exotista y discriminatoria a nivel antropológico, los intelectuales peruanos, conscientes de que su narrativa se situaba en la periferia de una Europa dominante, se dedicaron a construir imágenes alternativas a las ofrecidas por los europeos y empezaron una labor de desexotización de su propia sociedad. De esta manera, a la comunidad subalterna y excluida se la empezó a naturalizar como un “otro” ajeno a la comunidad nacional. Mientras que los europeos habían utilizado el mecanismo de la otredad para distanciarse de unos sujetos que consideraban ajenos y bárbaros y al mismo tiempo para exotizar unos territorios lejanos; para los criollos la otredad les sirvió para excluir de la identidad nacional a un conjunto de grupos y de mezclas y para alzarse como los únicos portadores de la identidad nacional frente a unas minorías que, a sus ojos, empobrecían el país debido a su barbarismo. Es decir, los criollos proyectaron el discurso de la alteridad en sus propios territorios como una estrategia de preminencia racial y social. Este proceso empezó a iniciarse en la segunda mitad del siglo XVIII con los discursos criollistas en defensa de América frente al Viejo Mundo. Sin embargo, alcanzaron su punto álgido a mediados del siglo XIX después de las guerras de independencia y en pleno proceso de consolidación de las nuevas repúblicas. En el Perú este mecanismo de alteridad se puso en práctica con las comunidades indígenas, que fueron sujetas a un proceso de degradación que acabó calando en el imaginario colectivo. Desde entonces el indio fue asociado a dos características principales: la pobreza y la impotencia. Consideraciones que

recuerdan a todo el aparato discursivo de los ilustrados europeos sobre la infantilización y el escaso vigor erótico de los indios. Frente a esta imagen, las elites criollas se postularon como las salvaguardadoras de la nación, que debía ser blanca y criolla, por lo que desplegaron un mecanismo de control sobre las otras castas y clases, dejando entrever una actitud paternalista, pero al mismo tiempo discriminatoria. Y estas imágenes se acabaron reflejando en varios escenarios: la prensa, la literatura, la iconografía, etc.

Las elites criollas se elevaron en representantes de la civilización y de la razón y elaboraron un discurso de negación del “otro” y de barbarización de los representantes del mundo subalterno. Por otra parte configuraron todo un aparato discursivo y teórico sobre las mujeres, que como subalternas, también debían ser controladas. Pero mientras que a los indios, a las castas y a los negros se les invisibilizó y se les borró de la historia nacional, no ocurrió lo mismo con las mujeres. Éstas sí fueron tenidas en cuenta en el proceso de construcción de la nación pero desde perspectivas muy concretas. Se ensalzó un determinado tipo de mujer, mientras que se denigró, ridiculizó y criticó al prototipo heredado de la época colonial. No obstante, este último siguió generando admiración y fue elevado a los altares de la feminidad y de la nacionalidad por uno de los literatos más representativos del siglo XIX peruano, Ricardo Palma.

A medida que las ideas ilustradas llegaron a América, empezó a llamar la atención, como en Europa, la situación de las mujeres. Aunque el interés y la reflexión sobre las mujeres en Hispanoamérica fue un tema que se desarrolló desde los inicios de la conquista, buen ejemplo de ello lo tenemos en las crónicas, todo cambio histórico implicaba repensar una nueva sociedad. El debate sobre el lugar que debían ocupar los sexos en la sociedad fue recurrente en el pensamiento ilustrado y se reflejó en todos los géneros literarios, desde los ensayos filosóficos, económicos o médicos, pasando por

tratados morales y educativos, la sátira y los relatos de viajes hasta llegar a las novelas y a los periódicos.

A raíz de los cambios intelectuales y sociales que se produjeron con la entrada en la época dieciochesca era necesario repensar la diferencia entre sexos en base al deseo de construir una sociedad moderna. Y se elaboró un discurso que atribuía a los sexos cualidades físicas, morales e intelectuales distintas que correspondían con funciones y espacios diferentes en la sociedad: las mujeres ejercerían responsabilidades en el ámbito de lo doméstico, lo moral y los sentimientos; mientras que los hombres se desenvolverían en el campo de los negocios, los cargos y el saber.¹ Cada uno de los sexos debía atender a su lugar fijado por la naturaleza. En base a ello, en el virreinato peruano la elite criolla dio forma a un nuevo discurso sobre la feminidad, resultado de las ideas ilustradas, de las reformas borbónicas y de los avances en la ciencia y en la medicina. A las mujeres se les dio un papel básico, el de madres y educadoras de los futuros ciudadanos y de guardianas del orden doméstico. El discurso borbónico fomentó el papel de las mujeres en la conservación y revaloración de las costumbres y de las tradiciones, pues ellas serían las depositarias de los elementos que caracterizarían a la familia hispano-criolla. A través de las madres se tenían que amalgamar tres preceptos importantes: religiosidad doméstica, fomento de valores y buenas costumbres y aprendizaje inicial de la lectura y la escritura. En el Perú, la elite criolla ilustrada asumió todas estas ideas provenientes de Europa y de la península. No obstante en este territorio americano, y en Hispanoamérica en general, la construcción del modelo de feminidad y de relación entre géneros estuvo muy influida por la presencia del factor de la raza o la etnia. Las clasificaciones raciales eran una construcción hermética diseñada por los españoles con un afán de tipo tributario, pero también como un mecanismo

¹ Bolufer, 1998, pp. 61-112.

de tranquilidad frente a una sociedad marcada por las mezclas y las movi­lidades. Teniendo a mano estos esquemas taxonómicos, las autoridades clasificaban a la población. Sin embargo, frente a este afán clasificadorio, la categoría de raza era subjetiva y maleable, podía incluso cambiar a lo largo de la vida de una persona. Fue constantemente negociada y redefinida por las autoridades coloniales y los criterios podían variar según el caso. Los individuos jugaban con la simulación, con las proporciones de sangre, con los tonos de piel, para hacerse pasar por lo que no eran y así obtener mayores ventajas. Frente a una realidad tan complicada de clasificar, precisamente se aprovechaba esta heterogeneidad para simular una nueva identidad racial. En el caso de las mujeres, la raza o etnia era una construcción que se negociaba de acuerdo a las preferencias y necesidades de la sociedad masculina.

Se debe advertir que el modelo e imagen de mujer deseable era el de criolla. De hecho, cuando los ilustrados criollos escribían sobre las mujeres peruanas se referían a sus homólogas criollas, el resto de castas eran excluidas de las normativas de género pues no interesaba regular sus costumbres. Primero porque no tenían cabida en el imaginario sobre la nueva sociedad y en segundo lugar porque estas mujeres de otras castas y posiciones sociales, por el hecho de moverse por la ciudad, ya se consideraba que su honra era de reputación dudosa por lo que no merecía la pena establecer normativas de género respecto a ellas. No obstante, las mujeres de castas sí fueron representadas tanto a nivel literario como icónico, pero encarnando una doble imagen: por una parte se convirtieron en el contramodelo de la criolla, es decir, en todo aquello que debía evitarse en una mujer; mientras que por la otra representaban el erotismo y la fascinación de lo exótico, una válvula de escape. En definitiva, un doble discurso masculino, el primero el “oficial” proyectado en la esfera pública y

que respondía a los principios de una sociedad jerarquizada; y el otro perteneciente al mundo de las emociones, de los deseos y de la subjetividad pero que también era el reflejo de una cotidianeidad y de una conexión entre hombres criollos y mujeres de castas.

En la segunda mitad del siglo XVIII se empezaron a sentar las bases para la construcción de la sociedad burguesa del siglo XIX, en la que las mujeres tendrían una función importante en el ámbito doméstico y sobre todo en su rol de madres. Ingresar a la modernidad fue un objetivo central para las autoridades y las élites peruanas desde finales del virreinato y a lo largo de todo el siglo XIX. Ello acentuó la separación entre el espacio público y el privado, asociado este último al hogar, el lugar natural de las mujeres. Durante todo el periodo mencionado, la imagen que los peruanos construyeron de sus mujeres no varió sustancialmente, si bien existieron algunos matices como señalaremos. Estamos hablando de una franja cronológica amplia, en la que se sucedieron episodios históricos importantes como la guerra de independencia, la consolidación de la república y la guerra del Pacífico. Si bien es cierto que estos procesos conllevaron cambios en todos los niveles, en la cuestión de la imagen sobre las mujeres varió poco. Debemos tener en cuenta que nos referimos a las políticas de representación, algo que se mueve en un terreno discursivo y teórico. No entramos en la situación real de las mujeres peruanas. Nos interesan las proyecciones que se hicieron de las mujeres, que normalmente respondían a un ideal y que en general surgían como respuesta a una realidad que no gustaba. Representar el modelo de mujer que se deseaba era un intento de encuadrar a las mujeres en los roles de género basados en una superioridad masculina heredados de épocas pasadas y al mismo tiempo eran una reacción frente a una realidad social que rompía con los esquemas de relaciones entre géneros. Por tanto, nos movemos siempre en el terreno de

lo teórico, de lo ideal, de lo que los hombres intentaban fijar en la construcción de la sociedad.

Fueron varios los discursos que se entrelazaron en la construcción de la imagen de las mujeres peruanas: el político, el de la prensa ilustrada, el literario y el pictórico, cada uno de ellos con sus mecanismos propios de representación pero que, como veremos, compartieron muchos puntos en común. Por tanto, existieron políticas de representación variadas alrededor de los modelos de género en la sociedad peruana de los siglos XVIII y XIX. Debemos precisar también que mayoritariamente nos referiremos a las mujeres de la ciudad de Lima por ser a las que mayores atenciones les dedicaron sus coetáneos. Y de hecho, como hemos afirmado anteriormente, los criollos fueron los que elaboraron estos discursos, por lo tanto se referían a las mujeres criollas urbanas.

En la historia del siglo XVIII peruano considero que existe un episodio importante que marca la visión sobre las mujeres peruanas. Y este momento surge a raíz del terremoto que la ciudad de Lima sufrió en 1746.¹ El sismo tuvo efectos devastadores y unas consecuencias nefastas para la ciudad que tardó años en recuperar la situación anterior a la fecha del desastre. En una época en la que todavía se desconocían las causas naturales de los terremotos, se buscaban explicaciones de tipo providencial para argumentarlos. Y se creyó que la ira divina se habría proyectado sobre la ciudad de Lima como castigo debido, en palabras de los religiosos, a la inmoralidad de la ciudad. Lima se había convertido en un poso de sensualidad y vicios y las causantes de ello habían sido las mujeres porque no se ajustaban al rol de género marcado para ellas. Especialmente hubo un interés en reformar la vestimenta femenina que no tiene otro significado que el de

¹ Pérez-Mallaina Bueno, 2001.

encuadrar su cuerpo y controlarlo.¹ La vestimenta atrevida de las limeñas y su independencia de movimientos habrían alterado el orden de la ciudad generando en consecuencia el cataclismo. Entonces se puso en funcionamiento todo un mecanismo discursivo para restablecer los modelos de género que se consideraba que habían sido alterados.

La circunstancia del desastre natural fue aprovechada por las autoridades eclesiásticas y políticas para fijar el modelo de mujer que se deseaba y a través de la pedagogía del miedo inculcar a la sociedad las nuevas reglas de género. Se impulsó la imagen de una mujer recatada, honesta, virtuosa y casta que cumplía con los roles de madre, esposa e hija, asociados con el ámbito doméstico, el privado. Se lanzaron campañas funestas contra los atuendos de las mujeres, en especial el de las tapadas porque alteraban las jerarquías raciales y de género. Durante toda la época de la colonia las disposiciones oficiales contra el atuendo femenino fueron constantes, como hemos visto, pero quizá fue en esta circunstancia cuando se lanzó la mayor campaña y cuando se consideró que se podía reconstruir una nueva sociedad salida del desastre del terremoto. Estas exhortaciones al recato en el vestuario femenino y el rechazo a la saya y el manto tenían por objetivo resituar a las mujeres en el lugar que les correspondía, pero también fortalecer y reordenar las jerarquías de género, clase y raza.

Este intento por fijar un comportamiento femenino se prolongó décadas posteriores a 1746 y ya en el virreinato de Manuel Amat (1761-1776) se abogó por una sociedad ordenada basada en los principios ilustrados. En la palestra pública entraron a debate temas clásicos como el lujo, el consumo, el progreso y la jerarquía social. Y la vestimenta no escapó a ese deseo de control. José Morales de Aramburu en un cuaderno manuscrito titulado

¹ Walker, 2012, pp. 175-206.

Quaderno duplicado daba noticia del gobierno del virrey Amat.¹ Valorándolo positivamente, defendía el carácter ilustrado de las medidas del virrey por fomentar las costumbres ordenadas. El autor celebraba el triunfo de las medidas en contra de las tapadas y la llegada de la nueva moda francesa porque ésta permitía conocer el estatus de cada mujer. Descubierta el rostro, se protegía el orden de la sociedad y se restablecían los roles de género.

Como demuestra el episodio comentado, las mujeres en el Perú tuvieron un lugar importante en el discurso ilustrado. Se les asignó un rol social como era el de esposas, madres formadoras de buenos ciudadanos y administradoras del hogar.

8.1. *La visión de los periódicos ilustrados*

En las décadas finales del siglo XVIII el debate sobre el modelo de mujer se trasladó a los periódicos ilustrados. En el virreinato de Perú, en la última década del siglo XVIII circularon cuatro periódicos: la *Gaceta de Lima* (1793); el *Semanario Crítico* (1790), que estaba orientado a la educación de los hijos; el *Diario de Lima* (1790), que abordaba temas relativos a la moral y, el más conocido, el *Mercurio Peruano* (1791-1795).

Las ideas contemporáneas sobre la situación, el papel y el rol que debían cumplir las mujeres en la América española tuvieron su principal reflejo en estos periódicos ilustrados. La aceptación y la popularidad de estos impresos hicieron que se convirtieran en un vehículo para la difusión de la opinión criolla masculina con respecto al sexo femenino. Las mujeres estuvieron omnipresentes en los periódicos de finales del siglo XVIII, en los que no tan sólo se evidenciaba la representación criolla que de ellas se tenía sino también cómo eran proyectadas a través de la prensa a los diferentes

¹ Morales de Aramburu y Montero, pp. 283-347.

grupos sociales. El discurso periodístico inventó a las mujeres, se imaginó cómo debían ser desde una mirada totalmente masculina. En esta primera etapa de la prensa ilustrada prácticamente ninguna mujer participó como articulista ni tampoco como escritora. Fueron los criollos los que difundieron su imagen sabiendo que, aunque las mujeres no participaran activamente, eran receptoras de toda esta prensa por lo que resultaba importante dedicar páginas a todo aquello que concernía al “mundo femenino”.

Los artículos que trataban el tema de las mujeres se ocupaban de cuestiones muy variadas, desde el cuidado de la salud y los problemas domésticos, pasando por analizar el carácter de las mujeres o hacer una crítica al lujo. Pero el tema que se repetía hasta la saciedad era el de la educación femenina, así como el papel que las mujeres debían ocupar en la sociedad colonial. Sin embargo, a pesar de este interés por las mujeres, en ningún periódico el tono de los artículos era tan enérgico que indicara un verdadero deseo de llevar a cabo las ideas de reforma planteadas.¹ Asimismo, la característica que resultaba evidente en todos los artículos era que la raza y la clase definían el papel de las mujeres en la América española durante la colonia.

Volviendo a los periódicos peruanos, éstos elaboraron una serie de imágenes de las mujeres, estableciendo una distinción por etnias y por clases sociales. La colonialidad ilustrada estableció fronteras respecto a los espacios para las mujeres criollas y las otras castas a partir de conceptos como la maternidad y el travestismo. Existían imaginarios de comportamiento sexual diferenciado en función de la etnicidad. El honor fue uno de ellos, asociado a las mujeres criollas, y establecido como un código que controlaba la sexualidad femenina.

¹ Mendelson, 1985, pp. 229-252.

La criolla acomodada limeña fue el prototipo al que prestaron atención los ilustrados por ser su homóloga femenina a nivel social y racial. Los mensajes que difundían eran escritos pensando en sus propias esposas e hijas. Al mismo tiempo la criolla fue utilizada como un estereotipo centralista frente a las provincias. La criolla de blanca piel, educada y cosmopolita se oponía a la indígena de la sierra, de piel oscura, analfabeta y heredera de las tradiciones incaicas.

La imagen que la elite criolla construyó de sus mujeres no difirió demasiado de la imagen que habían dado de ella los europeos. Y era la de unas mujeres objeto de deseo, de admiración. Por encima de cualquier rasgo, ser criolla era sinónimo de poseer una belleza arrebatadora y de dedicarse en cuerpo y alma al cuidado de la apariencia externa. Los dos atributos principales que las criollas debían cultivar eran la belleza y la coquetería porque a través de ellos sería posible un buen enlace matrimonial. Se elaboró toda una propaganda de la belleza limeña como prototipo de la peruana para destacar la primacía de la imagen de la mujer criolla frente a la europea. El rasgo más destacado de las mujeres limeñas era su belleza, a través de la cual lo conseguían todo. Su poder de seducción era imparable. Y estos atributos precisamente es lo que las diferenciaban de las otras castas. Belleza deliciosa, agradable, que despertaba pasiones y deseos. Pero al mismo tiempo era una belleza que se debía controlar, encuadrar y guiarla hacia determinados propósitos como era el del matrimonio. Porque si no existía un control, esta belleza podía resultar peligrosa, pues las mujeres podían emplearla para conseguir sus fines convirtiéndose en unas mujeres independientes y dominadoras, que se alejaran del modelo de mujer creado por los criollos. La belleza y la sexualidad, por tanto, eran vistas como formas de poder, que generaban cierta inquietud en los hombres. En definitiva, respecto a las criollas, belleza y coquetería sí, pero encauzadas por el prisma patriarcal. Por

tanto una belleza mesurada que se oponía a la imagen hipersexualizada o erotizada que habían construido los europeos y que al mismo tiempo también se oponía a la belleza lasciva de las castas, especialmente de las mulatas y de las negras.

En el “Sueño alegórico”, un texto de inspiración quevedesca publicado en el *Mercurio Peruano* el 10 de abril de 1791, se hacía precisamente una crítica a este mal uso de la belleza femenina.¹ El autor, J. R. Hiponóbates (pseudónimo de José Rossi y Rubí)², realizaba un ataque muy feroz contra la belleza artificial producto de afeites y cosméticos. Esta oposición al maquillaje femenino se venía realizando desde principios de la colonia y fue un tema muy utilizado por algunos satíricos como Mateo Rosas de Oquendo. La blancura del maquillaje se relacionaba irónicamente con la apariencia de virtud pública que las criollas debían ostentar. A los hombres les preocupaba especialmente esta falsa belleza, como queda reflejado en otros artículos en los que los maridos se quejaban de que debajo de una apariencia perfecta se escondían multitud de defectos (dientes podridos, marcas en la cara...) y mujeres poco agraciadas físicamente. Hubo un culto a la juventud y a la belleza. Ser joven era sinónimo de ser bella. Mientras que la fealdad fue motivo de burla y de sátira. Por esta razón los periódicos dedicaban un número considerable de páginas a esta etapa vital de las mujeres. Una vez casadas atraían menos como mujeres en sí y el interés se desplazaba hacia su función reproductiva y educadora. Y todavía menos interesaba la etapa de vejez de las mujeres, parecía que las mujeres no podía envejecer porque una vez lo hacían eran prácticamente repudiadas. Esta etapa vital no interesaba y si en alguna ocasión se hacía mención a ella era para especificar que las mujeres habían perdido toda su belleza de antaño. Lo comentaba Esteban de

¹ Hiponóbates, “Sueño alegórico” (1791), pp. 269-272.

² Solís, 2007, p. 76.

Terralla y Landa: “Pues como la ancianidad/ Es causa de gran desprecio,/ Gran indecoro y ultrage,/ Y terrible abatimiento:/ Ninguna quiere ser vieja/ Por no ver su menosprecio”.¹ Siguiendo con el artículo “Sueño alegórico”, después de llevar a cabo la crítica a la imagen artificial de las mujeres se resaltaban sus vicios morales que, a ojos de los criollos ilustrados, eran aún mayores. Se denunciaba el descuido de las tareas de costura y bordado, lo que implicaba una renuncia a dos de las actividades que caracterizaban el modelo doméstico de mujer. Asimismo se denunciaban algunos hábitos que chocaban con los nuevos preceptos ilustrados de decoro e higienistas como era la costumbre de comer con las manos. Este conjunto de vicios morales, que se habían ido asentando durante la colonia y se habían aceptado plenamente, fueron objeto de una reconducción por parte de los ilustrados, que pretendían desterrarlos.

En el fondo se transmitía una imagen superficial y banal de las limeñas, como mujeres-objeto, que habían de servir a los intereses y deseos de los hombres, los cuales querían tener a su lado unas mujeres para exhibir y que cumplieran a la perfección con los roles de esposa y de madre que le eran atribuidos.

Pero aparte de la belleza, se deseaba que las mujeres criollas estuvieran mínimamente instruidas. La voluntad de impartir una buena educación a los habitantes de la ciudad circulaba por las páginas de los principales periódicos. Así que el tema de la educación femenina fue uno de los debates centrales de la prensa ilustrada. Se enfatizaba la necesidad de educar a las mujeres por ser ellas las reproductoras sociales de la nación. La Ilustración, al incidir sobre el tema de la educación de las mujeres, sin poner en crisis el modelo de género anterior, sí que abrió un resquicio que permitió introducir cambios. Las mujeres se apropiaron de los nuevos discursos

¹ Terralla y Landa, *Lima por dentro y fuera* (1798), p. 160.

ilustrados sobre la educación y la crianza para ganar derechos e incluso a finales del periodo colonial se presentaban en las cortes de las ciudades para reclamar sus derechos como madres ante los tribunales seculares. Las distintas concepciones sobre el tema se reflejaron en algunos de los periódicos. Sin embargo, el *Mercurio Peruano*, ignoró el tema y se interesó más por el rol que desempeñaban las mujeres en la familia, su salud y cómo las damas podían ocupar sus largas horas de tedio. La Ilustración, por tanto, proyectó dos modelos de mujer: la tradicional, modesta, virtuosa y guardiana del honor; y la educada, que asistía a tertulias, se expresaba en periódicos o trabajaba como maestra.

Un concepto que iba muy unido al de la educación era el de crianza, que tuvo una importancia relevante. Y los debates relativos al significado de la crianza y el rol de la madre en la educación de los hijos cobró especial interés, no tan sólo entre la prensa sino también entre la población. Y la crianza iba muy en consonancia con el orden doméstico.¹ A través de una serie de reflexiones, se pretendía configurar una idea de patria basada en presupuestos autóctonos y en ella se atribuía a las mujeres la función de criadoras de patriotas. En el seno del hogar y bajo la autoridad y protección del marido, las mujeres estaban llamadas a educar a sus hijos en los valores morales que les convertirían en ciudadanos útiles para la nación. Una educación adecuada en el hogar permitiría recuperar el esplendor perdido, superar el estado de naturaleza en el cual, según algunos europeos, permanecían los americanos, y asimismo serviría para hacer frente a las tesis del determinismo climático. La función de las mujeres en este esquema no era otro que el de ser útiles a la patria como madres de ciudadanos. Los ilustrados veían en sus hogares la representación del orden que se debía trasladar a la sociedad y en las mujeres las transmisoras de los valores que

¹ Bolufer 1992; Bolufer, 1998, pp. 227-248.

debían imperar en esta sociedad ordenada. A pesar de la ideología masculina imperante, se les reconoció a las mujeres un papel importante como transmisoras culturales, siendo una pieza clave de la familia hispanoamericana, y su participación activa en la construcción de la cultura colonial.

Las mujeres, debido a sus capacidades reproductoras, se convertían asimismo en unas reproductoras de cultura, en su cuerpo alojaban significados culturales que determinaban una nación, significados que se transmitían a las siguientes generaciones. Lo femenino fue convertido en símbolo patrio, pero eso no significaba dotar a las mujeres de más derechos, como hemos visto en el tercer capítulo. Esa fue la paradoja. Por una parte se ensalzó a las mujeres como símbolo de la nación, como la madre de todos los ciudadanos, la portadora de los valores nacionales. Sin embargo, las mujeres de carne y hueso siguieron siendo encuadradas en los paradigmas tradicionales de los roles de género y se las siguió vinculando a la esfera privada y doméstica. La creación de estos símbolos femeninos fue un proceso común a todos los territorios americanos. En México fue la Virgen de Guadalupe, que encarnaba la maternidad virtuosa. En Perú fueron varios: Mama Ocllo, hermana y esposa de Manco Capac, que, según la mitología incaica, habría traído la civilización a los humanos y concretamente habría enseñado a las mujeres dos actividades propias de su naturaleza: el hilado y el tejido. De la época colonial se rescataron para la memoria oficial otras dos mujeres-símbolos. La primera fue Santa Rosa de Lima, símbolo de la mujer abnegada y dedicada en cuerpo y alma al mundo de la religión y al servicio de los demás y considerada la madre y protectora de todos los limeños; aparte de servir a las reivindicaciones criollas. Ese interés por Santa Rosa se tradujo en composiciones variadas como la obra de Luis Antonio de Oviedo y Herrera,

conde de la Granja (1636-1717) que publicó *Vida de Santa Rosa de Santa María* (1712).

El otro símbolo fue Micaela Villegas, actriz criolla limeña. Puede resultar chocante que precisamente se la ensalzara como símbolo patrio cuando por las mismas fechas se publicaban pasquines y folletos en los que se la satirizaba y criticaba por encarnar una sexualidad pecaminosa y por representar un contramodelo de mujer.¹ No obstante, desde una perspectiva patriota y criolla, la actriz representaba el ascenso de los criollos frente a los españoles peninsulares. Al mismo tiempo era convertida en la madre simbólica de la emancipación y de la nueva identidad nacional que caracterizaría a la nueva nación peruana porque su hijo, nacido de la relación con el virrey Amat, según la leyenda, fue uno de los firmantes del acta de independencia del Perú.

Como vemos, de estas mujeres se ensalzó su papel de madres portadoras de los valores nacionales y como madres debían circunscribirse a la esfera privada. Por este motivo, en la sociedad criolla peruana, preocupaban todas aquellas actividades que alejaran a las mujeres de sus responsabilidades domésticas. En “Carta escrita a la sociedad sobre los gastos excesivos de una tapada”, enviada al *Mercurio Peruano* en 1791 y elaborada por Fixiógamio (pseudónimo también de José Rossi y Rubí), se denunciaba la afición al lujo, a las diversiones y a los gastos desconsiderados de las mujeres que ponían en peligro la salud financiera familiar.² Enlazaba con los discursos surgidos después del terremoto de 1746. Lo que preocupaba no era tan sólo el dispendio económico sino el deseo de las mujeres por estar fuera del hogar

¹ Algunas composiciones que se escribieron sobre la actriz fueron *Lamentos y suspiros de La Perricholi por la ausencia de su amante el señor Don Manuel Amat a los reinos de España*, transcrito por Palma en “Genialidades de la Perricholi”, (1893); *Drama de los palanganas, Veterano y Bisoño* (1776).

² Fixiógamio, “Carta escrita a la sociedad sobre los gastos excesivos de una tapada” (1791), pp. 111-114.

y disfrutar de la vida pública, algo que repercutía negativamente en el rol de madre. Se pretendía desterrar la imagen de la colonia que reflejaban muchos de los viajeros que pisaban Lima y era la de una mujer independiente, que se movía con total libertad por la ciudad y que incluso transgredía todas las normativas haciendo uso de la saya y el manto. Esa mujer que desatendía las funciones para las cuales tenía una predisposición natural debía ser enterrada y quedar en el pasado, pues las exigencias de una nueva sociedad moderna implicaban un nuevo tipo de mujer que se hiciera cargo de su hogar, de la crianza y educación de los hijos y de agradar a su marido. El artículo hace evidente una transformación de los roles domésticos y una desestabilización cuando las mujeres renuncian a la crianza de los hijos.

Un aspecto que los ilustrados criticaban duramente de este rechazo a criar a los hijos era el empleo de amas de leche o niñeras, un rol que mayoritariamente cumplían las negras y las mulatas.¹ El empleo de amas de leche o nodrizas fue una práctica muy extendida desde principios de la colonia. En unos inicios eran las mujeres indígenas, además de las esclavas negras, las que daban de lactar. El conjunto de amas de leche o nodrizas estaba formado por esclavas domésticas y por mujeres pertenecientes a las diversas castas que constituían la plebe urbana de Lima del siglo XVIII. El oficio de amas era para muchas mujeres un medio para sobrevivir e incluso para conseguir ciertos beneficios económicos o sociales como lograr la libertad, en el caso de las esclavas.

La lactancia materna ocupó un lugar central en el discurso ilustrado dirigido a las mujeres. Se llevó a cabo toda una campaña propagandística en contra del hábito de recurrir a las amas de leche y a las nodrizas. Sobre las negras y las mulatas, las que cumplían principalmente el rol de amas de leche en la Lima del XVIII, recayó una actitud claramente racista en la que se

¹ Mena, 2007, pp. 73-85; Hering Torres, 2010, pp. 145-156; Silva Vasconcellos, 2011.

criticaban sus modales y se las asociaba a una sexualidad desbocada. Las características del estereotipo de las mujeres negras y mulatas se construyeron en oposición al de las mujeres criollas, pues mientras las primeras estaban asociadas al desenfreno sexual, las criollas limeñas eran presentadas como coquetas, pero recatadas. Asimismo, el hecho de que muchas mulatas se hicieran pasar por blancas vistiendo la saya y el manto, las convirtió en la encarnación de la sexualidad pecaminosa. Las fantasías sexuales de los criollos sobre las mujeres afroestimizadas eran resultado de las relaciones íntimas del niño blanco con su nana, quien en muchos casos le había alimentado durante la infancia y que le iniciaba apenas salido de esta etapa al amor físico. Las mujeres de ascendencia africana tuvieron un papel ambiguo en el imaginario masculino criollo. Por una parte se convirtieron en objetos eróticos y de deseo con los que satisfacer las pasiones que no les ofrecían las mujeres blancas. Pero por otra parte se proyectó una visión de superioridad racial y se las denigró precisamente por encarnar esa sexualidad pecaminosa, alejada del estereotipo de mujer honrada.

Uno de los principales argumentos que se esgrimieron en contra de la costumbre de las amas fue que a través de la leche transmitían las enfermedades y los vicios propios de su raza. Esta creencia no era nueva, constituyó un prejuicio peninsular arraigado desde el siglo XVI y los europeos ya lo habían utilizado en su denigración de los criollos. Se consideraba que las creencias y las costumbres de las negras eran nocivas e influían negativamente en la prole. Las amas ejercían una función de mediación cultural que, en la perspectiva de los ilustrados era peligrosa, pues los niños entraban en contacto con las costumbres y las tradiciones de origen africano y de su cultura popular como eran leyendas sobre duendes, diablos, brujas, sobre el “mandinga y la extensa corte de los personajes del misterio: la sayona, la llorona, la mula manía, la cochina, paria, el descabezado y otros

personajes ligados al mundo real, como tío conejo y tío tigre, sobreviviente de «cuando los animales hablaban».¹ Asimismo se consideraba que estas mujeres influían negativamente por su lenguaje, dificultando el aprendizaje del niño, y por su falta de moralidad. Este rol de mediadoras establecía una suerte de puente o de bisagra entre las capas superiores de origen español y los grupos subalternos, que si por una parte podía resultar beneficioso, por la otra era perjudicial y temeroso. El tránsito cultural era bidireccional, es decir, las amas y nanas transmitían sus costumbres y creencias, pero al mismo tiempo adaptaban determinados patrones culturales de sus amos que acababan incorporando a su vida diaria.

En una carta que envió un suscriptor del periódico *Mercurio Peruano* se manifestaba precisamente esta crítica hacia las amas de leche. La carta, que llevaba por título “Amas de leche. Segunda carta de Filomates sobre la educación”, criticaba la posición privilegiada que tenían ciertos criados negros, en especial las amas de leche.² Este mismo autor, en la primera de sus cartas, “Carta escrita a la Sociedad sobre el abuso de que los hijos tuteen a sus padres”, ya se lamentaba del papel destacado de los esclavos en la crianza de los hijos lo que llevaba a que estos últimos por influencia de sus amas, tutearan a sus padres, siendo algo imperdonable pues alteraba las relaciones familiares, basadas en una subordinación al padre.

En la carta sobre las amas de leche se denunciaban las malas influencias de las nodrizas negras en el conjunto de la familia criolla y, en especial, sobre las mujeres. El autor denunciaba las relaciones afectivas tan intensas entre la ama y el niño, el cual acababa comiendo, durmiendo e incluso jugando con su niñera, en vez de con sus hermanos o su madre.

¹ Cit. en Zambrano, 2008.

² María del Rosario Solís apunta que bajo el pseudónimo de Eustaquio Filomates se escondía José Rossi y Rubí. Solís, 2007, p. 60. Velázquez Castro, por su parte, cree que todavía no ha sido desvelada la identidad del autor, 2005, p. 97.

Hecho que acababa provocando un engrimiento de las nodrizas, las cuales mandaban en la casa más que la señora, algo que ella aceptaba y veía como normal. Se denunciaba el trato más igualitario y más familiar que existía entre criadas y señoras, algo impropio y que no se podía consentir, pues se debían mantener las jerarquías claramente marcadas. El artículo refleja uno de los principales temores de los criollos a lo largo del siglo XVIII y es el de una posible insubordinación de las castas, pues se tenía muy presente la reciente revuelta de Túpac Amaru de 1781.

El artículo también denunciaba la despreocupación de las madres con sus hijos. Se exigía que cuidaran de sus retoños desde el mismo momento del nacimiento e incluso este cuidado debía empezar con el embarazo. Fueron numerosos los artículos de los diversos periódicos peruanos que dedicaron atención al periodo de gestación. Y en ellos se hacían evidentes las políticas de control del cuerpo femenino. En “Las reglas que debían observar las Mujeres en el tiempo de la preñez”, publicado en el *Mercurio Peruano* se enfatizaba lo vulnerable del poder reproductivo de las mujeres, por lo que necesitaban protección y tratamiento. Y las mujeres, cuyos cuerpos estaban marcados por la inestabilidad, eran los que necesitaban ser más controlados.¹ En el artículo se daban consejos para tener un embarazo correcto.

El discurso de la prensa ilustrada, por tanto, proyectó a la sociedad un ideal de blancura encarnado por las mujeres criollas, depositarias de todas las virtudes, tanto físicas como morales, asociadas a los principios ilustrados de la moderación, la medida y la contención. Unas mujeres que debían cuidar su

¹ En la época, se estableció una relación entre la inestabilidad de las mujeres y su propensión a la histeria. Desde la medicina se consideró que la histeria era una enfermedad femenina provocada por los úteros sensibles. Y se creía que afectaba a las mujeres que abandonaban sus deberes familiares y matrimoniales y se entregaban a visitas sociales, bailes, espectáculos y lecturas peligrosas. Éste era uno de los argumentos predilectos de la medicina doméstica del siglo XVIII. Los tratados dirigidos a los cuidados de las mujeres y a la higiene de las familias incidieron precisamente en desterrar la costumbre femenina de una vida ociosa, pues ello provocaba una excitación en el delicado sistema nervioso femenino. Vázquez García y Moreno Mengíbar, 1997, p. 423.

aspecto externo, pero no en demasía, ser recatadas, ocuparse de las labores del hogar y criar, cuidar y educar a los hijos. Esta era la imagen que se deseaba frente a las representaciones de las clases subalternas y de las otras castas que encarnaban roles de contrafeminidad. Si las mulatas y las negras personificaban el ideal erótico y sexual por excelencia, por otra parte, de las indígenas se resaltó su capacidad de trabajo y su resistencia física. Pocas fueron las páginas que los periódicos dedicaron a las mujeres indígenas, normalmente se las mencionaba cuando se describían los obrajes o las provincias. Se la ensalzó como el prototipo de mujer sumisa al varón, a diferencia de la criolla o de la negra.

En definitiva, la imagen de mujer que se proyectó estaba vinculada básicamente al ámbito privado y se quería que se mantuviera así. Por este motivo existió un cierto recelo a las muestras de irrupción de las mujeres en la palestra pública y en los espacios de discusiones intelectuales. La dedicación de las mujeres a las letras podía suponer un obstáculo para su adscripción a la esfera doméstica. Y un pequeño debate que se generó en el *Mercurio Peruano* revela la preocupación que el desarrollo de las mujeres en el ámbito intelectual representaba para los hombres.

