

EL
PALMA
DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

5



UNIVERSIDAD
RICARDO PALMA

ISSN: 2789-0813 (En línea)

Vol. 4, n.º 5

Julio-diciembre, 2022

Lima, Perú



UNIVERSIDAD
RICARDO PALMA

EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022

Publicación semestral. Lima, Perú

Rector

Iván Rodríguez Chávez (Universidad Ricardo Palma, Perú)

Directora y editora en jefe

Gladys Flores Heredia (Universidad Ricardo Palma, Perú)

Editor académico

Álex Flores Flores (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Comité editorial

Félix Romero Revilla (Vicerrectorado Académico de la Universidad Ricardo Palma, Perú)

José Martínez Llaque (Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Ricardo Palma, Perú)

Fernando Rosas Moscoso (Programa de Estudios Básicos de la Universidad Ricardo Palma, Perú)

Natalia Calderón Alosilla (Rectorado de la Universidad Ricardo Palma, Perú)

Consejo consultivo

Isabelle Tauzin-Castellanos (Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, Francia)

Stephen M. Hart (University of London, Inglaterra)

Thomas Ward (Loyola University Maryland, Estados Unidos)

José Antonio Mazzotti (Tufts University, Estados Unidos)

Laurie Lomask (City University of New York, Estados Unidos)

Enrique Foffani (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Ricardo Silva-Santisteban (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

Javier de Taboada Amat y León (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Marco Antonio Lovón Cueva (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Ricardo González Vigil (Academia Peruana de la Lengua, Perú)

Revisores

Thomas Ward (Loyola University Maryland, Estados Unidos)

Enrique Foffani (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Luz Ainai Morales Pino (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

Christian John Leyton Davalos (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Equipo técnico

Gladys Flores Heredia y Ronald Callapiña Galvez (corrección de textos)

Miguel Condori Mamani (diagramación)

Rodolfo Loyola Mejía (diseño)

Yuri Tornero Cruzatt (traducción)

Gestión y publicación OJS: Infoedutec.com

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2021-04173

© Universidad Ricardo Palma

Av. Benavides 5440, Santiago de Surco, Lima 33, Perú

Teléfono: (511) 708-0000

E-mail: helpdesk@urp.edu.pe

Dirección postal

Av. Benavides 5440, Santiago de Surco, Lima 33, Perú

E-mail: elpalmadelajuventud@urp.edu.pe

La revista no se responsabiliza de las opiniones vertidas
por los autores en sus trabajos.

Indizaciones

Crossref

Google Scholar

Latindex 2.0

LatinRev

MIAR

Licencia



El Palma de la Juventud. Revista de Estudiantes de la Universidad Ricardo Palma se encuentra disponible en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

El Palma de la Juventud. Revista de Estudiantes de la Universidad Ricardo Palma es una publicación de periodicidad semestral cuyo objetivo principal es difundir artículos inéditos que son el resultado de estudios e investigaciones sobre la obra de Ricardo Palma, principalmente sobre las *Tradiciones peruanas* y otros textos palmistas de tenor poético, epistolar, lingüístico, lexicográfico e historiográfico. Y como objetivo complementario, fomentar la investigación en el campo de las humanidades.

Los artículos de la revista son arbitrados bajo la modalidad de simple ciego (*single-blind review*), en la cual los evaluadores externos a la institución conocen los datos de los autores al momento de la revisión y toman en cuenta los siguientes criterios de evaluación: originalidad, aporte del trabajo, actualidad y contribución al conocimiento palmista y humanista. La revista se reserva el derecho de publicación y, en caso de que el artículo presentado sea aceptado, podrá realizar las correcciones de estilo y demás adecuaciones necesarias para cumplir con las exigencias de la publicación.

La revista *El Palma de la Juventud* recibe los artículos de los estudiantes de pregrado y posgrado de la Universidad Ricardo Palma, así como los manuscritos de estudiantes de otras universidades nacionales y extranjeras interesados en las cuestiones propias de la reflexión académica, el trabajo crítico y la investigación científica e interdisciplinaria relacionada con la obra de Ricardo Palma y las humanidades.

The Palma of Youngers. Student Magazine of the Ricardo Palma University published every six months whose main objective is to disseminate original articles that are the result of studies and research on the work of Ricardo Palma, mainly on the *Tradiciones peruanas*, and other palmist texts of poetic, epistolary, linguistic, lexicographical and historiographical character. Finally, as a complementary objective, to promote research in the field of humanities.

All articles in the journal are refereed through the single-blind review modality, in which the external reviewers of the institution are aware of the authors' data at the time of the review. They take into account the following evaluation criteria: originality, relevance, current importance and contribution to palmist and humanist knowledge. The journal reserves the right of publication and, if the article submitted is accepted, it may make the necessary stylistic corrections and other adjustments to comply with the requirements of the publication.

The journal *The Palma of Youngers* receives articles by undergraduate and postgraduate students, from the Universidad Ricardo Palma, as well as manuscripts by students from other national and foreign universities interested in academic reflection, critical work and scientific and interdisciplinary research related to the work of Ricardo Palma and humanities.



UNIVERSIDAD
RICARDO PALMA

EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5

Tabla de contenidos

PRESENTACIÓN

- *El Palma de la Juventud*: humanismo e interdisciplinariedad en el contexto del Bicentenario
GLADYS FLORES HEREDIA 11

ARTÍCULOS

Dossier: Literatura

- Lo mismo, pero no exactamente: hacia una subversión y resignificación del formato discursivo de las tradiciones de Ricardo Palma en las *Tradiciones cuzqueñas* (1884-1886) de Clorinda Matto de Turner
JOSÉ MORI 15
- La afectación del cuerpo intestimoniable en la obra de Alberto Szpunberg
LUJÁN TRAVELA 35

- La madre, la monja, la escritora y la extraña: la representación femenina en *América y sus mujeres* de Emilia Serrano
MARTHA SALAS PINO 49

- La parcialidad hacia la mujer de color por su rol de género en *Roque Moreno* de Teresa González de Fanning
ISIS A. SANTONI MORRO 67

- El aura de la traducción y otros procesos culturales de transcreación en *Arenga lírica al emperador de Alemania* (1916) de Alberto Hidalgo
JUAN WILFREDO YUFRA 75

- El racismo de género en los Estados Unidos y el Perú a propósito de *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner
ANNA GRAFF 89

Dossier: Arquitectura

- La arquitectura funeraria durante la época colonial en la tradición «El robo de las calaveras»
PATRICIO GONZALO MIRANDA GONZALES 97

- Estudio de la urbanización de los distritos de Chorrillos, Miraflores y Barranco según la tradición «Los pacayares» de Ricardo Palma
ORIANA FRANCESCA BELLADONI PORTAL 119

- Los canales de regadío en la tradición «La achirana del inca» y su impacto actual
JERSSON ENRIQUE LLACZA LUCIANO 137

Dossier: Psicología y Ciencias Biológicas

- Ludopatía en la tradición «Amor de madre. Crónica de la época del virrey “Brazo de Plata”» de Ricardo Palma
DANYTZA MARIELLA JURADO URBINA 151

- Estudio del feminicidio en la tradición «Un marido feroz» de Ricardo Palma
JENNIFER KIARA SÁNCHEZ ROJAS 163

- «Mujer y tigre»: estudio del organismo humano después de la muerte
MARCELA LORENA FIERRO VILLALBA 177

Dossier: Derecho y Humanidades

- Separación legal de la mujer durante el siglo XVIII en la tradición «El divorcio de la condesita»
RUT BELÉN CHILÓN URRIBARRI 191

- Análisis jurídico del matrimonio, su disolución y la distribución de la herencia en «El divorcio de la condesita» de Ricardo Palma
XIOMARA LUZ AGUILAR LAURA 207

- «Mujer y tigre»: influencia de la religión católica en la creación de expresiones coloquiales peruanas
JIMENA ALONDRA MARÍN RODRÍGUEZ 221



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 11-14
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4846

EL PALMA DE LA JUVENTUD: HUMANISMO E INTERDISCIPLINARIEDAD EN EL CONTEXTO DEL BICENTENARIO

GLADYS FLORES HEREDIA
Universidad Ricardo Palma
Lima, Perú

Contacto: gladys.floresh@urp.edu.pe

Las revistas académicas son espacios donde se socializa la investigación y se someten las reflexiones al juicio crítico de la comunidad científica. En los últimos años, las revistas de investigación han pasado por una serie de evaluaciones que, tras ser superadas, les han permitido acceder a niveles mayores de reconocimiento científico. *El Palma de la Juventud. Revista de Estudiantes de la Universidad Ricardo Palma* es una publicación que nació de la necesidad de crear un espacio de diálogo académico donde los estudiantes de diversas facultades puedan difundir sus investigaciones sobre Ricardo Palma.

Inicialmente fue una revista donde se divulgaba una selección de los mejores artículos que se exponían en el Coloquio de Estudiantes Universitarios Ricardo Palma. Cabe precisar que la revista, desde el primer número, tuvo como herramienta el *software* antiplagio

Turnitin, que permite medir el porcentaje de originalidad de cada uno de los artículos; asimismo, en un inicio, contó con revisores ciegos para determinar la publicación de las investigaciones más originales y las que producirán mayor impacto en la comunidad científica nacional e internacional. Luego la revista pasó por un proceso de reorganización; sobre todo asumió el desafío de lograr su indización de cara a ubicarse entre las más importantes revistas de investigación. El camino fue largo, pero ya iniciamos con firmeza los primeros pasos.

Nuestra revista es arbitrada, ello quiere decir que cumple con los estándares más exigentes en cuanto a revistas científicas. Por ello, desde el cuarto número se ha implementado una serie de protocolos que rigen el envío de artículos por parte de los autores, la normativa para los evaluadores y la política de transparencia y ética del conocimiento. Así, por un lado, se ha implementado el sistema de evaluación bajo la modalidad de simple ciego (*single-blind review*), en la cual los evaluadores conocen los datos de los autores al momento de la revisión, y si estos declaran que existe algún tipo de conflicto de intereses, se les asigna otro revisor par. Son estos revisores quienes dictaminan si el artículo es publicable, publicable con correcciones o no publicable. Por otro lado, también a partir del cuarto número, la periodicidad de la revista cambió de anual a semestral; esta decisión tiene el propósito de fortalecer el espacio dirigido a los estudiantes para que intercambien sus investigaciones sobre las obras de Ricardo Palma y otros autores, y en cuyas reflexiones se trate sobre la problemática social actual.