El 19 de mayo de 1791, Ignacio Castro, Rector del Real Colegio de San Bernardo del Cuzco, publicó una “Carta escrita a la Sociedad desde la ciudad del Cuzco, sobre la impertinente pretensión de algunas mujeres, a que las llamen Señoras”, en la que criticaba la exigencia de determinadas mujeres en hacerse llamar Señora. Y la cuestión no era una simple banalidad sobre qué término era el más adecuado para dirigirse al sexo femenino. Sino que implicaba un cambio de visión respecto a las relaciones entre géneros y un atentado contra el modelo de superioridad masculina. El título de señora actuaba como una forma de respetabilidad y de igualdad dentro y fuera del matrimonio. Lo que suponía una amenaza para los criollos que sustentaron el

nuevo orden social y familiar en base a jerarquías. La carta tuvo su respuesta el 29 de diciembre en “Carta escrita de la Ciudad de Cuzco en defensa del Señorío de las Mujeres, contra la impresa en el Mercurio nº 40”. La remitente era una mujer anónima que firmaba con el pseudónimo de Lucinda.¹ Esta mujer defendía lo que ella entendía como un derecho a que todas las mujeres tuvieran un cierto estatus social. La autora manifestaba su preocupación por una construcción cultural en la que no se contemplaba que las mujeres pudieran reivindicar y cuestionar su situación con su voz contribuyendo a una revisión de las relaciones de género en su época. En abril de 1792 hubo una nueva contrarréplica de Ignacio Castro titulada “Nuevo rasgo prosbólico contra el Señorismo de las mujeres remitido de la Ciudad del Cuzco, en vindicación de la Carta impresa en el Mercurio núm. 40 y criticando la inserta en el núm. 111.” Los argumentos de la misma se basaban en la pretensión de devolver a las mujeres el lugar que les correspondía. Las mujeres criollas debían responder al prototipo de mujer tradicional y aunque se las educase, los beneficios de la educación debían destinarse a la familia y al mundo privado, en ningún caso proyectarlos públicamente. El debate finalizó con una carta de Pánfilo Narváez titulada “Conversación sobre el Señorismo de las mujeres, criticando la Carta inserta en el Mercurio núm. 111. Recibida por el correo de Valle”. En ella se reproducía una supuesta conversación recogida en una tertulia literaria cuzqueña en la que se satirizaba la afición de las mujeres por los títulos.²

Este debate es una buena muestra de que la Ilustración provocó algunas fisuras en las relaciones de género. Mientras que los hombres se

¹ Claudia Rosas ha puesto en duda que la autora de la carta fuera realmente una mujer. Según esta historiadora todo este debate fue construido con una clara intencionalidad por parte de los criollos que, a través de simular un intercambio intelectual entre hombres y una mujer era una manera de desacreditar todas las posturas favorables a la participación pública de las mujeres y cuestionar sus capacidades intelectuales redirigiendo sus funciones a la esfera privada.

² Sauriol, 2010, pp. 114-115.

esforzaron por encuadrar a las mujeres en un nuevo modelo en el que siguieran estando bajo las prerrogativas del varón, por otra parte permitió que algunas mujeres y hombres rechazaran las explicaciones biológicas para justificar la inferioridad de las mujeres, su reclusión al mundo privado, su sumisión a la autoridad masculina y su exclusión de los derechos políticos.

La prensa periódica de finales del periodo colonial hizo visible la creciente inquietud de los hombres por la paulatina penetración de las mujeres en los espacios públicos y su movilidad. Y fijar muy bien las fronteras espaciales en las que se podían mover las mujeres era una necesidad. El control de la espacialidad iba acompañado de un control de la identidad y del cuerpo. Esfera privada, que estaba asociada al hogar, a la identidad doméstica y al cuerpo, vinculado a la reproducción, eran tres variables que se asociaban a las mujeres criollas.

La prensa ilustrada de finales del siglo XVIII en su definición del rol de las mujeres en la nueva sociedad estableció una serie de estereotipos raciales: la criolla blanca madre y esposa, la negra y mulata sexualmente desbocada y la indígena trabajadora y sumisa. Aparte de los estereotipos raciales, los periódicos ilustrados peruanos construyeron una serie de imágenes en base a la edad: la niña, de la cual se debatía sobre su educación; la mujer joven, asociada a la imagen de la limeña criolla y de la belleza; la casada, vinculada al tópico de la procreación; la madre, dedicada al cuidado de los hijos; la anciana, mal vista porque había dejado atrás su belleza y juventud; y la viuda, considerada un peligro queriéndose evitar que sucumbiera a la seducción. Finalmente los periódicos establecieron un tercer tipo de distinción en base a la moralidad: mujer piadosa, cuyo exponente era Santa Rosa, y mujer de mala vida, la excluida y la marginal.¹

¹ Rosas Lauro, 1999, pp. 143-171.

A pesar de que los papeles periódicos eludieron o disfrazaron en ocasiones su menosprecio por las mujeres con elogios convencionales o censurando, al mismo tiempo, los vicios masculinos, se postularon claramente en contra de las mujeres. El *Mercurio Peruano* fue uno de los más severos en enjuiciar el peligro de la posición femenina en la vida social. Básicamente estos periódicos ilustrados destacaron aquellas virtudes de las mujeres que denotaban dependencia y sujeción a la autoridad masculina como podía ser la suavidad y la dulzura, consideradas las mejores armas femeninas. Incluso se utilizó la teoría de los climas de Montesquieu para proporcionar una disculpa o una explicación erudita a la jerarquía ocupada por las mujeres. El autor francés, tan criticado por los criollos por haber dado sustento a la teoría sobre la inferioridad de América y de los americanos, sí resultaba útil cuando se trataba de encuadrar a las mujeres en una posición de subalternidad.

A pesar de dedicar un espacio importante al sexo femenino intentando establecer normativas para reestructurar el orden social, tanto el *Mercurio Peruano* como el resto de periódicos ilustrados peruanos siempre subrayaron la posición de inferioridad y subalterna de las mujeres, que fueron colocadas en la misma categoría que los niños y los pobres.

8.2. *Las construcciones literarias*

En paralelo a los debates en la prensa ilustrada, hubo otro medio a través del cual se representó a las mujeres peruanas y fue a través de la literatura. Mediante la pluma los escritores, que también pertenecían a la elite criolla mayoritariamente, recrearon para la sociedad el estereotipo de mujer deseable y el que debía evitarse.

La representación de las mujeres peruanas en la literatura colonial heredó los estereotipos propios de la literatura peninsular, pero el tema de la raza cobró especial relevancia. La caracterización étnica fue muy importante en la construcción discursiva de las mujeres peruanas, estableciéndose claramente dos modelos de mujer en función del color de la piel. Esta dicotomía fue algo muy recurrente en la poesía de Fray Francisco del Castillo, conocido como Ciego de la Merced, originario de Piura, pero que vivió en Lima entre 1716 y 1770 y que estuvo bajo la protección de José Perfecto Salas, el asesor del virrey Amat. En las composiciones poéticas de este autor, las mujeres de las castas, es decir, las mestizas, las indias, las mulatas, las zambas y las negras eran satirizadas, mientras que las blancas eran encumbradas como símbolo de la pureza y la virtud. Las primeras eran encuadradas dentro del mundo de los vicios, de la marginalidad y fuera de los principios morales. Mientras que las segundas eran presentadas como seres puros e inalcanzables por ser mujeres que pertenecían a un alto rango social, moral y físico. Había una asociación entre la raza/etnia y la posición social, el físico y el oficio de las mujeres. Cuanto más blanca fuera una mujer, sería dueña de un aspecto físico más bello, de una posición social más elevada y estaría ausente de trabajar. En cambio cuanto más se oscureciera su piel mayor degradación sufriría en todos los niveles: moralmente por encarnar todos los vicios y una inferioridad congénita que se reflejaba en una baja posición social, atributos físicos deplorables y la necesidad de trabajar para mantener a la familia. Cada uno de estos dos grupos étnicos encarnaba caracterizaciones opuestas. Mientras que las mujeres blancas destacaban por su belleza física, su virtud espiritual y moral, su educación y su carácter asexual; las castas eran animalizadas, tildadas de ignorantes, faltas de moral y muy sexuales hasta el punto de utilizar su cuerpo como cebo y hacer de él un

uso como objeto sexual.¹ Precisamente el Ciego de la Merced en su romance “Conversación de unas negras en la calle de los borricos” asociaba la sangre africana a la prostitución y calificaba a las prostitutas de “inmundas sacerdotisas” e “idólatras de Venus”.² En contraposición, el modelo de belleza ideal lo constituía la mujer joven de pelo rubio, piel blanca, pies pequeños y talle fino.

En los periódicos ilustrados también se observaba esta dicotomía en la representación de las mujeres. En el *Mercurio Peruano*, por ejemplo, las criollas se asociaban con la sofisticación, la sensibilidad, la virtud o la decencia, mientras que las mujeres de otras castas se vinculaban con la indecencia o la inmoralidad. Se creó un modelo y un anti-modelo que debían servir como refuerzo moral de lo socialmente inaceptable, vinculando la decadencia social a cambios en los hábitos de las mujeres. Pero al hablar de un anti-modelo no se dejaba de reconocer en las mujeres ciertos espacios de autoridad y de poder. Al quejarse de determinadas prácticas se hacía evidente la pérdida de control y de autoridad de los hombres.

Dentro de la literatura dieciochesca, un género que tuvo especial éxito fue la sátira. Las mujeres siempre han sido un tema atractivo en la tradición satírica, pues recoge de forma humorística e hiperbólica aquellos aspectos que se apartan del ideal femenino. La tipología femenina en la sátira peruana es muy amplia, encontramos una larga galería de personajes femeninos como la beata, la chismosa, la alcahueta, la prostituta, etc. que indican un mundo femenino representado por una ausencia de moral. En la sátira no tan sólo había una burla de las mujeres, sino que afloraban todos los prejuicios raciales-étnicos y sociales de los criollos. Uno de los principales representantes fue Esteban de Terralla y Landa, que en su poema satírico ya

¹ Vásquez, 2005, p. 36.

² Castillo Andraca y Tamayo, *Obras*, p. 15 y pp. 37-38.

comentado, *Lima fundada*, hizo una ridiculización de la ciudad, de sus costumbres y de sus habitantes. El poema proporcionaba una imagen absolutamente decadente y corrompida de Lima, descrita como una ciudad sucia, llena de inmundicias, de pulgas, perros, polvo y bullicio. Y a ello se debía por la multitud de castas que poblaban la ciudad: indios, zambos, mulatos, chinos, mestizos, negros, que alteraban el orden social criollo y contribuían a la degeneración de la urbe. Pero la decadencia de Lima se debía especialmente a las mujeres, el “frágil sexo”, como las llamaba, que contradecían todas las normativas de género impuestas. El autor del poema atribuía una serie de características negativas a las mujeres: altivez, orgullo, glotonería, codicia. Pero especialmente se mostraba crítico con las tapadas por considerar que se aprovechaban de los forasteros. Éstos, fascinados por los encantos de su amante, se dejaban engañar y acababan perdiendo todo su dinero: “Que te halagan, que te aludan,/ Con agasajo estupendo,/ Pero en no hallando pecunia/ *Exifora vade retro*”.¹ En palabras del autor, eran leones con piel de cordero, ángeles con uñas. En ellas todo era artificio, embuste y fingimiento, pues a través de su atuendo simulaban ser lo que no eran: “Jamás a mujer tapada/ bayas a echarla requiebros/ Que puede ser una negra/ o algún horrible esqueleto”.²

Terralla y Landa representó claramente una visión masculina de la sociedad virreinal peruana, en la que no tenían cabida los comportamientos femeninos fuera de lugar. Junto con una crítica a todas las mujeres, pues ninguna casta o capa social escapaba a sus burlas, el autor arremetió y se enfrentó a los hombres con actitudes afeminadas, los ya citados petimetres, pues éstos asumían una serie de aptitudes y actitudes que no eran propias del género masculino. La sentencia que dirigió a los “maricones”, como él los

¹ Terralla y Landa, *Lima por dentro y fuera* (1798), p. 13.

² Terralla y Landa, *Lima por dentro y fuera* (1798), p. 158.

llamaba, es demoledora: “Plagas del clima limeño, con voces afeminadas, cotillas y barbiquejos”.¹ Debemos tener presente que en la época, la palabra *marica* se utilizaba para referirse a un hombre de maneras femeninas y de poco ánimo y esfuerzo. Los hombres afeminados constituían una subversión del orden establecido y eran percibidos como una amenaza por las autoridades pues su indeterminación de género, en una sociedad en la que había unas jerarquías de género reguladas a través del poder, generaba inestabilidad social.² Asimismo se les consideraba un peligro pues su número se estaba incrementando en la ciudad afeminándola, en consecuencia, a la par que eran poco útiles para la sociedad porque no aportaban ningún tipo de beneficio. Por tanto, existía un doble peligro de afeminación de la vida social peruana, y éste provenía tanto de las mujeres, por deambular en demasía y ocupar los espacios públicos, como de estos hombres con aires femeninos. Se imponía, en consecuencia, un control de ambos grupos. Desde la teoría *queer* estos grupos son interpretados como sujetos que reconstruyen las identidades sexuales aparentemente estables y las ponen en cuestión, pues son sujetos andróginos, que juegan con las identidades de género y que incluso practican el travestismo.

La preocupación por este grupo social también fue reflejada en el *Mercurio Peruano*. En este periódico un tal Sophronio/Filaletes, pseudónimo de José Mariano Millán de Aguirre, cura de Santo Domingo de Olleros escribió “Carta sobre los maricones” (1791), en la que se criticaba ese comportamiento transgresor de una minoría, la cual no era considerada parte de la sociedad. En respuesta a dicha carta, en febrero de 1792 se publicó una segunda misiva titulada “Carta remitida á la sociedad haciendo algunas reflexiones sobre la que se contiene en el Mercurio núm. 94, en que

¹ Terralla y Landa, *Lima por dentro y fuera* (1798), p. 73.

² Haidt, 1998, p. 130.

se pinta á los maricones”, escrita bajo el pseudónimo de Teagnes y que escondía la personalidad de fray Tomás de Méndez y Lachica, censor de la Sociedad de Amigos del País.¹ En ella se planteaba la educación como la causa de dicho desorden. Se creía que la afeminación se forjaba durante la infancia, cuando el niño estaba en mayor contacto con la madre. Pese a defender el papel educador de las madres, un exceso de ternura con los hijos y el hecho de que los niños pasaran muchas horas con sus progenitoras en la edad infantil, podía provocar que de mayores adoptaran modales afeminados, impropios del sexo masculino. Por tanto, era necesaria una educación mesurada y llevar a los niños a colegios o con instructores lo más pronto posible para romper ese contacto en exceso con el sexo femenino. Como vemos, existía un discurso muy organizado sobre el cuerpo y la sexualidad.

Las opiniones de los ilustrados criollos no diferían demasiado de las de Terralla y Landa. La afeminación era considerada un desorden monstruoso de la naturaleza: “Entre los raros y agradables objetos que aquí se presentan a cada paso, me ha hecho la mayor impresión una especie de hombres, que parece les pesa la dignidad de su sexo; pues de un modo vergonzoso y ridículo procuran desmentir a la naturaleza ¿Qué dirían nuestros conciudadanos, si viesen un ente de esta clase que intenta imitar en todo a las mugeres? El ayre del cuerpo, el garbo, los pasos, las acciones, hasta los menores movimientos, todo respira en ellos una afeminación ridícula y extravagante”.² Y esa enfermedad se propagaba por todas las castas: “a esta ciudad se han visto venir negros de partida, educados entre las bárbaras y feroces costumbres de la Guinea, llenos de resabios afeminados, o más

¹ Cit. en Giraldo, 2010, p. 128.

² Sophronio/Filaletes, José Mariano Millán de Aguirre, “Carta sobre los maricones” (1791), pp. 230-232.

propiamente verdaderos maricones”.¹ El texto satiriza, como afirma Lise Sauriol, lo anti-femenino, lo que hacía aborrecible a una mujer: el exceso y el abuso.² Y precisamente los hombres afeminados encarnaban esa feminidad grotesca que generaba rechazo. Pero también lo encarnaban las tapadas.

Junto con Terralla y Landa, otro de los máximos exponentes de la sátira en el siglo dieciocho fue Alonso Carrió de la Vandera, de quien ya hemos hablado. Este autor en el *Lazarillo de ciegos caminantes* (1771-1773), realizó una defensa a capa y espada de los criollos frente a las diatribas europeas. Pero en cuanto al tema de las mujeres, en lugar de erigirlas como el estandarte de la defensa criolla, las convirtió en objeto de burlas y denigración. El prejuicio racial se encuentra fácilmente en las descripciones de las mujeres. Ninguna casta escapó a sus ataques, incluidas las criollas. Incluso el autor cuestionó el rol de las indígenas en la conquista. En cuanto a las mujeres de la capital, construyó toda una burla sobre el vestido de las tapadas. Estableció una comparación entre las limeñas y las mexicanas para determinar quién representaba mejor la escasa feminidad. En la obra de Carrió, las mujeres pasaban a formar parte de un discurso centrado en la búsqueda de una regulación del cuerpo colonial, a partir de la higiene, la enfermedad, la sexualidad y la vestimenta. Hay una propuesta para establecer un control sobre la posible amenaza que representa el género femenino, lo que pone en evidencia, al mismo tiempo, el papel central que las mujeres poseían en el proyecto colonizador.

Frente a la imagen exótica, sensual y erótica de las tapadas que construyeron los europeos y que asociaban a la feminidad por excelencia, los satíricos opusieron un discurso denigrador, en el que las tapadas se

¹ Teagnes (Fray Tomás de Méndez y Lachica), “Carta remitida a la Sociedad haciendo algunas reflexiones sobre la que se contiene en el Mercurio núm. 94 en que se pinta a los maricones” (1791), p. 161.

² Sauriol, 2010, pp. 105-118.

asociaban a la falsa belleza y a la escasa moralidad. Exceso de idealización, pero también exceso de denigración producto de un ojo masculino en el que se ensalzaba a las tapadas como simples objetos eróticos o bien como mal a combatir, pero que en ambos casos respondían al imaginario y a los deseos de los hombres. Los europeos proyectaban en las tapadas sus fantasías eróticas, mientras que los criollos sus miedos a una posible alteración de las normativas de género.

El siglo XVIII finalizaba con unos preceptos muy claros. Se habían sentado algunas bases para cuestionar los modelos de género vigentes, algo que en Perú se haría muy tardíamente, a partir de los años 70 del siglo XIX, pero al mismo tiempo los criollos idearon nuevos mecanismos para rearticular los roles de los sexos y construir una imagen de mujer basada en la domesticidad.

El cambio de siglo también implicó una nueva perspectiva con respecto a las mujeres y a la representación que se hizo de ellas. Después de los procesos de independencia y calmados los conflictos internos que marcaron los primeros años de la República, que en el Perú se alargaron hasta mediados de siglo, fue necesario reconstruir una nueva sociedad, emancipada del Imperio español, y entre ello, replantear el papel de las mujeres, que se llevaba cuestionando desde la Ilustración. Los primeros cincuenta años de la República fueron fundamentales porque implicaron cambios en la construcción de la ciudadanía y en las relaciones sociales y de género.

Durante las dos primeras décadas del siglo XIX las mujeres se convirtieron en las moderadoras de los llamados *salonnières* que se organizaban en Lima desde finales del siglo XVIII. De hecho, el término salón no entró en uso hasta finales de dicha centuria. Pero no es un fenómeno exclusivo de los territorios americanos, sino que la cultura del salón se

desarrolló a ambos lados del Atlántico y en él las mujeres tenían un papel principal.¹ Toda dama respetable organizaba un salón y cada uno tuvo su fisonomía propia que era dada por la mujer que lo regentaba. Como defiende Elisabeth Badinter, el salón era percibido por las mujeres como un espacio de cierta libertad y en el cual podían ejercer una dosis de influencia y poder.² En dichos salones se discutían cuestiones literarias, filosóficas, políticas teniendo lugar un intercambio de ideas muy potente. Las limeñas de principios de la república convirtieron sus hogares en el espacio de sociabilidad más importante, donde se organizaban actividades de todo tipo, entre ellas las mencionadas tertulias literarias. Aunque también tenía un cierto protagonismo en el espacio público. Pero a partir de los años 40, las limeñas dejaron la saya y el manto incorporando la moda francesa, lo que supuso para algunas una pérdida de libertad de movimientos y habla.³ El mundo público empezó a masculinizarse y determinados espacios, antes accesibles, empezaron a ser vetados a las mujeres. En los Estados latinoamericanos las mujeres casadas debían permanecer en el hogar, la ciudad era un espacio masculino. Las narrativas literarias y plásticas de la época recreaban esa geografía urbana de género reforzando el ideal doméstico femenino al representar a las mujeres blancas en interiores o jardines, mientras que indígenas, mulatas y negras se las retrataba en lugares públicos como el mercado.

Después de la independencia y a lo largo del siglo XIX, en las nuevas repúblicas hispanoamericanas, surgieron publicaciones periódicas especializadas, algunas dirigidas concretamente al sexo femenino. La mayoría de periódicos y artículos estaban a cargo de hombres que seguían

¹ Craveri, 2007.

² Badinter, 1983, p. 34.

³ Es el caso de José Victorino Lastarria, escritor chileno, para quién la saya y el manto eran las armas de la independencia de las mujeres. Así se lo hacía saber a Bartolomé Mitre en una carta que le envió en 1850.

proyectando su visión de cómo debía ser la nueva mujer. Las nuevas naciones asignaron a las mujeres la función de maternidad patriótica. Como madres, esposas y amas de casa se les exhortaba a que mantuvieran la cohesión y el honor de la familia y que condujeran a sus maridos y a sus hijos por el camino de la modernidad. La nación fue imaginada en términos de género y a través del cuerpo de la mujer. Los cuerpos y las sexualidades femeninas fueron metáforas para representar las fronteras internas y externas de la nación. Las identidades, diferenciadas por raza/etnicidad y género servían para definir los espacios de la nación. Las heroínas independentistas se inscribieron en este modelo de sacrificio materno. La lectura de estas mujeres que habían participado en los procesos de independencia se encaminó a resaltar su aspecto más maternal, en detrimento de su activa implicación en las luchas. Se borró esta memoria de las heroínas pues en la creación de la nación no tenían cabida frente a unos héroes masculinos, y en caso que tuvieran cabida, era en su papel de madres. A lo largo de la centuria el discurso que se proyectó sobre las mujeres fue variando. En las primeras décadas de siglo se les dio el papel social de madres patriotas, mientras que a finales de la centuria los discursos médicos y psiquiátricos reforzaron nociones antiguas sobre la inferioridad de las mujeres y definieron identidades femeninas estereotipadas.¹

El pensamiento ilustrado fue muy crítico con el papel de la iglesia por su control de la sociedad y de sus conciencias, en especial de las mujeres. Se creía que una mujer educada estaría menos sometida a la presión del confesor o director espiritual. Un texto de gran importancia fue el del clérigo liberal Francisco de Paula Rodríguez Vigil, cuyo pensamiento se adscribía a la corriente más progresista de la época. Su obra *Importancia de la educación del bello sexo* (1858) fue publicada en diversas entregas en *El Constitucional*.

¹ Cano y Barrancos, 2005, vol. III, p. 549.

En él denunciaba la situación de esclavitud de las mujeres, pero al mismo tiempo defendía el papel de madre y su sometimiento al marido o al padre como una forma de protegerla de los clérigos inescrupulosos. De Paula era partidario de que las mujeres leyeran, siempre y cuando sus lecturas fueran revisadas y cuyos argumentos no atentaran contra el ideal de sociabilidad de la época: “Pinturas vivísimas de pasiones que llevan una mala tendencia; mujeres casadas en relaciones adúlteras, intrigas vituperables como medios decentes y naturales de pasar la vida; infidelidades cometidas con toda la serenidad de la inocencia, y crímenes consumados impunemente y sin ningún resultado para el escarmiento, no son por cierto buenas lecciones á favor de la inocente juventud, son en verdad malas doctrinas y malos ejemplos que la corrompen”.¹ El clérigo, por tanto, tuvo la imagen de la mujer como el de un ser débil que necesitaba ser cuidado. Lo que más preocupó no era tanto la situación de dependencia de las mujeres, que se defendía, sino a quienes les correspondía la dirección de su conciencia.

Pero donde realmente se observa la imagen que se quiso proyectar de las mujeres fue en la literatura, una buena herramienta, pues a través de la ficción se difundían a la sociedad las normativas de género aceptables contraponiéndolas a aquellas que debían evitarse. A lo largo del siglo XIX la imagen de las mujeres en la literatura fue cambiando. De criatura juguetona y caprichosa se pasó a otro estereotipo, el de compradora débil, manipulable y fría. Buen reflejo de estos estereotipos lo encontramos en la narrativa romántica, de carácter nacional y criollo. Durante el romanticismo se plantearon dos tipos de mujer: la ideal y la real, un maniqueísmo que también se había propagado en el siglo XVIII. La mujer real literariamente podía mostrarse como una mujer débil y carente de entereza para controlar a los hijos, superficial y vacía; o bien presentarse como la joven coqueta,

¹ Rodríguez Vigil, *Importancia de la educación del bello sexo* (1858).

superficial y frívola. Ambos prototipos se encuentran bien definidos en la novela del mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*. El Pensador Mexicano, como era conocido este autor, también manifestó una preocupación por la educación femenina que reflejó en su novela *La Quijotita y su prima* (1818). En esta obra presentó el relato de dos vidas femeninas antitéticas que representaban al mismo tiempo dos modelos de mujer. Una era la Pomposita y la otra su prima Prudenciana. La primera era educada por sus padres de un modo relajado y excesivamente permisivo y la segunda recibía una educación según los principios ilustrados. El argumento se construye a partir del contraste de las vidas de ambas, desde su nacimiento hasta la edad adulta y termina con el relato de la muerte de Pomposita. Esta última rige su vida por la frivolidad, la moda y por hacer de la belleza el medio con el que conseguir sus objetivos. Pero lo único que consigue es ser engañada. Pomposita es el anti-modelo que debe evitarse seguir. Mientras que Prudenciana se alza como modelo de esposa abnegada y ejemplo de sensatez.

El mismo arquetipo de mujer se difundía en la literatura peruana. La belleza de las limeñas, tan celebrada en épocas anteriores como símbolo de la coquetería, ahora se asociaba a un entorno de lujo, que ya había sido condenado en el siglo XVIII por moralistas y economistas por ser considerado sinónimo de vanidad y ostentación, y se vinculaba al resultado de la higiene y de los cuidados que sólo una persona exenta de trabajo podía mantener. La tez clara y sana, junto con el corsé, pasaron a ser indicadores de una mujer que no necesitaba trabajar, por tanto, de un estatus elevado. Pero también era una forma de distinción y de establecer jerarquías con las mujeres de otras castas e inferiores categorías sociales; constituía una oposición al mundo de la miseria. Así la vestimenta era un signo de diferenciación, pero al mismo tiempo se la condenaba por la superficialidad y los excesivos gastos. A

inicios del siglo XIX el mensaje de género que se lanzaba a las mujeres era el de casarse bien, ser consideradas recogidas y no tener que trabajar para mantenerse. Luis Benjamín Cisneros lo reflejaba muy bien en su novela *Julia o escenas de la vida en Lima* (1861): “Tengo para mí que no debemos exigir a nuestra sociedad mujeres de talento ni de ilustración. Un joven debe buscar, después de un verdadero amor, una alma casta y un corazón sano que guarde intacta la virginidad del sentimiento, y que haya recibido en el hogar de la familia la enseñanza de la virtud”.¹ No obstante hubo discursos paralelos e imágenes alternativas a la oficial.

El tema de la mujer fue en la literatura peruana una piedra de toque. Teniendo en mente las ideas que existían sobre las mujeres en esta época, no nos interesa acercarnos a la representación que se hizo de las mujeres contemporáneas sino buscar la mirada que los literatos criollos proyectaron sobre las mujeres coloniales y cómo desde su visión presentista interpretaron un mundo que, aunque no muy lejos cronológicamente, sí resultaba ya muy remoto. Y de este mundo femenino colonial interesaron, una vez más, las criollas limeñas, cuyas representantes por excelencia fueron las tapadas. Pero a diferencia de la centuria anterior, en la que se ridiculizaba este tipo de mujeres, los autores evocaron una mirada nostálgica hacia un prototipo que para ellos representaba la tentación y la sensualidad, como lo había sido para los europeos. Se construyó una imagen idealizada del pasado colonial, pero que al mismo tiempo encerraba un discurso de subalternización de las mujeres.

Manuel Ascencio Segura (1805-1871), dramaturgo limeño, dedicó a las tapadas una obra titulada *La saya y manto* (1842), comedia en tres actos que presentaba las costumbres durante el gobierno de Santa Cruz. Sin embargo, unos de los autores por excelencia que evocó el pasado histórico colonial y

¹ Cisneros, *Julia o escenas de la vida en Lima*, p. 13.

que contribuyó a crear una determinada imagen de las mujeres peruanas y en concreto limeñas, siguiendo los patrones criollos y patriarcales fue, sin lugar a dudas, Ricardo Palma. Este autor tuvo admiración por la Lima de la época colonial, presentándonos una ciudad embellecida, poética y marcada por la presencia de un listado de personajes típicos y tópicos, cada uno de ellos ligado a la vida anecdótica de la ciudad. Y por encima de todos, rindió pleitesía a las limeñas, a las que cifró su admiración y que erigió en el prototipo nacional peruano iniciando, por parte de los escritores peruanos el mito de la mujer limeña. Y es que, en paralelo al mito que crearon los europeos, los peruanos también forjaron su propio mito. Ambos compartían de base una visión sexualizada y erotizada de las limeñas, las cuales eran ensalzadas por su belleza y por encarnar los deseos de todo hombre: “... Lucían protuberancias tan irresistibles y apetitosas que, a cumplir todo lo que ellas prometían, tengo para mí que las huríes de Mahoma no servirían para descalzarlas el zapato.”¹ Pero mientras que los europeos las convirtieron en una más del abanico de posibilidades sexuales que se les ofrecían en el Nuevo Mundo, los peruanos las elevaron a emblema nacional. No obstante, los mecanismos de construcción de la imagen de las limeñas fueron los mismos y estuvieron basados en una visión masculina que subalternizaba a las mujeres y las convertían en objetos en manos de los hombres.

En sus *Tradiciones Peruanas*, la obra por la que es universalmente conocido, Palma presentaba varios tipos de limeñas encantadoras: desde la devota santa Rosa, pasando por Miquita la Castellanos, Margarita Pareja, Micaela Villegas, Leonor Michel o Benedicta Salazar. Era un listado variopinto de mujeres, conformadas por una serie de constantes que respondían a la actitud de un hombre del siglo XIX: desde santas femeninas, a caprichosas y pícaras, orgullosas y capaces de cometer un crimen por defender su

¹ Palma, “La conspiración de la saya y el manto” (1877).

reputación, osadas y aventureras, casquivanas y sensibles. Por ejemplo Manuel Ascensio Segura en *Ña Catita* (1856), comedia en cuatro actos, narra la historia de una trotaconventos que se entrometía en la vida de todos, enredaba los asuntos amorosos y propagaba el chisme por la ciudad. Pero sobre todo Palma fue un devoto cortejador de las tapadas y defendió la subsistencia de este traje. En su tradición de la saya y manto nos dice al respecto: “Para las tapadas, en España y en todas las capitales de virreinato americano, la mantilla y el rebocillo eran los encubridores del coqueteo. Para la tapada limeña lo fue el manto negro de sarga o de borloncillo, no del todo desprovisto de gracia...”¹ En el Perú, la corriente romántica también se caracterizó por un exotismo o lejanismo que acabó afectando a la imagen de la tapada. En el vocabulario de la germanía, tapada significaba prostituta o buscona.² Así la tapada encarnaba una ambivalencia, por una parte era la criolla blanca coqueta y seductora, pero al mismo tiempo al estar oculta y jugar con las identidades y con los deseos sexuales pasaba a convertirse en mujer fácil. Estas mujeres que por la noche se ocultaban y transgredían las normativas, de día eran criollas perfectamente respetables, que iban a la iglesia y llevaban el rosario de perlas en la mano. Esta ambivalencia de las limeñas era un rasgo que enfatizaban todos los autores, tanto extranjeros como peruanos y una característica que mencionaban los viajeros. Pero esta doble cara iba en consonancia con la ciudad, santurrón y pecadora por partes iguales. Esta dicotomía era encarnada por dos personajes principales de la colonia peruana, ya citados, Rosa de Lima, la mujer santa y Micaela Villegas, la cortesana. Para Palma fueron su inspiración para recrear los rasgos de las limeñas, pues éstas tenían características de ambas. Micaela

¹ Otras tradiciones que dedicó en exclusiva a las tapadas fue “La conspiración de la saya y manto” (1877) y “Motín de limeñas” (1883) en las que especialmente se hacía una exaltación del cuerpo de las criollas, pero al mismo tiempo se les criticaba que descuidaran sus funciones.

² Lasarte, 2006, p. 122.

Villegas tuvo interés en el siglo XIX. José Antonio de Lavalle (1833-1893), diplomático, historiador y literato escribió en 1863 la primera biografía de la actriz, siendo el primero en definirla como la personificación de la limeña genuina del siglo XVIII.

Las limeñas acapararon las primeras series de las *Tradiciones*, sólo más tarde surgieron las provincianas y su presencia fue escasa. Palma dedicó poca atención a las mujeres de otras castas. El número de mujeres indígenas que aparecen en sus *Tradiciones* es irrisorio, pero siempre van acompañadas de un atributo y es el de la fidelidad. Distingue entre dos clases de indias, las leales, que pertenecen a la época incaica y las desleales, de la época colonial.

Muchas de las novelas románticas del siglo XIX tuvieron un protagonismo femenino. El argumento normalmente se basaba en un amor contrariado por los obstáculos de clase y/o raza. Las heroínas representaban un nuevo tipo de mujer: mestizas, mulatas, criollas... que a veces se convertían en defensoras del genio nacional opuesto a la imitación extranjera. Un ejemplo lo tenemos en *Teresa o el terremoto de Lima*, una obra de Pablo de Olavide, escrita en 1812 pero que no fue publicada hasta 1829. En ella se narra la historia de amor entre un español y una limeña de ancestros negros. La muchacha representa el deseo y la encarnación de esa sexualidad abierta. Esta novela merece un comentario más específico. Si bien Pablo de Olavide nació en Lima y era de ascendencia criolla, desde muy joven pasó a la península. Por lo tanto, esta novela, quizá, no debe interpretarse como la visión concreta de un peruano, sino más bien como representante de este discurso occidental masculino y erotizador sobre las mujeres americanas, y para este caso concreto, negras. Un discurso común a ambos lados del Atlántico.

Por regla general, las protagonistas de los relatos eran criollas. En las *Tradiciones* se observa perfectamente. Se trataba de una criolla de la que se

resaltaba su hermosura, sin embargo su belleza física no se realizaba cuando eran las virtudes morales las que sobresalían. La mayoría de las protagonistas eran jóvenes porque para Palma la juventud era condición de belleza, con la que hechizaban a los hombres. Mientras que la vejez era duramente criticada. La actitud de Palma recuerda la de los periódicos ilustrados dieciochescos. Es interesante también la exaltación de la feminidad y la crítica hacia comportamientos inapropiados para cada género. Mientras que en el siglo XVIII recaía sobre los hombres que tenían comportamientos afeminados, Palma ponía en evidencia mujeres que tenían actitudes masculinas y asumían papeles que no les correspondían. Lo criticaba en su tradición "Juana la Marimacho". Pero especialmente lo focalizaba en las recientes heroínas de la independencia estableciendo una comparación entre Rosa Campusano, la Protectora y prototipo de la mujer-mujer; y Manuela Sáenz, la Libertadora y arquetipo de la mujer-hombre.

La definición de la nueva sociedad republicana y del papel de las mujeres no tan solo se representó a nivel literario, sino también visual. Los discursos icónicos sobre las mujeres obedecieron también a determinadas construcciones de género. Tanto en Europa como en Hispanoamérica se reflejó un doble discurso: el de dominación del varón y el de sumisión de las mujeres, haciendo que a través de la sensualidad y el erotismo se las identificase con la naturaleza y los instintos. La representación icónica de las mujeres peruanas permitía preguntarse una serie de cuestiones ¿cómo eran mostradas las mujeres? ¿qué papel desempeñaban en la sociedad? ¿qué lugar se les asignaba? Y para responderlas se deben tener en cuenta las variables sociales, económicas y de raza. A través de los iconos se quería transmitir una determinada visión de las mujeres. Por ejemplo, el libro de trajes postulaba la existencia de grupos culturales diferenciados que podían

ser identificados y representados por medios visuales.¹ Sobre todo se hizo a través del costumbrismo, que tuvo un interés por las costumbres de la sociedad, en la que se reflejaban los roles de género. Ignacio Merino (1817-1876) que elaboró pinturas costumbristas y dibujos de tapadas y típicas figuras limeñas; y Teófilo Castillo (1857-1922), un impresionista que dedicó la mayor parte de su producción a la reconstrucción del Perú virreinal, inspirándose en las *Tradiciones* de Palma, fueron algunos de ellos. Pero por encima de todos destacó el acuarelista Pancho Fierro (1807-1879), nativo de Lima, que en sus acuarelas captó y definió a la sociedad criolla limeña del siglo XIX. Sus representaciones con el paso de los años se acabaron convirtiendo en símbolos de la nacionalidad peruana, siendo el más emblemático el de la tapada limeña. Fierro fue uno de los pilares de la ideología criolla y el costumbrismo fue importante en la definición del criollismo. Este programa pictórico costumbrista nacional convivió con la expresión artística europea de los cuadros de costumbres.

A finales del siglo XIX, la joven exótica limeña fue desplazada de la representación masculina por la imagen de una mujer bella y sofisticada que no tenía nada que envidiarle a la europea. En Manuel Atanasio Fuentes la limeña es una aristócrata, cosmopolita, con idea de la moda internacional y profundamente influida por la cultura europea. Lejos está de la tradicional tapada y de su aureola exótica y erótica. El atuendo de la tapada es considerado incómodo. Atanasio, en sus *Apuntes históricos*, describía a la limeña de la siguiente manera: “Viveza, talento, hermosura, amabilidad y, en una palabra, todas las dotes físicas, intelectuales y morales que hacen de la mujer la joya más preciada del universo, todas, repetimos, son el privilegio ornamento con que la mano de Dios ha favorecido a la limeña, de quien, más de una vez, se ha dicho que tenía el ojo y la mirada de la italiana, el talle y la

¹ Majluf y Burke, 2008, p. 21.

gallardía de la francesa y la sal de la andaluza”.¹ Para Fuentes la modernidad y el nuevo proyecto nacional estaba representado por el cuerpo blanco. La definición de lo nacional respecto a la fisonomía femenina se basaba en el género y la etnicidad. La nación peruana debía fundamentarse en la fisonomía de las mujeres limeñas criollas. En oposición a las mujeres criollas portadoras de los valores republicanos, las otras mujeres (de castas y condiciones sociales inferiores) seguían encarnando los vicios de la colonia y no representaban a la nueva mujer peruana. Mujeres subalternas que no interesó tanto controlar ni construir un discurso de regulación sobre sus comportamientos como en el caso de las criollas. Las mujeres criollas republicanas se erigieron como modelos de la identidad femenina nacional, mientras que las mujeres subalternas y de otras etnias se las invisibilizó.

A pesar de referirnos a una franja temporal bastante amplia, con los ejemplos proporcionados vemos como desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX fueron numerosos los discursos e imágenes que se proyectaron sobre las mujeres en un intento por definir los roles de género y el papel de las mujeres en la sociedad peruana. Si bien existieron algunos cambios, como hemos observado, las imágenes de las mujeres siempre discurrieron entre el modelo ideal y el contramodelo criticado. Sin embargo, las dos corrientes dicotómicas que nutrieron habitualmente la visión masculina criolla peruana de las mujeres (idealización y desprecio) en el fondo eran igual de despectivas porque situaban a las mujeres en una posición de mero objeto. A través de modelos de femineidad y anti-femineidad los hombres modelaron el papel de las mujeres, les adjudicaron espacios, otorgaron significado a su cuerpo, una práctica que contribuyó a marginarlas y mantenerlas en una posición de subalternidad.² Estos intentos

¹ Atanasio Fuentes, *Lima: apuntes históricos descriptivos, estadísticos y de costumbres* (1867), p. V.

² Sauriol, 2010, p. 106.

constantes por redefinir su rol son una buena muestra de cómo, a pesar de las constantes normativas y de difundir por todos los medios posibles la imagen deseable y la que se quería evitar, la realidad que se imponía era la de una sociedad en la que las movildades y las alteraciones en las normativas de género eran muy frecuentes, pues las mujeres aprovecharon los resquicios que les ofrecía el sistema y una manipulación del mismo para abrirse caminos. Las imágenes de las mujeres fueron producto de un imaginario criollo en el que las jerarquías de clase, raza y género estaban muy marcadas y en el que la heterogeneidad y las desviaciones no tenían cabida. Pero este imaginario chocó con una realidad social marcada por la hibridez y por la movilidad.

9. MIRADAS CRUZADAS, MIRADAS DE MUJERES

“No hay ningún lugar sobre la Tierra donde las mujeres sean más libres y ejerzan mayor imperio que en Lima. Reinan allí exclusivamente. Es de ellas de quien procede cualquier impulso”.¹

Las palabras de la escritora y pensadora francesa Flora Tristán, que visitó Lima entre 1833-1834, evidencian una realidad que tuvo lugar en la sociedad limeña del siglo XVIII y parte del XIX: la cierta libertad que disfrutaban las mujeres de la ciudad y su fuerte presencia e influencia en el día a día de la urbe. Este rasgo fue mencionado por todos los viajeros y las escasas viajeras que pisaron el Perú en dicho periodo, así como también por escritores y escritoras, tanto de origen peruano como europeo.² Quizá sería más correcto hablar de autonomía porque, de hecho, los diferentes testimonios se referían a este término, aunque todos empleaban el concepto de libertad. Y esa libertad fue interpretada de una manera ambivalente. Por una parte fue vista como un signo positivo que incluso fue admirado. Se decía que las limeñas tenían más libertad que las europeas y que incluso “dan los pasos que dan los hombres en Francia”.³ Sobre todo fue percibida por parte de las viajeras europeas como un síntoma de avance social; vieron en las limeñas un signo de libertad, de una cierta emancipación femenina que rompía con los roles tradicionales de género. Por otra parte, era un rasgo que inquietaba y que incluso generaba rechazo por dos motivos. En primer lugar, porque alteraba los discursos masculinos sobre los modelos de feminidad y

¹ Tristán, *Peregrinaciones de una paria* (1838), p. 269.

² Los viajeros que lo mencionan son Frézier, *Viaje a la América meridional* (1716), p. 16; Radiguet, *Lima y la sociedad peruana* (1856); Hall, *Extracts from a journal written on the coasts of Chili, Peru...* (1824); también lo comenta Palma en las *Tradiciones peruanas* (1872).

³ Frézier, *Relación del viaje por el mar del sur* (1716), p. 217.

masculinidad aceptados y los roles de género imperantes en la época, según los cuales a los hombres les correspondía la vida pública y a las mujeres la doméstica. En segundo lugar, porque esa libertad femenina era asociada a otros rasgos como la coquetería, la vanidad y la lujuria, un conjunto de vicios que las convertían en contramodelos alejados del ideal que defendían tanto los europeos como también las mujeres peruanas escritoras, propulsoras de un nuevo modelo de mujer distanciado del prototipo colonial.

A pesar de las múltiples interpretaciones, de lo que no se puede dudar es del protagonismo femenino en la ciudad de Lima, apodada ciudad-mujer por los literatos de finales del siglo XIX. Un protagonismo palpable que se hacía evidente a través de la realidad cotidiana y que se contrapone a la imagen de pasividad y de domesticidad que ha acompañado a la definición de las mujeres coloniales. El caso de Lima pone en evidencia las contradicciones del sistema patriarcal, que no fueron exclusivas del territorio peruano sino que también se dieron, como afirma Pilar Gonzalbo, en el virreinato mexicano.¹ A pesar de que en la práctica esa sociedad era más permisiva con las mujeres, había una serie de legislaciones que marcaban a nivel teórico las funciones y el estatus de las mismas. El modelo de sociedad colonial heredó algunos aspectos del castellano, entre ellos, la definición del papel que debían ocupar los sexos en dicha sociedad, cuestión que estaba determinada por una serie de legislaciones. El principio de inferioridad de las mujeres declarado en las Siete Partidas o las Leyes de Toro se continuaba manteniendo en la sociedad hispánica del siglo XVIII y se reiteró en el *Teatro de la legislación universal de España e Indias* (1791-1798), obra de referencia de finales del periodo colonial.² Según toda esta legislación, hasta los 25 años hombres y mujeres compartían una situación jurídica similar. Pero a partir de

¹ Gonzalbo, 2013, p. 19.

² Arrom, 1988, p. 25.

esa edad, las mujeres eran consideradas unas menores de edad, lo que obligaba a que fuesen supervisadas por un hombre en todo momento. No podían realizar ninguna actividad sin la autorización de sus maridos, padres o tutores. Interesaba sobre todo el control de la sexualidad, pues en ella estaba depositada la honra y el honor de la familia. Sin embargo, frente a estas disposiciones teóricas y a la existencia de jerarquías, la realidad de la colonia, y de Lima en particular, fue la de una vida femenina marcada por las movilidades sociales y étnicas, en la que las fronteras eran más difusas y maleables de lo que se esperaba, debido también, a las propias características de las sociedades coloniales. Las sociedades del Antiguo Régimen imaginaban el mundo según un orden natural, inmutable, en el cual las clasificaciones sociales y los procesos de mudanzas constituían materia de justicia y derecho. Sin embargo, en América Latina los límites entre los rasgos fenotípicos, las prácticas culturales y las categorías jurídicas se fueron alterando a lo largo de los siglos. Había una flexibilidad social y los individuos podían disfrutar al mismo tiempo de más de un estatus e identidad social. Además existían diferencias entre el color legal y el color real de una persona.¹

Lima y sus mujeres. Ciertamente, las limeñas, con respecto a las mujeres de otras ciudades peruanas han colmado las investigaciones sobre el universo femenino del virreinato. La fascinación por las mujeres de la capital fue motivada por el fenómeno de las tapadas, y desde la época de la colonia se han ido sucediendo composiciones, trabajos e investigaciones sobre las limeñas. Las mujeres tuvieron un gran protagonismo. Su impronta fue importante en las relaciones de poder familiares y en los diferentes grupos socioeconómicos de la ciudad, como ha demostrado la historia de las mujeres, una influencia que iba más allá del ámbito doméstico.

¹ Guzmán, 2011, p. 16.

Personalidades híbridas y de una movilidad considerable, las mujeres tuvieron la capacidad de entrar en contacto con etnias y colectivos socioeconómicos muy diversos y naturalizaron el tránsito de un espacio a otro, adaptándose a las diferentes circunstancias y a la variedad de ambientes de la sociedad colonial. Y este traspase de fronteras nos permite hablar de las mujeres como mediadoras culturales porque acabaron creando espacios intermedios, zonas de contacto, como lo habían hecho los mestizos. Por tanto, tuvieron una gran capacidad de adaptación, movilidad, interacción y transmisión, ya fuera voluntariamente o forzadas por las circunstancias.

Y en esta función de mediadoras culturales establecieron relaciones con sus iguales, contactos tanto verticales como horizontales, relaciones de poder, de dominación, de conflicto y de solidaridad. Surgieron así múltiples miradas, miradas poliédricas y miradas cruzadas, ya que la vida en Lima era percibida de maneras muy diferentes en función de la posición socioeconómica y étnica de cada mujer. Y hablamos de miradas cruzadas entre limeñas, entre éstas y las viajeras europeas; pero también de miradas retrospectivas que tuvieron lugar años después por parte del colectivo de escritoras peruanas de la generación de 1870. La realidad cotidiana de Lima no tan sólo fue descrita y representada por los hombres, como hemos visto en anteriores capítulos, sino que las mujeres también construyeron su propia imagen de la Lima colonial y de su componente femenino, que unas veces coincidía con la de sus pares masculinos, mientras que otras veces la negaba. ¿Cómo reaccionaron las mujeres frente a lo que percibían sus propios ojos? ¿Mostraron admiración? ¿Rechazo? En este capítulo nos interesaremos por dos cuestiones. La primera es la vida cotidiana de las mujeres limeñas y en segundo lugar nos ocuparemos de las escritoras y las viajeras, tanto europeas como peruanas, que miraron esa realidad femenina y la interpretaron según sus criterios. Para unas, las limeñas fueron símbolos de las libertades, para

otras modelos a no imitar. Sin embargo, tanto una imagen como la otra fueron el resultado de construcciones subjetivas e intencionadas que tenían la finalidad de transmitir unos mensajes determinados sobre el papel de las mujeres y los roles de género.

La imagen de unas mujeres que gozaban de libertades fue resultado de la idealización. En otros casos, presentarlas como un contramodelo encerraba un discurso de denigración. Pero fuera cual fuera la imagen construida, estos relatos se basaban en una realidad tangible y Lima, ciertamente, a pesar de los patrones masculinos de organización social, tuvo un protagonismo femenino, marcado por las sociabilidades.

9.1. Sociabilidades femeninas en la Lima del siglo XVIII

Cuando hablamos de la Lima dieciochesca nos referimos a un marco cronológico amplio, pues el periodo colonial no finalizó repentinamente acabado el siglo XVIII, sino que se alargó hasta las guerras de independencia e incluso los primeros años de la República, en la que pervivían reminiscencias coloniales, como nos refieren numerosos viajeros.

La ciudad de Lima, fundada en 1535 por Pizarro, en el siglo XVIII era un núcleo especialmente bullicioso. Situada cerca del río Rímac y organizada en islotes de casas más o menos regulares, constituía una populosa concentración humana marcada por el dinamismo y la heterogeneidad. Se daban todo tipo de actividades, interacciones, contactos, tensiones, conflictos, solidaridades y transgresiones. Una población acostumbrada, no obstante sus muchas diferencias de fortuna y condición, a encontrarse de forma cotidiana y a compartir los espacios públicos de la ciudad, que pertenecían a todos. Las mujeres limeñas no fueron ajenas a esa realidad cotidiana, más bien participaron de ella y se proyectaron más allá de la

unidad doméstica. Sabemos que la ciudad de Lima en 1700 estaba marcada por una superioridad numérica de mujeres en todos los grupos étnicos. Había un número considerable de mujeres cabezas de familia e incluso cuadras enteras de calles donde sólo vivían mujeres y niños. A finales de siglo, en 1790, el censo del virrey Gil de Taboada ratificaba el predominio del sexo femenino, aunque las distancias se habían acortado.¹ El protagonismo femenino era constatable.

Las experiencias femeninas en la Lima dieciochesca fueron muy variadas. No se puede equiparar la vida de una criolla blanca de la elite, con la de una vendedora mestiza, la de una negra esclava o la de una criada indígena. Evidentemente entran factores de clase y raza que determinaban el estatus de estas mujeres, aunque en la práctica estas diferencias se difuminaban en cierta manera, como tendremos ocasión de ver. En este mundo femenino, marcado a la vez por unas jerarquías de clase y raza impuestas por el propio sistema masculino, hubo solidaridades, encuentros e intercambios, que no fueron siempre pacíficos pero que nos permiten hablar de un mundo femenino dinámico. Y un término que considero apropiado para referirnos a ello es el de sociabilidades femeninas. El concepto de sociabilidad hizo su aparición en la historiografía a mediados del siglo XX. Es un concepto que admite distintas acepciones, aproximaciones metodológicas y diferentes cronologías (desde la antigüedad hasta la actualidad) y temáticas. Una de las principales definiciones es la de describir la sociabilidad como “los sistemas de relaciones que confrontan a los individuos entre ellos o los asemejan en grupos”.² Pero esta definición ha sido modificada, ampliada y cambiada con los estudios que han ido surgiendo. Diversos

¹ Nos basamos en el estudio de Pilar Pérez Cantó sobre el documento Numeración de Lima, 1700 y el censo del virrey Gil de Taboada. Como afirma la propia autora, una parte de la población no queda clasificada por pertenencia étnica poco clara y por la consideración del sexo también problemática. Así que estos datos deben tomarse con precaución. Pérez Cantó, 1985, pp. 48-61.

² Cit. en Canal, 1992, p. 185.

trabajos han demostrado que las mujeres también establecían relaciones de sociabilidad. En primer lugar por las actividades vinculadas al hogar, pues tenían que frecuentar hornos, tiendas, lavaderos (que junto con las casas de baños se popularizaron en el siglo XVIII), el mercado o los patios de vecindad. La iglesia también se convertía en un espacio preferente para las mujeres. Al mismo tiempo que se desarrolló una sociabilidad informal en los paseos por las calles y las plazas, la asistencia al teatro, a los cafés, a los bailes, a las tertulias o a las fiestas. También hubo una sociabilidad femenina relacionada con el trabajo o las asociaciones públicas y privadas.

Me parece que el concepto de sociabilidades femeninas es muy adecuado para estudiar las vivencias de las mujeres de la Lima dieciochesca. Con este término me refiero a los espacios en que las mujeres compartieron experiencias comunes, desde los hogares y el ámbito de la familia, los salones literarios donde se reunían las criollas de la elite, los teatros, los conventos, la iglesia, los mercados (escenario importante de la sociabilidad popular), las pulperías, los hogares, los callejones o los lavaderos. Espacios en los que se generaban tensiones y conflictos, pero también encuentros, intercambios y que tenían el común denominador de ser lugares donde se daba un protagonismo femenino (aunque no exclusivo, pues había interacción con los hombres) y unas relaciones de poder y de autoridad diferentes a las de los hombres. Algunos de estos espacios de sociabilidad eran específicos de un rango social y étnico, pero en otros convergían distintas etnias y grupos socioeconómicos. En general, fuera cual fuera la procedencia étnica y/o social de las mujeres, se prefería intercambiar secretos entre congéneres, hacer transacciones comerciales, recibir o dar servicios y hasta proveerse de abastecedoras.¹ Esta suma de contactos generó un mundo femenino de complicidades y solidaridad, pero también de rivalidades, pugnas y desafíos.

¹ López-Beltrán, 1998, p. 144.

A través de estos puntos de sociabilidad las mujeres, por tanto, crearon lazos afectivos, pero también relaciones de poder y de autoridad.¹ De lo que no cabe duda es del rol importante que jugaron las mujeres en el desarrollo de la vida limeña.

La ciudad ilustrada fue un marco ideal para que se dieran esas sociabilidades y eso se debía a una convivencia de diferentes grupos, desde las autoridades hasta los esclavos cuya interacción era frecuente, ya fuera en el día a día de la ciudad o en los grandes festejos. La urbe estaba marcada por una complejidad social que llevó a crear una categorización del mestizaje que se expresó en el énfasis clasificatorio de las pinturas de castas ya comentadas. Pero para clasificar a un individuo no bastaba su origen étnico sino que se debían tener en cuenta muchos otros factores, como su procedencia social (linaje) y su situación económica. La combinación de estos tres elementos eran los que acababan determinando la posición del individuo dentro del marco de la ciudad. En determinadas circunstancias podía ocurrir que se manejara un tipo de diferenciación basada en la oposición blanco/no blanco, mientras que en ciertos ámbitos lo importante era distinguir al noble del plebeyo sin que la identificación racial tuviera importancia. Así pues, un indígena, negro libre o mulato con gran solvencia económica podía situarse en un escalafón superior al de un criollo pobre, pues en estas circunstancias se valoraba más la riqueza que el origen étnico. De esta manera, a la hora de acercarnos a la sociedad colonial no se pueden hacer clasificaciones simplistas, porque era la combinación de varios elementos o el contexto social lo que acababa determinando el lugar que se debía ocupar.

Sin embargo, aunque la ciudad era un marco donde las fronteras eran muy permeables no se la debe concebir como un espacio anárquico. La

¹ Entendemos la autoridad según la definición del feminismo de la diferencia que apuesta por la constitución de una autoridad femenina construida de forma diferente a la masculina y que se basa en la palabra y en el reconocimiento de la otra, no en una relación de dominio.

ciudad ilustrada era un espacio multiétnico marcado por la jerarquía social. El trabajo, el vestuario, el consumo en general merecían una clasificación estricta y disciplinada, que aunque no siempre se plasmaba en la práctica cotidiana, constituía el marco ineludible de las relaciones sociales. Por tanto, debajo de esta apariencia bulliciosa, que era cierta, regían unas normas sociales estrictas de jerarquización y ordenación. Cada individuo sabía el lugar que le correspondía dentro del damero de la ciudad. Así pues, si bien se puede afirmar que los diferentes grupos socioeconómicos y étnicos compartían espacios de sociabilidad comunes, al mismo tiempo las distancias se remarcaban en base a estos elementos visibles.

Y dentro de esta amalgama de interacciones, las sociabilidades femeninas tuvieron sus propias especificidades. Las mujeres invadieron el sistema simbólico de la ciudad, pues el ámbito público era de los hombres, pero ellas se proyectaron en ese espacio y en algunas ocasiones incluso lo dominaron completamente. Algunas investigadoras, como Magdalena Chocano, han afirmado que aunque las mujeres coloniales compartían rasgos comunes, éstos no implicaban la existencia de una identidad femenina compartida, ni una solidaridad que trascendiera las barreras de clase entre mujeres. Puedo compartir la primera afirmación. Se debe hablar de identidades femeninas, en plural, para reflejar la variedad de experiencias de las mujeres, que venían determinadas, en el caso de las colonias americanas por la conjunción de tres factores básicos como eran el género, la raza y la clase o bien, como se decía en el siglo XVIII, la calidad, que englobaba variables muy diversas como la etnia, la reputación, la ocupación, la riqueza, el nacimiento, el honor y el lugar de residencia. En función de cómo experimentaban las relaciones intergenéricas, intersociales e interétnicas, las mujeres forjaban su propia identidad, hecho que tampoco nos permite hablar de identidades femeninas compartidas en base a la etnia o a la posición

social. No era lo mismo ser una esclava negra, que una liberta dueña de una panadería, como tampoco una criolla de la elite que una criolla plebeya. Había tantas identidades femeninas como experiencias individuales. Así pues, la diversidad de condiciones de las mujeres impide delinear una identidad colectiva única, que se podría definir globalmente como de opresión, pero que además refleja las tensiones y las desigualdades de la sociedad colonial.¹

En cuanto a la idea de que la solidaridad entre las mujeres no traspasaba las barreras de clase, creo que merece reflexión pues encierra muchos matices y variables. Un primer dato a tener en cuenta es la propia realidad colonial. Como ya hemos comentado, la posición de un individuo venía determinada por una multiplicidad de factores, hablar de clases, por tanto, quizá no es lo más correcto, al menos para el periodo que estamos tratando. Aunque se puede hacer una distinción *grosso modo* entre elite o aristocracia y plebe, como afirma Alberto Flores Galindo, había muchas situaciones intermedias, movilidades ascendentes y descendentes, vínculos de servidumbre, patronazgo, clientelismo, en las que se daban relaciones de poder, lazos afectivos entre sujetos de diversa procedencia étnica, social y económica.² Dichas fronteras permeables generaban ansiedad porque alteraban tanto los roles de género como las barreras socioeconómicas. No es de extrañar que surgieran las voces de escándalo de los principales periódicos de la ciudad, dirigidos por criollos, que se quejaban precisamente de un relajamiento de las costumbres. La movilidad de las mujeres en el espacio público generó ansiedad en un sector masculino para el cual las mujeres simbolizaban un instrumento de estabilización del sistema colonial. Y esa preocupación encierra una realidad. La interacción entre mujeres de

¹ López-Beltrán, 1996, pp. 219-236.

² Plebe era un término que se usaba en la época con frecuencia para denominar al pueblo de las ciudades. Se definía por carecer de un oficio u ocupación permanente. Aparte de una frágil condición económica, se contraponía a la aristocracia por vivir al margen de la cultura, o mejor dicho, por formar parte de una subcultura urbana.

grupos socioeconómicos diferentes se dio. Quizá solidaridad como nos dice Chocano no sería la palabra correcta, pues era difícil que mujeres de procedencias diversas compartieran objetivos o intereses comunes, pero sí se podría hablar de tolerancia, respeto, aceptación. E incluso ayuda mutua en momentos concretos. Aunque no debemos olvidar que en paralelo también se dieron disputas, conflictos y rechazo.

En Lima las mujeres tuvieron su protagonismo, convirtiéndose en agentes de procesos culturales, económicos y sociales. Gracias a los bienes de la dote, algunas mujeres de la elite fueron propietarias de esclavos, prestaban dinero a interés e invertían en el comercio. Las viudas gozaban de una gran libertad, entraban en posesión de su dote y de la mitad de los bienes gananciales obtenidos durante el matrimonio. Podían asumir, por tanto, el control de sus propiedades e incluso en muchos casos administraban las herencias de sus hijos menores. Estas mujeres acomodadas, además, podían adquirir alguna experiencia administrativa no doméstica en los conventos y pequeños negocios. Aparte de disponer de cierta autonomía en la gestión económica, también disfrutaban de relativa libertad social, concurrían plazas, paseos e iglesias con bastante asiduidad. Por otra parte, las mujeres de origen humilde o de la plebe urbana se dedicaron a todo tipo de actividades económicas: costura, bordado, elaboración de alimentos, eran parteras, curanderas, hechiceras, mesoneras.... Muchas mujeres españolas, mulatas y negras libres dirigían panaderías. Las esclavas debían salir a la calle a ganarse un jornal que luego entregaban a sus dueños. Las vendedoras ambulantes y las comerciantes recorrían las calles de la ciudad vendiendo sus productos. Las negras e indias vendían frutas y viandas en los mercados, trabajaban en el servicio doméstico, como niñeras, amas de leche o sirvientas. Como vemos, había un mundo femenino dinámico.

Empezando por el grupo criollo, en la sociedad limeña del XVIII, los criollos ocupaban, en teoría, un lugar preminente frente al resto de castas, pues la blancura de su piel les situaba en una posición de superioridad. No obstante, eran los sectores acomodados los que disfrutaban de esa posición real de privilegios. Dentro de la oligarquía o la elite criolla, las mujeres estaban sometidas a la legislación anteriormente mencionada y debían desempeñar su papel según las necesidades familiares. En el siglo XVIII pocas familias de la aristocracia colonial subsistían. La llegada de nuevos contingentes peninsulares recompuso los grupos de poder y a través de una movilidad social de carácter horizontal, la oligarquía limeña estableció alianzas matrimoniales para mantener su estatus. El matrimonio, por tanto, era el pilar sobre el que se sustentaba la familia de la elite criolla y las hijas, el medio a través del cual buscar sólidas alianzas con miembros de la administración, personajes titulados o nuevos inmigrantes peninsulares con los que adquirir prestigio y salvaguardar los intereses económicos. Si se optaba por casar a la hija, ésta debía aportar una dote importante, de hecho, la institución dotal era uno de los medios que utilizó la elite para transferir riqueza. Con este sistema los recién casados podían iniciar negocios y apuntalar su patrimonio. Si bien la institución dotal supuso, por una parte, la fragmentación del patrimonio familiar, éste se vio compensado por el circuito endogámico en el que se movió, pues se debe tener en cuenta que las hijas de la elite limeña se casaban dentro del mismo ámbito social; la endogamia era muy elevada.¹

Las mujeres de la élite fueron el elemento que colaboraba en el ascenso social y en la perpetuación del grupo parental. Pero también las mujeres de clases intermedias, que eran el medio a través del cual subir un peldaño en la escala social, y lo mismo sucedía con las clases bajas, que se

¹ Turiso Sebastián, 2000, pp. 1364-1379.

caracterizaban por las ansias de mejorar su situación. Es decir, las mujeres eran el medio a través del cual mejorar la posición económica de la familia, un instrumento en manos de los hombres, quiénes decidían su destino.

Una vez casadas, a las criollas de la élite se les impuso la obligación de dedicarse a la conservación de las tradiciones castellanas, al fomento de la religiosidad doméstica y a la consolidación del modelo de vida familiar a través del matrimonio. Sin embargo, aceptaron con matices este destino que se les imponía y desde una situación privilegiada utilizaron sus ventajas para desempeñar otros roles. Las mujeres ricas y con prestigio social compatibilizaron su papel de guardianas de la reproducción biológica y cultural de la sociedad con un papel activo en las esferas públicas. Estas mujeres construyeron lazos entre sus iguales étnicas y sociales como una forma de distinción. Las reuniones sociales constituían uno de los principales mecanismos que utilizaban para generar una cierta cohesión e identidad. Recibir visitas, organizar meriendas, tertulias o bailes eran algunas de las actividades que disfrutaban y a través de las cuales estas mujeres acomodadas socializaban. En el siglo XVIII surgió en la sociedad peruana un nuevo tipo de mujer implicada en la promoción y producción cultural, hecho que muestra la presencia de espacios de autonomía femenina. Había mujeres lectoras y escritoras. Esto no quiere decir que en épocas anteriores no existieran, evidentemente que sí, aunque sus testimonios son más difíciles de encontrar por no quedar registrados documentalmente. Pero en el siglo XVIII fue cuando impulsaron públicamente dichas actividades e incluso tuvieron cierta aceptación por entrar dentro de la ideología ilustrada, que se proponía fomentar la educación de las mujeres. En Lima tenemos constancia de mujeres que presidían algunos de los mejores salones artísticos y literarios de la ciudad; y que escribían cartas y ensayos en las primeras publicaciones del virreinato. Manuela de Orrantia atrajo a su salón literario a algunos de los

hombres y mujeres más progresistas de Lima. Doña Juana, marquesa de Casa-Calderón era una destacada intelectual, hablaba francés e italiano, dominaba el latín y el griego y tradujo al castellano el *Cantar de los Cantares*. La marquesa, que también presidía un salón literario, era experta en filosofía, matemáticas e historia antigua. Rita Unamunzaga e Isabel de Orbea eran amigas, suscriptoras y colaboradoras de los fundadores del *Mercurio Peruano*. La segunda era conocida en los círculos literarios como una ávida lectora de los enciclopedistas franceses. Josefa Cruzat y Munive era una consumada humanista. Josefa de Silva, esposa del rector de la Universidad de San Marcos, y Mariana de Querejazu fueron miembros activos de la elite intelectual.¹ En el siglo XIX destacaron los salones de Rosa Campuzano, Petronila Arias de Saavedra de Puente, Carmen Vásquez de Acuña, condesa de la Vega de Ren y Petronila Carrillo de Albornoz de Boza, damas aristocráticas que reunían en sus hogares a las figuras más preclaras de la sociedad limeña.² Ya en los años setenta del siglo XIX se crearon las tertulias literarias de la “primera generación de mujeres ilustradas del Perú”, de las que hablaré más adelante.

En estos salones se compartían experiencias intelectuales y culturales, pero al mismo tiempo se convertían en núcleos de competencia, en una lucha por quién tenía los invitados más distinguidos, las viandas más apetitosas, los trajes más suntuosos, los músicos más talentosos o las viviendas más lujosas. Porque debemos recordar la importancia del lujo y la opulencia en la Lima de esta época, ciudad de apariencias, como afirmaban muchos viajeros. A través de estos encuentros, las mujeres de la elite criolla reafirmaban su posición frente a sus iguales; era una manera de reconocerse en las otras (y por tanto de forjar su identidad) y al mismo tiempo dar

¹ García y García, 1924, pp. 154, 174-175.

² Rizo-Patrón, 2007, pp. 429-497.

muestras de que se era digna de pertenecer al mismo grupo. En este micromundo, estas mujeres compartían una serie de experiencias y vivencias a través de las cuales reforzaban su estatus socioeconómico y su etnia. Pero esa realidad de blancura no era tal. Cuando las criollas de la elite terminaban las tertulias, los bailes o las visitas y salían a la calle o volvían a su casa vivían una ciudad multiétnica y multisocial, con la que establecían relaciones de todo tipo. Y una de las más interesantes son las sociabilidades que se generaban en el grupo doméstico. Dentro de la unidad doméstica, la criolla era la dueña que debía gestionar el hogar, cuestión que pasaba por educar a los hijos y dirigir y controlar las tareas de los servidores, es decir, criados y esclavos. Éstos mayoritariamente estaban integrados por indios, castas y negros. Entre el número de servidores se encontraban mujeres, normalmente de procedencia indígena o africana, que cumplían funciones muy diversas: cocineras, criadas, niñeras, amas de leche... Destacaban las mulatas o “criadas de razón”, que como servidoras o damas de compañía remplazaban a la servidumbre española. Era frecuente que españolas y criollas pobres se adscribieran como damas de compañía, pero rehusaban convertirse en sirvientas (considerada una actividad deshonrosa) prefiriendo dedicarse a tareas como la costura, el bordado, el tejido, la preparación de perfumes, de dulces, etc.

Bajo un mismo techo, por tanto, había una convivencia de mujeres de diferentes procedencias sociales y étnicas, que no siempre eran todo lo armónicas que se deseaban. En teoría, la dueña, es decir, la criolla, se situaba en una posición jerárquica superior, tanto social como étnicamente, pero la realidad podía ser muy diferente. Se conocen casos de servidoras y esclavas que se convertían en las favoritas de sus amos, con los que tenían relaciones sexuales y acababan ocupando el lugar de la mujer oficial, es decir, asumían tareas tradicionalmente encaradas por la esposa. En otras ocasiones, amas de

leche o niñeras adquirirían tanta influencia en el hogar que tenían un lugar preminente. Porque no debemos olvidar un factor, en el mundo de la esclavitud había familiaridad en el trato cotidiano, cercanía emocional y lazos afectivos. Pero también se daban conflictos, discusiones y situaciones violentas. Muchas mujeres frente a una relación entre su marido y una esclava o criada no reaccionaban en contra de su marido, sino en contra de dicha sirvienta, por considerar que su etnia era propicia a la tentación y a la lujuria. Habría sido la esclava o criada la que con sus artes malignas de seducción habría encandilado al marido, siendo éste una víctima. La ira se descargaba en la esclava o la criada. El hecho de que ésta acabara convirtiéndose prácticamente en la dueña del hogar era una afrenta en toda regla contra la criolla, pues se ponía en cuestión su autoridad como ama, administradora del hogar y madre, aparte de entrar en consideración factores sociales y étnicos. Estos últimos no se tenían tan en cuenta cuando el funcionamiento del hogar era más o menos armónico, pero en el momento de las tensiones, se reflejaban los prejuicios raciales que la elite criolla tenía con respecto a las mujeres de procedencia africana. Existían denuncias de esposas e hijas que se quejaban de que la esclava absorbía la atención del marido por lo que éste descuidaba a la familia, una de sus principales obligaciones.¹

Por otra parte podía suceder que esa preminencia de la esclava o criada fuera aceptada con naturalidad porque descargaba de trabajo y responsabilidades a la criolla, que podía emplear su tiempo en otras cuestiones. Surgía una tolerancia y una aceptación de su rol importante en la familia como cuidadoras de los hijos o amas de leche. Buen testimonio de esta familiaridad son los artículos del *Mercurio Peruano* analizados en el capítulo anterior. Eustaquio Filomates, el pseudónimo del autor de la carta

¹ Flores Galindo, 1984, p. 73.

sobre las amas de leche, nos dice lo siguiente con respecto a una de las esclavas: “María es la que manda en la casa: todos los criados la obedecen y la acatan más que a mi mujer y a mí mismo”. Es decir, la esclava es la jefa del hogar, a quien todos hacen caso, por tanto, no sólo sustituye a la criolla sino también al criollo alterando las jerarquías de género y étnico-económicas. Esa preminencia de la esclava es aceptada por la esposa del autor de la carta: “Teopiste oye muy serena toda mi plática y concluye con decir: así se estila”.¹ Las palabras de la mujer reflejan una pauta habitual en los hogares criollos, algo que se había convertido en una práctica aceptada y tolerada, al menos por las criollas (no tanto por los hombres, como vemos). Incluso las mujeres de la familia defienden a las amas de leche, a las que no se debe disgustar y se las debe mirar como a una segunda madre: “hace lo que le da la gana, y si acaso me pongo a reconvenirla sobre alguna falta, me veo confundido con las majaderías de mi dichosa suegra... con las de Teopiste y de todo el parentesco”.² Muestra una realidad familiar tolerante, abierta, en la que a pesar de existir relaciones de esclavitud y servidumbre, éstas no se ponen en práctica y en las que incluso se protege y defiende a la esclava por encima de los dictámenes del hombre de la casa. Algunas esclavas incluso podían convertirse en auténticas confidentes.

Pero no tan sólo las mujeres de la élite se podían permitir la posesión de esclavas y criadas, también mujeres de una posición social más intermedia. Para los grandes comerciantes y para la elite, la posesión de esclavos era un lujo, un objeto de ostentación, mientras que para profesionales, burócratas o pequeños empresarios era una necesidad e incluso una fuente de ingresos para estas capas medias que lindaban con la

¹ Filomates (José Rossi y Rubí), “Amas de leche. Segunda carta de Filómates sobre la educación” (1791), p. 60.