Es así que este quinto número de la revista que presentamos continúa con el proceso de optimización de la publicación según estándares internacionales. Uno de los indicadores de que *El Palma de la Juventud* se está posicionando en la comunidad académica nacional e internacional es el hecho de que, para este número, se recibieron artículos de autores nacionales e internacionales interesados en la

obra de Ricardo Palma, las humanidades y la interdisciplinariedad. Esta muestra de confianza e interés de los investigadores hacia nuestra publicación nos alienta a continuar con la tarea de situar nuestra revista entre las primeras publicaciones de investigación en humanidades e interdisciplinariedad.

Es de suma satisfacción la continuidad de la revista, pues esta nació en un contexto de prepandemia y en el marco de la conmemoración del centenario del fallecimiento de don Ricardo Palma (1833-1919) y la celebración de los 50 años de creación de nuestra universidad (1969-2019); y continuó en la virtualidad, cuando el alto índice de mortandad de la pandemia borraba de nuestros rostros la esperanza de un mañana mejor.

En el contexto actual, donde la vacuna ha menguado el poder mortal del coronavirus, y como consecuencia de las reflexiones en el marco social de la celebración del bicentenario de la independencia del Perú, surge esta quinta entrega que, como se podrá apreciar, integra una serie de artículos que analizan la obra de Ricardo Palma en el siglo XXI, desde las perspectivas de distintas carreras universitarias. Asimismo, este número incorpora investigaciones sobre otros autores peruanos, latinoamericanos e iberoamericanos. En síntesis, podríamos decir que los artículos relacionados a las *Tradiciones peruanas*, que se elaboraron en 2021 y que se publican este año, tienen como objetivo socializar los aportes de Ricardo Palma en la construcción de nuestra historia nacional desde un enfoque interdisciplinario; y los estudios que abordan las obras de otros escritores peruanos, entre las que destacan Clorinda Matto de Turner y Teresa González de Fanning, así como el análisis de los textos de autores iberoamericanos, como Emilia Serrano y Alberto Szpunberg, tienen como finalidad fomentar la investigación humanística. Todas estas son reflexiones que resultan fundamentales en el escenario actual en el que nos ha sumido la COVID-19.

Los logros alcanzados de *El Palma de la Juventud* son el resultado del respaldo del rector de nuestra universidad, el Dr. Iván Rodríguez Chávez, y de los estudiantes de las diversas facultades de nuestra universidad y de las universidades nacionales y extranjeras que se sumaron para que este número, como los anteriores, resulte de colección.

¡Muchas gracias!



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 15-33

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5126

LO MISMO, PERO NO EXACTAMENTE: HACIA UNA SUBVERSIÓN Y RESIGNIFICACIÓN DEL FORMATO DISCURSIVO DE LAS TRADICIONES DE RICARDO PALMA EN LAS TRADICIONES CUZQUEÑAS (1884-1886) DE CLORINDA MATTO DE TURNER

The same, but not exactly: towards a subversion and resignification of the discursive format of Ricardo Palma's traditions in Clorinda Matto de Turner's *Tradiciones cuzqueñas* (1884-1886)

JOSÉ MORI

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas

Lima, Perú

Contacto: tchujomo@upc.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-3464-4835>

RESUMEN

En el presente trabajo, nos interesa reflexionar en torno a la forma en que se efectúa el procedimiento mimético de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma en las *Tradiciones cuzqueñas* (1886) de Clorinda Matto de Turner. Específicamente, nos centraremos en el análisis de las tradiciones «Un centinela de acero» y «Ccata hueqqe», de la escritora cusqueña. Para ello, asumiremos un enfoque multidisciplinar sobre la base de los conceptos de dos autores: la mimesis de

Homi Bhabha, desde una perspectiva retórica; y el encuadramiento de la memoria, desarrollado por Michael Pollak. Se argumenta que Clorinda Matto de Turner se apropia del género de la tradición para redefinirlo y establecer una posición estético-ideológica opuesta a la de Ricardo Palma. A partir de ello, resignifica dicho género para expresar lo no-dicho a través de una nueva representación del pasado en relación con el presente y del otro cultural indígena. Se concluye, entonces, que las dos tradiciones mencionadas implican una operación ideológica que se opone al imaginario nacional que construye Palma en sus tradiciones.

Palabras clave: Clorinda Matto de Turner; *Tradiciones cuzqueñas*; Ricardo Palma; *Tradiciones peruanas*; retórica afectivo-sentimental; mimesis.

Términos de indización: discurso; literatura nacional; Perú (Fuente: Tesauro Unesco).

ABSTRACT

In this paper, we are interested in reflecting on how the mimetic procedure of Ricardo Palma's *Tradiciones peruanas* is carried out in Clorinda Matto de Turner's *Tradiciones cuzqueñas* (1886). Specifically, we will focus on the analysis of the stories «Un centinela de acero» and «Ccata hueque», by the Cusquenian writer. For this purpose, we will assume a multidisciplinary approach based on the concepts of two authors: Homi Bhabha's mimesis, from a rhetorical perspective, and the framing of memory, developed by Michael Pollak. It is argued that Clorinda Matto de Turner appropriates the genre of «tradition» to redefine it and establish an aesthetic-ideological position opposed to that of Ricardo Palma. From this, she resignifies the genre to express the unspoken through a new representation of the past concerning the present and the indigenous cultural other. It is concluded, then,

that the two abovementioned stories imply an ideological operation that opposes the national imaginary that Palma constructs in his stories.

Key words: Clorinda Matto de Turner; *Tradiciones cuzqueñas (Cuzco Traditions)*; Ricardo Palma; *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; affective-sentimental rhetoric; mimesis.

Indexing terms: speeches; national literatures; Peru (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 11/09/2022

Revisado: 15/09/2022

Aceptado: 20/09/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Luz Ainai Morales Pino (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

lmoralesp@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-9339-5731>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo, explicaremos cómo Clorinda Matto de Turner subvierte y redefine el formato discursivo de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma en sus *Tradiciones cuzqueñas* (1886) a través del procedimiento mimético, entendido como la representación parcial de un modelo dominante que produce su diferencia. Específicamente, nos centraremos en el análisis de los rasgos distintivos de las tradiciones «Un centinela de acero» y «Ccata hueqqe», de la escritora

cusqueña, a partir de la comparación con las tradiciones «El corregidor de Tinta» y «Carta canta», del Bibliotecario Mendigo, para observar cómo la autora se apropia del género de la tradición a condición de asumir una posición estético-ideológica opuesta a la de Palma.

De hecho, la diferencia del modo de escribir tradiciones entre los autores aquí examinados se reduce a dos puntos. Por un lado, la práctica significativa de la autora cusqueña se distingue del programa estético-ideológico de Palma, en la medida en que representa el pasado incaico sin un tono despreciativo ni una reproducción de una serie de estereotipos conmisericordiosos —típicos de la ideología criolla— asociados a los indígenas para mantener la relación de poder. A modo de ejemplo, Túpac Amaru es configurado como un prócer de la patria, con una serie de cualidades positivas, con la finalidad de restituir el valor político de la revolución indígena. Por otro lado, la estrategia retórica de la mimesis le permite a la autora realizar una transformación de este marco genérico para expresar lo no-dicho a través del diálogo entre el pasado del otro cultural indígena y su resonancia en el presente. Estas correspondencias temporales se tejen alrededor del trauma originado por la conquista española que se identifica con la ocupación chilena en el siglo XIX. A partir de ello, Matto encuadra una memoria subterránea que se opone a la oficial o —en este caso— al modelo de imaginario nacional criollo que construye Palma en sus tradiciones. Para este análisis, emplearemos un enfoque multidisciplinar sobre la base de los conceptos de dos autores: la mimesis, desde una perspectiva retórica, de Homi Bhabha; y el encuadramiento de la memoria, desarrollado por Michael Pollak.

LA ESTRATEGIA RETÓRICO-POLÍTICA DE LA MÍMESIS MATTIANA COMO RÉPLICA A LAS TRADICIONES DE RICARDO PALMA

La estrecha amistad de Clorinda Matto con Ricardo Palma, evidenciada en los fértiles vínculos que se establecen en su correspondencia entre 1883 y 1897, sustenta el mimetismo de las *Tradiciones peruanas* en las *Tradiciones cuzqueñas* (1886). De acuerdo con Homi Bhabha, este proceso particular de construcción textual «es como el camuflaje, no una armonización de la represión de la diferencia, sino una forma de parecido, que difiere de, o impide, la presencia, desplegándola en parte, metonímicamente» (2002, p. 116). Dicho de otra manera, la autora representa parcialmente (casi lo mismo, pero no exactamente) el género de la tradición con una operación ideológica distinta de Palma. A pesar de ello, la revalorización de la producción cultural de Matto ha tropezado con una considerable resistencia de una buena parte de la crítica, que se obstina en continuar reproduciendo una jerarquía de valor estético en la que la obra de la escritora adquiere menos relieve frente a la producción de Palma. Por este motivo, salvo por el reciente rescate de sus novelas y cartas dirigidas a Palma, se ha dejado de lado el resto de su obra en espera de una edición crítica.

Contrariamente a estas reflexiones, conviene recordar uno de los trabajos de Ana Peluffo sobre este asunto, pues proporciona una entrada para repensar la relación desigual y asimétrica entre los autores aquí examinados. En este estudio sostiene que Matto articula un mecanismo retórico afectivo-sentimental que hibridiza las esferas antitéticas de lo profesional y lo afectivo:

El hecho de que Matto firme las cartas como «afma. discípula» parece inclinar la balanza hacia el primer polo de la ecuación, es decir, a la relación jerárquica entre maestro y discípula, con lo que establece una relación casi oximorónica con la horizontalidad propia de la amistad (2020, p. 18).