² Filomates (José Rossi y Rubí), “Amas de leche. Segunda carta de Filómates sobre la educación” (1791), p. 61.

pobreza. Poseer un esclavo era un signo de diferenciación con respecto a los pobres de la ciudad. Se conoce, por tanto, la existencia de indias, mestizas o criollas de menos recursos que tenían esclavos y también criados y servidores para ayudarles en sus tareas económicas. Un ejemplo ilustrativo de ello es la actriz Micaela Villegas que llegó a tener un número considerable de esclavos (hasta siete) y tuvo por confidente a una zamba de nombre María Sanción que había comprado en 1794 para remplazar a su esclava María del Carmen Alzadora en 1776 cuando tuvo que venderla por deslenguada.¹ En teoría, el mundo del teatro y de los cómicos formaba parte de los grupos sociales más desfavorecidos. Sin embargo, si se lograban grandes éxitos, como lo hizo la Villegas, y con apoyos importantes (su relación con el virrey Amat) les podía llevar a un aumento de ingresos considerables con los que permitirse la compra de esclavos. En estos sectores medios la posición teórica de superioridad de la dueña con respecto a criadas y esclavas no se debía a factores raciales (porque a veces compartían un mismo origen étnico) sino socioeconómicos. Esto nos muestra la complejidad de las relaciones y confirma la multiplicidad de factores que se tenían en cuenta a la hora de determinar la posición de un individuo en la sociedad.

Las interacciones en el hogar no tan sólo se generaban entre dueñas y criadas sino también entre las propias mujeres subalternas del servicio doméstico. El hecho de que todas estuvieran bajo una situación de servidumbre no garantizaba que se generaran lazos afectivos o de solidaridad, pues los conflictos también podían estar presentes en una lucha por conseguir una mayor posición dentro del hogar. Por tanto, entre las criadas y esclavas había diferencias de estatus, siendo las amas de leche, niñeras, damas de compañía, confidentes, etc., las de mayor categoría por ser las más próximas a la familia. En el caso de las esclavas estas tensiones son

¹ Eguiguren, 1945, p. 221.

evidentes. A pesar de que coincidían en las calles e incluso podían pertenecer a una misma cofradía, las exigencias de sus amos por conseguir un jornal, provocaba una dura competencia entre ellas.

Como hemos visto, el hogar era un núcleo de convivencia intenso. Pero en la ciudad de Lima hubo otro espacio en el que bajo un mismo techo vivían mujeres de diferentes procedencias. Y era el convento femenino, un gran centro de sociabilidad. A finales del siglo XVIII había 14 monasterios femeninos en Lima. Existían dos tipos de conventos: el de las recoletas o descalzas y los llamados conventos grandes. En los primeros se observaban con rigor las reglas y los horarios. A nosotros nos interesan los segundos, por darse en ellos multiplicidad de relaciones. Los grandes conventos podían llegar a tener una población superior a mil personas, eran microcosmos que burlaban todo intento de disciplina. El francés Frézier nos lo testimonia a principios del siglo XVIII: “Las religiosas, con excepción de tres o cuatro conventos, tienen también sólo una apariencia de regularidad que deben exclusivamente a la clausura; pues en lugar de vivir en comunidad y en la pobreza, de la que hacen voto, viven como particulares y a su costa, con un gran séquito de domésticas y esclavas negras y mulatas, a las que convierten en agentes de la galantería que mantienen en el locutorio”.¹ Como vemos, a pesar de la rígida definición racial de las monjas, éstas se rodeaban de criadas y esclavas que rompían la presunta homogeneidad racial. Por los corredores del convento transitaban mujeres de todas las edades, calidades y etnias. Las religiosas convivían con otras monjas, niñas, esclavas, viudas y criadas, con las que establecían relaciones de correspondencia y de mutuo beneficio. Muchas monjas abandonaban sus hábitos para vestirse siguiendo las modas de la época; otras, rodeadas de sus criadas y esclavas, rechazaban cualquier tipo de horario o vida en comunidad y vivían dedicadas a sus placeres

¹ Frézier, *Relación del viaje por el mar del sur* (1716), p. 201.

personales. Esta aparente irregularidad la sigue confirmando Flora Tristán a mediados del siglo XIX: “Fui a visitar un convento de mujeres, el de la Encarnación. No se siente nada religioso en el interior de aquel monasterio. La regla conventual no se presenta en ninguna parte”.¹ En definitiva, como defiende Anna Caballé, las monjas tenían grandes posibilidades de disponer libremente de su tiempo y de su cuerpo.²

Eran las hijas de las familias más prestigiosas las que asumían los puestos principales en la organización del convento, estableciéndose, en consecuencia, unas jerarquías. Se las llamaba monjas de velo negro, eran mujeres pertenecientes a las capas más altas de la sociedad que habían ingresado con una cuantiosa dote. Poseían el voto en todas las decisiones conventuales, además de ser las únicas que podían desempeñar cargos. En un nivel inferior se situaban las monjas de velo blanco, que disponían de una menor dote. No podían ejercer el derecho a voto pero eran una fuerza de propaganda y de presión. Lo mismo que las donadas (seglares aceptadas en el convento entregadas al servicio de las monjas) o las sirvientas y esclavas, que aunque no tenían capacidad de decisión su apoyo y propaganda de sus candidatas favoritas y la presión que ejercían resultaba decisiva. La competencia era feroz en este aspecto.³

La mayoría de mozas de servicio ingresaban con sus amas y vivían en el mismo conjunto habitacional. Las criadas y las esclavas negras se dedicaban a los trabajos diarios del convento en las habitaciones comunes, talleres, cocinas, lavaderos, hornos de pan, salas de costura, trasteros y almacenes. Las religiosas llegaron a tener esclavas que incluso podían comerciar a su antojo. El convento tenía un seglarado, el edificio para las muchachas seglares hospedadas en el convento y que recibían educación.

¹ Tristán, *Peregrinaciones de una paria* (1838), p. 381.

² Caballé, 2004, p. 123.

³ Ferrús, 2005.

El recinto conventual permitió a las mujeres gozar de un protagonismo en todos los niveles que quizá era más difícil de alcanzar extramuros. Desde los conventos, espacios de sabiduría y de poder, las mujeres se proyectaron al ámbito público e influían en el pensamiento, en la sociedad, en la religiosidad e incluso en la política de la época. Asimismo fueron núcleos financieros destacados y centros de desarrollo intelectual y cultural.¹ El contacto con el exterior se hacía a través del locutorio, la ventana a través de la cual se proyectaban. Era el espacio de las visitas sociales, de familiares, amigos e incluso galanes asistían para charlar con las monjas. Y en él se conversaba sobre los asuntos de la ciudad, las noticias.² También fue un espacio de tertulias intelectuales. Los conventos asimismo eran núcleos de diversión. Se organizaban espectáculos musicales y los conventos competían entre sí para atraer a los talentos de la música y el canto. Las noches de música y canto en los jardines o locutorios se hicieron populares. En ellos se introducían las canciones de negro de las esclavas negras, hecho que muestra una experiencia femenina híbrida a nivel cultural. El arte dramático era otra fuente de entretenimiento. Incluso se conocen casos en los que se querían celebrar corridas de toros. La autonomía de los conventos grandes era importante. Muchos virreyes y autoridades eclesiásticas hacían patente esa imposibilidad de controlarlos.

Dentro del convento fueron básicas las figuras de las recaderas. Se trataba de mujeres que salían bien pronto por la mañana a hacer los encargos, llevar mensajes, etc., y volvían por la tarde. Era frecuente que en su camino de vuelta la gente las parase para darles mensajes o detalles para las

¹ En el siglo XVIII tenemos noticia de una monja, María Manuela Hurtado de Mendoza, que tomó el nombre de Sor María Manuela de Santa Ana, autora de cartas, su autobiografía y poemas místicos. Personaje estudiado por Armacanqui-Tipacti, 1999.

² Lavrín, 2008, p. 146.

monjas. Las recaderas eran un nexo con el exterior, traían noticias, cotilleos, etc., tener una buena relación con ellas, por tanto, resultaba fundamental.

En los conventos grandes también sucedían los conflictos. Se originaban pleitos entre monjas y las disputas no siempre quedaban satisfechas a nivel legal, ocurriendo a menudo que las monjas se tomaran la justicia por su mano y estallara la violencia física. Por ejemplo, en 1707 en el convento de La Encarnación la campanera Catalina Negrón fue apaleada y le cortaron los cabellos las criadas de las hermanas Teresa y Francisca Merino, dos monjas de velo negro.¹

Volviendo al mundo profano, me quiero ocupar de los espacios públicos que compartían las mujeres. Las mujeres de la elite no tan sólo compartían con sus criadas y esclavas el espacio del hogar sino también el ámbito público. Salían acompañadas de dos o cuatro negras o mulatas vestidas de uniforme, según testimonio de A. Ulloa, en sus paseos, compras... porque era una manera de mostrar hacia el exterior su estatus. No tan sólo era importante el número de criadas que la acompañaban sino también la calidad de sus trajes. La elite vestía a sus servidores con atuendos realmente lujosos como una forma de autoafirmación frente a la plebe pero también frente a sus iguales. Existía una auténtica competencia. No obstante, las mujeres de otros grupos, con el intento de emular a la elite, siguieron el ejemplo de las criollas e intentaron llevar trajes suntuosos dentro de sus posibilidades: “las demás clases de mujeres siguen el ejemplo de las señoras, assi en la moda de su vestuario como en la pompa de él, llegando la suntuosidad de las galas hasta a las negras, según corresponde a su esfera”.²

Las actividades de estas mujeres acomodadas se distribuían de la siguiente manera a lo largo del día. Por la mañana salían a la calle, iban

¹ Cit. por Martín, 2000, p. 223.

² Ulloa, *Viaje a la América meridional* (1748), p. 78.

habitualmente a los baños (otro núcleo destacado de sociabilidad; eran de renombre los baños de Chorrillos que estaban alejados de Lima y era donde solía dirigirse la elite para descansar durante unos días), a la iglesia y de visitas. Por la tarde-noche volvían a salir a la calle y se dirigían a la plaza para realizar algunas compras (las flores eran uno de los productos preferidos de las limeñas que acudían a la plaza central con sus calesas para comprarlas), al paseo, al teatro, a los juegos y/o a las tertulias.

Podemos afirmar que las mujeres limeñas, fuera cual fuera su condición, compartían aficiones y diversiones, que asimismo eran comunes a toda la sociedad de Lima, pero que las experimentaban de manera diferente. Los paseos por las alamedas se convirtieron en algo frecuente y más después de las mejoras realizadas por el virrey Amat, que construyó el Paseo de Aguas (1770), la Alameda de Acho (1773) y remodeló la de los Descalzos, unas avenidas situadas en el barrio Abajo el Puente, en las afueras de la ciudad, zona que habitaba gente de condición social más humilde. Dentro de su contorno había el mercado del Baratillo que vendía especies robadas, los callejones de Malambo, habitados por población negra y el Tajamar, un espacio donde se refugiaban vagos, ebrios y prostitutas. Con estos nuevos paseos precisamente se querían ordenar y remodelar estos barrios marginales contraponiendo el desorden y el caos a la nueva sociabilidad mesurada y ordenada de la Ilustración. Eran espacios que aprovechaban las criollas para pasear con sus calesas al atardecer. Y estas actividades tenían un protocolo concreto, todo estaba medido según las convenciones sociales: “Aquella precisión de mantenerse en calesa mirándose a la cara unos a otros y la costumbre de no poderse presentar a pie sin chocar con los principios contrarios de la opinión, son unas violencias insufribles, especialmente para quien no tiene carruaje”.¹ Sin embargo los paseos no era una diversión

¹ Hesperiófilo (José Rossi y Rubí), “Idea de las diversiones públicas de Lima” (1791), p. 38.

exclusiva de la elite. Mujeres de todas condiciones y etnias también aprovechaban las oportunidades que les ofrecían estos espacios para relajarse y confraternizar. Y para emular en cierta manera a los grupos superiores, algo que caracterizó a toda la Lima dieciochesca: “Concurren [los limeños] en estos carruajes a los paseos públicos, y en ellos se conoce bien el carácter de presunción de todos los limeños. Confúndase frecuentemente el artesano con el poderoso; cada uno procura igualar al de más alta jerarquía; y como es consiguiente cuando el lujo ha subido a tan alto punto, reina mucho el capricho en esta clase de diversión [...] Las negras y mulatas andan en Lima, de día, con guardapiés parecidos a los de sus amas, aunque no de tanto diámetro. Otras llevan encima del traje una camisa hendida, a modo de sobrepelliz, con los brazos remangados. En general, estas esclavas y la gente de servidumbre procuran adornarse y tener un lujo que no poco perjudica a las costumbres y a los intereses de sus amos, y engreídas por la excesiva confianza que acostumbran depositar en ellas sus amos, aspiran a igualarlas hasta en el lenguaje y los placeres, y en cierto modo dan el tono a las modas.”¹ La emulación, el simular lo que uno no era formaba parte de la vida cotidiana de los limeños. Esta cita es interesante porque testimonia el trato familiar entre amas y esclavas.

Los paseos también eran el espacio predilecto de las tapadas y sus juegos de seducción, así como de jóvenes que aprovechaban el ocaso para dar rienda suelta a sus pasiones. Y hablando de las tapadas, nos hemos referido a ellas múltiples veces en este trabajo, pero no se las puede obviar porque eran parte viva de la ciudad, convirtiéndose en una seña de identidad de la misma. Dentro de las sociabilidades femeninas, las tapadas representaban la transgresión, pues al estar ocultas rondaban por todos los núcleos de la ciudad: desde los barrios más humildes hasta espacios

¹ Haënke, *Descripción del Perú* (1799).

frecuentados por la elite. Son el ejemplo paradigmático de movilidad extrema, favorecida por la ocultación.

Aparte de los paseos, el puente fue otro espacio de sociabilidad, después de su reconstrucción: “Las noches de verano sirve de común recreable paseo, por convidar la frescura que le presta el río Rimac; asiste numeroso concurso de damas, caballeros, coches y carrozas y calesas a proporcionadas distancias, por uno y otro lado del puente se arman tiendas volantes, y cajones, abastecidos de efectos, dulces, fiambre, frutos, ensaladas y picantes adornados de ostentosa iluminación, que a la vista forman hermosa perspectiva dando suavidad al oído la acorde música, que en distintos parajes se escucha, cuya destreza de voces e instrumentos se experimenta y consigue con más frecuencia en tiempo de Semana Santa”.¹ La gente acomodada paseaba con sus carruajes, los vendedores montaban sus puestos para hacer negocio, había músicos, etc.

Las mujeres también participaban de tres diversiones básicas de la ciudad de Lima: las representaciones teatrales, las corridas de toros y las peleas de gallos. Los sectores populares compartían el gusto de las elites por estas tres aficiones, pero construyeron formas y espacios de sociabilidad propios, situados muchas veces al margen de la cultura oficial: reunirse en callejones, tomar licor, cantar, bailar y jugar.

El Coliseo de Comedias, adquirió mucha fama después del terremoto de 1746 y la reconstrucción de su edificio y especialmente durante el gobierno del virrey Amat (1761-1776) por actuar una de las mejores actrices que dio el virreinato: Micaela Villegas. El nombre de esta actriz sonaba por todos los rincones de la ciudad, pues se sabía que mantenía una relación con el máximo mandatario. Toda la sociedad quería asistir al teatro por si se daba en directo algún nuevo episodio del romance del que después comentar y

¹ Cangas, “Compendio histórico geográfico... del Reino del Perú” (1780).

conversar. Las mujeres de alto rango social se sentaban en palcos separadas de los hombres, mientras que las otras mujeres se congregaban en la planta inferior o arriba del todo, apiñadas y mezcladas con los hombres. Vemos como las fronteras sexuales estaban muy marcadas en el caso de la elite, mientras que las mujeres de la plebe, precisamente por pertenecer a este sector ya tenían una reputación dudosa, por tanto importaba menos que compartieran espacios con los hombres. El público que asistía al teatro era disímil, pero mayoritariamente se caracterizaba por un común denominador: su escasa educación y falta de instrucción cívica que derivaba en desorden y ruido, incluso durante la representación. En muchas ocasiones interesaba más lo que sucedía en los palcos que en el mismo escenario. Los espectadores conversaban, entraban y salían sin discreción, los vendedores ambulantes pasaban de vez en cuando, el público situado en las partes elevadas de los coliseos arrojaba toda clase de objetos.... En realidad, buena parte de la audiencia iba al teatro a galantear, a ver a los demás, a cumplir con un rito social.¹

El teatro estuvo marcado por un protagonismo femenino. No tan sólo entre el público se encontraban mujeres sino también encima de los escenarios. Las actrices o cómicas, a pesar de ser numéricamente inferiores a los actores (por ejemplo, si se revisan los documentos de formación de compañías teatrales en el siglo XVIII el número de actrices contratadas era la mitad que el de hombres) se convirtieron en agentes sociales y culturales pues ejercieron influencia en el público transmitiendo una serie de valores. Se puede afirmar que en el teatro había una inversión de los roles. La gente acudía para ver, admirar y desear a unas mujeres que representaban los papeles más variados. Pero una vez bajaba el telón, estas mismas mujeres que habían fascinado eran rechazadas, se dudaba de su reputación y se sentía un enorme desprecio hacia

¹ Viveros, 2005, pp. 461-483.

ellas. Las actrices o cómicas pertenecían a las clases más humildes y tenían unos orígenes multirraciales. Precisamente por sus orígenes, su moralidad era puesta en duda y se consideraba que eran propensas al libertinaje y a los excesos. En el mundo de la farándula, la solidaridad entre mujeres fue claramente perceptible. Se trataba de una comunidad muy unida y endogámica, dada su situación de marginalidad social. La mayoría de las actrices, si no pertenecían a la profesión por tradición familiar, ingresaban en el mundo del teatro a través del matrimonio. Menos frecuentes eran las solteras o las viudas.¹ Al tratarse de un grupo muy unido y marginado socialmente se ubicaban unos cerca de otros. Era frecuente que las cómicas compartieran una misma vivienda. Por ejemplo, Micaela Villegas, alrededor de 1768 vivió en una casa de la calle del Huevo con su hermana Josefa y con los cómicos Micaela del Campo, Micaela Salas, Guillermina del Portillo y Luis Villegas.² Pero así como la solidaridad estaba muy presente, la competencia también era feroz, pues todas las actrices deseaban asumir el papel principal, que aparte de repercutir en su prestigio social, también conllevaba beneficios a nivel económico. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en el enfrentamiento entre Micaela Villegas e Inés de Mayorga, más conocida como la Inesilla.

Junto con el teatro, las corridas de toros en la plaza de Acho, inaugurada en 1766 por el virrey Amat, y el Coliseo de gallos fueron diversiones frecuentadas por las limeñas. Pero estos espacios, aunque eran compartidos por todas las mujeres, en ellos se establecían jerarquizaciones y eran experimentados de manera diferente. Para las mujeres de la elite era un rito social, una manera de interactuar con la sociedad, un espacio donde ver y ser vistas, no tan sólo por sus iguales sino también por la plebe. Eran momentos en los que las mujeres medían su prestigio, que se ejemplificaba a través del vestuario, las joyas, las flores, los perfumes y los modales. Pues como mujeres

¹ Seibel, 1990.

² Cit. en Lohmann, 1945, p. 440.

pertenecientes a la elite debían guardar las formas, la etiqueta, las convenciones sociales y mantener un cierto decoro. Por el contrario, para las mujeres de la plebe eran espacios de diversión, de relaciones sociales, donde quizá las normativas eran un poco más laxas y donde la transgresión era más fácilmente realizable. El contacto entre sexos era más fácil, la ocultación también. Se trataba de una sociabilidad que pasaba por la jarana, los ruidos, el alcohol (se bebía pisco especialmente en las corridas de toros y las peleas de gallos). Era frecuente que se dieran peleas y contactos de todo tipo. Y estas situaciones eran aprovechadas para encuentros amorosos y sexuales. Pero en cualquier caso lo de menos era el espectáculo al que asistían.

Dentro del universo de actividad femenina, la iglesia fue otro espacio compartido por todas las mujeres limeñas, uno de los lugares de reunión social preferidos. En él iban para rezar, confesarse, asistir a misas de difuntos, rosarios, coleccionar limosnas para obras de caridad, etc. Todas acudían con su alfombra, que utilizaban para sentarse y que en el caso de las más pudientes eran ricamente decoradas y llevadas por sus criadas. La iglesia era muy frecuentada por las criollas tapadas, tal como nos hacen constar los pintores y los viajeros que las describen a las salidas de las iglesias, puntos de reunión. El protagonismo femenino también se hacía evidente en las celebraciones religiosas. En ellas mujeres de toda clase se convertían en acompañantes de las procesiones. Delante se ubicaban las mistureras que llevaban grandes vestidos entallados y con grandes aberturas en las piernas; con una pequeña manta se cubrían prácticamente los brazos enteros. Encima de sus cabezas llevaban grandes bandejas con mistura (mezcla o incorporación de varias cosas), manzanas con clavos de olor, flores. Dentro había pequeñas banderas de seda, ninfas, ángeles o santos. En mazos circundantes a la bandeja iban pastillas de azúcar y canela. Acabada la procesión el contenido de los azafates

era repartido.¹ Lima tenía un halo religioso importante y a ello contribuían sus mujeres.

Hasta ahora hemos hablado de las sociabilidades de la elite o las compartidas entre la elite y la plebe. Nos focalizaremos ahora en este último sector. Volviendo a las criadas, sirvientas y esclavas de la elite, estas mujeres se movían entre dos mundos. Al mismo tiempo que compartían horas con las familias criollas, salían a la calle para hacer las compras de la casa, trabajar (en el caso de las esclavas que debían ganarse un jornal) y divertirse, relacionándose con la plebe. Las esclavas salían a las plazas y se ponían en las esquinas a esperar a que alguien las contratase, teniendo la obligación de entregar una suma diaria o semanal a su propietario. Y en estas actividades se relacionaban con una cara completamente diferente de la sociedad limeña: y era la de la plebe multirracial. Esta palabra, según Flores Galindo, acabó englobando a los esclavos jornaleros, a sectores empobrecidos de las capas medias, un conglomerado muy heterogéneo compuesto por mestizos, mulatos y negros que se diferenciaban de la homogeneidad racial de la aristocracia.² Estas mujeres son muy interesantes porque se convertían en puentes o bisagras entre dos mundos, pues integraban y se beneficiaban de los aportes de cada uno. Por una parte, y a pesar de situarse en una posición de servidumbre, podían beneficiarse quizá de unas mejores condiciones de vida y podían aprender ciertos rasgos culturales de la elite criolla, asumiendo un discurso ilustrado que utilizaron en beneficio propio. Por otra parte llevaban consigo los elementos propios de su cultura, que era una cultura compartida con la calle. Se las puede considerar, por tanto, unas híbridas culturales. En paralelo, también sucedía lo mismo con las mujeres de la elite. No se podría afirmar que actuaran de bisagra, pero sí que interaccionaban de

¹ Núñez, 1979, p. 280.

² Flores Galindo, 1984, p. 170.

una manera directa con dos mundos: el de su procedencia social y étnica; y el de sus servidoras, algunos de cuyos elementos eran asumidos como por ejemplo las canciones de negro comentadas. Había una circularidad de conocimientos y patrones culturales y movimientos verticales en ambas direcciones.

Las esclavas y criadas salían a la calle y se relacionaban en los mercados, las pulquerías, las tiendas, etc., pero después de haber socializado volvían al hogar de sus amos, aunque no necesariamente. Algunos esclavos consiguieron gran independencia y no tenían la obligación de vivir en la casa del amo, de manera que podían formar su propia familia. En general la población esclava predominaba en las parroquias de la Catedral y San Lázaro. La primera estaba situada alrededor de la Plaza Mayor donde se agolpaban casonas, callejones y pulperías; mientras que la segunda se situaba en las afueras.¹

Las mujeres de la plebe se ocupaban de distintas tareas. Comadronas, costureras, que con ayuda de sirvientas convertían una ocupación casera en un modesto negocio. Estas mujeres después de un día de trabajo también volvían a sus hogares. A diferencia de la elite, la vida doméstica de los sectores populares se hacía pública, careciendo de privacidad y la vida privada era menos doméstica, abriéndose hasta la calle. Esto les permitió compartir con los hombres determinados espacios de sociabilidad y crear los suyos propios. La plebe vivía en casas muy humildes, que podían estar compartidas por varias familias, hasta un número de 12 o 15 y en donde el abigarramiento espacial se traslucía en chisme, hacinamiento, intromisión en la vida familiar, promiscuidad. El tipo de residencia más frecuente eran los llamados callejones de cuartos, que en el caso de Lima estaban ubicados principalmente en el Arrabal de San Lázaro y en el Barrio de Indios o Barrios

¹ Flores Galindo, 1984, p. 134.

Altos. En estos callejones el protagonismo era principalmente femenino. Destacaba una figura muy importante, la misia, que era la encargada o portera del callejón. A ella se acudía para todo: para pedir consejo, un retraso en el pago... La misia era una autoridad y todos la respetaban. El punto de convergencia del callejón era el caño o pileta de agua. Era el mentidero de la casa donde se discutía de todo, se comentaban los sucesos del momento, los chismorreos. En los callejones también se organizaban fiestas y jaranas.¹

El contacto tan estrecho entre las diversas familias que habitaban un callejón y la falta de privacidad provocaba que todos los vecinos intervinieran en la vida de los demás. Es decir, se interesaban por el comportamiento moral de sus vecinos, especialmente de las muchachas solteras. El barrio asumía una mayor importancia que la familia. El vecindario ejercía así un cierto control sobre las conductas y se convertían en testigos. Y surgían las solidaridades, pero también el menosprecio, las tensiones y la violencia. El siguiente ejemplo es ilustrativo: en 1782 en el callejón del doctor Orué, un negro fue herido por una zamba que era su amante; éste buscó refugio en el cuarto de la china Josefa Morales, que vivía junto a una cholita; ambas trataron de atenderlo.² De este pequeño incidente se pueden observar muchas cosas. En primer lugar la violencia doméstica, algo común en la vida colonial. En segundo lugar, el tema de los amancebamientos y concubinajes, es decir, las transgresiones sexuales. Un tercer elemento es el apoyo vecinal, las solidaridades. Y finalmente evidencia la multirracialidad de la sociedad limeña.

En estas sociabilidades femeninas de la plebe, fundamentalmente era importante el mantener buenas relaciones alrededor del grupo doméstico. Esto conducía a las mujeres a circular por espacios muy dispersos: sus calles

¹ Porras Barrenechea, 1972.

² Flores Galindo, 1984, p. 173.

de residencia a otra; otras calles de la ciudad; a lo largo de las redes de parentela, amigos o clientes dentro y fuera del barrio. Estas mujeres pueden considerarse las figuras sociales más centrífugas, mediadoras y abiertas a la alteridad.

La Lima dieciochesca tuvo un protagonismo femenino. Y después de haber visto los diferentes espacios que compartían las mujeres podemos afirmar, como lo hizo Elinor C. Burkett ya a finales de los años 70, que existía una experiencia femenina compartida, que iba más allá de la clase y que estaba vinculada a las actividades femeninas. Las mujeres blancas de la elite se comunicaban con sus iguales en las diferentes actividades sociales (tertulias, visitas), en la iglesia y en las calles. Luego tenían vínculos comerciales con criollas de menos recursos y mestizas. Y estaban vinculadas a las indias y a las negras, las mujeres que les preparaban los alimentos, el diseño de sus vestidos y cuidaban de sus hijos. Por su parte, estas mujeres más humildes se relacionaban con sus iguales en los barrios más desfavorecidos, en el mercado y en las pequeñas iglesias. Y todas coincidían en puntos de diversión como el teatro, las corridas de toros, las peleas de gallos y las fiestas religiosas y civiles de todo tipo. La movilidad de las mujeres fue bastante acentuada y su suerte podía ir variando a lo largo de su vida. Un claro ejemplo lo tenemos en un personaje femenino del momento, ya citado: Micaela Villegas. Mujer criolla pero perteneciente a los grupos más humildes por su condición de cómica, que gracias a su relación con el virrey Amat ascendió a nivel económico y social, llegándose a convertir en asentista del Coliseo de Comedias y en una de las personalidades destacadas de la ciudad por cuya casa pasaron grandes personajes del momento.¹

Lima, por tanto, fue una ciudad de mujeres y de sociabilidades femeninas y como decía el refrán popular, “paraíso de las mujeres,

¹ Pagès, 2011.

purgatorio de los hombres e infierno de los borricos”. Y esa realidad femenina fue recogida de maneras diversas por la pluma de viajeras y escritoras unas décadas más tarde.

9.2. *Modelos y anti-modelos de la mujer peruana*

La realidad de sociabilidades descrita fue objeto de la mirada de viajeras europeas que opinaron y escribieron frente a lo que percibían sus ojos. Por otra parte, las escritoras peruanas de la generación de 1870 no reaccionaron directamente sobre la realidad colonial (que, ciertamente, ya había sido superada) sino sobre las herencias de su modelo de mujer, que todavía seguía vigente en su presente. Pero tanto unas como otras construyeron su particular visión de las mujeres limeñas. Por tanto, en el proceso de representación e invención de las mujeres limeñas también participaron voces femeninas. Desde su presente, las escritoras reaccionaron frente a la realidad y también frente a la imagen masculina que había circulado sobre las limeñas. En unas ocasiones se escribía sobre una sociedad contemporánea que todavía se percibía como colonial, mientras que en otras la mirada era retrospectiva, se dirigía hacia épocas pasadas, por considerarlas las transmisoras de ciertas herencias coloniales que se deseaban cambiar; o bien se interpretaban símbolos femeninos de la colonia desde lecturas alternativas a las tradicionalmente ofrecidas.

El universo femenino peruano y el limeño en particular fueron objetos de una mirada diferenciada en función de la procedencia geográfica de las observadoras: las europeas, desde una posición teórica de superioridad colonial, seguían viendo con ojos extraños e imperiales, cualquier realidad ajena a la europea; mientras que las peruanas pusieron sobre la mesa la

subalternidad social, de raza y de género que sufrían las mujeres, a la par que criticaron el modelo de mujer heredado de la colonia.

Las “exploratrices sociales” (como las llama Mary L. Pratt) que visitaron el Perú en el siglo XIX, fueron mujeres viajeras que plasmaron en sus escritos una mirada diferente a la de sus pares masculinos, basada en una perspectiva más interpretativa y analítica. A partir de un nuevo sistema de valores armaron un contradiscurso al hegemónico masculino. Pero a pesar de ello, proyectaron una mirada imperial en la que los privilegios de raza y de clase se daban por sentados, practicando otra rama de la misión civilizadora europea.¹

Flora Tristán, que viajó al Perú entre 1833 y 1834 y Emilia Serrano, la Baronesa de Wilson, que hizo parada en el Perú en su viaje por el hemisferio occidental, fueron dos de estas exploratrices. Una publicó *Peregrinaciones de una paria* (1841), la otra *América y sus mujeres* (1890), dos obras escritas desde una perspectiva feminocéntrica, es decir, focalizaron su interés en las mujeres, además de poner especial énfasis en modelos femeninos de fuerza y heroísmo contraponiendo la imagen tradicional de sumisión, debilidad y erotismo. Sin embargo, se dejaron llevar por una excesiva idealización creando una utopía femenina de Lima en la que predominaba un orden simbólico femenino que envolvía todas las esferas de la sociedad. Como hemos visto, este protagonismo fue cierto, pero dichas viajeras sólo vieron la cara positiva del mismo, sin vislumbrar los conflictos o las tensiones. Tristán vio en la ciudad de Lima una libertad insólita de las mujeres: fumaban, apostaban dinero, nadaban, tocaban la guitarra, montaban a caballo, salían solas a la calle. Hasta en los conventos de clausura las monjas gozaban de gran libertad. Así, para Tristán, las limeñas eran el prototipo de la mujer independiente y autónoma: “mujeres de naturaleza aparte, las mujeres de

¹ Pratt, 2010, pp. 286-304.

Lima gobiernan a los hombres porque les son superiores en inteligencia y en fuerza moral”.¹ La francesa observaba apasionada esa vida femenina tan distinta a la europea. La utopía libertaria la complementaba con un elogio de las características físicas y morales, superiores a las de los hombres: las limeñas serían más altas que los hombres, tendrían embarazos fáciles, serían más inteligentes y conservarían su apellido. Ofrecía una imagen muy candorosa. La Baronesa de Wilson, por su parte, completaba la descripción añadiendo otras virtudes, tanto físicas como intelectuales: “¡qué atractivo, qué seducción en su porte, en su palabra y en su mirada! Su amabilidad es mucha, su ternura exquisita y su inteligencia despejadísima”.² Sin embargo, esta imagen positiva tenía sus puntos oscuros. A pesar de su admiración por las limeñas y por las cualidades mencionadas, Tristán advertía que para llegar a una posición más autónoma era necesario un cultivo de la inteligencia para conservar esta superioridad. La francesa hacía constar la falta de educación y la ignorancia de las limeñas, un tema por el que también demostraron preocupación las autoras peruanas. En contradicción con la idea ilustrada de inferioridad natural de las mujeres, Tristán afirmaba que, por naturaleza, las mujeres eran más inteligentes y más fuertes moralmente que los hombres. Pero en el caso de Lima, estas cualidades naturales debían ser complementadas con un enriquecimiento intelectual a través de la educación. Para Tristán, esta condición de las mujeres indicaba el bajo grado de civilización alcanzado en el Perú haciéndose patente una visión de superioridad europea. A pesar de ello, las limeñas ejercerían un dominio en la sociedad, incluso en la política, hasta el punto de que se les creó una sección en el Congreso para escuchar a los hombres y para hablar entre ellas.

¹ Tristán, *Peregrinaciones de una paria* (1838), p. 269.

² La baronesa de Wilson, *América y sus mujeres*, (1890), p. 149.

Aunque estas mujeres viajaron cuando ya se había entrado en época republicana, las limeñas y la sociedad peruana eran percibidas todavía como un pueblo bajo la influencia y el legado colonial. Precisamente, uno de los aspectos que más llamó la atención a ambas viajeras de las mujeres limeñas fue el atuendo de la saya y el manto, que tuvo sus orígenes en la colonia. Mientras que el imaginario masculino había convertido, por una parte, a las tapadas en un objeto erótico y de deseo, y por la otra en blanco de las denuncias por la peligrosidad de emulación racial y social de las vestimentas, Tristán exaltó el componente de libertad social y sexual de las tapadas y erigió la saya y el manto en el estandarte de una reivindicación feminista. El hecho de permanecer ocultas y en el anonimato (pues todas las sayas eran semejantes entre sí) era para Tristán la clave de su gran libertad, una subversión a todas las reglas sociales y de género y una importante estrategia cultural. La francesa veía en las tapadas un objeto de admiración, en vez del agente del engaño o la coqueta encantadora que habían retratado los hombres. Invirtió la lectura y las erigió en sujetos con un yo independiente.

No obstante, la percepción de Flora Tristán no era compartida por la Baronesa de Wilson, cuya visión de las mujeres limeñas era heredera de las palabras de los viajeros masculinos precedentes, y que parecía repercutir en la construcción de una imagen superficial que potenciaba el carácter de objeto de adulación de la limeña.

Flora Tristán se interesó por modelos femeninos fuertes e independientes que se situaban en una posición de igualdad con los hombres. Aparte de exaltar a las mujeres limeñas se interesó por otras dos figuras femeninas. La primera era la de las rabinas, mujeres que acompañaban a los soldados en la guerra, se avanzaban para preparar el campamento, la comida, curaban a los heridos e incluso peleaban junto a los hombres. Esas mujeres habían alcanzado, para Tristán, una vida propia que

cuestionaba la imagen de mujer desvalida y pasiva. Sin embargo, la figura que personificó para Tristán, más que ninguna otra, este modelo de mujer emancipada y activa que irrumpía en ámbitos tradicionalmente asumidos por los hombres fue Francisca Zubiaga de Gamarra, más conocida como la Mariscal, esposa de Agustín Gamarra, presidente de Perú entre 1829-1833. Doña Pancha, como era llamada por el pueblo, siempre iba vestida de soldado, remplazaba a su marido cuando salía de viaje, aplastó conspiraciones y dirigió la tropa en varias batallas. Sin duda, este personaje causó gran fascinación en la francesa, quien la conoció brevemente cuando Francisca partía hacia el exilio.

Los dos ejemplos aportados por la escritora francesa son el de mujeres heroicas, virilizadas, que asumen un papel “poco frecuente” en su sexo y que precisamente destacan y llaman la atención por este motivo, pero también se las exalta por ello, por ser capaces de romper determinadas barreras impuestas a las mujeres y demostrar cómo en la sociedad americana y peruana las mujeres tuvieron una participación activa en todas las esferas de la sociedad.¹

Frente a la visión más progresista de Flora Tristán, se presentaba el testimonio de otra francesa, Fanny Mongellaz, con su obra *De l'influence des femmes* (1828). Sus planteamientos estaban orientados a la adscripción de las mujeres al ámbito privado, doméstico y su exclusión de los cargos civiles y públicos en base a su naturaleza y moral. La caracterización que hizo de las mujeres peruanas iba en este sentido. De ellas mencionó especialmente su papel de buenas madres y esposas. Y para ejemplificar este modelo de mujer

¹ Lo que hizo Flora Tristán con el Perú no fue algo singular. La viajera inglesa Maria Graham Callcott, en su *Voyage to Brasil y Journal of a residence in Chile* (1824) también presentó a personajes femeninos intrépidos: una hacendada famosa por ser buena domadora de caballos, una mujer-soldado de infantería que conoce en Brasil, la esposa de un ex gobernante encarcelada y exiliada por haberse negado a leer las cartas cifradas de su marido, una mujer que caminó 800 km para ver a su esposo encarcelado. Cit. en Pratt, 2010, p. 306.

se sirvió de figuras femeninas de la historia peruana, reinterpretadas en base a ese rol doméstico. La primera es Mama Ocllo, la diosa que junto con Manco Capac dio origen a los peruanos; la diosa que enseñó a las mujeres a hilar, trabajar con la lana y les dio las facultades de la modestia y la virtud. Siguiendo su ejemplo, las peruanas se convirtieron en mujeres laboriosas, esposas fieles y buenas madres. La segunda mujer que utiliza como ejemplo es Micaela Villegas. Sorprende que precisamente se la erija en un modelo de mujer virtuosa cuando mayoritariamente fue ensalzada como mujer de vida licenciosa, coqueta y pecadora. Fanny sólo se ciñe a dos elementos de la biografía de la actriz, los dos que le interesan: la relación de amor con el virrey Amat, en la que se entregaría por completo, de hecho para la autora la influencia de las mujeres es ejercida sobre todo a través del amor; y la vida piadosa a que se entregó en su vejez. Amor y piedad. El tercer ejemplo de mujer es Santa Rosa de Lima, patrona de los peruanos, mujer de gran virtud que llevó una vida de abnegación y sacrificio.

Escribieran como pensadoras progresistas (Flora Tristán, Baronesa de Wilson) o como pensadoras conservadoras (Fanny Mongellaz) estas mujeres viajeras, escritoras e intelectuales europeas fijaron sus ojos en sus pares peruanas. Pero aunque fueran las primeras en ver a las mujeres como sujetos históricos y en plantear y denunciar su situación de subalternidad, nunca vieron a las mujeres peruanas como sus iguales: o bien las convirtieron en una utopía feminista de libertad, o bien en un modelo de domesticidad, pero siempre desde una superioridad europea y desde unos planteamientos imperiales que no eran otra cosa que nuevos argumentos en el proceso de invención de América y en la disputa del Nuevo Mundo.

Frente a las escritoras y viajeras del Viejo Mundo, en el Perú fue en la década de los años setenta del siglo XIX cuando surgió un colectivo de mujeres periodistas, escritoras y literatas comprometidas con una labor

feminista. Eso no significa que en el Perú no hubieran existido mujeres escritoras con anterioridad, sin embargo fue la generación de los setenta la que planteó la problemática femenina y dedicó la mayor parte de sus escritos (periodísticos, literarios, de debate) a las mujeres.¹ Gracias a la recopilación de Elvira García tenemos constancia de un número significativo de mujeres que en el siglo XVIII tuvieron una implicación en el terreno intelectual y cultural, ya fuera escribiendo u organizando tertulias. Desafortunadamente, parte de sus textos no se han conservado, otros están pendientes de que alguien los rescate y elabore un buen estudio, y en otros casos no dejaron constancia de sus impresiones. Un número considerable escribieron obras de tipo religioso como Violante Cisneros, monja del convento de la Concepción que por alrededor de 1730 escribió poesía y unas *Odas a la Virgen* de merecido elogio; Rosa Corvalán, monja del mismo monasterio escribió composiciones místicas; Josefa Bravo de Lagunas, abadesa del convento, fue autora de poesía religiosa. Por otra parte destacaron mujeres de la aristocracia: Josefa Cruzat y Munive, marquesa de la Feria, cuyos salones llegaron a ser un centro cultural importante; Josefa Azaña y Llano, mujer ilustrada; Ana Margarita de Galván y Cuéllar, famosa por sus epístolas y sus piezas de música; María Manuela Carrillo de Andrade y Sotomayor, autora de composiciones poéticas y comedias; Manuela Orrantia, escritora de poesía lírica y organizadora de tertulias junto a su hermano; Juana Calderón, marquesa de Casa Calderón, elaboró composiciones variadas en prosa y principalmente en verso; Manuela Rabago y Avella Fuertes de Riglos, cuyo salón literario fue el más notable en los primeros años de la emancipación, lugar de reunión de políticos, literatos, educadores y extranjeros. Todas las autoras mencionadas proyectaron sus voces, pero a falta de mejores estudios sobre las mismas, no tenemos constancia de textos que escribieran hablando

¹ García y García, 1924.

de las mujeres, de su situación, por lo que la mirada femenina sobre las mujeres de la época colonial empezó en el siglo XIX cuando se hizo una retrospectiva. Y esta generación debatió con profundidad sobre las relaciones entre los sexos y el papel que debían asumir las mujeres en el nuevo marco social, planteando un nuevo modelo femenino a través de la producción literaria, la creación de tertulias y la dirección de revistas (La bella limeña, 1872; La Alborada, 1875; El Álbum. Revista Semanal para el bello sexo, 1874).

La mayor parte de la producción ensayística de la primera generación de mujeres ilustradas del Perú, como es etiquetada por Francesca Denegri, recibió precisamente a través de las veladas literarias que organizaban las ideas de F. Tristán, (que había participado en algunas de estas tertulias) contenidas en *L'émancipation de la femme* (1846), considerado el primer documento feminista de la historia.¹ Todas estas autoras, como había hecho la francesa, propugnaban una buena educación de las mujeres como premisa fundamental, al mismo tiempo que una proyección pública, más allá del ámbito doméstico, pero circunscrita al ámbito intelectual y cultural, es decir, a las tareas que ellas estaban llevando a cabo, el periodismo y la escritura.

La generación de 1870 defendía que las mujeres eran las piezas fundamentales para el desarrollo de la sociedad. Debemos tener en cuenta el contexto en el que escribieron, marcado por la derrota de la Guerra del Pacífico (1879-1883) frente a Chile y después de un periodo de bonanza económica conocido como la era del guano (época en la que se impulsó desde el estado un programa de modernización nacional y cultural). Todas las expectativas que se crearon de mejora se vieron truncadas con la guerra, un episodio que marcó a toda una generación de intelectuales. Las propuestas intelectuales que nacieron a raíz de la derrota estuvieron encaminadas a una

¹ Las veladas literarias fueron inauguradas por Juana Manuela Gorriti en 1860 convirtiéndose en uno de los principales espacios de intercambio intelectual a nivel nacional. Posteriormente otras mujeres se sumaron a la organización de estas veladas como Clorinda Matto de Turner.

regeneración de la sociedad y este colectivo femenino, entre otras cuestiones, apostó principalmente por debatir cuál debería ser el papel de las mujeres. La primera idea que se planteó fue la de apostar por un nuevo tipo de organización familiar en la que el matrimonio no fuera por conveniencia sino fruto de una elección amorosa por parte de los contrayentes. Se quería evitar la intromisión de los padres, algo que se arrastraba desde finales del siglo XVIII con la Pragmática Sanción de 1776, una cédula real que permitía a los padres impugnar el matrimonio si no les gustaba la elección de su hijo/a. Con el nuevo modelo propuesto por las escritoras, se pretendía privatizar las relaciones entre hombres y mujeres, democratizarlas y extraerlas de las negociaciones familiares, cuyo único interés era patrimonial y económico. La reestructuración de la unidad familiar también tendría que pasar por un cambio en las relaciones entre sus diferentes miembros. Si las exigencias de los nuevos tiempos pasaban por relaciones más igualitarias, la servidumbre doméstica ya no tenía sentido porque reproducía las jerarquías sociales en el interior de la dinámica más privada.¹ Se cuestionaba una realidad colonial que todavía seguía vigente en tiempos de estas escritoras.

Mientras que los intelectuales liberales enfocaron la problemática femenina desde una óptica jurídica y política, estas escritoras se dirigieron al aspecto subjetivo para desde lo más íntimo y personal cambiar la conciencia de las mujeres. Por este motivo, su principal crítica se dirigió a la superficialidad y frivolidad con que las clases altas y medias caracterizaban a sus mujeres: como objetos eróticos que debían figurar en un segundo plano con respecto al sexo masculino, pero que al mismo tiempo eran exhibidos como trofeos en las reuniones sociales. Lo que estaba en debate era la búsqueda de un modelo alternativo de ser mujer. Y para este colectivo feminista el modelo de mujer heredado de la colonia debía ser desterrado

¹ Mannarelli, 1999, p. 211.

porque representaba un conjunto de valores totalmente opuestos a los que ellas defendían. Este colectivo no era uniforme, existieron dos grupos, el de las conservadoras (Carolina Freyre de Jaimes y María del Pilar Sinués) y el de las contestatarias (Mercedes Cabello, Clorinda Matto, Teresa González, Juana Manuela Gorriti y Margarita Praxedes Muñoz). Sin embargo, todas coincidían en plantear un rol de domesticidad para las mujeres que se alejara tanto de los ángeles del hogar como de las rebeldes coquetas. También coincidían en restringir la participación política de las mujeres. Las conservadoras manifestaron su rechazo a la participación de las mujeres en la vida pública y a todo aquello que significara alejarlas de la esfera doméstica. Para Freyre, las mujeres no debían sobrepasar el lindero cultural, es decir, se les permitía, fuera del ámbito doméstico, una participación de tipo cultural (como las que realizaba la propia Freyre). Esa proyección pública, por tanto, debía tener sus límites y no iría en detrimento de descuidar las funciones del hogar. Clarificadora es la frase de Juana Manuela Gorriti en el prólogo de *Cocina ecléctica*: “Es el hogar el santuario de la mujer; su ara es el fogón; su sacerdotisa y guardiana natural, la mujer”.¹ Un hogar de protagonismo femenino con relaciones igualitarias y basadas en el afecto. Para las contestatarias la maternidad resultaba determinante en la vida de las mujeres.²

La literatura fue el medio escogido a través del cual estas escritoras plantearon su modelo de mujer. Las heroínas y los personajes femeninos que dibujaron respondían a un modelo de feminidad en el que se ponía de manifiesto el ideal del progreso europeo, en el que la función de las mujeres

¹ Gorriti, *Cocina ecléctica* (1890), p. 2.

² Algunos de los principales ensayos que contenían estos planteamientos fueron el de Carolina Freyre de Jaimes “Flora Tristán. Apuntes sobre su vida y su obra” (1876); “El patriotismo de la mujer”, discurso pronunciado por Mercedes Cabello de Carbonera en el Club Literario de Lima en 1876; “Perfeccionamiento de la educación de la mujer” (1879) y “La influencia de la mujer en la civilización” (1885), también de Cabello de Carbonera, y Clorinda Matto de Turner “Las obreras del pensamiento en la América del Sud” (1895).

era mantener el orden doméstico. Dichos personajes representaban la interpretación de una feminidad totalmente opuesta a la ofrecida por las tapadas de Palma y de los dramaturgos y satíricos del Perú colonial. La mujer imaginada pasó a convertirse en la representante de una nación civilizada y a ser venerada en su papel de virgen y madre, a diferencia de épocas anteriores en las que los discursos masculinos enfatizaban el carácter de objeto erótico de la peruana y especialmente de la limeña.

Mientras que Flora Tristán había percibido de una manera muy favorable a las tapadas, a las que erigió en el símbolo de la libertad y la emancipación femenina, cuyos atuendos todavía se vislumbraban por las calles de Lima cuando visitó la ciudad; las escritoras peruanas hicieron una interpretación muy diferente, menos utópica, pero influida por una visión negativa del periodo colonial. Cuando estas mujeres escribieron, la moda de la saya y el manto había quedado completamente obsoleta (se testimonian los últimos vestigios alrededor de 1850, aunque todavía quedaban algunas reminiscencias a finales de siglo) y formaba parte de un pasado asociado a la colonia.

Ciertamente, la generación del 70 no escribió directamente sobre las tapadas ni recreó la sociedad limeña del siglo XVIII. Siempre habló de su tiempo, de las mujeres de su época. Pero cuando describían el contramodelo de mujer, éste seguía respondiendo al prototipo de la tapada, aunque ahora ya no vestía ni la saya ni el manto. Por tanto, era un modelo heredado de la colonia, algo que se debe tener muy presente. Para estas escritoras el modelo de la tapada representaba una feminidad opuesta a la que ellas defendían, asociada a la coquetería y a la vanidad, cualidades totalmente reprochables porque priorizaban la faceta de mujer sensual y erótica frente al de madre y esposa. Las tapadas descuidaban sus funciones domésticas y se alejaban de ellas al entregarse al juego de la seducción, la satisfacción

personal y el culto al lujo y a la belleza. El cambio de moda trajo consigo un cambio en la percepción de las mujeres. Abandonar el traje colonial por el francés, el miriñaque, daba a las mujeres, en opinión de estas autoras, una capacidad de afirmación como sujeto social. Curiosamente, el hecho de estar ocultas bajo el manto no era una afirmación de la libertad de las mujeres sino el precio que tenían que pagar para poder ejercer ciertas actividades, invisibilizarse como sujetos para convertirse en sombras. Mientras que F. Tristán lo había visto como una estrategia subversiva, estas autoras lo percibirían como una negación del yo. Al destaparse y asumir una nueva moda les permitiría proyectarse en espacios en los que ver y ser vistas sin necesidad de ocultar su identidad.

Las novelas de estas autoras reunían modelos variados de mujeres, como una enseñanza moral de los comportamientos que se debían evitar y los que debían tomarse como ejemplo. Mayoritariamente en la trama se condenaba el prototipo heredado de la colonia que, aunque no fuera ataviada con la saya y el manto, seguía reproduciendo los mismos patrones, como hemos comentado. Y este personaje siempre termina mal, pues sus acciones la conducen a matrimonios desgraciados y a un deterioro de las condiciones de vida, tanto materiales como morales. Sucede con el personaje de Rosita en la novela *La perla del Valle* (1869) de Soledad Acosta Samper, y en Blanca Sol y Ofelia, protagonistas de las novelas *Blanca Sol* (1889) y *El conspirador* (1892) respectivamente de Mercedes Cabello de Carbonera. Las tres son jóvenes con escaso dinero (a excepción de Rosita que es hija de uno de los principales de un pueblo del valle, pero de condición humilde) que ansían pertenecer a la alta sociedad. Llevan una vida muy modesta, viven de préstamos y empeños y cuando logran algún ingreso o renta lo despilfarran. Rosita rechaza a todos los jóvenes del pueblo por considerarlos inferiores a su categoría, lo que éstos con el paso del tiempo acaban por aborrecerla y

ella acaba contrayendo matrimonio con un carpintero muy humilde que la maltrata. Blanca Sol pertenece a una familia de buen linaje venida a menos que debe casarse con un millonario para recuperar la fortuna y para satisfacer sus caprichos de ostentación social. El despilfarro excesivo lleva a su marido a la quiebra y al borde de la locura. Sin ningún caudal y sin poder sobrevivir en base a préstamos se vuelve prostituta. Ofelia comete adulterio, que parece disculpado por haber sido víctima de un engaño en su matrimonio con promesa de ascenso nobiliario. Pero su adulterio la lleva a una progresiva degradación que culmina cuando se convierte en la amante del conspirador y se prostituye para sostenerlo económicamente durante su encarcelamiento y decadencia. Su final es trágico: acaba enfermando y muriendo.

Estas mujeres no cumplen con sus obligaciones de esposas ni de madres. Encarnan una mentalidad colonial basada en la ostentación, el derecho y el gusto por el lujo y representan unas mujeres ociosas, coquetas y vanidosas. La imagen de gran señora, seductora, inteligente y aguda en los salones que tanto representan Blanca Sol y Ofelia es la de una mujer que se hace visible y explota su belleza y talento para conquistar prestigio, influencias, dinero y poder, no tanto para fomentar la cultura y la instrucción. Su naturaleza conserva ciertas reminiscencias de la mujer criolla rebelde y subversiva dispuesta a trastocar el orden patriarcal para satisfacer sus deseos. El amor al lujo y la vanidad femenina se presentan como los pasos hacia el desorden moral y la ruina económica. Y todo se debe principalmente a la falta de una buena educación. Hay una denuncia de la instrucción heredada de la colonia y que no era otra que la de educar a las niñas con la única finalidad de lograr un buen matrimonio.

Si la “cocotte” era víctima de la pluma de estas escritoras no lo era menos el “ángel del hogar”, figura que en el siglo XIX encarna la ideología de

la domesticidad (tareas del hogar y crianza de los hijos) y que se caracteriza por la castidad, la represión del deseo, la pasividad, la sumisión, el sacrificio, la abnegación y la fidelidad. A pesar de vivir una situación privilegiada a nivel económico, el ángel del hogar no tenía derecho al trabajo, a la educación ni podía circular libremente por la ciudad. Su espacio estaba reducido al ámbito doméstico y a la iglesia. Catalina Montiel y Eleodora Alvarado, protagonistas de *Sacrificio y Recompensa* (1887) y *Las consecuencias* (1889) respectivamente, obras de Mercedes Cabello, responden a estos dos modelos. Eleodora acaba siendo asesinada por su esposo y Catalina comete adulterio. Es un modelo expuesto al fracaso. Sin embargo, Clorinda Matto de Turner en *Aves sin nido* (1889) lo readapta. El personaje de Lucía representa la clase media criolla de ideas liberales y su figura encarna un ángel del hogar criollo. No obstante, la autora la aparta del estereotipo tradicional al dotarla de una buena educación y razonamiento que la alejan de la imagen de pasividad. En dicha novela se presentan otros dos tipos de mujeres peruanas: la india plebeya, encarnada por Marcela; y Doña Petronila, prototipo de la mujer peruana provinciana, sin educación, entrañable y protectora. Pero detrás de estos tres tipos tan diferentes se esconde una realidad común: la explotación y la extinción en el caso de Marcela; y la subyugación o la huida en el caso de las criollas Lucía y Petronila. Clorinda hace patente el papel de subalternas de las mujeres y su explotación tanto económica como sexual. La autora denunció por primera vez los abusos sexuales a mujeres cometidos por miembros de la iglesia, lo que generó una reacción contraria. Su novela fue prohibida por la iglesia católica y en algunas ciudades las autoridades eclesiásticas hicieron quemar públicamente el retrato de la autora y algunos ejemplares de la obra.

En *Aves sin nido*, todos los personajes femeninos son presentados de manera favorable. Las mujeres no participan en las actividades corruptas de

los hombres, pero tampoco se les permite transformar en acciones sus pensamientos. Sin embargo, entre Lucía y Marcela se establece una solidaridad y un diálogo, son cómplices que se ayudan para crear espacios en los que las mujeres puedan desplegarse. Se hacen patentes, por tanto, las movilidades y las sociabilidades femeninas ya comentadas. En esta fusión de culturas, las mujeres adquieren el protagonismo, pues estas prácticas culturales se manifiestan en el ámbito doméstico y muy a menudo como producto femenino. Las mujeres se convierten en el punto de conexión, en mediadoras entre lo indio y lo blanco, un papel que llevaban desarrollando desde tiempos de la colonia. Juana Manuela Gorriti en su narrativa destacaba el carácter fronterizo de las mujeres que podían vincular lugares heterogéneos que se encontraban fuera de los márgenes para atacar un orden simbólico que rechazaba la heterogeneidad. Y utiliza como ejemplo el personaje de Marina. Si en el discurso nacional mexicano era el símbolo de la traición, para Gorriti era la fuerza necesaria para consolidar un poder sobre el territorio conquistado.

Así pues, las escritoras de la generación de 1870 interpretaron de una manera ambivalente el prototipo de mujer colonial. Por una parte ensalzaron su protagonismo en la vida cotidiana a través de la construcción de espacios y sociabilidades basadas en un mundo doméstico. Las mujeres por tanto fueron una fuerza fundamental en la constitución de la sociedad colonial. Sin embargo, por otra parte, se hizo una crítica muy feroz hacia un prototipo específico heredado de la colonia, el de la mujer coqueta y vanidosa, cuyo mayor ejemplo fue la limeña y específicamente la tapada.

Las mujeres de Lima, como hemos visto, tuvieron un protagonismo central en el devenir de la ciudad durante el largo siglo XVIII. Lejos de la imagen pasiva que durante tanto tiempo fue proporcionada, hemos descubierto un mundo de sociabilidades femeninas, de movilidades y de

contactos verticales y horizontales que nos muestran una cierta flexibilidad social. Pues a pesar de las normativas que regían el funcionamiento de la ciudad, sumadas a las normativas de género impuestas, las mujeres, fuera cual fuera su posición social y etnia (evidentemente para unas era más fácil que para otras) interactuaron tanto en su círculo como fuera de él. Así, el mundo femenino de la Lima dieciochesca se caracterizó por el dinamismo. Un dinamismo que percibieron las viajeras europeas, que sintieron fascinación por el prototipo de la limeña a la que ensalzaron como el símbolo de la libertad y la emancipación femeninas. Por otra parte, la mirada retrospectiva de las escritoras peruanas del siglo XIX concedió poca atención a dichas mujeres coloniales, a las que se consideraba la antítesis del modelo que se deseaba para la nueva sociedad salida de las guerras de independencia. La figura de la limeña, por tanto, al igual que había sucedido con los hombres, fue motivo tanto de admiración como de rechazo, aunque los argumentos fueron significativamente muy diferentes.

UNA DISPUTA DE GÉNEROS

Las mujeres han protagonizado la historia de América Latina. Desde la llegada de los conquistadores, las mujeres latinoamericanas representaron la alteridad radical, eran un “otro” ajeno, tanto más deseado porque encarnaba la experiencia de lo extraño, de la seducción, del peligro; pero también rechazado precisamente por reunir las características mencionadas. El mundo femenino de la Hispanoamérica del siglo XVIII estuvo caracterizado por una gran complejidad, debido a la variedad de factores que intervenían (de género, raciales, socioeconómicos), la multiplicidad de miradas que se proyectaban entre ambas orillas del Atlántico y las relaciones que se daban entre sujetos de todo tipo. En el fondo, nos ilustra esta plasticidad cultural, esta heterogeneidad que caracteriza el espacio latinoamericano como ámbito o territorio, material e ideal, donde se fue construyendo Occidente.

En el siglo XVIII América fue redescubierta, no tan sólo por parte de las naciones europeas, sino también por parte de los propios americanos. Y en este proceso, el género irrumpió con fuerza en el contexto atlántico de debates sobre el Nuevo Mundo. La sentencia del naturalista Buffon marcó el camino: “los indios no tienen ni un pelo en la barba.” Esta frase, en principio sin mayor trascendencia, que podría pasar por una descripción etnológica o antropológica sobre los indígenas americanos, fue la punta del iceberg de todo un conjunto de polémicas que se alimentaron y que tenían como base el género. A pesar de que algunas de ellas arrancaban de la centuria anterior, adquirieron una nueva entidad por el contexto de la época. Las ideas y los discursos se empezaban a modelar de una manera estructurada según los principios ilustrados y el desarrollo de las ciencias, fruto de un periodo de madurez intelectual sin precedentes. Se dio, por tanto, una polémica sobre

los sexos, una “polémica de género” atlántica que no tuvo parangón en otras épocas.

Más que los aspectos raciales y/o los socioeconómicos, fueron los factores de género los que marcaron y sustentaron el debate sobre el Nuevo Mundo. Evidentemente estos últimos no pueden desligarse de los dos anteriores por estar íntimamente imbricados, especialmente en el espacio hispanoamericano. También es cierto que estos aspectos formaban parte de un discurso mayor de dominación imperial, en el que el género constituía uno más de los mecanismos que se utilizaban para sustentar dicho discurso. Sin embargo, cuando analizamos los debates del siglo XVIII descubrimos que no era otro de los elementos que se argüían, sino el factor principal que se utilizaba a la hora de construir la imagen sobre el “otro” y el núcleo conductor de los debates. La construcción del “otro” se hizo en base a argumentos de género, mediante los cuales se aplicaban factores sexuales y antropológicos para construir a ese “otro”. Por tanto, no se lo puede concebir como un elemento banal o secundario porque fundamentó las visiones sobre América y sus mujeres en la centuria dieciochesca. Las consideraciones de género irradiaban por doquier, en los tratados antropológicos, en los relatos de viajes, en la literatura, en las obras pictóricas, todos encerraban mensajes de género específicos que a simple vista, quizá no eran percibidos, pero que ejercían una influencia en el público lector ayudando a configurar, de esta manera, una imagen particular de las mujeres hispanoamericanas. En definitiva, el género impregnó los discursos del momento, teniendo un papel predominante, como ha podido observarse a lo largo de mi tesis. Porque el género encierra discursos de poder. Así, aplicando una mirada en base al género, los que debatían sobre el Nuevo Mundo estaban fijando al mismo tiempo relaciones de fuerza entre sexos.

Esta polémica sobre el género en Hispanoamérica estuvo marcada por una mirada androcéntrica, basada en un discurso masculino blanco que pasaba por considerar que el portador del patrón normativo de género era el hombre de cuna europea, hecho que incluía a los criollos por ser descendientes de los españoles nacidos en América. Y esta mirada se proyectaba, por una parte, hacia los hombres pertenecientes a otros grupos étnicos (indígenas, castas, africanos) que eran puestos en la categoría de los no-hombres, pues se les desvirilizaba e incluso se les feminizaba. “La ausencia de barba y la piel suave del americano parecen indicar un defecto de vigor”, decía Robertson en 1777; están “degradados en todos los signos de la virilidad” afirmaba Raynal en la misma época; “son muy afeminados”, había dicho Gumilla en 1745. Mientras que, por otra parte, las mujeres hispanoamericanas eran percibidas como seres inferiores y erotizados. Hubo una construcción de las identidades de género. Estableciendo comparaciones con los hispanoamericanos, los europeos se reafirmaron en sus propios valores y definiciones de lo que era la masculinidad y que era la feminidad. Y ambos referentes se encontraban en los hombres y en las mujeres de Europa, mientras que los anti-modelos se ubicaban en el Nuevo Mundo. Influidos por dicha mentalidad, percibían las relaciones de género en América como errores producto de la degeneración del continente y de sus habitantes. ¿Cómo podía ser que las mujeres adoptaran roles que asumían los hombres en Europa y los hombres americanos asumieran roles que practicaban las mujeres europeas? Los roles tradicionales se rompían. Incomprensible. América era el mundo al revés. Síntoma de su barbarización y de la necesidad de ser civilizada por los europeos para conducirla a los “auténticos” valores de una sociedad occidental que pasaba por unos esquemas de género acordes con la naturaleza de cada sexo. Al percibir unas identidades de género totalmente diferentes y al construir su particular visión de ellas, los

Europeos se reafirmaron en sus roles de sexos y en su identidad. No tan sólo con respecto a América sino también con respecto a España. El territorio peninsular fue incluido en los mismos estereotipos que sus colonias, siendo apenas perceptibles las diferencias entre hemisferios. Así se construyó una distinción muy clara entre una Europa civilizada y un mundo hispánico bárbaro. Todo para resaltar la particularidad hispánica, ajena a los valores europeos.

Desde Hispanoamérica este discurso de género fue percibido de una manera ambivalente. Los criollos cuestionaron los estigmas de género que les aplicaba el Viejo Mundo y se enfrentaron contundentemente a los mismos. Sin embargo, en paralelo, aplicaron los mismos esquemas en la definición de su propia sociedad. Lo hemos observado en los autores de los artículos del periódico ilustrado *Mercurio Peruano* que abogaban por una sociedad con unos roles de género y de familia tradicionales, siguiendo el patrón europeo. ¿Cómo podía ser que hubiese un trato familiar entre esclavas y amas? ¿Que las esclavas mandasen en el hogar más que los hombres? ¿Que los niños tuteasen a sus padres? La sociedad peruana se estaba volcando hacia el desorden y ello era a causa de las castas, pero principalmente de las mujeres. Estos comentarios formaban parte de un discurso atlántico más amplio en el que la feminización de América, a la que contribuían sus hombres afeminados, pero también sus mujeres lascivas y eróticas, era sinónimo de su decadencia, pues la feminidad era asociada a rasgos negativos. De esta manera se asumió que la degeneración del continente y su inferioridad se debían básicamente a sus mujeres.

Como vemos, el género en Hispanoamérica se construyó a través de un sistema relacional en el que intervinieron una serie de fórmulas de poder, no tan sólo entre el Viejo y el Nuevo Mundo, sino en el seno de una misma sociedad.

En todo este marco que hemos planteado de visiones, ideas, discursos y arquetipos había un diálogo constante entre ambos lados del Atlántico. Surgía la réplica, la contrarréplica generando un debate muy fecundo, en el que las miradas no pueden considerarse unívocas sino que estaban marcadas por una multiplicidad de condicionantes. Sin embargo, debajo de todas las posibles diferencias, se observa un sistema simbólico y discursivo que establecía una visión concreta sobre las mujeres hispanoamericanas y que compartían de base todos los autores, fueran americanos o europeos, debido también a los patrones de pensamiento de la época. Discursos que al poder ser analizados y reconstruidos permiten establecer un patrón común y llegar a una serie de conclusiones sobre los mismos. Podemos hablar, por tanto, de un discurso occidental de género. Un discurso que en Europa estaba sustentado por unos roles patriarcales respecto a las mujeres, y que en América, se le añadía toda la dimensión del discurso colonial, que también afectaba a los indios y a las castas. Y este discurso era elaborado por un sector minoritario de la intelectualidad que formaba parte del núcleo de poder y que controlaba precisamente la actividad de la escritura. La “ciudad letrada” fue la que se otorgó el derecho de construir su particular visión sobre los “otros”, es decir, de las mujeres, sin admitir respuestas o visiones alternativas por considerar que su visión era la única válida por ajustarse al discurso oficial.

Las mujeres hispanoamericanas fueron inventadas, moldeadas. Fueron una construcción cultural de los hombres que las idearon según sus deseos, sus fantasías, sus ansias, sus miedos... Se tratara ya de percepciones positivas, ya negativas, las mujeres no dejaron de ser un objeto elaborado según los intereses de un discurso masculino de dominación.

Las mujeres se convirtieron en una representación, en un tópico, un arquetipo y por encima de todos destacó la construcción de la matria que

significaba elevar a las mujeres a los altares de la nacionalidad. Pero este ensalzamiento no debe llevar a confusiones porque estaba muy bien pensado qué modelo de mujer se elevaba y qué se destacaba de ella. Y era aquél que entraba dentro de los esquemas de género del discurso patriarcal, en el que por encima de todo, las mujeres debían ser buenas madres, pues en su seno alimentaban a los futuros ciudadanos. Este símbolo encerraba unos discursos en base a una normativización del cuerpo y de la sexualidad. En general, las mujeres-patria eran mujeres desexualizadas, portadoras de las virtudes y de los valores nacionales, que debían cumplir un único rol, el de madres educadoras de los futuros patriotas. Si no cumplían este rol entraban a formar parte del conjunto de las anti-mujeres e incluso de las anti-patriotas, que también eran dadas a conocer para advertir de los peligros y de la suerte que corrían las mujeres que se alejaban de esa patria ideal. Por tanto, la patria estaba formada por una dualidad de símbolos: una mujer virtuosa, abnegada y representante de la madre perfecta, cuyos símbolos por antonomasia fueron la Virgen de Guadalupe y Rosa de Santa María; y una mujer pecadora, con una sexualidad abierta y transgresora, encarnada por la Malinche y Micaela Villegas.

Esta construcción simbólica de la patria es una evidencia más de la utilización de las mujeres para fines nacionales y discursos patrióticos de todo tipo, que variaban en función de quién enarbolaba la defensa de la patria (criollos, indígenas, mestizos, castas). En ocasiones, las mujeres incluso eran despojadas de su auténtica personalidad para diseñarlas en función de los fines patrióticos, ocultando y/o tergiversando aspectos de su biografía. El caso más paradigmático es el de Manuela Sáenz, en el que se ocultó el abandono de su marido y se la convirtió en la Libertadora del Libertador. De esta manera, las mujeres se acabaron perdiendo y difuminando en las variadas lecturas, quedando simplemente como un ente, un símbolo, sin

entidad propia y que fue circulando entre las manos de los hombres quienes le otorgaron el significado que ellos deseaban. Sin embargo, no tan sólo fue un símbolo utilizado por los hombres. Hubo una escritura femenina que llevó a cabo nuevas lecturas del símbolo matrial, en las que se enfatizaba el poder creador del mismo, alejado de los estereotipos eróticos masculinos.

La cuestión de los sentimientos y de las emociones, es decir, el mundo tan subjetivo de la sensibilidad, tuvieron un papel muy importante en la definición de las mujeres. Sentimientos que se generaban al descubrir un mundo insólito, diferente de lo conocido; sentimientos preconstruidos antes de pisar tierras americanas y que se pretendían encajar con la realidad que se descubría; sentimientos que se querían despertar en el público europeo. En fin, un mundo de percepciones. A través de los sentimientos, los hombres expresaban sus deseos más ocultos, porque las mujeres hispanoamericanas representaban todo aquello que más se deseaba, pero también sus sentimientos más negativos, el odio, el desprecio por ser, al mismo tiempo, lo que más se rechazaba. Así confluyeron emociones contrapuestas. Y dentro de este mundo sentimental vinculado a las emociones se dibujó una América exótica, uno de cuyos principales creadores fue Humboldt y su descripción de la naturaleza exuberante americana. Muchos elementos contribuyeron a la constitución de una América exótica. Por encima de todos destacaron las mujeres, por presentar el exotismo del color de la piel, el exotismo de unos valores bárbaros y atrasados. Pero sobre todo, el exotismo de lo erótico. Las mujeres ofrecían una sexualidad abierta, sin reglas, sin prohibiciones, sin pudores. Con ellas el hombre blanco era capaz de satisfacer sus más íntimas pasiones, sus deseos más ocultos. Se dibujó la imagen de objeto sexual disponible, las mujeres se ofrecían al hombre blanco y eran capaces de llevarle hasta cotas de placer insospechadas. De esta manera se construyó un *tropos* que se manifestó básicamente a nivel literario y pictórico, una

“pornotropía”. América era el espacio de las utopías sexuales que incluso rondaban las perversiones más ocultas, de las conductas sexuales prohibidas, el espacio de la lujuria. Y esa “pornotropía” se acentuaba y tenía connotaciones más eróticas a medida que el tono de la piel de las mujeres se oscurecía. Cuanto más alejado del paradigma occidental, el cuerpo de las mujeres era más deseado, pero al mismo tiempo se les aplicaban más estigmas. Las criollas, ejemplificadas en las tapadas limeñas, ofrecían un erotismo contenido, de insinuación, de dejar ver y ocultar con su atuendo de la saya y el manto. Las indígenas eran un caso aparte, asociadas a las vírgenes del sol y a las princesas incas, se las desposeyó de cualquier atributo sexual, se las desexualizó. Pero cuando se entraba en el mundo de las castas, se accedía al mundo de los placeres desconocidos. Mestizas y mulatas ofrecían una sexualidad más abierta, fruto de su sangre mezclada, pero también de los espacios que frecuentaban en la ciudad como los mercados. Pero eran las negras las que encarnaban los atributos sexuales más animalizados. Se decía de ellas que tenían una sexualidad desbocada, desmesurada, que eran insaciables y todo ello era fruto de su sangre, que, por otra parte era la más estigmatizada de todas por encarnar los peores vicios.

La erotización, por tanto, tuvo su cara más oculta, la de la dominación sexual, basada en un discurso imperial, procedente de la Europa septentrional, sustentado por unas jerarquías de género y de raza. Representaba el desprecio por las mujeres hispanoamericanas consideradas inferiores y poco virtuosas precisamente por esa facilidad sexual que ofrecían, lo que generaba un rechazo, un abandono de las mujeres hispanoamericanas y un retorno hacia las “auténticas” mujeres, las europeas. Con las hispanoamericanas se satisfacían las pasiones más ocultas, los tabúes incluso, mientras que con las mujeres europeas se constituía la familia, aquella que estaba basada en unas jerarquías de género bien estructuradas y

en la que no tenían cabida dichos comportamientos sexuales, considerados “desviados”. Otra muestra más de la hipocresía de la sociedad occidental, porque frente a este rechazo y a estos discursos teóricos denigratorios, las relaciones entre hombres blancos y mujeres nativas (ya fueran mestizas, mulatas, indígenas, negras) se daban en el marco de la sociedad colonial con naturalidad, ya fueran consentidas o con la fuerza.