Matto «hibridiza» las esferas semánticamente opuestas de lo amistoso y lo profesional, pues forman parte de una misma estrategia retórica que consiste en persuadir al referente consagrado de las tradiciones para que pueda insertarse en el medio intelectual y se legitime como una mujer ilustrada. Respecto a esto, se habrá de dar la razón a Francesca Denegri (2018), quien señala que «la feminidad metafórica de la tradición, el género nacional más popular del siglo XIX, contribuy[ó] a conferir en las mujeres la autoridad literaria necesaria para un auspicioso debut» (p. 73). Así lo vemos, por ejemplo, en la carta que Matto le envía a Palma el 22 de abril de 1884 para solicitarle el prólogo de la primera serie de las *Tradiciones cuzqueñas* (1884-1886):

Ahora tengo, pues, que volver a cobrarle la deuda que me tiene: le robaré unos cortos momentos para el prólogo que me tiene ofrecido, pues solo eso aguardo para dar comienzo a la impresión de las tradiciones cuzqueñas, y le ruego me haga el favor de mandarme lo más pronto. Como usted sabe, su firma, al principio de mi humilde libro, será mi padrinzago más lujoso, y yo, que nada tengo, la presentaré así, ricamente adornada (Matto, 2020, pp. 65-66).

Nos interesa particularmente esta antítesis argumentativa de las esferas arriba mencionadas, en la medida en que no solamente constata una oposición de orden cultural, sino que también señala la subordinación de lo profesional a lo amistoso. Esto revela la verdad de una realidad compleja y antagónica para una mujer en aquella época, debido a que su deseo de ser escritora resultaba ser subversivo. De ahí que acentúe la carga sentimental de sus cartas con ciertos rasgos biográficos en torno a la viudez y la pobreza. Asimismo, como muy bien ha señalado Peluffo (2020), en una carta fechada el 5 de enero de 1883, Matto emplea el diminutivo «tradicioncitas», a fin de evitar posibles rencillas entre ambos escritores y de desbaratar su objetivo de legitimarse como escritora en el panorama literario (p. 26). Sin embargo,

en el prólogo de las *Tradiciones cuzqueñas*, Palma vuelve a reforzar la relación asimétrica al asociar la práctica significativa de la autora a un simple capricho de «discípula»:

Y llámola discípula, no porque transpiren en mí vanidosos humos de maestro, sino por que [sic] la amable escritora ha tomado á capricho, que mujer es, y, por ende, autorizada para encapricharse, repetir que la lectura de mis primeros libros de TRADICIONES despertó [sic] en ella la tentación de consagrar su tiempo é ingenio á la ruda tarea de desempolvar rancios pergaminos y extraer de ellos el posible jugo, para luego presentarlo en la galana forma de la leyenda nacional (1886, p. XVII).

Como se observa, el autor se siente amenazado por el mimetismo de Matto, quien da paso a un desarrollo estético-ideológico de la tradición que dista de ser solo una imitación. De hecho, desde el momento en que la autora asimila y reelabora dicho género, amplía sus posibilidades al proporcionar un nuevo modo de representar y entender al otro cultural indígena junto con una reescritura de su cultura otra sobre la base histórica de la memoria incaica, con los cuales asume una actitud contestataria contra las estructuras de poder del orden establecido. En este sentido, Matto transgrede la figura paterna de autoridad de Palma cuando decide ya no seguir su guía u orientación en lo referente al modo de narrar. Esta desobediencia «caprichosa» de su «discípula» es comentada por Palma en una de sus cartas: «Mucho aconsejé a mi queridísima comadre Clorinda que no se mezclara con política. Pero me desatendió» (citado por Peluffo, 2020, p. 27).

A pesar de que descuellan rasgos distintivos importantes entre ambos autores en los modos de escribir tradiciones, Isabelle Tauzin opina que Clorinda Matto es una émula de Palma: «pese a que trata de imitar el humorismo palmista y acude a un léxico coloquial, después de introducir el tema, no consigue desarrollar ni hinchar los sucesos que le inspiran» (1999, p. 204). A nuestro juicio, la investigadora pasa

por alto el hecho de que la estrategia retórico-política de la mimesis produce la diferencia, en cuya operación ideológica alternativa, que se plasma en las *Tradiciones cuzqueñas*, el imaginario social construido por Palma, quien idealiza el pasado colonial, es perturbado. A ello se agrega el comentario de Marcel Velázquez, quien advierte que «las tradiciones cuzqueñas deben leerse como una respuesta política a las tradiciones de Palma» (2015, p. 32). En efecto, las tradiciones de la escritora cusqueña se perfilan —modificando el término «ensayo de género» propuesto por Pratt (2000)— como una tradición de género, en el sentido de que son escritas por una mujer latinoamericana que «se propone “interrumpir el monólogo masculino” [...] o al menos confrontar la pretensión masculina de monopolizar la cultura, la historia y la autoridad intelectual» (Pratt, 2000, p. 76). Desde este punto de vista, la feminización del campo intelectual configurará a Matto de Turner como un ser amenazante para la élite intelectual masculina (Peluffo, 2005, p. 47). Asimismo, al relocalizar este género en un nuevo territorio (Cusco) y restituir el valor político del contenido de algunos elementos relativos a la cultura otra, manifiesta lo impensado en el imaginario nacional, a saber, la emergencia de una nación que incluye al otro cultural indígena.

LA RESIGNIFICACIÓN DE LA REVOLUCIÓN DE TÚPAC AMARU EN UNA TRADICIÓN DE CLORINDA MATTO DE TURNER

Ahora bien, una primera diferencia que salta a la vista en la tradición palmista es la poética de la neutralidad. Como ha expuesto Denegri (2018), «para el tradicionista, el discurso literario no solamente debía tratar de temas “neutrales”, sino que además debía ser formulado en condiciones necesariamente aisladas del quehacer social y político» (p. 54). Esta neutralidad se puede comprobar en la tradición «El corregidor de Tinta», en el cual se narra el fracaso de la revolución

de Túpac Amaru y la consecuente muerte del virrey don Agustín de Jáuregui como venganza de los indios. Sin embargo, el escritor no ahonda en el trasfondo político de la revolución, sino que, más bien, prescinde de dicho fenómeno social sin darle la importancia que se merece: «No es el caso historiar aquí esta tremenda revolución que, como es sabido, puso en grave peligro al gobierno colonial. Poquísimos faltó para que entonces hubiese quedado realizada la obra de la independencia» (Palma, 2000, III, párr. 7). Ello tenía que ver con el hecho de que, según Méndez, «la rebelión de Túpac Amaru fue un hecho traumático para los criollos. Marcó en ellos un profundo recelo y temor frente a las poblaciones indígenas, ahondando abismos, alimentando fantasías de horror» (2000, p. 30). Por este motivo, se neutraliza el contenido político de la memoria de la cultura otra indígena por considerar que podía ser peligroso para la república dada su relevancia.

Muy por el contrario, en «Centinela de acero», que constituye una reescritura de la tradición palmista ya mencionada, pues satura los huecos con otra forma de narrar mucho más política y sentimental, Matto preserva el pasado indígena y restituye una significación política a la revolución de Túpac Amaru para producir nuevos saberes en torno a la cultura otra. Así, mientras que Palma niega la realidad, la escritora cusqueña la toma en consideración, con la finalidad de normalizar al otro cultural no como un ser amenazante para avivar las fantasías de horror de los criollos, sino como un claro eco del heroísmo patriótico de los próceres nacionales para combatir los estereotipos despreciativos y conmisericordiosos sobre este estatuto sociocultural. A modo de ejemplo, puede observarse la configuración del personaje histórico-ficcional Túpac Amaru como un «caudillo patriota»:

El amor a la libertad de la patria inflamaba el corazón de los Túpac-Amaru padre e hijos; la lealtad y firmeza de esas almas valerosas y superiores hizo nacer injusticia en Areche y sus colaboradores.

Condenólos [sic] a la muerte afrentosa, sin excluir a las débiles mujeres.

José Gabriel, digno descendiente de los incas, vió [sic] preciosa su existencia porque había soñado la libertad de su patria, y la acariciaba cargada de benéficos resultados para la causa de la humanidad redimida de la esclavitud (Matto, 1976, pp. 48-49).

Es evidente que Matto recurre al discurso sentimental, manifestado en el empleo frecuente de hipérboles, las cuales enaltecen la figura del indígena, para reivindicar y revalorizar el perfil histórico de Túpac Amaru. Tal y como señala Tauzin (1997), respecto a la dimensión político-cultural de las tradiciones de la autora cusqueña, «comme Palma qui compare la Lima d’hier et celle d’aujourd’hui, en évoquant le passé Matto dénonce la corruption, l’inculture et la déchéance du présent»¹ (p. 481). De esta manera, Matto se hace «responsable de los pasados no dichos, no representados, que habitan en el presente histórico» (Bhabha, 2002, p. 29). A partir de ello, la autora busca reforzar el sentimiento de pertenencia de los indígenas al proyecto de nación emergente, para lo cual desea cambiar las formas de reconocimiento de este otro cultural.

Bastante distinto resulta el caso de Palma, cuyo narrador de la tradición examinada cita al eclesiástico Funes para construir una memoria colectiva sobre la base de la nacionalización del legado colonial: «Así —dice el deán Funes— terminó esta revolución, y difícilmente presentará la historia otra ni más justificada ni menos feliz» (2000, III, párr. 9). Por un lado, este recurso sirve para construir una memoria colectiva sobre la base de la nacionalización del legado colonial; de este modo, el narrador pone en escena el fracaso de la revolución y

1 «Como Palma que compara la Lima de ayer y la de hoy, evocando el pasado Matto denuncia la corrupción, la incultura y la decadencia del presente» [traducción nuestra].

la emancipación política de los indígenas de la colonia española. Al mismo tiempo, niega la posibilidad de una revolución indígena en el futuro, pues el narrador señala que esta se extinguió en 1783, con la ejecución del hermano de Túpac Amaru.

En cambio, Matto sí incorpora un discurso sentimental en boca de su narrador durante la ejecución de Túpac Amaru y extiende la resonancia de dicho grito de libertad hasta los próceres: «cuyo eco fue a encerrarse en espíritus superiores para volver después mimando a Pumacahua y Angulo y después a los próceres de la guerra magna de la independencia» (1976, p. 47). A ello la autora añade la selección de un documento histórico que valida la descarnada descripción de la muerte de Túpac Amaru:

«Túpac Amaru murió ahorcado, arrastrado, descuartizado y repartidos sus miembros, los de su mujer y allegados, en el cerro Piccho, en la plaza de Tinta y sobre picotas de otros lugares públicos», así lo dice textualmente el diario escrito de puño y letra de don Juan Manuel Fernandez Campero que tenemos a la vista (1976, p. 49).