Y precisamente esa cotidianeidad de los contactos, influida por el exotismo y el erotismo que ofrecían las mujeres hispanoamericanas, estimuló las fantasías de los europeos que plasmaron sobre el papel las relaciones transraciales entre mujeres nativas y hombres blancos, relaciones en las que predominaban una serie de patrones de dominio imperial que encerraban un discurso de inferioridad de género y de dominación sexual y racial. Los ecos de las palabras de Monsieur Tappe, el religioso con el que se encontró Flora Tristán y que no tenía ningún reparo en abandonar a su mujer negra nos vienen a la mente, o las palabras de Alonso de Molina, el conquistador español de *Les incas* de Marmontel, que se proponía liberar a la indígena Cora de su “salvajismo”. Estas relaciones de explotación sexual, sin embargo, eran dulcificadas en formato de relaciones amorosas con final feliz basadas en la armonía y la reciprocidad, para convencer a un público europeo de las posibilidades eróticas del Nuevo Mundo, pero también para descargarse de un posible remordimiento o mala conciencia.

Estas relaciones transraciales, a pesar de estar construidas en base a unas jerarquizaciones, tuvieron un protagonismo femenino. Las mujeres, lejos de asumir una actitud pasiva, se convirtieron precisamente en las agentes de estas relaciones. Agentes por dar luz al mestizaje y por ser las introductoras del hibridismo en Hispanoamérica, las madres de la nación mestiza; agentes por cuestionar los parámetros occidentales de pensamiento y culturales erigiéndose en las defensoras de una cultura indígena que miraba

a sus raíces y rechazaba las aportaciones del blanco; agentes por ser las impulsoras de la relación amorosa, las que decididas rompían con las normativas tradicionales de género y optaban ser sujetos libres con capacidad de decisión y de elección de sus amantes.

El exotismo del continente americano y de sus mujeres no fue el único mecanismo que se utilizó en el proceso de invención de América. En paralelo se aplicó una orientalización del Nuevo Mundo, en el que los rasgos de naciones orientales eran asumidos en la definición de Hispanoamérica. Había una voluntad de convertirla en algo oriental y conscientemente cualquier rasgo propio de Oriente se asociaba a los elementos que se observaban en territorio americano, para convertirlo en algo familiar, en algo conocido. Hubo un mecanismo de uniformización, de homogeneización porque englobar lo diferente bajo los mismos esquemas facilitaba la proyección de un discurso en base a una mirada imperial. En paralelo, tenía un efecto tranquilizador porque esa otredad no era algo inasumible sino que compartía elementos con otros espacios ya conocidos y con el que los europeos ya sabían cómo actuar. Dentro de este proceso destacó por encima de todo el caso particular de Lima, pues el mecanismo que se dio con esta ciudad fue único y muy significativo. Más que una orientalización se aplicó para la capital del Perú un proceso de arabización e islamización. Lima era una ciudad moruna en plenos Andes y sus habitantes tenían un carácter totalmente arabizado, tanto en sus costumbres como en sus aficiones. Pero sobre todo tenía similitudes con las ciudades de raíces musulmanas del sur de la Península Ibérica. Para Paul Groussac era una Granada mitad incaica, y las comparaciones con Sevilla o Córdoba eran frecuentes. “Mientras viajábamos a través de sus calles [...] me sentí impresionado por el aire morisco de las casas”, decía el viajero P. Campbell Scarlett en 1828.

Hubo una hispanización de Lima. Era una ciudad hispánica de raíces moras, como todas las ciudades del sur de España. La asimilación con Andalucía, aparte de actuar como un mecanismo de tranquilidad, pues los europeos frecuentaban esta región en sus viajes por España, considerado el símbolo de lo hispánico por excelencia; implicaba asimismo encuadrar ambas regiones en un mismo patrón. Y este patrón estaba caracterizado por un discurso de inferioridad de todo el mundo hispánico. Las colonias eran equiparadas a su madre patria, considerando que todos estaban englobados bajo los mismos estigmas. Funcionaba como una estrategia de separación del mundo hispánico respecto la cultura occidental. El mundo hispánico era “otro”, totalmente diferente: “no hay pueblo más ignorante, más salvaje y más embrutecido que el español”. Y ese mundo atrasado, bárbaro y ajeno a los patrones occidentales, tuvo uno de sus principales exponentes diferenciales las mujeres hispánicas, convertidas en un símbolo erótico por excelencia.

Sin embargo, el origen del tópico por excelencia de la mujer hispánica no se encuentra en Andalucía. El personaje de Carmen, construido por el hispanista francés Prósper Mérimée en 1845 y convertido para la posteridad en el símbolo de lo hispánico no tiene sus orígenes en el mundo del gitaneo andaluz. Su embrión debe situarse en territorio peruano y en las mujeres limeñas, las tapadas. Concretamente tiene su precedente en la actriz de teatro Micaela Villegas, cuya historia también fue recogida por la pluma de Mérimée unos años antes en 1829 en una obra de juventud titulada *Le Carrosse du Saint-Sacrement*. En ella, el personaje de la actriz era dibujado con algunos de los rasgos que serían explotados posteriormente en Carmen y que serían ensalzados por los europeos como la esencia de las mujeres hispánicas. Las tapadas serían el antecedente de las gitanas andaluzas (incluso ambas utilizaban el manto por tener sus orígenes en las mujeres

moriscas) y la Villegas el antecedente hispanoamericano de Carmen. Así, los tópicos de la feminidad y la sensualidad hispánicos fueron antes los tópicos de las mujeres peruanas. En este proceso, vemos como fueron características de las colonias las que se utilizaron para definir a posteriori el territorio peninsular y no a la inversa, como solía ocurrir. Hecho que nos informa de una circularidad de arquetipos y de una corriente constante de intercambios entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Intercambios en todos los niveles, como el de devociones y santos, dando lugar a una la religiosidad transatlántica.

Todas las caracterizaciones sobre Hispanoamérica y el Perú fueron producidas por los hombres por considerarse, como hemos afirmado, los portadores de la racionalidad y de la capacidad para fijar los valores y las normas que debían caracterizar a la sociedad. Pero, ¿cuál fue la visión de las mujeres? ¿Quedaron impasibles frente a estos discursos? ¿Los asumieron, se enfrentaron a ellos? ¿Cuáles fueron sus opiniones, sus reacciones? Las mujeres no fueron únicamente objetos de representación en manos de los hombres, sin voluntad ni capacidad de cuestionamiento.

Desde los márgenes del poder, de una “ciudad letrada” controlada por los hombres, las mujeres irrumpieron en las polémicas sobre el género con la intención de denunciar los esquemas de opresión y erotización a las que se veían sometidas. Desde Europa, sin embargo, a pesar de cuestionar el discurso masculino dominante, las escritoras y viajeras, fascinadas asimismo por un mundo femenino diferente, construyeron una utopía sobre las mujeres latinoamericanas. Ésta se caracterizaba por defender que el Nuevo Mundo era superior al Viejo por la situación inmejorable de sus mujeres. Ello lo ejemplificaban en el caso particular de las limeñas, que tenían una libertad insólita y que incluso podían acceder a un tipo de educación que ni tan siquiera se soñaba en Europa! Las palabras de la viajera Flora Tristán es el más claro ejemplo de dicha utopía: “No hay ningún lugar sobre la Tierra

donde las mujeres sean más libres y ejerzan mayor imperio que en Lima.” Nos evidencia otra cara del proceso de invención de América, caracterizada por un discurso femenino que enfatizaba el protagonismo sin parangón de las mujeres hispanoamericanas. Las opiniones femeninas europeas se diferenciaron de las de sus contemporáneos masculinos por oponerse a sus caracterizaciones en base a esquemas jerárquicos y sexuales y por defender la capacidad de agencia de las mujeres. Sin embargo, sus escritos, entraron a formar parte de este sistema discursivo de dominación que caracterizó la construcción del Nuevo Mundo. Porque, a pesar de ser ojos femeninos y de tener una visión positiva del género femenino, no dejaban de ser ojos imperiales.

En paralelo, en el territorio peruano la situación fue completamente diferente. Se observa una diferenciación de las miradas femeninas dependiendo del centro emisor. Si las mujeres europeas construyeron una utopía en base a los discursos colonialistas del momento, las escritoras peruanas de la generación de 1870, que fueron las que irrumpieron en la “ciudad letrada” y se enfrentaron a los discursos dominantes, construyeron una distopía del pasado colonial y de la situación de sus mujeres. El Perú colonial era una etapa de la historia del país que debía ser superado porque en el ámbito de las relaciones de género estaba basado en unos modelos arcaicos. El pasado colonial había hecho mucho daño porque transmitió el mensaje de que las mujeres debían ocuparse de su apariencia externa y de los quehaceres domésticos. Y estas mujeres, cuyo legado todavía se arrastraba en tiempo de estas escritoras, representaban el contraejemplo, el anti-modelo que se debía combatir. Estas escritoras, esto es, Juana Manuela Gorriti, Clorinda Matto de Turner, Carolina Freyre de Jaimes, Teresa González de Fanning y Soledad Acosta Samper, que fueron criticadas, juzgadas y que sufrieron persecución y destierro, combatieron con fiereza estos legados

coloniales a través de sus obras literarias. En ellas siempre contraponían dos modelos, el deseable, encabezado por una familia armónica y más igualitaria entre sus miembros, en el que las mujeres eran virtuosas, pero no tan sólo se dedicaban al ámbito doméstico sino que también se proyectaban públicamente, que recibían una educación y que se encargaban de la formación de su prole; y una familia desestructurada por el despilfarro y los gastos de las mujeres, unas mujeres coquetas y presuntuosas dedicadas en exclusivo al cuidado de su belleza. Estas escritoras se focalizaron en su tiempo denunciando las herencias de la época colonial, pero nunca hicieron una auténtica mirada retrospectiva, la colonia debía quedar atrás. Sorprende la poca atención y el escaso interés que dedicó esta generación a las mujeres de la colonia, a diferencia de sus contemporáneos masculinos que fueron los forjadores de la Lima colonial. De todos ellos destacó Ricardo Palma, considerado el fundador y el constructor de una mirada particular sobre la Lima colonial con sus numerosas tradiciones. Construyó mediante la literatura una particular imagen del mundo colonial, que a nosotros se nos desvela marcada por una visión masculina y a la que las escritoras mencionadas se enfrentaron con fiereza.

En paralelo a todas estas representaciones y a la construcción de tópicos y arquetipos, el mundo de las mujeres hispanoamericanas fue mucho más abierto, permisivo y heterogéneo de lo que se diseñaba a nivel teórico. Entre los discursos y las prácticas existía una distancia abismal. Y las mujeres, ignorando, o más bien naturalizando las características de una sociedad marcada por una gran plasticidad cultural, se proyectaron en el espacio público, invadiendo el lugar que en teoría debían ocupar los hombres, adquiriendo un gran protagonismo en el día a día del funcionamiento de la sociedad. Y esto se observa perfectamente en el caso de Lima. En la capital peruana las mujeres fueron unas agentes culturales de suma importancia que

desde unos supuestos márgenes, invadieron la vida pública de la ciudad y construyeron un mundo de sociabilidades femeninas. Esas "otras", percibidas como subalternas por el discurso dominante, se enfrentaron al mismo y se erigieron en las estandartes de una sociedad transculturada y heterogénea porque se convirtieron en las transmisoras de los valores culturales debido a su gran movilidad espacial, pero también social, económica y étnica. Criollas, mestizas, mulatas, negras e indígenas convivían, se relacionaban e interactuaban, no siempre pacíficamente, sino que también surgían los conflictos y las disputas. Pero demuestra un mundo femenino permeable en el que los sujetos femeninos implicados sabían aprovechar los resultados de estos contactos, convirtiéndose en sujetos híbridos. El mayor ejemplo lo tenemos en la figura ya mencionada de Micaela Villegas, mujer de origen criollo que se relacionaba con el mundo subalterno y multirracial de la farándula, el mundo de la corte y de la nobleza limeña al lado del virrey Amat, en los espacios de sociabilidad popular y que en función de cada espacio adquiría unos determinados comportamientos. Otro ejemplo paradigmático fue el caso de las esclavas y amas de leche africanas como María, la esclava negra que desesperaba a Filomates, el autor de la carta sobre las amas de leche, publicada en 1791 en el *Mercurio Peruano*. En ella, precisamente se denunciaba esta movilidad de la esclava y su papel principal en el hogar: "María es la que manda en la casa: todos los criados la obedecen y la acatan más que a mi mujer y a mí mismo". Por su procedencia étnica, estas esclavas, criadas y amas de leche negras entraban en contacto con la cultura africana de sus orígenes; por su posición social se relacionaban con una plebe multirracial con la que compartían el día a día; y por su trabajo establecían vínculos con las familias criollas a cuyos hijos amamantaban e incluso llegaban a educar. Eran mujeres que se movían en espacios muy diversos, convirtiéndose en transmisoras culturales de gran magnitud.

En la Hispanoamérica del siglo XVIII, por tanto, la realidad y la representación iban por caminos muy diferentes. Sin embargo, las mujeres tuvieron un protagonismo destacado. Tanto en los sueños como en las realidades, tanto en las páginas de papeles periódicos y literarios, como en el mercado, en los hogares, en las avenidas, en las iglesias.

En el largo siglo XVIII la polémica que se dio entre el Viejo y el Nuevo Mundo, debe ser vista desde otra óptica y con unas lentes diferentes. No hubo un debate Atlántico, sino un debate sobre géneros, en el que las mujeres fueron convertidas en el centro de las discusiones. Unas mujeres a las que se aplicó un discurso colonial de dominación sexual. Ideas que marcan la América Latina del siglo XVIII, pero que sobre todo caracterizarán la historia de los dos siglos de imperialismo que protagonizará el centro de Europa con respecto al mundo no sólo americano, sino también asiático y africano.

A lo largo de prácticamente dos centurias todo giró alrededor de las mujeres hispanoamericanas. La disputa, no fue, por tanto, sobre el Nuevo Mundo. Fue una disputa sobre mujeres. Una infamia sobre mujeres. Un debate sobre mujeres.

ABSTRACT

The cornerstone of this work is the study on women in South America and, specifically, in 18th century Peru. The history of women in Latin America was spent, as it has happened in other periods of time and in other places, between the representation and the reality of the same. My research moves within this dichotomy, by contrasting all the time the discourses and topics drawn up on women, both from Europe and from America itself, including the points of view of both men and women, with the reality of the said women. All this enables us to see a very complex feminine world in which were involved, apart from the race and socioeconomic factors, cultural and gender issues that were shaped by the public opinion and within a range of topics and archetypes.

During the long 18th century, the gender issue was more common and widespread than ever before and became a subject of discussion. Learned authors, philosophers, travellers and naturalists, literati... all men of letters pondered over women and over gender in America. But this not only happened in the New World, this process took place in Europe, as well, a process in which a controversy over sex and a discussion on the role of women in society and the need for their education arose.

This controversy over gender in Spanish America was characterized by an androcentric point of view, based on a white male discourse that lay in considering that the bearer of the normative gender standard was the European-born man, a fact that included the Creole because they were descendants from the Spanish people born in the Americas. And this point of view was reflected, on the one side, towards men belonging to other ethnic groups (Indians, Castes, Africans), who were assigned to the category of the no-men, since they were devirilized and they could even be feminized. While

Spanish-American women were seen, on the other side, as inferior and eroticized human beings. Gender identities were constructed. By establishing comparisons with Spanish-Americans, Europeans reasserted themselves in their own values and definitions of what was masculinity and what femininity.

When analyzing the world of topics, discourses and imagology about Latin American and Peruvian women of the 18th century, we catch a glimpse of the discursive strategies, the intellectual and ideological backgrounds that these images imply, which are very variegated, on the other side, depending on who expresses the opinions. Most of them share, however, a common basis, based on a male and colonial ideology, according which, women were conceived as subordinates. But this conception of subordination does not imply seeing women as victims of a patriarchal ideology or as having a passive role within the colonial society. These perspectives have already been totally overcome at present. In fact, through this work we show quite the reverse. Women have played and still play a significant leading role in the history of Spanish-America. Far from being relegated to a second plane, women had a great capacity for agency and they were the promoters of some relevant cultural processes such as those of transculturation and hybridization of the continent.

A GENDER CONTROVERSY

Women have played a leading role in Latin-American history. Since the arrival of the Conquistadores, Latin-American women symbolized the radical otherness, they were a foreign “other” women, all the more desired because they personified the experience of the foreign, of seductiveness, of danger; but rejected, at the same time, precisely because they had the aforementioned characteristics. The female world in Spanish America in the 18th century was characterized by a great complexity, due to the variety of (gender, race and socioeconomic) factors, that took part in it, the multiplicity of glances cast between both shores of the Atlantic and the relationships existing between all kinds of subjects. Basically, this is explained by this cultural plasticity, this heterogeneity that characterizes the Latin-American space as area or territory, material and ideal, where the West was progressively constructed.

America was rediscovered in the 18th century, not only by the European nations, but also by the American themselves. And in this process, gender burst strongly into the Atlantic context of discussions about the New World. The opinion of the naturalist Buffon marked the path: “Indians do not have facial hair.” This sentence, of no particular significance in principle, and which could be considered to be an ethnological or anthropological description of the American Indians, was the tip of the iceberg of a whole group of controversies that were provided and had gender as a basis. In spite of the fact that some of them went back to the previous century, they took on a new importance due to the context of that period. The ideas and discourses began to be shaped in a structured form, according to the Enlightenment principles and the development of science, the consequence of a period of unparalleled intellectual ripeness. Therefore, a controversy

over the sexes, an Atlantic “gender controversy”, with no equivalent in other periods arose in principle.

More than the race and/or the socioeconomic aspects, gender factors were those that characterized and upheld the discussion on the New World. Obviously, these last ones cannot be considered separately from the two previous ones, since they are intimately involved, particularly within the Spanish-American space. It is also true that these aspects were a part of a longer discourse of imperial dominance, in which gender was one of the mechanisms used in order to defend the said discourse. However, when we analyzed the discussions of the 18th century, we found that it was not another of the elements argued, but the main factor that was used when building the image of the “other” and the guiding core of the discussions. The construction of the “other” took place on the basis of gender reasoning, by means of which sexual and anthropological factors were applied in order to build this “other”. Therefore, it cannot be conceived as a trivial or secondary element because it laid the foundations of the opinions about America and its women in the eighteenth century. The gender thoughts radiated everywhere, in the anthropological essays, in travel accounts, in literature, in artworks, all of them contained specific gender messages that might not be perceived at first sight, but that exerted an influence on the readers, helping to configure, in this way, a special image of Spanish-American women. In short, gender filled the discourse of the moment, by playing a major role, as it has been seen all along my thesis. Because gender comprises power discourses. Thereby, by basing their point of view on gender, those that argued about the New World were establishing, at the same time, power relationships between sexes.

This controversy over gender in Spanish America was characterized by an androcentric point of view, based on a white male discourse that lay in

considering that the bearer of the normative gender standard was the European-born man, a fact that included the Creole, because they were descendants of the Spanish born in America. And this point of view was projected, on one side, towards men belonging to other ethnic groups (Indians, Castes, Africans) who were assigned to the category of the no-men, since they were devirilized and they could even be feminized. “The absence of beard and the soft skin of the American seem to show a lack of vigour”, said Robertson in 1777; they are “degraded in all the signs of virility” affirmed Raynal in the same time; “they are very effeminate”, had said Gumilla in 1745. While, on the other side, Spanish-American women were seen as inferior and eroticized human beings. Gender identities were constructed. By establishing comparisons with Spanish Americans, Europeans reasserted themselves in their own values and definitions of what was masculinity and what was femininity. And both examples were found in European men and women, whereas the anti-models were found in the New World. Influenced by this mentality, they considered gender relationships in America as errors caused by the degeneracy of the continent and of its inhabitants. How could it be that women took on roles that were assumed by men in Europe and that American men assumed roles that were played by European women? The traditional roles broke. Incomprehensible. America was the world upside down. A sign of its barbarization and of the need for being civilized by the European in order to lead it to the “authentic” values of a western society that depended on gender schemes, which corresponded to the nature of each sex. As they perceived gender identities completely different and as they constructed their special point of view of the same, Europeans reaffirmed themselves in their sex roles and in their identity. Not only as regards America but also with regard to Spain. The peninsular territory was included in the same stereotypes that their colonies, while the differences

between hemispheres were hardly perceivable. Thus a very clear distinction was established between a civilized Europe and a barbarian Hispanic world. All this in order to throw the Hispanic particularity, foreign to the European values into relief

From Spanish-America this gender discourse was perceived in an ambivalent way. The Creole questioned the gender stigma applied to them by the Old World and they were forced to confront the same. However, in a parallel way, they used the same schemes for the definition of their own society. We have noticed in the authors of articles published by the illustrated newspaper *Mercurio Peruano* that they plead for a society with traditional gender and family roles, following the European standard. How could it be that there existed a familiar relationship between slaves and mistresses? That slaves were more in command than men? That children addressed their parents as "tu"? The Peruvian society was tending towards disorder and this was because of the Castes, but mainly on account of women. These comments were a part of a wider Atlantic discourse than the feminization of America, to which contributed their effeminate men, but also their lascivious and erotic women, it was a synonym of its decay, since femininity was associated to negative features. In this way it was assumed that the degeneracy of the continent and its inferiority were basically due to its women.

As we can see, gender in Spanish-America was constructed through a relationship system, in which took part a series of power formulae, not only between the Old and the New World, but also in the bosom of the same society.

Within this entire framework that we have proposed of point of views, ideas, discourses and archetypes, there was a constant dialogue between both sides of the Atlantic. Retort and counter-retort arose, thus generating a

very fruitful controversy, in which viewpoints cannot be considered as single-minded, but they were characterized by a multiplicity of determinants. However, among all possible differences, we notice a symbolic and discursive system that established a specific point of view about Spanish-American women and that was basically shared by all the authors, whether they were American or European, due also to the thinking standards of that time. Discourses that enable us to establish a common pattern and come to a series of conclusions on the same, as they could be analyzed and reconstructed, Therefore we can talk of a western gender discourse. A discourse that was maintained in Europe by patriarch roles with regard to women, and that in America, the entire dimension of the colonial discourse, which had also an effect on the Indians and the Caste, was added to it. And this discourse was worked out by a minority sector of the intellectuals, who were members of the power core and who controlled precisely the writing activities. The “learned town” was the one that granted itself the right to construct its specific point of view about the others, that is, about women, without allowing any alternative answers or points of view, since it considered that its opinion was the only valid one, because it conformed to the official discourse.

Spanish-American women were invented, shaped. They were a cultural construction of men, who devised them according to their wishes, their fantasies, their worries, and their fears... Were it about positive or negative perceptions, women did not cease to be an object shaped according to the interests of a male domination discourse.

Women became a representation, a topic, an archetype and above all stands out the construction of the matriarch, which implied leading women to the altars of nationality. But this exaltation does not have to lead to confusions, because it was very well thought which model of woman was

exalted and what was enhanced from her. And it was the one who fitted in with the gender patterns of the patriarchal discourse, according which women had to be good mothers, above all, since in their bosom they fed the future citizens. This symbol comprised a discourse based on the normativization of the body and of sexuality. Generally speaking, fatherland-women were desexualized women, bearing the national virtues and values, who had to play a single role, that of mothers educating the future patriots. If they did not play this role, they became part of the group of the anti-women and even of the anti-patriots, who were also given to know in order to warn of the dangers and the fate, which awaited women who went away from this ideal matriarch. So, the matriarch was composed by a duality of symbols: a virtuous and self-denying woman, who stood for the perfect mother, whose symbols par excellence were the Virgin of Guadalupe and Rose of the Virgin Mary; and a sinning woman, with an open and transgressive sexuality, personified by La Malinche and by Micaela Villegas.

This symbolic construction of the matriarch is a further evidence of the use of women for national purposes and patriotic discourses of all kinds, which varied depending on who raised the defence of the fatherland (Creoles, Indians, Half-Breed, Castes). Sometimes, women were even denuded of their real personality in order to shape them in accordance with the patriotic purposes, hiding and/or distorting some aspects of their biography. The most paradigmatic case is that of Manuela Sáenz, which hid the fact that she left her husband and she was turned into the "Liberator of the Liberator". In this way, women ended up by disappearing and fading away in the various readings, remaining only as a being, a symbol, without having their own entity and that were passing through the men's hands, who granted them the significance that they wanted. However, this was not only a symbol used by men. There was a feminine writing that carried out new

readings of the matriarch symbol, which emphasized the creative power of the same, far from the erotic male stereotypes.

The issue of the feelings and emotions, that is, such a subjective world as that of sensitivity, played a very significant role in the definition of women. Feelings that were generated when discovering an unusual world, different from the known world; feelings preconstructed before setting foot on American land, and that they sought to fit into the reality that was being discovered; feelings that they wanted to awake in the European public. In short, a world of perceptions. Through feelings, men expressed their most hidden desires, because Spanish-American women represented all that was mostly desired, but also their most negative feelings, the hate, the contempt for being, at the same time, the most rejected thing. This led to the confluence of contrasted emotions. And within this sentimental world linked to emotions that drew an exotic America, one of its main inventors being Humboldt and his description of the luxuriant American nature. Many elements contributed to the make-up of an exotic America. Women stood up above all of them, because they showed the exoticism of the colour of their skin, the exoticism of barbarous and old-fashioned values. But, above all, the exoticism of eroticism. Women offered an open sexuality, without norms, without prohibitions, without modesty. With them white men could satisfy their most intimate passions, their most hidden desires. The image of an available sexual object was created, women offered themselves to white men and they were able to bring them to unexpected pleasure levels. This led to the construction of a *trope* that became apparent basically at a literary and pictorial level, a “pornotropy”. America was the space of the sexual utopias that hanged about even the most hidden perversions, the forbidden sexual behaviours and the space of lust. And this “pornotropy” was becoming more noticeable and had more erotic connotations, as the shade of women's skin

got darker. The farther from the western paradigm, the most desired was the women's body, but at the same time more stigma were applied to them. The Creole, exemplified in the "tapadas limeñas" (veil-clad women), offered a restrained eroticism, of insinuation, of uncovering and keeping out of sight with their attire composed of a petticoat and a cloak. The Indians were a case apart, unlike any other, associated with the Sun Virgins and the Inca princesses; they were dispossessed of any sexual attribute and desexualized. But when you entered the Caste world, you had access to a world of unknown pleasures. Mestizo and mulatto women offered a more open sexuality, resulting from their mixed blood, but also from the sites they visited both in town and in markets. But black women were those who personified the most instinctive sexual attributes, It was said about them that they had an unbridled and excessive sexuality, that they were insatiable and that all this was the consequence of their blood, the most stigmatized of all, on the other hand, because it embodied the worst habits.

Therefore, erotization had its most hidden face: that of the sexual domination, based on an imperial discourse, coming from Northern Europe, supported by gender and race hierarchies. It represented the contempt for Spanish-American women, who were considered inferior and not very virtuous, precisely because of this sexual compliance that they offered, thus leading to the rebuff, to the abandonment of Spanish-American women and to the return to the "authentic" women, the European. With Spanish-American women the most hidden passions could be satisfied, even the taboos, while with European women they built up a family, a family that was based on specific and well-structured gender hierarchies and in which there was not any space for the aforementioned sexual behaviours, considered "deviated". Another example of the hypocrisy of the Western society, because as opposed to this rebuff and to these denigrating theoretical

discourses, the relationships between white men and Indian women (whether they were Mestizo, Mulatto, Indian or black) were found within the framework of the colonial society, as if it were the most natural thing in the world, whether they were permitted or against their will.

And precisely the daily nature of these contacts, influenced by the exoticism and eroticism that Spanish-American women offered, excited the fantasies of the European, who got in writing the transracial relationships between Indian women and white men, relationships in which prevailed a series of imperial power patterns that contained a discourse of gender inferiority and sexual and racial domination. The echoes of the words of Monsieur Tappe, the monk whom Flora Tristán met and who did not hesitate to abandon his black wife, come to our minds, or the words of Alonso de Molina, the Spanish conqueror of *Les Incas* by Marmontel, who intended to free the Indian Cora from her “savagery”. These relationships, based on sexual exploitation, were made more tolerable, however, as love relationships with happy ending, based on harmony and reciprocity, in order to convince the European public of the erotic possibilities of the New World, but also to relieve themselves of their own eventual remorse or guilty conscience.

In spite of the fact that they were constructed on the basis of hierarchical structuring, these transracial relationships had a feminine leading role. Women, far from adopting a passive attitude, became precisely the instruments of these relationships. Instruments because they gave birth to the half-castes and for bringing in the hybridism in Spanish America, the mothers of the half-caste nation; instruments because they questioned the western thinking and cultural parameters and set themselves up as the upholders of a native Indian culture that looked at its roots and rejected the contributions of the white; instruments for being the instigators of love

relationships, those that, with their determination, broke down the traditional gender principles and chose to be free individuals with decision-making capacity and capacity for choosing their lovers.

The exoticism of both the American continent and their women was not the only mechanism used in the America's invention process. In parallel with this, an orientalization of the New World was applied, which lay in the fact that the characteristics of Oriental nations were included in the definition of Spanish-America. They had the will to transform it into something eastern and, consciously, any feature typical of the East was associated to the elements that could be found in the American territory, in order to turn it into something familiar, in something known. There was a standardizing and homogenization mechanism, because to comprise the different under the same schemes made easier the hold of a discourse, based on an imperial look. At the same time, it had a reassuring effect, because this otherness was nothing unacceptable, but it shared elements with other already known spaces and with which the European already know how to behave. Within this process there stood out, on top of all that, the specific case of Lima, since the mechanism existing in that town was unique and very significant. More than an orientalization, a process of arabization and islamization was applied to the Peruvian capital. Lima was a Moorish town in the heart of the Andes and its inhabitants had an entirely Arabic character, both as regards their habits as their pastimes and interests. But, it had, above all, similarities with the towns having muslim roots in the south of the Iberian Peninsula. According to Paul Groussac it was a half-Inca Grenada, and the comparisons with Seville or Cordova were usual. "While we travelled through its streets [...] I felt impressed by the Moorish appearance of its houses", said the traveller P. Campbell Scarlett in 1828.

A Hispanization of Lima took place. It was a Hispanic town with Moorish roots, like all the towns in the South of Spain. The assimilation into Andalusia, apart from acting as a reassuring mechanism, since the European visited this region, considered as the symbol of the Hispanic per excellence, during their trips throughout Spain; implied also to fit both regions into the same pattern. And this pattern was characterized by a discourse of inferiority of the entire Hispanic world. The colonies were put on the same level as their fatherland, considering that they were all comprised into the same stigmas. It worked as a strategy of separation of the Hispanic world with regard to the Western culture. The Hispanic world was “another”, completely different: “there is not any more ignorant, more savage and coarser people than the Spanish one”. And this backward and barbarian world as well as alien to the Western patterns, had as one of its main differential exponents the Hispanic women, who became an erotic symbol per excellence.

However, the origin of the topic of the Hispanic women per excellence cannot be found in Andalusia. The character of Carmen, created by the French Hispanist Prósper Mérimée in 1845 and transformed for posterity into the symbol of the Hispanic, does not have its origins in the world of the Andalusian gypsiness. Its embryo can be found in the Peruvian territory and in Lima women, the "tapadas". To be exact, it has its precedent in the theatre actress Micaela Villegas, whose history was also picked up by the pen of Mérimée some years before, in 1829, in an early work entitled *Le Carrosse du Saint-Sacrement*. In the same, the character of the actress was depicted with some of the features that would be exploited lately in Carmen and that would be praised by the European as the essence of Hispanic women. The "tapadas" would be the precedent of the Andalusian gypsies (both even used the cloak, since it had its origins in Moorish women) and the Villegas the American precedent of Carmen. Thus, the topics on the Hispanic femininity

and sensuality were previously the topics of Peruvian women. In this process, we see how they were characteristics of the colonies, that used them to establish later the peninsular territory and not the other way round, as it usually happened. A fact that informs us of the circularity of archetypes and of a constant tendency to exchanges between the Old and the New World. Exchanges at all levels, like that of devotions and saints, thus giving rise to a transatlantic religiousness.

Men created all of the characterizations on Spanish-America and Peru, since they considered themselves, as we have said before, the bearers of rationality and of the capacity to establish the values and the standards that had to characterize the society. But, which was the point of view of women? Did they remain unaffected by these discourses? Did they adopt them? Did they face up to the same? What opinions, what reactions did they have? Women were not only representation objects in men's hands, without having any will or questioning capacity.

From the power edges, from a "learned town" controlled by men, women burst into the controversies about gender with the purpose of denouncing the oppression and eroticization schemes they were subject to. From Europe, however, in spite of questioning the prevailing male discourse, women writers and travellers, fascinated by a different feminine world, as well, created a utopia about Latin-American women. This utopia is characterized by the fact that they defended that the New World was superior to the Old one due to the unsurpassable situation of their women. This was exemplified, in the specific case of Lima women, in the fact that they had an unusual freedom and that they could even have access to a type of education that it could even be not dreamed of in Europe! The words of the woman traveller Flora Tristán are the clearest example of this utopia "There is not other place in the Earth where women are freer and have more

authority than in Lima.” It shows us another face of the invention process of America, characterized by a feminine discourse, which emphasized the incomparable leading role of Spanish-American women. The feminine European opinions differ from those of their male contemporaries, because they oppose to their characterizations on the basis of hierarchical and sexual schemes and because they defend the agency capacity of women. Their writings, however, began to be a part of this discursive dominant system that characterized the construction of the New World. Because, in spite of being feminine eyes and having a positive point of view of the feminine gender, they still were imperial eyes.

At the same time, the situation was completely different within the Peruvian territory. We can notice a differentiation of the feminine opinions depending on the transmitting centre. While the European women built an utopia on the basis of the colonial discourses of that time, Peruvian women writers of the 1870 generation, who were those that burst into the “learned town” and who confronted the dominant discourses, built a dystopia of the colonial past and of the situation of its women. The colonial Peru was a stage in the history of the country that had to be left behind, because within the framework of the gender relationships it was based on archaic patterns. The colonial past had been very harmful, because it transmitted the message that all women had to take care of their physical appearance and of their household chores. And these women, whose legacy still dragged in these woman writers' time, represented the counterexample, the anti-model, which had to be fought. These woman writers, that is, Juana Manuela Gorriti, Clorinda Matto de Turner, Carolina Freyre de Jaimes, Teresa González de Fanning and Soledad Acosta Samper, who were criticized, judged and who suffered persecution and exile from their fatherland, opposed fiercely to these colonial legacies through their literary works. There were always two

models setting up against themselves, the desirable one, headed by a harmonious family and more egalitarian among its members, in which women were virtuous, but not only did they devote themselves to the housekeeping field, but they also showed themselves off publicly, they received education and undertook the education of their children; and a family broken by the wasting and expenses of women, coquette and conceited women devoted themselves exclusively to take care of their beauty. These woman writers focused themselves on their age, by denouncing the heritage of the colonial age, but they never really looked back, the colony had to be left behind. It is surprising the little attention and the scarce interest that this generation paid to the colony women, in contrast to their male contemporaries, who were the founders of the colonial Lima. Among all of them, Ricardo Palma, considered the founder and builder of a specific point of view onto the colonial Lima with their many traditions, stood out. He constructed through literature a specific image of the colonial world, which unveils itself to us characterized by a male point of view and to which the aforementioned women writers fiercely faced up.

Parallel to all these representations and to the building of topics and archetypes, the world of Spanish-American women was much more open-minded, permissive and heterogeneous than what was designed at a theoretical level. There was an unbridgeable distance between the discourses and the practices. And women, ignoring, or rather naturalizing the characteristics of a society marked by a high cultural plasticity, projected themselves into the public space, by invading the place that should be occupied theoretically by men, acquiring thus a significant leading role in the day-to-day routine of the functioning of society. And this can be perfectly seen in the case of Lima. In the Peruvian capital, women were extremely important cultural agents, who invaded the town's public life starting from

supposed margins, and built a world of feminine sociabilities. These "other", seen as secondary by the prevailing discourse, faced up the same and set themselves up as banners or standards of a transcultural and heterogeneous society, because they became the transmitter of the cultural values due to their great space mobility, but also social, economic and ethnic. Creole, half-caste, mulatto, black and Indian women lived together, got into touch with each other and interacted, not always peaceably, but clashes and disputes arose, as well. But this shows a permeable feminine world within which the concerned feminine individuals knew how to take advantage of the results of such contacts, thus being transformed into hybrid individuals. We can find the best example in the aforementioned figure of Micaela Villegas, a woman of Creole origin who got into touch with the secondary and multiracial theatre world, the world of the Lima court and the aristocracy beside the viceroy Amat, in the popular social spaces and that acquired certain specific behaviours, depending on each space. Another paradigmatic example was the case of the African slaves and wet-nurses like María, the black slave who drove crazy Filomates, the author of the letter regarding the wet-nurses, published in 1791 in the *Mercurio Peruano*. The same denounced, precisely, this mobility of the slave and her main role at home: "María is the one who gives the orders in the house: all of the servants obey and respect her more than my wife or myself. Due to their ethnic origin, these black slaves, servants and wet-nurses came into contact with the African culture of their origins; due to their social position they got to know a multiracial common people with whom they shared the day-to-day routine; and as a result of their work, they established ties with the Creole families whose children they nursed and even managed to educate. They were women who moved along very diverse spaces, thus becoming cultural transmitters of great importance.

In the Spanish-America of the 18th century, therefore, reality and representation followed very different paths. Women played, however, a leading role. Both in dreams and in realities, in newspapers and literary papers, as well as in markets, at home, in avenues and in churches.

During the long 18th century, the controversy that arose between the Old and the New World has to be seen from another point of view and with different lenses. It was not an Atlantic discussion, but a discussion about genders, in which women became the centre of the arguments. Women to whom a colonial discourse of sexual dominion was applied. Ideas that mark the Latin America of the 18th century, but that will characterize, above all, the history of the two centuries of imperialism that will be led by Central Europe with regard to the world not only the American one, but also the Asiatic and African ones.

Along nearly two centuries, everything turned around Spanish-American women. Therefore, the controversy was not about the New World. It was a controversy about women. An infamy on women. A dispute about women.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- A.A.V.V., *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, Lima, Imprenta Gil, 1935.
- ANDREU MIRALLES, X., “La mirada de Carmen: el mite oriental d’Espanya i la identitat nacional”, *Afers: fulls de recerca i pensament*, 19:48, 2004, pp. 347-367.
- ANÓNIMO, *Descripción del virreinato del Perú, crónica inédita de comienzos del siglo XVII*, ed. B. Lewin, Lima, Universidad Nacional del Litoral, 1958.
- ANÓNIMO, *Ilustres americanas*, Paris, Librería de la viuda de Wincop, 1825.
- ANÓNIMO, *Drama de los palanganas, Veterano y Bisoño*, ed. L. A. Sánchez, Lima, Editorial Jurídica, 1977.
- ABELLÁN, J. L., *La idea de América. Origen y evolución*, Madrid, Iberoamericana, 2009.
- ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas; y los ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los Indios*, vols. 1-2, Madrid, Pantaleón Aznar, 1792.
- ACOSTA SAMPER, S., “La perla del Valle” en *Novelas y cuadros de la vida suramericana*, S. Acosta Samper, Gante, Impr. de Eug. Vanderhaeghen, 1869.
- ADORNO, R., “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14:28, 1988, pp. 55-68.
- *The polemics of possession in Spanish American narrative*, New Haven Yale University Press, 2007.
 - *De Guancane a Macondo: estudios de la literatura hispanoamericana*, Sevilla, Renacimiento, 2008.
- AGUADO, A., coord., “Les dones i la historia (Dossier)”, *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 33-34, 1999, pp. 415-425.

- ÁGUILA PERALTA, A., *Los velos y las pieles: cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano, Lima, 1822-1872*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- ALEARDI, A., “Le prime storie”, en *Canti*, A. Aleardi, Firenze, G. Barbèra, 1869.
- ALTAMIRANO, C., dir., *Historia de los intelectuales en América Latina*, Madrid, Katz Editores, 2008.
- ALTUNA, E., *El discurso colonialista de los caminantes, siglos XVI-XVIII*, Berkeley, Latinoamericana Editores, 2002.
- “Indios nobles, mala mezcla, chinos vagantes: representaciones en el Perú del siglo XVIII”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [en línea], 2008.
- ALVARADO, M. J., *La Perricholi, novela histórica dramatizada en treinta jornadas*, Lima, [s.n], 1946.
- AMODIO, E., *Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa y durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito, Editorial Abya Yala, 1993.
- ANDERSON, B., *Comunitats imaginades: reflexions sobre l’origen i la propagación del nacionalisme*, València, Afers, 2005.
- ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P., *Historia de las mujeres, una historia propia*, ed. Instituto de Investigaciones Feministas, Barcelona, Crítica, 2000.
- ANDREO, J. y FORGUES, F., eds., *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina...pensar y escribir, obrar y reaccionar...*, Murcia, Universidad de Murcia-Presses Universitaires de Pau, 1999.
- ANZALDÚA, G., *Borderlands. La frontera. The new mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- ARCOS HERRERA, C., “Maternidad y travestismo: cuerpos de mujeres en el Mercurio Peruano de historia, literatura y noticias públicas (1791-1795)”, *Arenal*, 15:2, 2002, pp. 297-323.
- ARES QUEIJA, B. y GRUZINSKI, S., coords., *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.

- ARMACANQUI-TIPACTI, E. J., *Sor María Manuela de Santa Ana: una Teresina peruana*, Cusco, Centro de estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.
- ARRELUCEA, M., "Poder masculino, esclavitud femenina y violencia. Lima, 1760-1820" en *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*, eds., S. O'Phelan y M. Zegarra, Lima, CENDOC Mujer, 2006, pp. 147-170.
- ARROM, S. M., *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- ASCENSIO SEGURA, M., *Comedias*, Lima, Garcilaso, 1924.
- ATANASIO FUENTES, M., *Lima: apuntes históricos descriptivos, estadísticos y de costumbres*, Paris, Firmin Didot hermanos, hijos y Ca., 1867.
- AVALOS DE MATOS, R., ed., "Lima de 1700 vista por La Bardinais Le Gentil, viajero francés del siglo XVIII", *Boletín de Lima*, XXII: 119-122, 2000, pp. 295-304.
- BADINTER, E., *Emilie, Emilie ou l'ambition feminine au XVIIIème siècle*, Paris, Flammarion, 1983.
- BALLÓN VARGAS, J. C., "El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano" en *La tradición clásica en el Perú virreinal*, comp., T. Hampe, Lima, UNMSM, 1999, pp. 309-338.
- BARTRA, R., *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino, 1996.
- BATLLORI, M., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Madrid, Gredos, 1966.
- BAUD, M., *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación de América Latina*, Amsterdam, Cuadernos del CEDLA, 2003.
- BAUVOIS, P. de, *Oderay: usos, trages, ritos, costumbres y leyes de los habitantes de la América septentrional*, Madrid, Impr. Gómez Fuentenebro y compañía, 1804.
- BAZÁN, D., *Mujeres, ideas y estilo en las Tradiciones de Palma*, Lima, Editorial Universitaria Ricardo Palma, 2001.

- BEARD, M., *America Through Women's Eyes*, New York, Macmillan, 1933.
- BEAUVOIR, S., *El Segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005.
- BELLINI, G., MARTÍNEZ, J. J., SPINATO BRUSCHI, P., *Idea de la mujer en la literatura hispanoamericana: de Colón al siglo XX*, Roma, Bulzoni, 2011.
- BENNETT, J., *Women in the Medieval English Countryside: Gender and household in Brigstock before the Plague*, New York, Oxford University Press, 1987.
- *Ale, Beer and Brewsters in England: Women's Work in a Changing World, 1300 to 1600*, New York, Oxford University Press, 1996.
 - *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
- BERMÚDEZ, S., *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*, Bogotá, Ed. Uniandes, 1992.
- BERNARD, C., "Celles par qui les métissages arrivent. Malintzin, Pocahontas, Lucía et la Maldonada", *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 27, 2008-1, pp. 101-113.
- BHABHA, H., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- BIJUESCA, K. J. y BRESCIA, P. eds., *Sor Juana & Vieira: trescientos años después*, Santa Barbara, University of California, 1998.
- BITTERLI, U., *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- BOCCAGE, M., *La Colombiade ou la foi portée au Nouveau Monde*, Paris, chez Durand, 1756.
- BOCK, G., "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", *Historia social*, 9, 1991, pp. 55-77.
- BOIX, M., "La historia de las mujeres, todavía una asignatura pendiente", *Mujeres en red. El periódico feminista*, 2005, online.
- BOIXAREU, M., y LEFERE, R., coords., *La historia de España en la literatura francesa. Una fascinación...*, Madrid, Castalia, 2002.

- BOLUFER, M., "Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII: la cuestión de la lactancia", *Historia Social*, 14, 1992, pp. 3-22.
- *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1998.
 - "Transformaciones culturales. Luces y sombras" en *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, dir., I. Morant, Madrid, Cátedra, 2006, vol. II, pp. 479-510.
- BOLTON, H. E., *The Spanish Borderlands: a chronicle of old Florida and the Southwest*, New York, United States Publishers Association, 1977.
- BORDERÍAS, C., ed., *La historia de las mujeres: perspectivas actuales*, Barcelona, Icaria, 2009.
- BOURGEOIS, N. L. y NOUGARET, P. J., *Voyages intéressants dans différentes colonies françaises, espagnoles, anglaises, etc. : contenant des observations importantes relatives à ces contrées et un mémoire sur les maladies les plus communes à Saint-Domingue, leurs remèdes... / le tout mis au jour d'après un grand nombre de ms. (de Bourgeois), par M. N... [P.-J.-B. Nougaret]*, Paris, chez Jean F. Bastien, 1788.
- BRADING, D. A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Sepsetentas, 1973.
- *The First America: the Spanish monarchy, Creole patriots and the liberal state, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
 - *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- BRAND, Ch., *Journal of a Voyage to Peru*, London, Henry Colburn, 1828.
- BRATHWAITE, E., "Caliban" en E. Brathwaite, *Islands*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- BRICEÑO LINARES, Y., *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*, Caracas, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006.
- BRIDENTHAL, S. y KOONZ, C., *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1977.

- BROMPLEY, J. y MÁLAGA, L., *La limeña*, Lima, Concejo Provincial de Lima, 1959.
- BUENO, Cosme, *Geografía del Perú virreinal (siglo XVIII)*, Lima, Daniel Valcárcel, 1951.
- BUFFON, G-L. L., *Historia natural del hombre*, tomo III, Madrid, Tip. de Francisco de Paula Mellado, 1847.
- *Oeuvres complètes*, vol. XV, Paris, Delangle frères, 1826-1828.
- BURKE, P., *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- *Hibridismo cultural*, Madrid, Akal, 2010.
- CABALLÉ, A., dir., *La vida escrita por las mujeres. Por mi alma os digo. De la Edad Media a la Ilustración*, vol. IV, Barcelona, Lumen, 2004.
- CABELLO DE CARBONERA, M., *El conspirador: autobiografía de un hombre público*, ed. O. Voysest, Lima, Kavia Cobaya, 2001.
- *Blanca sol*, ed. M^a C. Arambel-Guiñazú, Madrid, Iberoamericana, 2004.
 - *Sacrificio y recompensa*, Buenos Aires, Stock Cero, 2005.
- CABRERA, Lydia, *Cuentos negros de Cuba*, Barcelona, Icaria, 1997.
- CÁCERES ENRÍQUEZ, J., "La mujer morisca o «esclava blanca» en el Perú del siglo XVI", *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 565-574.
- CADALSO, J., *Cartas marruecas*, ed. M. Camarero, Madrid, Castalia, 1985.
- CADENA, M. de la, "Are «Mestizos» Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities", *Journal of Latin American Studies*, 37:2, 2005, pp. 259-284.
- CAILLAUET, Ch., "Imágenes del cuerpo. Divergencias, convergencias en España y América" en *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, ed., G. Salinero, Madrid, Casa de Velázquez, 2005.
- CALZADILLO, P. E., *Por los caminos de América en el Siglo de las Luces*, Caracas, Fondo Editorial Trópykos, 2005.

- CANCINO, H., coord., *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX*, Madrid, Ahila-Iberoamericana-Vervuert, 2004.
- CÁMARA, M., *Cuban women writers: imagining a patria*, New York, Palgrave MacMillan, 2008.
- CAMPBELL, L. G., "Women and the Great Rebellion in Peru, 1780-1783", *The Americas*, 42:2, 1985, pp. 163-196.
- CAMPOS, H. de, "Tradición, traducción, transculturación, historiografía y excentricidad", *Filología*, XXII: 2, 1987, pp. 45-53.
- CANAL, J., "La sociabilidad en los estudios sobre la España contemporánea", *Historia contemporánea*, 7, 1992, pp.183-205.
- CANGAS, G., "Compendio histórico geográfico... del Reino del Perú," Real Academia de la Historia, Colección Mata Linares, tomo XXV, ff. 1-107.
- CAÑIZARES ESGUERRA, J., *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- CARRIÓ DE LA VANDERA, A., *El lazarillo de ciegos caminantes*, ed. E. Carilla, Barcelona, Labor, 1973.
- CARVALLO GOYENECHÉ, V., "Desidia y diversiones de los indios de Chile" en V. Carvallo y Goyeneche, *Segunda parte de la Descripción Histórico Jeográfica del Reino de Chile*, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1875.
- CASTILLO ANDRACA Y TAMAYO, F., *Obras*, Introducción y notas de R. Vargas Ugarte, Lima, Studium, 1948.
- CASTRO-KLARÉN, S., *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana*, Puebla, Premià, 1989.
- CAULFIELD, S., "The History of Gender in the Historiography of Latin America", *Hispanic American Historical Review*, 81: 3-4, 2001, pp. 449-490.

- CÉSAIRE, A., *Une tempête: d'après "La Tempête" de Shakespeare pour un théâtre nègre*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- CEVALLOS-CANAU, F. J., COLE, J. A., SCOTT, N. M. y SUÁREZ-ARAÚZ, N., *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1994.
- CHAMBERS, S. C., *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.
- CHAMFORT, S. R. N., *La Jeune Indienne*, Paris, chez Cailleau, 1764.
- CHANG-RODRÍGUEZ, R., *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- CHAUTEAUBRIAND, F. R., *Viages de Chateaubriand en América, Italia y Suiza*, Madrid, Imprenta de F. de P. Mellado, 1847.
- *René; Atala*, ed. P. Martínez y J. del Prado, Madrid, Cátedra, 1989.
- CHINARD, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, impr. E. Droz, 1934.
- "Eighteenth Century Theories on America as a Human habitat", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 91:1, 1947, pp. 27-57.
- CHOCANO, M., *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.
- CISNEROS, L. B., *Julia o escenas de la vida en Lima*, Biblioteca Virtual Universal, 2003.
- CLAVIJERO, F. J., *Historia antigua de México*, ed. M. Cuevas, México, Porrúa, 1987.
- COLLIN, F., "Du moderne au posmoderne", *Cahier du GEDISTT*, 14, 1995, pp. 7-26.
- COLMEIRO, J. F., "Exorcising Exoticism: Carmen and the Construction of Oriental Spain", *Comparative Literature*, 54:2, 2002, pp. 127-144.

- CONDAMINE, Ch. M. de la, *Viaje a la América Meridional por el río Amazonas*, ed. A. Lafuente y E. Estrella, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Paris, chez Ausgabe, 1795.
- CORNEJO-POLAR, A., "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", *Revista Iberoamericana*, LXIII: 180, 1997, pp. 341-344.
- COULTHARD, G. R., "¿Crisis o agotamiento de la negritud?" *Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas*, ed. C. H. Magis, México, El Colegio de México, 1968, pp. 203-213.
- COURTE DE LA BLANCHARDIÈRE, M. l'abbé, *Nouveau voyage fait au Pérou*, Paris, Impr. de Delaguette, 1751.
- CRAVERI, B., *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2007.
- CREUTZER, P., *Las Ilustres Americanas: de la influencia de las mujeres en la sociedad y acciones ilustres de varias americanas*, Caracas, Imprenta de Domingo Navas Spínola, 1826.
- CUADRA, A., *De la ciudad letrada a la ciudad virtual*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2003.
- CUESTA, C., "Heterotopías: espacios y escritura de mujeres en los últimos años del siglo XIX", *Voz y escritura. Revista de Estudios Literarios*, 18, 2010, pp. 121-138.
- DÁVALOS, J. M., *De morbis nonnullis Limae grassantibus ipsorumque therapeia*, Lima, Tip. Juan Francisco Picot, 1787.
- DÁVILA MENDOZA, D., *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI-XX)*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004.
- DAVIS, N. Z., *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 1993.
- DE PAUW, C. *Recherches philosophiques sur les Américains*, vol. I, Cleve, chez J. G. Berstecuer, 1772a.
 - *Défense des Recherches philosophiques sur les américains*, Berlin, [s.n], 1772b.

- DELAMARRE, C. y SALLARD, B., *Las mujeres en tiempos de los conquistadores. La vida cotidiana en tiempos de la conquista de América, narrada desde el punto de vista de las mujeres*, Barcelona, Planeta, 1994.
- DELGADO RIBAS, J. M., *Dinámicas imperiales (1650-1796). España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2007.
- DENEGRI, F., *El Abanico y la Cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*, Lima, Flora Tristán Centro de la Mujer peruana/Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- "Distopía potcolonial y racismo en la narrativa del XIX peruano" en *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, coords., S. O'Phelan, F. Muñoz Cabrejo, G. Ramón Joffré y M. Moreno Ricketts Sánchez, Lima, IFEA-PUCP-Instituto Riva Agüero, 2003, pp. 117-137.
- DÍAZ-BARRIGA, M., "Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción, «empoderamiento» e identidad masculina chicana", *Alteridades*, 12:23, 2002, pp. 35-47.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. G. Serés, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.
- DIDEROT, *Supplément au voyage de M. de Bouganville*, Paris, chez Saillant & Nyon, 1772.
- *Suite de l'Entretien entre D'Alembert et Diderot*, ed. G. Maire, Paris, Éditions Bossard, 1921.
- DILLON, S., *Mujeres reveladas*, Buenos Aires, Vergara, 2008.
- DIXON, Th., "History in British tears. Some reflections on the Anatomy of Modern Emotions", Lecture at Netherlands Historical Association, 2011.
- DUBY, G. y PERROT, M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 1991-1993.
- DUEÑAS, A., *Indians and mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*, Boulder, University Press of Colorado, 2010.

- DUSSEL, E., "Europa, modernidad y eurocentrismo" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, comp., E. Lander, Buenos Aires, CLACSO, 1993, pp. 41-53.
- *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Abya Yala, 1994.
- DUVIOLS, J.P., *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, París, Editions Promodis, 1985.
- EARLE, R., *The Return of the Native. Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930*, Duke University Press, 2007.
- "Algunos pensamientos sobre «El indio borracho» en el imaginario criollo", *Revista de Estudios Sociales*, 29, 2008, online.
- EBERT, A., "La representación de las Américas coloniales en los cuadros de castas", *Scientia*, X: 10, 2008, pp. 139-154.
- EGUIGUREN, L. A., *Las calles de Lima*, Lima, [s.n], 1945.
- *Leyendas y curiosidades de la historia del Perú*, Lima, [s.n], 1945.
- ELLIOTT, J. H., "Mundos parecidos, mundos distintos", *Mélanges de la Casa de Velázquez. Jóvenes en la historia*, 34-1, 2004, pp. 293-311.
- *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus, 2006.
- ELMORE, N., ed., *Del olvido a la memoria. Mujeres peruanas de 1860 a 1930. Historia gráfica*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú-Movimiento Manuela Ramos, 2003.
- ESTENSSORO FUCHS, J. C. et al., *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2000.
- FARGE, A., "La Historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres. Ensayo de historiografía", *Historia Social*, 2, 1991, pp. 79-101.
- FEBVRE, L., "La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?", *Annales d'histoire sociale*, 3:1/2, 1941, pp. 5-20.
- FEIJOO, B. J., *Teatro Crítico universal*, Tomo IV, Madrid, imprenta Real de al Gazeta, 1773.

- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, J. J., *La Quijotita y su prima*, ed. M^a del C. Ruiz Castañeda, México, Porrúa, 1973.
- *El Periquillo Sarniento*, ed. J. Rea Spell, México, Porrúa, 1976.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R., “Cuba hasta Fidel”, *Bohemia*, 61, 1969, pp. 84-97.
- *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*, Montevideo, Aquí testimonio, 1973.
- FERRANTE, L., PALAZZI, M. y POMATA, G., *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1988.
- FERRER BENIMELI, J. A., “Viaje y peripecia de los jesuitas expulsos de América (El Colegio de Córdoba de Tucumán)”, *Revista de Historia Moderna*, 15, 1996, pp. 149-177.
- FERRÚS, B., *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, València, Universitat de València, 2004.
- *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*, València, Universitat de València, 2005.
 - *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, València, Tirant lo Blanch, 2007.
 - *Mujer y literatura de viajes en el siglo XIX: entre España y las Américas*, València, Universitat de València, 2011.
- FILALETES (José Rossi y Rubí), “Carta sobre los maricones”, *Mercurio Peruano*, 3, 1791, pp. 230-233.
- FILOMATES (José Rossi y Rubí), “Amas de leche. Segunda carta de Filómates sobre la educación”, en *El Mercurio Peruano, 1790-1795*, ed., J. P. Clément, Madrid, Iberamericana, pp. 59-62.
- FIRESTONE, S., *La Dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976.
- FISHER, A. B. y O’HARA, M. D., eds., *Imperial subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham, Duke University Press, 2009.
- FISHER, J., *El Perú borbónico, 1750-1824*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

- FIRBAS, P., "Gallardas damas: Lima colonial como ciudad mujer", *Revista Hostosiana*, 3, 2005, pp. 256-267.
- FIXIÓGAMIO, "Carta escrita a la sociedad sobre los gastos excesivos de una tapada", *Mercurio Peruano*, I, 1791, pp. 111-114.
- FLORES, J., *La rosa del virreinato*, La Paz, Plural, 2007.
- FLORES ARAOZ, J., *Juan Mauricio Rugendas. El Perú romántico del siglo XIX*, Lima, Carlos Milla Batres, 1975.
- FLORES GALINDO, A., *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830: estructura de clases y sociedad colonial*, San isidro, Mosca Azul, 1984.
- *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- FLORES GALINDO, A. y CHOCANO, M. "Las cargas del sacramento", *Revista Andina*, 2:2, 1984, pp. 403-423.
- FLORESCANO, E., *Imágenes de la Patria a través de los siglos*, México, Santillana Ediciones, 2005.
- FORGUES, R., coord., *Mujer, cultura y sociedad en América Latina*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1998.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. I y vol. II, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- FRAISSE, G., "La diferencia de sexos, una diferencia histórica", *Arenal*, 10:1, 2003, pp. 41-58.
- FRANCO, J., *Plotting women. Gender and representation in Mexico*, New York, Columbia University Press, 1989.
- *Decadencia y caída de la ciudad letrada*, Random House Mondadori, Barcelona, 2003.
- FREYRE, G., *Casa-Grande y Senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- FRÉZIER, A., *Relación del viaje por el mar del sur*, ed. M. A. Guerín, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

- FROUT DE FRONTEPERTIUS, A. *Les états de l'Amérique: Mexique, Pérou, Chili, républiques diverses, Brésil, Cuba, etc.* Paris, A. Degorce-Cadot, 1882.
- FROW, J., *Cultural Studies & Cultural Value*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- GALIANI, F., *Correspondance*, París, C. Lévy, 1881, vol. I.
- GARCÍA BARRANCO, M., "Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el Imperio español", *Arenal*, 18:1, 2011, pp. 5-21.
- GARCÍA CANCLINI, N., "Cultural Studies Questionnaire" *Journal of Latin American Cultural Studies*, 5:1, 1996, pp. 83-87.
 - *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- GARCÍA CÁRCEL, R., *La leyenda negra. Historia y opinión*, Barcelona, Altaya, 1997.
- GARCÍA Y GARCÍA, E., *La mujer peruana través de los siglos: serie historiada de estudios y observaciones*, Lima, Imp. Americana, 1924-1925.
- GÉLIS, J., "Le poil monstrueux: femmes à barbe et hommes-chiens" en *Histoire du poil* eds. M.F. Auzépy y J. Cornette, Paris, Éditions Belin, 2011, pp. 115-142.
- GENTY, L., *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre-humain*, Paris, chez Nyon l'aîné & fils, 1788.
- GERBI, A., *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
 - *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- GILIJ, F. S., *Ensayo de historia americana*, ed. H. Biord Castillo, Caracas, Petróleos de Venezuela, 1992.
- GIRALDO, D., "Sexualidades intermedias en la prensa colonial hispanoamericana", *Tinkuy*, 14, 2010, pp. 119-138.
- GLANTZ, M., coord., *Memorias del Congreso sobre Sor Juana y sus contemporáneos*, México, UNAM-Condumex, 1998.

- *Las hijas de la Malinche*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

GOGUET, A. Y., *De l'origine des loix, des arts, et des sciences et de leur progres chez les anciens peuples*, París, chez C. G. Seyffert, 1758.

GÓMEZ-FERRER, G., CANO, G., BARRANCOS D. y LAVRÍN, A., coords., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III: Del siglo XIX a los umbrales del siglo XX, Madrid, Cátedra, 2005.

GONZALBO AIZPURU, P., coord., *Familias novohispanas: siglos XVI al XIX*. México, El Colegio de México, 1991.

- *Género, familia y mentalidades en América Latina*, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1997.
- *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998;
- coord., *Familia y educación en Iberoamérica*, México, Colegio de México, 1999.
- coord., *Familias iberoamericanas: historia, identidad y conflictos*, México, El Colegio de México, 2001.
- *Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*, México, El Colegio de México, 2013.

GONZALBO AIZPURU, P. y ARES QUEIJA, B., coords., *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, México, Colegio de México, 2004.

GONZALBO AIZPURU, P. y RABELL, C., comps., *La familia en el mundo iberoamericano*, México, UNAM, 1994.

GONZÁLEZ, J. L., *El país de cuatro pisos y otros ensayos*, Río Piedras, Ediciones huracán, 1989.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., ed., *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, C., *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.

GONZÁLEZ STEPHAN, B. y COSTIGAN, L. H. eds., *Crítica y descolonización: El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Caracas, Universidad de Simón Bolívar y Ohio State University, 1992.

- GORRITI, J. M., *Cocina ecléctica*, Buenos Aires, Félix Lajouane editor, 1890.
- GRACIÁN, B., *El criticón*, segunda parte, Barcelona, Impr. Pedro Escuder, 1748.
- GRAFFIGNY, F., *Lettres d'une péruvienne*, Paris, chez M. Deodati, 1797.
- GRASSET, J., *Tableaux des principaux peuples de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique*, Paris, chez l'auteur, 1798.
- GREENBLATT, S., *Maravillosas posesiones: el asombro ante el nuevo mundo*, Barcelona, Marbot, 2008.
- GREER JOHNSON, J., *Women in Colonial Spanish American Literature. Literary Images*, Connecticut, Greenwood Press, 1983.
- GROUSSAC, P., *Del Plata al Niágara*, ed. H. Clementi, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- GRUZINSKI, S., *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- GUARDIA, S. B., ed. *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, Lima, Minerva, 2002.
- ed., *Viajeras entre dos mundos*, Lima, CEHMAL, 2012.
- GUASTI, N., *I gesuiti spagnoli espulsi (1767-1815): politica, economia, cultura. Premessa: le cause e l'organizzazione dell'espulsione dei gesuiti spagnoli*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.
- GUÉHENNO, J., *Caliban parle*, París, Bernard Grasset éditeur, 1928.
- GUEULLETTE, Th. S., *Les mille et une heures: contes peruviens*, Londres, chez Nyon, 1759.
- GUERRERO ARIAS, P., *Antropología y cultura. Una mirada crítica a la identidad, diversidad, alteridad y diferencia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002.

- GUIBOVICH PÉREZ, P. M., "Alcances y límites de un proyecto ilustrado: la Sociedad de Amantes del País y el Mercurio Peruano", *Revista Histórica*, 29:2, 2005, pp. 45-66.
- GUIÑAZÚ, C. y HAYDU, S. "Mauricio Rugendas: pintor y viajero de nuestra América", *Ciberletras*, 5, 2007, online.
- GUMILLA, J., *El Orinoco ilustrado, y defendido, historia natural, civil, y geographica de este gran río*, Madrid, Impr. Manuel Fernández, Madrid, 1745.
- GÜNTHER DOERING, J. y LOHMANN VILLENA, G., *Lima*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- GUZMÁN, F., "De esclavizados a afrodescendientes. Un análisis histórico sobre la movilidad social a finales de la colonia", *Boletín Americanista*, LXI-2: 63, 2011, pp. 13-34.
- HAËNKE, T., *Descripción del Perú*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.
- HAHNER, J. E., *Women in Latin American History. Their lives and views*, Los Angeles, Latin American Center Publications, 1976.
- HAIDT, R., *Embodying Enlightenment: knowing the body in Eighteenth Century Spanish Literature and Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1998.
- HALL, B., *Extracts from a journal written on the coasts of Chili, Peru...*, vol. II, Edinburgh, impr. Constable &, 1827.
- HALL, S., "Estudios culturales: dos paradigmas", *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 2006, pp. 233-254.
- HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Pegaso, 1975.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1994.
- HENDERSON, J. D. y Roddy HENDERSON, L., *Diez mujeres notables en la historia de América Latina*, Bogotá, Aguilar, 2005.

- HENNES, H., "Gender, sexual desire and Manuela Sáenz in the writings of Jean-Baptiste Boussingault and Ricardo Pama", *Bulletin of Hispanic Society*, 87:3, 2010, pp. 347-365.
- HENRÍQUEZ, N., *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, Lima, PUCP, 2000.
- HERING TORRES, M. S., "Cuerpo, misoginia y raza. España y América en los siglos XVI-XVII" en *Desvelando el cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, coords., J. Martí y Y. Aixelà, Madrid, CSIC, 2010, pp. 145-156.
- HERNÁNDEZ, B., "Descubriendo una historia propia. La historiografía norteamericana y el hispanismo", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 39, 2008, pp. 45-72.
- "Una vindicación de la conquista en vísperas de las emancipaciones. Hernán Cortés según el abate Ramón Diosdado Caballero (1806)" en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, eds., B. Castany et al., Bellaterra, Centro para la edición de los clásicos españoles-UAB, 2011, pp. 131-152.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, E., "Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género" en *Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, coords., M. Santo Tomás Pérez, M. J. Dueñas, M. I. del Val Valdivieso y C. de la Rosa Cubo, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 29-55.
- HERZOG, T., *La administración como un fenómeno social: la justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- HIGGINS, A., "Sobre la construcción del archivo criollo: el *Aprilis Dialogus* y el proyecto de la *Bibliotheca Mexicana*", *Revista Iberoamericana*, 61:172-173, 1995, pp. 574-589.
- HIGGINS, J., *The literary representation of Peru*, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002.
- HIMELBLAU, J., ed., *The Indian in Spanish America: Centuries of Removal, Survival, and Integration: A Critical Anthology*, 2 vols., Lancaster, Labyrinthos, 1994.

- HIPONÓBATES, J. R., "Sueño alegórico", *Mercurio Peruano*, I, 1790, pp. 269-272.
- HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- HUMBOLDT, A. von, *Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, Barcelona, Labor, 1967.
- HÜNEFELDT, Ch., *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.
- JÁUREGUI, C. A., *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 2008.
- JOHANSSON, A., *El personaje femenino de la novela indigenista*, Lund, Lund University Publications, 2008.
- JOHNSON, L. L. y LIPSETT-RIVERA, S., eds., *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.
- JOSET, J., "El mestizaje lingüístico y la teoría de los dos Mediterráneos en la obra de Alejo Carpentier" en *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord., S. Neumeister, vol. II, 1986, pp. 591-602.
- JUAN, J., *Relación histórica del viaje a la América meridional*, ed. J. P. Merino Navarro y M. M. Rodríguez San Vicente, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.
- JUAN, J. y ULLOA, A. *Noticias secretas de América*, Madrid, Istmo, 1988.
- JUDERÍAS, J., *La leyenda negra: estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Madrid, Editora Nacional, 1974.
- KARTTUNEN, F. y LOCKHART, J., *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- KRIZOVÁ, M., "Pasión por lo americano: la cara erótica del encuentro de los dos mundos" en *Pasión por el hispanismo*, ed., M. Vales, Liberec, Technická univerzita v Liberci, 2008.

- KUSHIGIAN, J., *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, University of New Mexico, 1991.
- LA DOUCEUR, *De l'Amérique et des Américains, ou Observations curieuses du philosophe La Douceur, qui a parcouru cet Hémisphère pendant la dernière guerre, en faisant le noble métier de tuer des hommes sans les manger*, Berlín, S. Pitra, 1771.
- LAFITAU, J. F., *Moeurs des sauvages américains*, París, chez Saugrain, 1724.
- LAFUENTE, A. y LÓPEZ-OCÓN, L., "Tradiciones científicas y expediciones ilustradas en la América hispana del siglo XVIII" en *Historia social de las ciencias en América Latina*, coord., J. J. Saldaña, México, UNAM, 1996, pp. 247-281.
- LAIRD, A., *The epic of America: an introduction to Rafael Landívar and the Rusticatio Mexicana*, London, Duckworth, 2006.
- LAHONTAN, B. de, *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*, Amsterdam, chez la veuve de Boeteman, 1704.
- LAMARCHE-COURMONT, H. *Cartas peruanas*, París: en casa de Rosa, librero, 1823.
- LARA, I., "Goddess of the Americas in the Decolonial Imaginary: Beyond The Virtuous Virgen/Pagan puta dichotomy", *Feminist Studies*, 34:1/2, 2008, pp. 99-127.
- LARRAÍN, J., "Modernidad e identidad en América Latina", *Universum. Revista de Humanidades y ciencias sociales*, 12, 1997, online.
- LASARTE, P., *Lima satirizada (1598-1698): Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP, "Founding Statement", *Boundary 2*, 20:3, 1993, pp. 110-121.
- LAVALLE, J. A., "La Perricholi", *La Revista de Lima*, VII, 1863, pp. 221-230.

- LAVALLÉ, B., *Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700): La desavenencia conyugal como revelador social*, Bordeaux, Université de Bordeaux, 1986.
- *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 1993a.
 - *Criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 1993b.
 - Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglo XVIII”, *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 23, 1996, pp. 227-253.
 - Amor y opresión en los Andes coloniales, Lima, IFEA, 1999.
- LAVRÍN, A., *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
 - “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 2:1-2, 1993, pp. 27-51.
 - *Brides of Christ: conventual life in colonial Mexico*, Stanford University Press, 2008.
- LAVRÍN, A. y LORETO LÓPEZ, R., *Monjas y beatas: la escritura femenina en al espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, Puebla, Universidad de las Américas, 2002.
- *Diálogos Espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, 2006.
- LE BLANC DE GUILLET, A., *Manco Cápac, premier inca du Pérou*, Paris, chez Belin, 1782.
- LEAL, L., “The Malinche-Llorona Dichotomy: The Evolution of a Myth” en *Feminism, Nation and Myth. La Malinche*, eds., R. Romero y A. Nolacea Harris, Houston, Arte Público Press, 2004, pp.134-138.
- LERNER, G., *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990.
- LIDIA GARCÍA, A., “Historia de las mujeres del siglo XIX: algunos problemas metodológicos” en *Debates en torno a una metodología feminista*, comp., E. Bartra, México, UAM, 1998, pp. 199-228.

- LIENHARD, M., "Voces marginadas y poder discursivo en América Latina", *Revista Iberoamericana*, LXVI: 193, 2000, pp. 785-798.
- LISLE DE LA DREVETIÈRE, L. F., *L'Arlequin sauvage*, Paris, chez Briasson, 1752.
- LOAYZA, F. A., *Mártires y heroínas (Documentos inéditos del año 1780 a 1782)*, *Los pequeños grandes libros de historia americana*, serie I, Tomo IX, Lima, D. Miranda, 1945.
- LOCKHART, J., *Spanish Peru, 1532-1560. A Social History*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.
- LOHMANN, G., *El arte dramático en Lima durante el virreinato*, Madrid, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1945.
- "Crítico e Ilustración como factores formativos de la conciencia del Perú en el siglo XVIII" en *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica*, eds., I. Buisson, G. Kahle, H. J. König y H. Pietschmann, Köln Wien, Böhlau Verlag, 1984.
- LOMÉNIE, L. *Beaumarchais and his times*, vol. I, London, Addey & co, 1861.
- LOOMBA, A., *Colonialism-postcolonialism*, London, Routledge, 2005.
- LÓPEZ ALBÚJAR, E., *El hechizo de Tomayquichua*, Lima, Ediciones Peruanidad, 1943.
- *Matalaché*, Lima, Juan Mejía Baca, 1955.
- LÓPEZ BARALT, M., "La crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la «Nueva Cronica» de Guaman Poma", *Revista Iberoamericana*, XLVIII: 120-121, 1982, pp.461-531.
- *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*, Madrid, Iberoamericana, 2005.
- LÓPEZ-BELTRÁN, C., "La buena vecindad: las mujeres de élite en la sociedad colonial del siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, 5:2, 1996, pp. 219-236.
- *Alianzas familiares: élite, género y negocios en La Paz, siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1998.
 - "Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas" en *Saberes locales: ensayos sobre historia de la*

ciencia en América Latina, eds., F. Gorbach y C. López-Beltrán, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 289-342.

LOTMAN, I., *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el textos*, Cátedra, Madrid, 1996.