Basándose en esta fuente histórica, Matto evidencia la crueldad y los abusos desmedidos de los colonizadores españoles contra los indígenas. Cabe destacar que incluso la mujer es víctima de este cruento acto, hecho que no se manifiesta en la tradición de Palma. Además, la muerte de Túpac Amaru, en el relato tradicionista de Matto de Turner, manifiesta una correspondencia metonímica respecto a la impotencia que suscita la imposibilidad de realizar una política emancipadora y la persistencia de esas estructuras de poder de la Colonia en el presente posbélico peruano. Más adelante, la autora transpone el pasado en el presente para denunciar los vicios persistentes. En ese sentido, remarca el contraste entre la presunta honradez del centinela y la hiperbolización de las cualidades heroicas y paternas de Túpac Amaru, como, por ejemplo, escribir con su sangre la oferta para

liberar a su hijo. Cabe señalar que esto se relaciona con el modelo de madre republicana que la autora se atribuye para civilizar y moldear a los hombres del futuro. Dentro de este orden de cosas, la labor de historiadora y activista política confluyen en su rol como ángel serrano del hogar «que subvierte por medio del activismo político la versión más doméstica y sentimental de su contraparte anglosajona» (Torres-Pou, citado por Peluffo, 2005, p. 55), con el que reconfigura el modelo de mujer.

LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO CULTURAL INDÍGENA COMO EXPRESIÓN DE LO «NO-DICHO» DE LA MEMORIA EN UNA TRADICIÓN DE CLORINDA MATTO DE TURNER

Otro aspecto que caracteriza a las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma son la ausencia de un discurso sentimental y el tono despreciativo y conmisericordioso hacia el otro cultural indígena. Por ejemplo, en «Carta canta», se privilegia el humor en detrimento de las emociones que puedan surgir de alguno de sus personajes:

Y los pobres indios, después de bien zurrados, se sentaron mohínos en un rincón del patio, diciendo uno de ellos:

—¿Lo ves hermano? «¡Carta canta!».

Alcancó a oírlo don Antonio y les gritó:

—Sí, bribonazos, y cuidado con otra, que ya saben ustedes que carta canta (2007, p. 16).

Es interesante notar que se mantiene una relación de dominación racial sobre los indígenas, a quienes el narrador se refiere como «indios» o «mitayos», pues los relega a una condición de esclavos. Como consecuencia, el autor despliega una serie de estereotipos contra el otro cultural para normalizar una imagen conmisericordiosa de este: «La sencilla ignorancia de los indios atribuía a la escritura un prestigio diabólico y maravilloso. Creían, no que las letras eran signos

convencionales, sino espíritus, que no solo funcionaban como mensajeros, sino también como atalayas o espías» (Palma, 2007, p. 15).

En cuanto a la noción de estereotipo, Bhabha sostiene que «como forma de escisión y creencia múltiple, el estereotipo exige, para su significación exitosa, una cadena continua y repetitiva de otros estereotipos» (2002, p. 102). Este conocimiento relacionado con la cuestión de raza enmascara metafóricamente al otro cultural indígena en su calidad de siervo, ignorante, sumiso e incluso infantil. Por otra parte, la neutralidad de Palma en la tradición «Carta canta», como en otras, no reúne el pasado con el presente, por lo que fácilmente puede suturar las heridas causadas por la ocupación chilena de la memoria colectiva.

A diferencia de los estereotipos que mantiene y actualiza Palma, además del tono despreciativo, en «Ccata hueqque», el discurso sentimentalista de Matto revaloriza a los indígenas e interpela al conjunto posible de lectores para que se identifiquen con el dolor del otro cultural. A ello se suma lo señalado —con acierto— por Peluffo: «Matto de Turner usa el discurso de las lágrimas para tratar de unir afectivamente a los sectores en conflicto de la comunidad nacional» (2005, p. 69). Con esta retórica del dolor, textualmente materializada a través de las lágrimas, Matto instruye moralmente a sus lectores. Esto se constata en la exclamación de uno de los indígenas como expresión de lo «no-dicho» de una memoria subterránea sobre la conquista española:

Aquellos huérfanos, que desde entonces perdieron padre, patria y libertad para entrar en cautiverio, estrecháronse en un solo abrazo, formando un lago de lágrimas y levantando las manos al cielo sin decirse una sola palabra. Los sollozos únicamente turbaban aquel silencio.

Uno de los indios soltando con ira la pesada carga, exclamó: «¡ccata hueqque!».

Exclamación inimitable, profunda, **capaz de partir el alma de un descreído**. Poema de dolor encerrado en una sola palabra, dictada por un alma que se sacude al impulso de una pena sin nombre y estalla en lloro (Matto, 2015, pp. 145-146, [énfasis nuestro]).

Se trata, en suma, de una negociación que se opera en un tercer espacio² (espacio de fricción) o entre-lugar, dentro del cual crea en el proceso nuevas subjetividades y poses de intelectual. Por ejemplo, Molloy (2001) observa que el acto de recontar ficcionalmente motiva a «hacer creer al lector que está ante relatos directos, no mediados, de la vida real, narrados por individuos reales» (p. 27). En efecto, Matto recurre a las estrategias de autorrepresentación, como narradora del relato, para lograr dicho efecto pretendidamente no ficticio. Así, en la escena final de lectura, resulta llamativa la actitud retórica de la narradora-Matto dentro de la cueva leyendo un documento histórico, postura que alude, fuera de la esfera privada y con una clara marca de género, a las mujeres a través del término «nosotras» como una réplica a la normatividad sexo-genérica. En esta misma línea interpretativa, Denegri afirma:

En este particular campo cultural peruano, la novedosa figura de la mujer ilustrada se transpone a la del ángel del hogar y produce un nuevo ideologema de madre republicana letrada, cuya misión es la de echar mano a su privilegiada ilustración para actuar como educadora y consumada conciliadora al interior de la familia (2019, p. 86).

Como se observa en la cita, Matto sustituye la labor interior de la familia del ideologema de madre republicana a una labor nacional

2 Bhabha lo define de la siguiente manera:

Es este tercer espacio, aunque irrepresentable en sí mismo, el que constituye las condiciones discursivas de la enunciación que aseguran que el sentido y los símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales; que aun los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer (2002, p. 58).

politizada para connotar —siendo ella misma ficcionalizada como narradora— esta «madre republicana letrada» politizada. Esto implica el autorreconocimiento de la autora como mujer ilustrada, así como una dimensión política del texto, en la medida en que es un proceso de relectura del pasado, en el que busca reconstruir una nación para incorporar al otro cultural indígena a partir del término «compatriotas»: «¡Alguna vez también fue a juntarse con aquellas lágrimas turbias petrificadas el llanto del corazón que cae sobre las ruinas de la patria, y en la hora de la tempestad, quién sabe, si exclamando, como nuestros compatriotas: “¡ccata hueqque!”» (2015, p. 147). De esta manera, al reconstruir una memoria colectiva reprimida por la historia oficial, aflora la memoria subterránea en lo relativo a la cultura otra, pues aprovecha la ocasión del contexto referencial posbélico «para invadir el espacio público y pasar de lo “no-dicho” a la contestación y la reivindicación» (Pollak, 2006, p. 24).

Respecto al significado de «ccata hueqque», «‘lágrima turbia’, lágrima amargada por la desgracia sin remedio» (Matto, 2015, p. 146), Peter Elmore, citado por Denegri (2019), plantea una «triple clave correspondencia metonímica»:

La primera se refiere al despojo inca en manos de los españoles, representado por la cueva cerca de Tinta como espejo del cuarto de rescate de Cajamarca; la segunda alude al trauma de la ocupación chilena, marco histórico desde el que se relata la tradición, que constituiría un trauma comparable a aquel más antiguo de la conquista; y la tercera orilla, el trauma personal de la viudez de la autora, que quedaría señalado por el escenario donde se desarrolla la trama del relato que es el mismo donde Turner fue enterrado. El duelo personal quedaría de este modo superpuesto a aquellos otros traumas colectivos representados por la conquista y la ocupación chilena (p. 101).

Siguiendo este análisis formal, creemos que la condensación metonímica de la metáfora «lágrima turbia», que expresa, a su vez, una contaminación debido a las diversas experiencias que se hacen eco en el texto, consiste en una estrategia de escritura que interpela textualmente al conjunto posible de lectores para que se identifiquen en la emergencia de un urgente proyecto de nación. Asimismo, es una forma de retórica pública capaz de representar nuevos contenidos políticos diferentes y opuestos. En esta se desarrolla una negociación de términos en un presente continuo de la enunciación de la proposición política en la que se despliega la diferencia mimética (de forma, de contenido, de creencias políticas, etc.). Específicamente, el tercer eco metonímico revela aquello que no puede ser contado. Para ello, Matto se vale de recursos formales para manipular el texto, de manera que su experiencia vital de crisis no sea explícita: difunto esposo (suyo) subordinado al trauma colectivo nacional (de todos). Por otra parte, habría que destacar que la materialización de esta exclamación en la cueva puede interpretarse también como una sinécdoque (conteniente por contenido): la cueva como continente, cuyo contenido son los documentos históricos que no han sido revisados por la historia oficial que revisa la narradora. Entonces, dichos documentos históricos pueden leerse como aquellas «riquezas nunca vistas».

CONCLUSIONES

En síntesis, la lectura propuesta convoca al diálogo para subvertir aquella relación jerárquica de la autora con otros autores, como Ricardo Palma y Manuel González Prada, quienes le quitan privilegio dentro del canon literario. Precisamente, por esta razón, el desplazamiento por mimesis de las *Tradiciones peruanas* hacia una redefinición de estas —en lo que hemos denominado modelo mattiano— permite observar las diferentes propuestas de ambos autores (Palma y Matto). Así, Matto de Turner les otorga a las tradiciones una dimensión

política que dialoga con su proyecto de madre republicana letrada, en el que se efectúa una resignificación del género de la tradición que subvierte la ideología criolla.