LUBRICH, O., “«Egipcios por doquier»: Alejandro de Humboldt y su visión orientalista de América”, *Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, III:5, 2002, online.

LUCENA GIRALDO, M., *Laboratorio tropical: la expedición de límites al Orinoco, 1750-1767*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1991.

- “España y América en tiempo de Jovellanos”, *Torre de los Lujanes*, 29, 1995, pp. 31-43.
- “La imagen de América en la España ilustrada. De la ambigüedad libresca al Real Gabinete de Historia Natural”, *Reales Sitios. Revista del Patrimonio Nacional*, XXXVIII: 148, 2001, pp. 40-49.
- “El paraíso estropeado. Imágenes ambiguas de las ciudades americanas a finales del siglo XVIII”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, X: 218, 2006.
- “El petimetre como estereotipo español del siglo XVIII” en *¿Verdades cansadas? Imágenes y estereotipos acerca del mundo hispánico en Europa*, eds., V. Bergasa, M. Cabañas, M. Lucena Giraldo e I. Murga, Madrid, CSIC, 2009, pp. 39-52.

LUNA, L. G., *Género, clase y raza en América Latina*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992.

LYNCH, J., *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona, Ariel, 1989.

MACCHI, F., *Incas ilustrados. Reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, Iberoamericana, 2009.

MACERA, P., “Sexo y coloniaje” en *Trabajos de historia*, P. Macera, t. III, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

MAILLET, B. de, *Telliamed, ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire François*, Amsterdam, chez l'honoré & fils, 1748.

- MAJLUF, N., “«C’est ne pas le Pérou» or, The Failure of Authenticity: Marginal Cosmopolitans at the Paris Universal Exhibition of 1855”, *Critical Inquiry*, 23:4, 1997, pp. 868-893.
- MAJLUF, N. y BURKE, M. B., *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro*, Madrid, Ediciones el Viso 2008.
- MANNARELLI, M. E., “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII”, *Revista Andina*, 3:1, 1985, pp. 141-156.
- “Las relaciones de género en la sociedad colonial peruana. Ilegitimidad y jerarquías sociales” en *Mujer y sociedad en América Latina*, comp. M^a del C. Feijoo, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1991.
 - *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*, Lima, Ediciones Flora Tristán, 1999.
- MARIVAUX, P. C., *La isla de los esclavos*, ed. J. J. Beltrán, Madrid, Círculo de Belas Artes, 2011.
- MARMONTEL, J. F., *Les Incas ou la destruction de l’empire du Pérou*, París, [s.n], 1810.
- MARTÍN, L., *Las hijas de los conquistadores: mujeres del virreinato de Perú*, Barcelona, Casiopea, 2000.
- MARTÍN-BARBERO, J., “Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera”. Entrevista a Jesús Martín-Barbero, *Dissens*, 3, 1997, pp. 47-53.
- MARTÍN GAITE, C., *Los usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Edit. Lumen 1981.
- MARTÍN LUCAS, M^a B., “Mujer y nación: construcción de las identidades” en *Escribir en femenino. Poéticas y políticas*, eds., B. Suárez Briones, M^a B. Martín Luca, M^a J. Fariña Busto, Barcelona, Icaria, 2000, pp. 163-178.
- MARTÍNEZ, M^a E., *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- MARTÍNEZ COMPAÑÓN, J. B., *Trujillo del Perú*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1998.

- MATAIX, R., "De la alegoría de América a las alegorías de la Patria. Ambigüedades, persistencias y mutaciones imaginarias, de la colonia a la independencia" en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, eds., Bernat Castany et al., Bellaterra, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-Universidad Autónoma de Barcelona, 2011.
- MATALLANA PELÁEZ, S. E., "Desvelando a la Gaitana", *La manzana de la discordia*, 7:1, 2012, pp. 7-21.
- MATTO DE TURNER, C., *Aves sin nido*, ed. F. Schultz de Mantovani, Buenos Aires, Solar, 1968.
- MAUPERTUIS, P. L. M., *Lettre sur le progrès des sciences*, [s.l] [s.n], 1752.
- MCBRIDE-LIMAYE, A., "Metamorphoses of La Malinche and Mexican Cultural Identity", *Comparative Civilizations Review*, 19, 1988, 1-28.
- MELÉNDEZ, M., "Inconstancia en la mujer: espacio y cuerpo femenino en el Mercurio Peruano, 1791-94", *Revista Iberoamericana*, LXVII: 194-195, 2001, pp. 79-88.
- MELLET, J., *Viajes por el interior de la América meridional (1808-820)*, Santiago de Chile, Editorial Pacífica, 1959.
- MELLO E SOUZA, L., *El Diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid, Alianza, 1993.
- MENA, L. M., "Raza, género y espacio: las mujeres negras y mulatas negocian su lugar en La Habana durante la década de 1830", *Revista de Estudios Sociales*, 26, 2007, pp. 73-85.
- MENDELSON, J., "La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la colonia en la América española: 1790-1810" en *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, comp. A. Lavrín, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 229-252.
- MENDIBURU, M., *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco*, Lima, Imprenta del estado, 1902.
- MENÉNDEZ, S. y POTTHAST, B., coords., *Mujer y Familia en América Latina, siglos XVIII-XX*, Málaga, Ediciones Algazara, 1996.

- MEREGALLI, F., *La literatura desde el punto de vista del receptor*, Amsterdam, Rodopi, 1989.
- MÉRIMÉE, P., *Le Carrosse du Saint-Sacrement*, Paris, L'arche Éditeur, 1959.
- *Carmen*, ed. L. López Jimñenez y I. E. López Esteve, Cátedra, Madrid, 1989.
 - *Viajes a España*, ed. G. Ramos González, Madrid, Aguilar, 1998.
- MESTRE SANCHÍS, A., *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2003.
- MEZA, C. y HAMPE, T., comps., *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- MIDDENDORF, E. W., *Perú, Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973.
- MIGNOLO, W., "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista" en *Historia de la literatura hispanoamericana*, coord., L. Iñigo Madrigal, vol. I, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 57-116.
- *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
 - *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.
- MILLET, K., *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995.
- MILLS, K. y TAYLOR, W. B., eds., *Colonial Spanish America: A Documentary History*, Delaware, Scholarly Resources, 1998.
- MITCHELL, D., "Images of exotic women in turn-of-the-century tobacco art", *Feminist Studies*, 18:2, 1992, pp. 327-350.
- MÓ ROMERO, E. y RODRÍGUEZ GARCÍA, M.E., "Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, t. 11, 1998, pp. 147-158.
- "Las mujeres en la configuración de la patria peruana", en *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana-VII Congreso Internacional de Historia de América*, 2000, pp. 1225-1236.

- “Divorcio y conflicto social en el Perú del siglo XVIII” en *Autoras y protagonistas: I Encuentro entre el Instituto de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*, 2000, pp. 313-324.
- MOLINA, J. I., *Compendio della storia geográfica, naturale e civile del regno del Chile*, Bologna, Stamperia di S. Tommaso d’Aquino, 1776.
- MOLINA PETIT, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, Barcelona, 1994.
- MOLL, N., “Imágenes del otro: la literatura y los estudios interculturales” en *Introducción a la literatura comparada*, ed., A. Gnisci, Barcelona, Crítica, 2002.
- MONGELLAZ, F., *De l’influence des femmes sur les moeurs et les destinées des nations*, Paris, chez L. G. Michaud, 1828
- MORALES DE ARAMBURU Y MONTERO, J. “Quaderno duplicado en que se da noticia del verdadero ventajoso estado político de el Perú vajo la gobernación de el Excelentissimo Señor Don Manuel de Amat y Junient”, *Fénix*, 5, 1947, pp. 283-347.
- MONTESQUIEU, *Mélanges inédits*, Bordeaux, G. Gounouilhou, 1892.
- *Del espíritu de las leyes*, ed. M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1972.
- MORANT, I., “El sexo de la Historia”, *Ayer*, 17, 1995, pp. 29-66.
- MORAÑA, M., ed., *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996.
- “El boom del subalterno”, *Revista de Crítica Cultural*, 15, 1997, pp. 48-53.
 - *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, México, UNAM, 1998.
 - *La escritura del límite*, Madrid, Iberoamericana, 2010.
- MORENO CEBRIÁN, A., *El corregidor de indios y la economía peruana del s. XVIII*, Madrid, CSIC, 1977.
- MORENO MENGÍBAR, A. y Vázquez García, F., *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal, 1997.

- MORENO NAVARRO, I., *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio antropológico del mestizaje*. Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1973.
- MÖRNER, M., *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- MORSE, R., *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
- MOSCOSO, M., comp., *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*, Quito, Abya Yala, 1995.
- MÚJICA PINILLA, R., *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, Fondo de Cultura Económica-IFEACFEMC, 2005.
- MUÑOZ, J. B., *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Impr. Viuda de Ibarra, 1793.
- MURARO, L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editor Riuniti, 1992.
- MURIEL, J., *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago, 1946.
- *Retratos de monjas*, México, Editorial Jus, 1952.
- MYERS, K., *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- NAGY-ZEKMI, S., ed., *Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, 2008.
- NAROTZKY, S., *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las ciencias Sociales*, Madrid, CSIC, 1995.
- NASH, M., "Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos" en *El siglo XX. Historiografía e historia*, eds., M. Cruz Romero e I. Saz, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2002.
- NIETO VÉLEZ, A., "Una descripción del Perú en el siglo XVIII", *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 12, 1982-1983, pp. 283-293.

- NIÑO, A., *Cultura y diplomacia. Los hispanistas franceses y España, 1875-1931*, Madrid, CSIC-Casa de Velázquez- Société des Hispanistes Français, 1988.
- NUIX, J., *Riflessioni imparziali sopra l'umanità degli Spagnuoli nell'Indie, contro i pretesi filosofi e politici, per serviré di lume alle storie dei signori Raynal e Robertson*, Venecia, Francesco Pezzana, 1780.
- NÚÑEZ, E., *Viajeros alemanes al Perú*, Lima, UNMSM, 1969.
- *El Perú visto por viajeros*. Tomo I. La costa, Lima, Ediciones Peisa, 1973.
 - *Tradiciones hispanoamericanas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- NÚÑEZ, E. y PETERSEN, G., eds., *El Perú en la obra de Alejandro de Humboldt*, Lima, Editorial Universo, 1971.
- O'GORMAN, E., *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- O'PHELAN, S., *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 1999.
- coord., *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, IFEA, 2003.
 - "Indios nobles e indios del común en el Perú borbónico" en *La América hispana en los albores de la emancipación (Actas del IX Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia)*, coords., G. Anes Álvarez de Castrillón y R. Del Pino Moreno, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp.75-90.
 - "La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales" en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, ed., C. Rosas Lauro, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
 - "La moda francesa y el terremoto de 1746", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 36:1, 2007, pp. 19-38.
- O'PHELAN, S. y ZEGARRA, M., eds., *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*, Lima, CENDOC-Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero-IFEA, 2006.
- O'SULLIVAN, N., *Las mujeres de los conquistadores: la mujer española en los comienzos de la colonización americana*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1953.

- OLIART, P., *El cristal con que se mira. Algo sobre género, raza y clase en el Perú*, Lima, PUCP, Lima, 1989.
- "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX" en *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*, eds., A. Panfichi y F. Portocarrero, Lima, Universidad del Pacífico, 1995a pp. 261-288.
 - "Temidos y despreciados: Raza y género en las representaciones de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX" en *Otras pieles. Género, historia y cultura*, comp., M. Barriga, Lima, PUCP, Lima, 1995b.
- OLIVERO GUIDOBONO, S., "Mariquita Sánchez: una mujer, una vida, el nacimiento de una nación", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], 2012.
- ORTIZ, F., *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, Madrid, Cátedra, 2002.
- OVIEDO Y HERRERA, L. A., *Vida de Santa Rosa de Santa María*, Lima, J. García Infançon, 1712.
- PACHECO, J. A., "El orientalismo como ingrediente del Romanticismo" en *Romanticismo europeo. Historia, poética e influencias*, eds., J. A., Pacheco y C. Vera, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.
- PACHECO, J. A. y VERA, C., "Introducción" en *Romanticismo europeo. Historia, poética e influencias*, eds., J. A. Pacheco y C. Vera, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.
- PAGDEN, A., *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.
- PAGÈS, G., *Micaela Villegas, "La Perricholi" (1748-1819). Historia de una mujer en el Perú del virrey Amat*, Sant Cugat, Editorial Arpegio, 2011.
- PALMA, R., *Tradiciones peruanas*, ed. C. Villanes Cairo, Madrid, Cátedra, 1994.
- PASSERINI, L., *Storia e suggestivita: la fonte orali e la memoria*, Firenze, La Nuova Italia, 1988.
- PASTOR BODMER, B., *El jardín y el peregrino: Ensayos sobre el pensamiento utópico en Latinoamérica*, Ámsterdam, Rodopi, 1996.

- PAVIE, Th, *Scènes et recits des pays d'outre-mer*, Paris, chez M. Lévy frères, 1853.
- PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- PEDRO ROBLES, A. E. de y TORRES HERNÁNDEZ, F. "La prensa y la divulgación del conocimiento ilustrado en el virreinato de Nueva España en el siglo XVIII", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 6, 2004, pp. 317-324.
- PELLEGRIN, S. J., *Le Nouveau Monde*, Paris, Compagnie des libraires, 1757.
- PEÑA, M., ed., *Cuadernos de Sor Juana. Sor Juana Inés de la Cruz y el siglo XVII*, México, Textos de Difusión Cultural, 1995.
- PERALTA, J. A., *Los novatores: la cultura ilustrada y la prensa colonial en Nueva Granada (1750-1810)*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquía, 2005.
- PERALTA RUIZ, V., *Epítome cronológico o idea general del Perú*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2005^a.
- *Prensa y redes de comunicación en el virreinato del Perú, 1790-1821*, Castellón, [s.n], 2005b.
- PERALTA RUIZ, V. y WALKER, Ch., "Viajeros, naturalistas, científicos y dibujantes. De la Ilustración al Costumbrismo en las artes (siglos XVIII-XIX)" en *Visión y símbolos: del virreinato criollo a la República peruana*, coord., R. Mújica y Pinilla, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2006.
- PÉREZ CANTÓ, P., *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1985.
- PÉREZ CANTÓ, P., MÓ ROMERO, E. y RODRÍGUEZ GARCÍA, M. E. "La construcción de un «olvido»: las mujeres en la Ilustración peruana" en *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, coord., G. Salinero, Madrid, Casa de Velázquez, 2000, pp. 161-184.
- PÉREZ-FUENTES HERNÁNDEZ, P. ed., *Entre dos orillas: las mujeres en la historia de España y América Latina*, Barcelona, Icaria Editorial, 2012.

- PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, P.E., *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, Sevilla-Lima, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
- PERNETY, A. J., *Histoire d'un voyage aux Iles Malouines, fait en 1763-64 avec des observations sur le Detroit de Magellan et sur les Patagons*, Paris, chez Saillant & Nyon, 1770a
 - *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les Recherches philosophiques de Mr. de P***, Berlín, chez G. Jacques Decker, 1770b.
- PERNOUD, R., *América del sur en el siglo XVIII. Misceláneas anecdóticas y bibliográficas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- PFEIL, J. G. B., *L'Homme sauvage*, Paris, chez la Veuve duchesne, 1767.
- PIRON, A., *Fernand Cortès*, Paris, chez Duchesne, 1757.
- PONCE, A., *Humanismo burgués y humanismo proletario*, México, Roca, 1976.
- POOLE, D., *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean image world*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- PORRAS BARRENECHEA, R., *Historia general de los peruanos*, vol. II, Lima, Talleres Gráficos de Iberia, 1972.
- PORTILLO VALDÉS, J.M., *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- PORTOCARRERO, G., *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- POTTHAST, B. y SCARZANELLA, E. eds., *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*, Madrid, Vervuert, 2001.
- POZUELO YVANCOS, J. M. y ARADRA SÁNCHEZ, R. M., *Teoría del canon y literatura española*, Madrid, Cátedra, 2000.
- PRAKASH, G., "La imposibilidad de la historia subalterna" en *Convergencia de Tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, ed., I. Rodríguez, Ámsterdam, Editions Rodopi, 2001.

- PRASAD, P., *Colonialism, Race and the French Romantic Imagination*, New York, Routledge, 2009.
- PRATT, M.L., *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- PRIETO DE ZEGARRA, J., *Así hicieron las mujeres el Perú*, Lima, [s.n], 1965.
- *Mujer, poder y desarrollo en el Perú*, Lima, Dorhca, 198?.
- PROTZEL, P., “La madre negra como símbolo patrio: el caso de Hipólita, la nodriza del Libertador”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 15:34, 2010, pp. 65-74.
- PUIG-SAMPER, M. A. y PELAYO, F., “Las expediciones botánicas al Nuevo Mundo durante el siglo XVIII. Una aproximación histórico-bibliográfica”, en *La Ilustración en América colonial*, eds., D. Soto Arango, M. A. Puig-Samper y L. C. Arboleda, Madrid, CSIC, 1995, pp. 55-66.
- PULIDO TIRADO, G., “Aportaciones teóricas de los estudios culturales latinoamericanos”, *Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, 3, 2010, pp. 53-69.
- QUIJANO, A., “Colonialidad del poder y clasificación social” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, eds., S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 93-126.
- RABASA, J., *Inventing America. Spanish historiography and the formation of eurocentrism*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- “Del zapatismo: reflexiones sobre lo folklórico y lo imposible en la insurrección subalterna del EZLN”, *Kipus. Revista Andina de Letras*, 9, 1998, pp. 53-68.
 - “Límites históricos y epistemológicos en los estudios subalternos” en *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, ed. M. Moraña, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000, pp. 107-118.
 - “El eurocentrismo en la literatura colonial. (“Cuéntame la historia de cómo te conquisté”. Elsewheres y etnosuicidio en el mundo mesoamericano colonial) en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, eds., B. Castany et al., Bellaterra, Centro para la

Edición de los Clásicos Españoles-Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, pp. 333-346.

RADICATI DI PRIMEGLIO, C., *Estudios sobre los quipus*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2006.

RADIGUET, M., *Lima y la sociedad peruana*, Estudio preliminar de E. Núñez, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, 2001.

RAMA, A., *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

RAMEAU, J. P. y FUZELIER, L., *Les Indes galantes, ballet heroique représenté par l'Academie royale de Musique; pour la premier fois, le mardy 23 aoust 1735*, Paris, De l'imprimerie de Jean-Baptiste-Christophe Ballard, 1736.

RAMÍREZ, S., "Borders, feminism and spirituality: movements in chicana aesthetic revisioning" en *Decolonial voices. Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st century*, eds., A. J. Aldama y N. H. Quiñonez, Indiana University Press, 2002.

RAMOS, M^a D., "Conciencia de clase, conciencia de género: su formación e incidencia en la historia de las mujeres" en *Las mujeres en la Historia de Andalucía*. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1994, pp. 405-422.

- "¿Clío en la encrucijada? A propósito de la historia de las mujeres (1990-2000)", *Arenal*, 10:1, 2003, pp. 81-103.

RAMOS ESCANDÓN, C., coord., *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, Colegio de México, 1987.

RAMOS GÓMEZ, L. J., ed., *Las "Noticias Secretas de América" de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1735-1745)*, Madrid, CSIC, 1985.

RAYNAL, G. Th., *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des européens dans les deux Indes*, Paris, Amable, Costes et Comp., 1820-1821, vol. III, IX.

RICHARD, N., *Márgenes e instituciones: arte en Chile desde 1973*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2007.

- RÍOS, A., “Los estudios culturales y los estudios de la cultura en América Latina” en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, comp., D. Mato, Caracas, CLACSO, 2002, online.
- RIZO-PATRÓN, C., *Pancha Gamarra, la mariscal*, Lima, Francisco Moncloa Editores, 1967.
- *Las mariscalas*, Walkiria Ediciones, Lima, 1997.
 - “Mujeres, poder y política en el siglo XIX” en *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*, comps., C. Meza y T. Hampe, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pp. 429-497.
- ROBERTSON, W., *The History of America*, London, W. Strahan, 1777, vol. I.
- RODA, P., “La historia de las mujeres, la mitad desconocida”, *Gerónimo de Uzáriz*, 11, 1995, pp. 47-70.
- RODRÍGUEZ, A., “Féminas en la mira. Percepciones sagradas y profanas de la mujer venezolana en el siglo XIX”, en *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*, eds., S. O’Phelan y M. Zegarra, Lima, CENDOC-Mujer/Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, pp. 367-387.
- RODRÍGUEZ BERNAL, N., *El debat americà al segle XVIII. Opinions i controvèrsies sobre els Estats Units i els efectes en la seva construcció nacional*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2012.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, M.E., *Criollismo y Patria en la Lima ilustrada (1732-1795)*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2006.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, P., “Sangre y mestizaje en la América Hispánica”, *Anuario Colombiano de historia social y de la cultura*, 35, 2008, pp. 279-309.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, E., “The Metamorphoses of Caliban”, *Diacritics* 7:3, 1977, pp. 78-83.
- RODRÍGUEZ SÁENZ, E., *Entre silencios y voces. Género e Historia en América Central (1750-1990)*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000.

- RODRÍGUEZ VIGIL, F. de Paula, *Importancia de la educación del bello sexo*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1976.
- RODRÍGUEZ VILLAMIL, S., *Las mujeres en la historiografía latinoamericana reciente. Algunas reflexiones*, Montevideo, GRECMU, 1994.
- ROMERO, A. F., “La falacia antirretórica en Bernal Díaz del Castillo”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV: 28, 1988, pp. 337-344.
- ROGERS, Woodes, *A cruising voyage round the world*, London, A. Bell, 1712.
- ROSAS LAURO, C., “Jaque a la dama: la imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII” en *Mujeres y género en la historia del Perú*, ed., M. Zegarra, Lima, CENDOC-Mujer, 1999, pp. 143-171.
- “Educando al bello sexo. La mujer en el discurso ilustrado” en *El Perú del siglo XVIII. La Era Borbónica*, comp., S. O’Phelan, Lima, IRA, 1999, pp. 349-413.
 - “Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, 1, 2004, pp. 103-138.
 - “La visión ilustrada de las amas de leche negras y mulatas en el ámbito familiar (Perú, siglo XVIII)” en *Passeus, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, eds., S. O’Phelan y C. Salazar, Lima, IRA-IFEA, 2005.
- ROQUEFEUIL, C., “Lima y Callao en 1817” en *Colección Documental de la Independencia del Perú*. Tomo XXVII. Relaciones de viajeros. Vol. 1, Lima, Comisión Nacional del sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971.
- ROSENWEIN, Barbara H., “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, 107:3, 2002, pp.821-845.
- ROSSI Y RUBÍ, J., “Idea de las diversiones públicas de Lima”, *Mercurio Peruano*, I: 4, 1791, pp.28-30.
- ROUBAUD, P. J. A., *Histoire générale de l’Asie, de l’Afrique et de l’Amérique*, 15 vols., París, chez La Doué , 1770-1775.
- ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de condiciones entre los hombres*, Madrid, Impr. de José del Collado, 1820.

- ROWBOTHAM, S. *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, Madrid, Debate. Tribuna Feminista, 1977.
- ROZOI, B. F., *Azor ou les péruviens*, Paris, chez P. Lesclapart, 1770.
- RUIZ, H., *Relación del viaje hecho a los reinos del Perú y Chile*, ed. R. Rodríguez Nozal y A. González Bueno, Madrid, CSIC, 2007.
- SABAT RIVERS, G., *En busca de Sor Juana*, México, UNAM, 1998.
- SACCA, Z. y ESPINOSA, R., “Las tapadas o el lenguaje de la liberación y el desquite”, *Revista Andina de Letras*, 9, 1998, pp. 69-75.
- SÁENZ-RICO, A., *El virrey Amat. Precisiones sobre la vida y la obra de Don Manuel de Amat y de Junyent*, Barcelona, Museo de Historia de la Ciudad, 1967.
- SAID, E., *Orientalismo*, Barcelona, De bolsillo, 2004.
- SAINT-SAUVEUR, J.G., *Description des principaux peuples de l’Amérique, Tableaux des principaux peuples de l’Europe, de l’Asie, de l’Afrique, de l’Amérique* Paris, chez l’auteur, 1797.
- SALA VALLDAURA, J. M., “El erotismo y la modernidad de *La petimetra*, de Nicolás Fernández de Moratín”, *Scriptura*, 19-20, 2008, 95-110.
- SALA I VILA, N., *Y se armó el tole tole: tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1790-1814*, Ayacucho, Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas, 1996.
- “Indios y chunchos: la percepción de los indios amazónicos en el s. XVIII peruano” en *Relaciones sociales e identidades en América*, coords. G. Dalla-Corte et al., Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 2002, pp. 285-300.
- SALADINO GARCÍA, A., *Ciencia y prensa durante la Ilustración latinoamericana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- SALINAS, P., “Lima imaginada por el Mercurio Peruano. La obsesión organizadora y ordenadora de la ciudad desde el balcón ilustrado”, *Tinkuy*, 14 (2010), pp. 79-94.

- SAN MARTÍN, J., *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 4, 1822.
- SÁNCHEZ, J., “El cabello como un problema estético en la invasión de América”, *Cuadernos del Minotauro*, 4, 2006, pp. 9-34.
- SÁNCHEZ, L. A., *La Perricholi*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936.
- *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*, Lima, Edit. Juan Mejía, 1981.
- SÁNCHEZ VALVERDE, A., *La América, vindicada de la calumnia de haber sido madre del mal venéreo*, Madrid, Imprenta de Don Pedro Marín, 1785.
- SANCHO GUINDA, C., *El viaje poético de las nativas norteamericanas como contradiscurso de reconciliación y resistencia (una visión interdisciplinar)*, Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral, 2007.
- SANTIAGO, S., “El entrelugar del discurso latinoamericano” en *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, eds., A. Amante y F. Garramuño, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000, pp. 61-77.
- SANTOS-HERCEG, J., “La imagen de América en Hegel. De la caricatura y la falta de respeto” en *La idea de América en los pensadores occidentales*, comps., J. Choza y M. Betancur, Sevilla, Editorial Thémata y Editorial Plaza y Valdés, 2009, pp. 31-42.
- SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, Fondo de Cultura económica, 1985.
- SARLO, B., *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- “Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa”, *Revista de Crítica Cultural*, 15, 1997, pp. 32-38.
- SARMIENTO, D. F., *Facundo: civilización y barbarie*, ed. R. Yahni, Madrid, Cátedra, 1990.
- SARTO, A., RÍOS, A. y TRIGO, A. eds., *The Latin American Cultural Studies Reader*, Duke University Press, 2005.
- SAURIOL, L., “La representación de lo femenino en el Mercurio Peruano. Hacia perspectivas emancipadoras” en *Periodismo antiguo en*

Hispanoamérica: Relecturas, Tinkuy: Boletín de Investigación y debate, Serie Discursos coloniales nº 3, eds., C. Poupeney Hart y T. Navallo, 2010, pp. 105-118.

SCHROEDER, S., WOOD, S. y HASKETT, R. eds., *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

SCOTT, J., “El Género: una categoría útil para el análisis histórico” en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, comps., J. S. Amelang y M. Nash, València, Edicions Alfons el Magnànim-Institució Valenciana d’Estudis i Investigació, València, 1990, pp. 23-56.

SEED, P., *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

SEGALEN, V., *Essai sur l’exotisme*, St. Clément la Rivière, Fata Morgana, 1978.

SEIBEL, B., *De ninfas a capitanas*, Buenos Aires, Editorial Legasa, 1990.

SEIJAS Y COBERA, F., *Gobierno Militar y Político del Reino Imperial de la Nueva España (1702)*, ed. P. E. Pérez-Mallaína, México, UNAM, 1986.

SELISTER GOMES, M., “La construcción del Brasil como un paraíso de mulatas: del imaginario colonial al marketing turístico”, *Sociedad Hoy* 17, 2009, pp. 75-87.

SEPÚLVEDA, I., *El sueño de la Madre Patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

SERNA, M., “Discursos sobre la naturaleza americana: desde el descubrimiento de América hasta al visión ilustrada”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 39, 2010, pp. 251-264.

SERRANO, E., *América y sus mujeres*, Barcelona, establecimiento tipográfico de Fidel Giró, 1890.

SILVA VASCONCELLOS, Ch., “Fotografías de amas de leche en Bahía. Evidencia visual de los aportes Africanos a la familia esclavista en Brasil” *Nómadas*, 35, 2011, online.

- SILVERBLATT, I., *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas", 1990.
- SMITH, A., *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, ed. J. M. Tallada, Bosch, Barcelona, 1983.
- SOCLOW, S. M., *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SOLÍS, M^a del R., "La obra de José Rossi y Rubí en el Mercurio Peruano: búsqueda y creación del lector criollo ilustrado", *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*, 6, 2007, pp.1-101.
- SOLOMON, Robert C., *The Passions: Emotions and the meaning of life*, Indiana, Hackett Publishing, 1993.
- SOMMER, D., *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SPIVAK, G. Ch., *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción y edición crítica de M. Asensi Pérez, Barcelona, MACBA, 1999.
- ST. CLAIR SEGURADO, E. M., *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana, 1767-1820*, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
- STERN, S. J., *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, North Carolina, Chapel Hill, 1995.
- STEVENSON, W. B., *A historical and descriptive narrative of twenty years residence in South America*, vol. II, London, Hurst, Robinson and Co., 1825.
- STOLCKE, V., *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza, 1992.
- "Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América" en *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*, comp. V. Stolcke, Madrid, Horas y Horas, 1993, pp. 29-45.
 - "Los mestizos no nacen sino que se hacen" en *Identidades Ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, eds., V. Stolcke y A. Coello, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2007, pp. 19-58.

- SUBIRATS, E., *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- SZURMUK, M. y MCKEE IRWIN, R., *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 2009.
- TAMAYO VARGAS, A., *Relatos limeños*, Lima, Contur [s.a].
- TAURO, A., *Viajeros en el Perú republicano*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967.
- TEAGNES (Fray Tomás de Méndez y Lachica), "Carta remitida a la Sociedad haciendo algunas reflexiones sobre la que se contiene en el Mercurio núm. 94 en que se pinta a los maricones", en *El Mercurio Peruano, 1790-1795*, ed., J. P. Clément, vol. II. Antología, Madrid, Iberoamericana, 1998.
- TERRALLA Y LANDA, E., *Lima por dentro y fuera*, Madrid, Imprenta de Villalpando, 1798.
- THÉBAUD, F., "Le temps du gender" y "Le gender a la française" en *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, ed. F. Thébaud, Lyon, ENS Editions, 1998, pp. 111-139.
- TINAJERO, A., *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, USA, Library of Congress, 2004.
- TODOROV, T., *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2000.
- *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- TOLLINCHI, E., *Romanticismo y modernidad. Ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989.
- TOPINARD, *L'anthropologie*, Paris, C. Reinwald, 1895.
- TORRES, M^a I., *¿La nación tiene cara de mujer?*, Montevideo, Arca, 1995.
- *La guerra de las palabras: escritura y política en el Río de la Plata*, Montevideo, Banda Oriental, 2008.

- TORRES-POU, J., *El e(x)terno femenino. Aspectos de la representación de la mujer en la literatura latinoamericana del siglo XIX*, Barcelona, PPU, 1998.
- TOURNEMINE, R. J., "Conjectures sur l'union de l'âme et du corps" *Journal de Trévoux*, 1703.
- TRISTÁN, F., *L'émancipation de la femme ou le testament de la paria*, Paris, A. Constant, 1846.
- *Peregrinaciones de una paria*, ed. J. M. Gómez-Tabanera, Madrid, Istmo, 1986.
- TRONCOSO PÉREZ, R., *Crónica del Nepantla: Estudio, edición y anotación de los Fragmentos sobre la historia general de Anáhuac, de Cristóbal del Castillo*, tesis doctoral, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012.
- TSCHUDI, J. J. von, *El Perú: esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*, ed. P. Kaulicke, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- TURISO SEBASTIÁN, J., "Entre el matrimonio y el celibato: opciones vitales de la mujer de la elite limeña del siglo XVIII", en *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana/VIII Congreso Internacional de Historia de América*, coord., F. Morales Padrón, 2000, pp. 1364-1379.
- TWINAM, A., *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- UGARTE ELÉSPURU, J. M., *Lima y lo limeño*, Lima, Editorial Universitaria, 1966.
- ULLOA, A., *Viaje a la América meridional*, ed. A. Saumell Lladó, Madrid, Dastin, 2002.
- UNANUE, H., *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1815.
- URTON, G., *Signs of the Inka Khipu: binary coding in the Andean knotted-string records*, Austin, University of Texas Press, 2003.

- USANDIZAGA, H., “«Mestiza» en el Perú andino como subordinación o como subversión: del fin del siglo XIX al fin del XX”, *Lectora*, 9, 2003, pp.177-186.
- VALERO JUAN, E. M., *Lima en la tradición literaria del Perú: de la leyenda urbana a la disolución del mito*, Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, 2003.
- “De Micaela Bastidas a Magda Portal: recuperaciones crítico-literarias de las independentistas del Perú”, *América sin nombre*, 13-14, 2009, pp. 64-72.
 - “La construcción literaria de la tapada como icono de la Lima virreinal”, *I Encuentro Internacional Virtual Mujer e independencias Iberoamericanas*, 2008.
 - “Otra perspectiva urbana para la historia literaria del Perú: la «tapada» como símbolo de la Lima colonial”, *América sin nombre*, 15, 2010, pp. 69-78.
- VALLBONA, R., “El papel de la mujer indígena en algunas culturas preclombinas”, *Alba de América. Revista Literaria*, 22:41-42, 2003, pp. 195-223.
- VALLE-INCLÁN, R., *Sonata de primavera, sonata de estío: memorias del Marqués de Bradomín*, Madrid, Espasa Calpe, 1988.
- VALLEJO, C. “Las madres de la patria y las bellas mentiras: Contradicciones discursivas en el imaginario dominicano del siglo XIX”, en *Sexualidad y nación*, ed., D. Balderston, Pittsburg, Biblioteca de América del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 9-26.
- VALLS, A., *Introducción a la antropología. Fundamentos de la evolución y de la variabilidad biológica del hombre*, Barcelona, Editorial Labor, 1985.
- VARGAS UGARTE, R., *Jesuitas desterrados a Italia*, Lima, La prensa, 1934.
- VASCONCELOS, J., *La raza cósmica*, México, Austral, 1966.
- VÁSQUEZ, F. S., “Imagen de la mujer en la obra poética de Fray Francisco del Castillo”, *The South Carolina Modern Language Review*, 4:1, 2005, pp. 32-48.
- VEGA, J. J., *Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas*, Lima, Ediciones Universidad Nacional de Educación, 1971.

- VELASCO, J., *Historia del reino de Quito*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1844.
- VELÁZQUEZ, M., “Las mujeres son menos negras: el caso de las mujeres esclavas en la Lima del siglo XIX en *El hechizo de las imágenes: estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, comp., N. Henríquez, Lima, PUCP, 2000.
- VELÁZQUEZ CASTRO, M., *Las máscaras de la representación*, Lima, Universidad Nacional, Mayor de San Marcos, 2005.
- VERA BALANZA, M^a T. y MELÉNDEZ MALAVÉ, N., “El mito de Carmen: exotismo, romanticismo e identidad”, *Ámbitos*, 17, 2008, pp. 343-354.
- VILLAVICENCIO, M., *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 1992.
- VINCENT, B., “El casamiento de la india y el blanco: Pocahontas, un mito con rostro pálido” en *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros con los amerindios*, coords., J. Rostkowski y S. Devers, Madrid, siglo XXI, 1996.
- VIVEROS, G., “El teatro y otros entretenimientos urbanos. La norma, la censura, la práctica” en *Historia de la vida cotidiana en México*, ed. P. Gonzalbo, vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 461-483.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, Paris, chez Antoine-Agustin Renouard, 1819.
- *Alzira*, Barcelona, impr. de José Torner, 1822.
 - *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, vol. VI, París, Librería americana, 1827.
 - *Cándido. Micromegas. Zadig*, ed. E. Diego, Madrid, Cátedra, 1994.
- WACHTEL, N., *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1976.
- *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- WALKER, Ch., comp., *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé Las Casas, 1996.

- *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*, Lima, IFEA-IEP, 2012.

WEBER, D. J., *Bárbaros: los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007.

WEISZ, G., *Tinta del exotismo. Literatura de la otredad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

WOLF, E. R., "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *The Journal of American Folklore*, 71:279, 1958, pp.34-39.

ZAMBRANO, O., "La vida cotidiana de los negros en el Valle de Caracas (siglo XVIII)", *CONHISREMI, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico*, 4:2, 2008, online.

ZAVALA, S., *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, México, El Colegio Nacional, 1998.

ZEGARRA, ed., M., *Mujeres y Género en la historia del Perú*, Lima, CENDOC-MUJER, 1999.