Otro aspecto que no puede pasar desapercibido es el discurso sentimentalista que usa Matto de Turner como estrategia retórica para cohesionar dos comunidades culturales opuestas, a pesar de las creencias político-ideológicas opuestas, para, de esta manera, incorporar al indígena en el proyecto de nación. Por el contrario, Ricardo Palma solo busca entretener a su público lector y, por consiguiente, nacionalizar un legado colonial. Además, sus tradiciones están regidas por una poética de la neutralidad, esto es, desdibuja la coexistencia conflictiva entre dos sistemas culturales, priva de valores políticos ciertos contenidos culturales del otro cultural indígena para atenuar las fantasías de horror y, sin un tono sentimental, reproduce las estructuras ideológicas del grupo social criollo, como los estereotipos despreciativos y conmiseros que mantienen una imagen normalizada del otro cultural indígena.

REFERENCIAS

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Denegri, F. (2018). *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Ceques Editores.

Denegri, F. (2019). Veladas con diferencia. El amor en las veladas literarias de Clorinda Matto de Turner (1887-1888). En F. Denegri (ed.), *Ni amar ni odiar con firmeza: cultura y emociones en el Perú posbélico, 1885-1925* (pp. 81-107). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matto, C. (1886). *Tradiciones cuzqueñas, crónicas, hojas sueltas. Tomo segundo*. Imp. de Torres Aguirre.

- Matto, C. (1976). Un centinela de acero. En *Tradiciones cuzqueñas completas* (pp. 46-50). Peisa.
- Matto, C. (2015). Ccata hueque. En *Narrativa breve. Tradiciones, leyendas y relatos* (pp. 144-147). Editorial San Marcos.
- Matto, C. (2020). *Su afectísima discípula, Clorinda Matto de Turner: cartas a Ricardo Palma, 1883-1897*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/865/Mendez_Incas-si-indios-no.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Molloy, S. (2001). *Acto de presencia: la escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. Fondo de Cultura Económica.
- Palma, R. (1886). Prólogo. En C. Matto, *Tradiciones cuzqueñas, crónicas, hojas sueltas. Tomo segundo* (pp. XVII-XX). Imp. De Torres Aguirre.
- Palma, R. (2000). El corregidor de Tinta. En *Tradiciones peruanas. Segunda serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-segunda-serie--0/html/ff16c636-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html#I_39_
- Palma, R. (2007). Carta canta. En *Tradiciones peruanas. Tercera serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-tercera-serie--0/html/01559788-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_8_
- Peluffo, A. (2005). *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

- Peluffo, A. (2020). Tradiciones en disputa: la correspondencia epistolar entre Clorinda Matto de Turner y Ricardo Palma. En C. Matto, *Su afectísima discípula, Clorinda Matto de Turner: cartas a Ricardo Palma, 1883-1897* (pp. 13-30). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. Ediciones al Margen.
- Pratt, M. L. (2000). «No me interrumpas»: las mujeres y el ensayo latinoamericano. *Debate Feminista*, 21, 70-88. https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/260/197
- Tauzin, I. (1997). La représentation du Cuzco dans les *Tradiciones cuzqueñas* de Clorinda Matto de Turner (1884-1886). *Bulletin Hispanique*, 99(2), 471-481. https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1997_num_99_2_4952
- Tauzin, I. (1999). *Las Tradiciones peruanas de Ricardo Palma: claves de una coherencia*. Universidad Ricardo Palma.
- Velázquez, M. (2015). La narrativa breve de Clorinda Matto: de la tradición y leyendas románticas al cuento modernista. En C. Matto, *Narrativa breve. Tradiciones, leyendas y relatos* (pp. 15-45). Editorial San Marcos.



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 35-48
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5127

LA AFECTACIÓN DEL CUERPO INTESTIMONIALE EN LA OBRA DE ALBERTO SZPUNBERG

The effect of the intestimable body in Alberto Szpunberg's work

LUJÁN TRAVELA

Universidad Nacional de La Plata
Buenos Aires, Argentina

Contacto: m.lujan.travela@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5534-6912>

RESUMEN

Poeta y militante revolucionario vinculado a la lucha armada de los sesenta y setenta en Argentina, Alberto Szpunberg (1940-2020) abandona el país durante la última dictadura cívico-militar para sobrevivir y salvaguardar a su familia. Desde entonces, tras la experiencia del exilio y la desaparición de sus compañeros, su escritura asume la labor de dar testimonio sobre la violencia genocida ejercida por el terrorismo de Estado. A lo largo de los años, la poética de Szpunberg reelabora insistentemente un interrogante: ¿qué transformaciones en el mundo material es capaz de realizar la presencia de un cuerpo torturado hasta morir? En el presente artículo, nos detendremos en diferentes reinscripciones que hace el poeta de los vuelos de la muerte para examinar, desde la perspectiva del giro afectivo, el modo en que

esta escritura configura una lírica testimonial capaz de actualizar la barbarie dictatorial y así afectar la experiencia del tiempo presente.

Palabras clave: Alberto Szpunberg; testimonio; poesía argentina; violencia de Estado; vuelos de la muerte.

Términos de indización: poesía; violencia; Estado; Argentina (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

Poet and revolutionary militant linked to the armed struggle of the sixties and seventies in Argentina, Alberto Szpunberg (1940-2020) left the country during the last civil-military dictatorship to survive and safeguard his family. Since then, after the experience of exile and the disappearance of his companions, his writing has taken on the task of bearing witness to the genocidal violence exercised by State terrorism. Over the years, Szpunberg's poetics insistently reworks a question: what transformations in the material world is the presence of a body tortured to death capable of bringing about? In this article, we will dwell on different reinscriptions that the poet makes of the flights of death in order to examine, from the perspective of the affective turn, how this writing configures a testimonial lyric capable of updating the dictatorial barbarism and thus affect the experience of the current time.

Key words: Alberto Szpunberg; testimony; Argentine poetry; State violence; death flights.

Indexing terms: poetry; violence; State; Argentina (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 11/09/2022

Revisado: 15/09/2022

Aceptado: 20/09/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Enrique Foffani (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

e.foffani@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0051-3191>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

Cuando el poeta argentino Alberto Szpunberg partió a París el 9 de mayo de 1977, tenía la convicción de retornar al país y reanudar sus actividades de militancia una vez que lograra instalar a su esposa y su hija en Europa. Sin embargo, una semana después de su partida, el ejército había ya requisado la casa de sus padres y familiares en su búsqueda (Boccanera, 1999). Comenzó, entonces, el exilio del poeta, quien, tras sobrevivir a lo que él mismo denominó «un cataclismo histórico» (Freidemberg, 2008), asumió la labor de testimoniar no solo la clandestinidad, la persecución que había vivido y su experiencia diaspórica, sino también las prácticas genocidas de la dictadura cívico-militar instaurada en 1976. A partir de la publicación de *Su fuego en la tibieza* (1981), la poética de Szpunberg fija la mirada en lo inenarrable, en términos de Agamben (2019), para dar testimonio, inscribir y reinscribir la barbarie dictatorial a partir de una huella testimonial (Jelin, 2002), un interrogante que no deja de reformular: ¿qué «nos» ocurre con los cuerpos arrojados desde un avión?, ¿qué transformaciones en el mundo material es capaz de realizar la presencia de un cuerpo torturado hasta morir? En efecto, a lo largo de los años, Szpunberg actualiza la tortura y la desaparición de sus compañeros,

dándole materia, peso y superficie a la ausencia, y señalando aquello que los cuerpos ausentes generan.

En el presente artículo, nos detendremos en distintas inscripciones que hace el poeta sobre los vuelos de la muerte, «gesto metonímico de la totalidad de los masacrados, secuestrados, torturados, desaparecidos» (Redondo, 2016, p. 207), con el fin de indagar qué implicancias tienen tales preguntas. El acento que pone la escritura de Szpunberg sobre los cuerpos permite incluir en este análisis las perspectivas relacionales spinozianas que recuperan, a partir de Deleuze y Guattari, las teorías de los afectos, en las que el énfasis se coloca sobre las capacidades corporales de actuar, comprometer, afectar y ser afectado (Clough, 2007). Bajo estas consideraciones, es posible afirmar que Szpunberg configura una lírica testimonial afectada, en tanto que encarna su testimonio en los efectos de la tortura de los cuerpos desaparecidos, y, a su vez, afectiva, puesto que la presentificación del acontecimiento en la poesía supone un contacto con dichas ausencias, una experiencia transformadora del mundo material de la que participan también sus lectores (Flatley, 2008).

ALBERTO SZPUNBERG, POETA TESTIGO

En septiembre de 1940, nació en Buenos Aires el poeta Alberto Szpunberg, en el seno de una familia polaca de clase trabajadora de origen judío y simpatizante del socialismo. En su juventud temprana, comenzó a ensayar sus primeras inscripciones en la poesía al tiempo que se integró a la juventud del Partido Comunista (PC). Esta confluencia dio lugar a una poética enlazada a la vida política y las causas populares, en la estela de poetas militantes como Raúl González Tuñón o Juan Gelman, quienes buscaban sintetizar, en mayor o menor medida, el compromiso político y la exploración estética. Szpunberg publicó su primer libro en 1962, *Poemas de la mano mayor*, donde puede apreciarse estas influencias. De acuerdo con las reconstrucciones

que realiza Nilda Redondo (2016), fueron tanto sus tendencias estéticas como sus posicionamientos políticos heterodoxos los que provocaron la expulsión de Szpunberg del PC en 1963 y promovieron su proximidad a las primeras gestaciones de la guerrilla en Argentina. En primera instancia, simpatizó con el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), la guerrilla salteña, a la que no pudo unirse debido a la desarticulación del foco en manos de la Gendarmería Nacional, lo cual inspiró su libro de 1965, *El che amor*, en homenaje a los guerrilleros de Salta y canto a la revolución. El poeta impulsó, entonces, la conformación de la Brigada Masetti, uno de los grupos de las Fuerzas Argentinas de Liberación (FAL), que se encuadró luego en el Partido Revolucionario de Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP).

En la medida en que la violencia y la persecución política aumentaban, Szpunberg se vio obligado a llevar una vida atravesada por la clandestinidad y la militancia pública, como estudiante y luego como profesor de letras, así como periodista cultural (Redondo, 2016, pp. 185-186), lo que implicó una interrupción de más de quince años de sus publicaciones poéticas. Sin embargo, al establecerse en Europa a partir de 1977, Alberto Szpunberg decidió abandonar el silencio y vivificar el vínculo originario que unía su militancia con su poesía, para darle un nuevo cariz, el de testimoniar. De esta manera, en 1981, el poeta dio a conocer su cuarto libro, y el primero en el exilio, *Su fuego en la tibieza*.

Ahora bien, de acuerdo con lo que propone Giorgio Agamben en *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio* (2019), el sobreviviente, que es *superstes* y *testis*, testimonia un testimonio faltante, un intestimoniado-intestimoniabile, en la medida en que los testigos integrales del acontecimiento son los hundidos, los muertos, los que no pueden testimoniar. Tal es la «aporía de Auschwitz»: la no coincidencia entre hechos y verdad, la divergencia constitutiva entre

la experiencia de los campos y su representación. El sobreviviente se convierte, entonces, en testigo por delegación, y su testimonio tiene como elemento esencial una laguna, en tanto que, para testimoniar, la lengua debe ceder a la no-lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar. En términos similares se expresa François Rastier (2005) al referirse a la imposible comunicación en la que el testimonio tiene lugar, en la que los vivos pueden oír, pero no entender, y los hundidos podrían comprender, pero ya jamás oír (p. 156). Elizabeth Jelin (2002) señala, a su vez, la existencia de un doble hueco en la narrativa del trauma histórico, la imposibilidad de construir una narrativa por el vacío dialógico, ya que no hay sujeto ni oyente (p. 84). No obstante, la misma autora, a propósito de lo elaborado por Lanzmann, postula que no se trata de entender, sino que es precisamente desde lo que no se comprende, desde lo que resulta incomprensible, que se genera el acto creativo de transmitir (p. 87).

En este sentido, es posible afirmar que esta incomprensión, eso que no podría ser dicho sino por los testigos integrales, es lo que moviliza la escritura de Szpunberg, lo que funda la posibilidad del poema, en palabras de Agamben (2019, p. 43). A través de la pregunta, en la poesía del autor se recoge esta insignificancia de la lengua para mostrar la imposibilidad de testimoniar (Agamben, 2019, p. 47), forma interrogativa que permanece abierta e ineludible, cuya respuesta jamás se oye, tal como lo plantea Derrida: «hay una línea, y está marcada por el poema mismo, donde no se puede responder en su lugar y donde calla, donde guarda su secreto, a la vez que nos dice que hay un secreto» (1996, p. 20). Tras interrogarse, entonces, por los vuelos de la muerte, la práctica en la que los militares daban muerte periódicamente a un número de secuestrados, adormeciéndolos con pentotal y lanzándolos al río de La Plata (Redondo, 2016, pp. 196-197), la escritura de Szpunberg se detiene para dar lugar a lo intestimoniable, como ocurre en el poema de 1981, «Manual de Geografía», que fue el primero en abordar dicho acontecimiento:

El Río de La Plata, el más ancho del mundo, ocupa la mitad de la
[página ochenta y siete,
donde una línea temblorosa como el dibujo de todas las aguas de
[todos los ríos
baja hasta ensancharse y desaparecer «en la mar que es el morir».
El dedo que sigue esa línea también tiembla como si bogara sobre las
[aguas,
por encima de los bagres, la mugre, los barcos y el atardecer.
El hombre que después de años ha vuelto a abrir este libro, aunque
[tarde, recuerda la lección para mañana
y cierra los ojos un instante para repasar:
¿ya se han sumado a esta línea los cuerpos arrojados desde un avión?
¿cambia mucho el curso de un río cuando un corazón se deposita en
[el fondo de sus aguas?
¿qué ola de barro se encrespa inútilmente a la altura del codillo del
[Río de la Plata?
El hombre deja correr las páginas y acaricia el libro, se despide,
a través de la ventana observa la geografía por donde habrán de venir
(Szpunberg, 2013, p. 194).

De esta forma, el poema actualiza esta práctica genocida para señalar la atrocidad no solo del hecho en sí mismo, sino en el curso de la cotidianidad: el verdadero horror es la normalidad (Agamben, 2019, p. 29), que estas preguntas buscan interrumpir colocándose sobre un abismo de la lengua que anula la posibilidad de decir y dar respuesta. En la misma medida, las preguntas restituyen la presencia de estos cuerpos torturados hasta la muerte, que afectan al poema y a sus lectores. De acuerdo con Judith Butler, todo sujeto es precario en tanto que no existe por sí mismo de forma plena, autónoma o autosuficiente, sino que, por el contrario, este se halla siempre en relación de sujeción a otros sujetos. La precariedad supone, entonces, una marca de falta e incompletitud y, a su vez, una posibilidad de potenciación de la agencia (citada en Lossigio, 2017, p. 56). A su vez, según la concepción spinoziana, un cuerpo no puede experimentarse sino a través de las

relaciones que este es capaz de establecer y a las que se expone desde el momento en el que nace, cuando compone relaciones específicas y particulares con otros cuerpos a su alrededor. Deleuze y Guattari explican que cuando Spinoza postula que «no sabemos lo que puede un cuerpo» sugiere que no es posible determinar *a priori* lo que un cuerpo será sin considerar la disposición, la afección, en la que se encuentre, las transiciones por las que atraviesa al entrar en contacto con otros cuerpos (Béjar, 2021).

Por lo tanto, no sabemos de un cuerpo hasta no saber cuáles son sus afectos, cómo se compone o no con otros afectos que lo descomponen o lo modifican, proceso mediante el cual se produce un devenir-otro (Deleuze y Guattari, 2008). Bajo estas premisas, de acuerdo con Clough (2007), los afectos constituyen una complejidad no-lineal, de modo que son capaces de conservar y reactivar acciones y contextos pasados. A su vez, Flatley (2008) indica que pensar los afectos implica partir de una lógica relacional y transformativa, en tanto que estos siempre amplifican, disminuyen o modifican de algún modo otros afectos, conexiones que necesariamente se establecen, ya que, de lo contrario, no llegan a ser (p. 16). Este mismo autor propone el concepto de «mapa afectivo» para analizar el modo en que ciertos escritos buscan producir determinadas experiencias en sus lectores, a la vez que narran la producción de los mismos lectores.

En términos similares se expresa Rastier cuando establece que el texto literario «construye implícitamente un concepto de humanidad [...]. Al propiciar una imagen de lector capaz de compartir sus propios valores de indignación y benevolencia [...]; su lector debe querer, en efecto, hacerse digno de la imagen que implícitamente el testimonio le devuelve» (2005, p. 155). Así, lo que el lector vivencia es una experiencia afectiva dentro del espacio del texto, que repite o recuerda otras experiencias anteriores, sobre las que se produce un extrañamiento (Flatley, 2008, p. 7). En este sentido, el poema «Manual

de Geografía» busca recuperar experiencias anteriores de sus lectores, las del río de La Plata y los saberes colectivos que implica «el río más ancho del mundo» para transformarlo en «la mar que es el morir» (verso que pertenece a las coplas del poeta español Jorge Manrique), una vez pronunciada la pregunta «¿ya se han sumado a esta línea los cuerpos arrojados desde un avión?». Entonces, al ingresar al poema en su condición de secuestrados y desaparecidos, estos cuerpos solo pueden dar lugar a una palabra que falta, que no es posible nombrar, de modo que lo intestimoniable se convierte en un hueco en la lengua de sus lectores.

HUELLA TESTIMONIAL Y TRABAJO DE MEMORIA

Ahora bien, estas nociones nos remiten a lo esbozado por Elizabeth Jelin en *Los trabajos de la memoria* (2002). Con relación al testimonio, la autora se pregunta qué pueden contar quienes vivieron «estas situaciones invivibles», y reconoce dos obstáculos: la imposibilidad de narrar y los huecos simbólicos de lo traumático (pp. 79-80). Tal es la «huella testimonial» que queda en los sobrevivientes, el «daño» del que es portadora la memoria, en términos de Tatián (2008). En relación con los huecos traumáticos y la capacidad de representar, Jelin (2002) indica, a través de Van Alphen, que habría una «incapacidad semiótica» en el testimonio que puede vincularse a las restricciones y limitaciones del lenguaje y los marcos narrativos existentes. Como resultado, se produce en los sobrevivientes una suspensión de la temporalidad que se expresa en «los retornos, las repeticiones, los fantasmas recurrentes» (p. 94). Estas caracterizaciones resultan —al menos— llamativas para abordar la inscripción de los vuelos de la muerte en la obra poética de Alberto Szpunberg, si consideramos textos como el primer poema de *Traslados* (2012), que comienza de la siguiente manera:

Vuelven, se van pero vuelven, caen al mar pero se elevan por los cielos, son nuestra sombra, y se expanden de noche pero, al mediodía, se agazapan bajo nuestros pies, y cuanto más los pisoteamos, más se aferran a nuestro desprecio y por la noche vuelven [...] espanta que no cese el murmullo de chillidos salobres y graznidos caídos de un vuelo salvaje y gritos ahogados y llantos de madre, que nunca, allá lejos, «¿lejos de dónde?», terminan de saciar la sed (2013, p. 399).

En este y otros pasajes del libro, puede apreciarse la culpa de haber sobrevivido, de vivir en lugar de otro, de tener una vida vicaria, como lo expresa Primo Levi y recupera Agamben (2019). El deíctico «allá» refuerza esta idea, en tanto que supone un lugar de enunciación distante del sitio en el que ocurre el acontecimiento. La mención al mar, los vuelos salvajes, los gritos ahogados, a los que se le suman los llantos de madre, hacen posible pensar nuevamente en los vuelos de la muerte, sinécdoque del genocidio dictatorial. Los que vuelven, los que habrán de venir en «Manual de Geografía», los desaparecidos, insisten en encarnar su ausencia impronunciada en el poema. También en *Traslados* Szpunberg escribe «siempre hay otro que habla por boca de lo que uno dice» (2013, p. 437). En este sentido, el poeta, testigo por delegación, impulsado por el deber de memoria, renueva su testimonio de lo no dicho en la búsqueda de explorar los sistemas simbólicos disponibles, desplazar y desrealizar sus límites, «incluso a costa de saber que lo que el mal sabe de sí mismo lo encontramos fácilmente también en nosotros» (Agamben, 2019, p. 38). De este modo, la lengua poética de Szpunberg es portadora de una huella, de un daño, de un intestimoniable, que se cifra en la constante repregunta por los cuerpos ausentes y que señala al mar, como vemos en los siguientes fragmentos tomados de *Apuntes* (1987) y de *El síndrome de Yessenin* (2013), dos libros distantes en sus fechas de publicación que, sin embargo, reiteran sobre los mismos interrogantes:

Pero, ¿por qué la muerte a las seis y veinte cuando la gaviota cruza el cielo de la ciudad lejana —esta ciudad, esta ciudad— sin otro sentido que la proximidad del mar? ¿por qué también en medio de esta plaza el mar agita cajones destrozados, anillos de petróleo y un cuerpo ya sin brazos ni ojos ni memoria? (Szpunberg, 2013, p. 224).

«¿Treinta mil?», ¿qué piedra, qué matorral, qué chillido de gaviota son ahora —«¿todos muertos?»— los hermanos con los que un día emprendimos el camino?

Desaparecidos como estas rocas bajo el mar aún se levantan, cabecean contra la soledad, sin estar ni saber que están aquí, en esta geología donde ella y yo nos amamos sin otra tierra prometida que las propias huellas (p. 232).

Las corrientes de fondo son las que deciden:
oleajes de cuerpos que hondo caen y, de pronto, nada,
ríos en estado deliberativo que aún se desangran
¿son llevados hacia qué mar, qué último mar
que desconozco pero en el fondo elijo?
¿Demasiado es tarde todavía? (p. 57).

Los poemas, con mayor o menor transparencia, repiten el mecanismo analizado en «Manual de Geografía»; ensayan nuevas aproximaciones y reinscriben su huella testimonial, la pregunta sin respuesta («¿todos muertos?», «¿son llevados hacia qué mar?»), que reinstala una y otra vez en el curso de lo cotidiano los cuerpos que, «sin estar ni saber que están aquí», dan continuidad en el presente a los efectos de la dictadura.

En la lectura crítica de la poética de Szpunberg, debemos considerar, a su vez, la motivación que integra insoslayablemente su escritura a su proyecto político, tal como hemos señalado al recapitular su trayectoria como militante. En palabras del propio autor, «la poesía es la militancia» (Redondo, 2016, p. 196), y, de considerarse un indiferente, no escribiría poesía, como declaró en numerosas entrevistas.

En este sentido, es posible considerar que el deber de memoria del testigo delegativo asume, en este caso, el papel de trabajo de memoria, en tanto capacidad de agencia y transformación simbólica (Jelin, 2002), una acción deliberada que se propone disputar los sentidos del pasado reciente en su proyección hacia el presente. Asimismo, tal como lo expone Tatián, «en Argentina, solo gracias al testimonio fue posible hacer frente al negacionismo» (2008, p. 57). Es posible conjeturar, de este modo, que el poeta apela a una fuerza interrogativa para resquebrajar el orden discursivo en cada nuevo contexto de enunciación, de hacer oír en su testimonio aquello para lo que la lengua no dispone de palabras: activar el pasado en el presente y afectar la experiencia de los lectores. La poética de Szpunberg presenta lo que Derrida concibe como la compulsión de «citar y recitar, repetir lo que comprendemos, sin comprenderlo del todo, sintiendo en la obra, en la economía de la elipsis, una fuerza más fuerte que la del sentido y quizás aún más que la verdad» (1996, p. 19). Podemos consignar una última cita para promediar el análisis, tomada de *Luces que a lo lejos* (2008), que sintetiza la potencia restitutiva de la interrogación reiterada:

—Para entendernos, por ejemplo: la ausencia pertenece indudablemente a la superestructura, los huesos, en cambio, tan claro su espejismo, tan inasibles y puros cuando salen a la luz, ¿en qué memoria hace nido el espejismo de los huesos cuando salen a la luz, pregunto? ¿Contra qué altos acantilados, infatigables, estalla la espuma, pregunto, la rabia del espejismo de los huesos? ¿En qué tiempo fugazmente demorado entre los avances y repliegues del mar, pregunto? y de todos los mares, pregunto, ¿en qué mar? (Szpunberg, 2013, pp. 381-382).

CONCLUSIONES

Alberto Szpunberg, sobreviviente en el exilio, ha asumido el acto de testimoniar el genocidio perpetrado durante la última dictadura cívico-militar argentina. Hemos conjugado diferentes teorías del testimonio con las premisas esenciales del giro afectivo para dar cuenta del modo en el que esta poética logra transformar la cotidianidad al actualizar el acontecimiento del que da testimonio: los vuelos de la muerte. La pregunta por los que desaparecieron en manos del terrorismo de Estado, insistente e ineludible, es la que lleva a la lengua al límite de lo que no puede ser dicho por los hundidos, los testigos integrales. Esta pregunta funda una comunicación imposible; cede a una insignificancia intestimoniada desde la que el poema nos coloca ante los cuerpos arrojados desde un avión. En este contacto, en esta puesta en relación, la poesía afecta la experiencia que sus lectores tienen del tiempo presente, a la vez que afecta las experiencias pasadas. En tanto trabajo de memoria, la permanente reinscripción de la huella testimonial, de la que es portadora la poética de Szpunberg, renueva la apuesta por afectar a sus lectores, por construir un concepto de humanidad del que sea constitutiva la demanda de no olvidar a los detenidos-desaparecidos y las diferentes formas de tortura a las que fueron sometidos, de no cesar los reclamos hasta no saber dónde están.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2019). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio*. Adriana Hidalgo Editora.
- Béjar, C. (2021). Cuerpos en fuga: el afecto espinosista en la teoría de los devenires de Deleuze y Guattari. *Metafísica y Persona*, 13(25), 11-34. <https://www.academia.edu/44977518>

- Boccanera, J. (ed.). *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino.
- Clough, P. T. (2007). Introduction. En P. T. Clough y J. Halley (eds.), *The affective turn: theorizing the social* (pp. 1-33). Duke University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1996). Hablar por el otro. *Diario de Poesía*, 10(39), 18-20.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*. Harvard University.
- Freidemberg, D. (2008). El tiempo interrogado. En A. Szpunberg, *Apuntes. Luces que a lo lejos* (pp. 5-17). Ediciones Colihue.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Losiggio, D. (2017). La política desde el *affective turn*: el rescate de las pasiones. En A. Abramowski y S. Canevaro (comps.), *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 49-58). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rastier, F. (2005). *Ulises en Auschwitz. Primo Levi, el sobreviviente*. Reverso Ediciones.
- Redondo, N. (2016). *La voz popular y el concepto de patria en poetas argentinos de los 50-70 del siglo XX*. Ediciones de la Campana.
- Szpunberg, A. (2013). *Como sólo la muerte es pasajera. Poesía reunida 1962-2013*. Entropía.
- Tatián, D. (2008). Lo impropio. En C. Vallina (ed.), *Crítica al testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato* (pp. 49-65). Beatriz Viterbo Editora.



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 49-66
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5128

LA MADRE, LA MONJA, LA ESCRITORA Y LA EXTRAÑA: LA REPRESENTACIÓN FEMENINA EN AMÉRICA Y SUS MUJERES DE EMILIA SERRANO

The mother, the nun, the writer, and the stranger:
female representation in Emilia Serrano's *América
y sus mujeres*

MARTHA SALAS PINO

Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

Contacto: martha.salas@pucp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0003-3808-7597>

RESUMEN

Publicado en 1890, *América y sus mujeres* es uno de los libros de registro más importantes para (re)construir la historia de las mujeres en el continente americano. Producto de un viaje que duró alrededor de quince años, Emilia Serrano recupera los nombres de las más destacadas escritoras, periodistas, heroínas, religiosas, entre otras, que habitaron América durante el proceso de conquista hasta finales del siglo XIX. Asimismo, la escritora clasifica a estas mujeres de acuerdo con sus valores occidentales y religiosos, proponiendo un ideal de mujer que no dialoga con el espacio de la barbarie.

Palabras clave: Emilia Serrano; *América y sus mujeres*; historia de las mujeres; civilización; barbarie.

Términos de indización: mujer; historia; América Latina; civilización (Fuente: Tesauro Unesco).

ABSTRACT

Published in 1890, *América y sus mujeres* is one of the most important record books to (re)construct the woman's history in the American continent. The product of a journey that lasted about fifteen years, Emilia Serrano recovers the names of the most outstanding women writers, journalists, heroines, religious women, among others, who inhabited America during the process of conquest until the end of the 19th century. Likewise, the writer classifies these women according to their western and religious values, proposing an ideal of woman that does not dialogue with the space of barbarism.

Key words: Emilia Serrano; *América y sus mujeres* (*America and its Women*); women's history; civilization; barbarism.

Indexing terms: women; history; Latin America; civilization (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 03/09/2022

Revisado: 10/09/2008

Aceptado: 17/09/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Luz Ainai Morales Pino (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

lmoralesp@pucc.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-9339-5731>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XIX comenzaron a leerse las primeras novelas escritas por mujeres en Latinoamérica. Por citar algunos ejemplos, se tiene la novela *Sab* (1841), de Gertrudis Gómez de Avellaneda; *La quena* (1848), de Juana Manuela Gorriti; o *Úrsula* (1859), de María Firmina dos Reis. La participación de estas mujeres ilustradas también fue vital para el desarrollo de la prensa escrita durante el siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Paralelamente, se desarrollaban círculos académicos y literarios a lo largo de todo el continente americano, formando redes en las que las mujeres tenían cierto reconocimiento y participación. Esta época coincide con la apertura del nuevo continente a los viajeros europeos, después de terminadas las guerras de independencia y en un contexto de cierta estabilidad social y política, fruto del establecimiento de las nuevas repúblicas.

Existen varios textos que abarcan las travesías sobre el territorio americano. Las motivaciones son variadas y la focalización que cada autor elige responde a sus intereses. Las mujeres que deciden aventurarse a recorrer América y escribir sobre ella suelen detenerse en los detalles que pasan por alto en las narraciones de sus pares masculinos, como los aspectos domésticos, las descripciones cotidianas y/o el papel que tuvo la mujer en la formación de la historia.

Emilia Serrano emprende su primer viaje a América, durante el año 1865, y producto de esta experiencia escribe *Americanos célebres*, lo que ella considera su primera obra americanista. El interés de Serrano está marcado por lecturas como *El diario de Colón*, *Historia de las Indias*, *La Araucana*, y —como relata en la introducción de *América y sus mujeres*— algunos personajes cercanos a ella durante su infancia. En 1873, emprende un nuevo viaje. El sentido que le asigna a esta nueva expedición es recopilar nombres e historias de mujeres que, de alguna forma, contribuyeron a la construcción de los países americanos.

Como plantea Lerner (1990), la mujer siempre ha estado en conflicto con la historia. Hasta un presente cercano, la historia que conocemos ha sido parcial, contada por la mitad del género humano. Esta denominada «historia universal» relegó la participación de la mujer y se le negó el protagonismo, siempre alejada de la acción, y, más bien, se le atribuía la pasividad y la expectación.

En este sentido, el texto de Emilia Serrano contribuye a la construcción de la historia de las mujeres. A pesar de encontrarse históricamente lejos de las propuestas literarias feministas, muchos años más tarde volverían los ojos sobre su texto para encontrar un registro importante de nombres de mujeres, quienes, por una u otra razón, fueron olvidadas y dejadas de lado al momento de construir imaginarios y cánones literarios nacionales.

Las mujeres no están ni han estado al margen, sino en el mismo centro de la formación de la sociedad y la construcción de la civilización. Las mujeres también han cooperado con los hombres en la conservación de la memoria colectiva, que plasma el pasado en las tradiciones culturales, proporciona un vínculo entre generaciones y conecta pasado y futuro (Lerner, 1990, p. 20).

América y sus mujeres es un texto difícil de catalogar dentro de los géneros literarios referentes a viajes, ya que no tiene las características de un diario: carece de fechas y de una secuencia definida. La autora recurre a varias técnicas narrativas que transgreden el tiempo de la narración; incorpora la recreación de diálogos, historias contadas por terceros y recuerdos sobre hechos históricos, algunas veces apoyada en fuentes académicas, crónicas o recortes de periódicos, otras veces recurre a la ficción.

En la obra, el papel de la mujer varía de acuerdo a la necesidad de la narración. Serrano no se limita a presentar únicamente nombres de mujeres literatas, sino que habla también de leyendas y tradiciones

de monjas; de mujeres que, desde el espacio doméstico y la maternidad, intervinieron en las luchas de la independencia. De cada una de estas mujeres prestará especial atención al enaltecimiento de las características femeninas y morales. Si bien no encontramos un orden en la presentación de estos personajes, podemos proponer una categorización con base en su participación.

El texto presenta, aproximadamente, el nombre de noventa y cinco mujeres, repartidas en catorce países. A ellas las podemos clasificar de la siguiente manera: i) la mujer en las luchas independentistas; ii) la mujer religiosa; iii) la mujer literata; y iv) la no mujer. Si bien cada una se manifiesta en espacios diferentes, podemos encontrar relación en la forma en la que es descrita, cumpliendo siempre los mismos roles sexo-genéricos, de modo que se resalta su feminidad, la maternidad, su rol como madre republicana, el diálogo entre su quehacer y la esfera doméstica y una serie de atributos morales. Respecto a esto último, se exceptúa la última categoría de mujer, con la que la autora no se identifica, y la ubica como un ser que habita la barbarie y no dialoga con los proyectos nacionales.

Además, es importante resaltar el término «patriarcado», usado con frecuencia en la obra narrativa de Serrano. La definición que la autora le asigna es distinta a la que manejan las teorías de género y la teoría feminista contemporánea. En primer lugar, «patriarcado», en el discurso de la autora, no posee una carga de conflicto o rechazo, sino que lo inscribe dentro del *pater*, es decir, la concepción más tradicional de «padre» o «cabeza de familia», ya que, cada vez que es utilizado, se infiere una carga de paternalismo, cuidado, protección y respeto. Serrano describe a muchas de las sociedades y personajes como «patriarcales», refiriéndose a una formación heteronormativa, hegemónica y religiosa, donde el padre cumple la función de cabeza del hogar o cabeza de las nuevas naciones en formación.

De alguna forma, se acerca a la idea de dominación o sumisión, que resaltarán las teóricas del patriarcado varias décadas más tarde. Sin embargo, Serrano lo asume como algo natural, el destino de la mujer, designo de Dios y también como una forma apropiada de describir las civilizaciones americanas. Esto se explica porque una civilización guiada por el padre era lo más cercano a la formación eurocéntrica y aristócrata de la autora.

En la focalización de Serrano al elegir los nombres de las mujeres que merecen sobrevivir al tiempo, no es gratuito la ausencia (o desarrollos breves) de escritoras contemporáneas a ella, que tenían cierta notoriedad dentro de los círculos letrados, quienes, a su vez, no se amoldaban completamente a la imagen de mujer occidentalizada o ideal, dentro de sus parámetros. Este criterio dialoga con la exclusión de las mujeres indígenas, ya que —para ella— las comunidades marginadas no estaban bajo el cuidado de la «patria», entendida en la concepción de padre protector, en el sentido más reducido de la expresión. Para Serrano, estas mujeres no reconocían una autoridad a la cual someterse, o no estaban dispuestas a entregar la vida en el proceso de construcción de nación. Asimismo, las mujeres de estos espacios marginados no reconocen la imagen de la familia tradicional, la religión, el recato o el pudor, todas características que la someten a una jerarquía sexo-genérica. Al no formar parte de la familia tradicional, no están bajo el cuidado de un padre o un esposo, y no cumplen su función reproductiva; por tanto, no pueden formar hombres útiles a la nación y tampoco pueden ser «madres republicanas». No están sometidas a la religión católica, por tanto, no temen a Dios, representación masculina de la deidad. No responden ante un sacerdote o cabeza de la Iglesia; y, al no identificar la vergüenza y los códigos de comportamiento básicos de las sociedades civilizadas, no son capaces de avergonzarse de su desnudez o falta de adorno.

Por estos motivos, Serrano deja completamente de lado la producción oral de estas comunidades, ya que considera que su falta de ilustración y formación académica las aleja de la civilización, por lo mismo que son excluidas de la ciudad letrada, al desconocer los mecanismos escriturales. Es tanto el alejamiento de la autora, que solo reconoce los productos artísticos cercanos a su concepción occidental y europea. Todo lo demás es un barbarismo que no merece mayor descripción, solo la necesaria para marcar distancia física.

De alguna forma, los tres primeros grupos de mujeres que serán descritos son la misma representación de la «madre republicana», en quien se ensalzan los atributos que hacen posible el desarrollo de sus países, siempre y cuando estos se acerquen más a los ideales occidentales. Todas estas mujeres reconocen y aceptan —en mayor o menor medida— la jerarquía sexo-genérica. Puede que algunas no cumplan el papel de madre biológica; sin embargo, se encuentran enmarcadas dentro de los atributos femeninos ideales, tal es el caso de las monjas o las escritoras, como Clorinda Matto de Turner, quienes no son madres, pero cumplen el papel de guía, con su ejemplo o trabajo, de los hombres que cumplen el papel activo del proceso de construcción de nación.

LA MUJER EN LAS LUCHAS INDEPENDENTISTAS

Rebatiendo la creencia de la nula participación de la mujer en los procesos de independencia americana, Serrano recupera sus historias de sacrificio y lucha. Se pondrá especial atención en su papel como madres, formadoras de héroes y protectoras de la libertad. Dentro de este grupo podemos identificar a mujeres que participaron en su condición de madre, entregando a sus hijos y reconociendo el sacrificio de sus esposos; también encontramos a la mujer que participa físicamente en las batallas, a quienes la escritora denomina «mujer-guerrero».

En Sinaloa nació Agustina Ramírez, que dio para la defensa de la patria sus doce hijos y todos murieron en acción de guerra cuando la intervención [sic]. Su marido también murió en la toma de Mazatlán, en 1859. [...]

—¡Ah! —exclamó al verla el general— es un sacrificio inmenso; pero que se le debe a la patria.

—No vengo a llorar ni a lamentarme por la muerte de mi marido —contestó la mexicana—; vengo a traeros cuatro hijos: tres pueden batirse, el otro servirá aunque sea para tambor: ellos reemplazarán a su padre (Serrano, 1890, p. 422).

Este ejemplo, sobre Anna Agustina de Jesús Ramírez Heredia (llamada la Dama del Ropaje Negro), es uno de los más claros en lo que se refiere al papel ideal que debía cumplir la mujer durante las luchas nacionales independentistas. Es la mujer que reconoce la importancia de la formación y defensa de la república como un fin supremo. Entregar orgullosamente a su esposo y a todos sus hijos varones (específicamente varones) para que cumplan su papel de defensores fue la tarea máxima de estas mujeres. Por eso la historia de Ramírez se ha conservado de esta manera, ya que representa la actitud esperada para las mujeres.

La identificación de Serrano con estas mujeres se da cuando, terminados los procesos bélicos, la mujer regresa a la esfera doméstica para cumplir los roles sexo-genéricos asignados: «Debemos consignar que únicamente en las grandes evoluciones patrias puede comprenderse y admirarse la mujer-guerrero, porque en **el orden natural de las cosas no es compatible el manejo de las armas con la delicada misión femenina**» (1890, p. 48, [énfasis nuestro]).

Las mujeres de este grupo pueden catalogarse como madres republicanas, ya que velan por la liberación y formación de los Estados emergentes; son descritas como modelos de feminidad y moralidad católica, ideales propuestos para las mujeres venideras. A aquellas

que, por fuerza mayor, debieron participar físicamente en las batallas, y, por tanto, tuvieron un breve paso en la esfera pública, se les perdonará esta intromisión, ya que estuvieron cumpliendo la función que se les había asignado, el conservar y defender el *pater*.

Esta representación dialoga también con la mujer educadora de los nuevos héroes o fundadores de la nación. Si bien se hace una excepción del uso de la fuerza femenina, en realidad se espera que ella cumpla el rol de primera maestra que instale el primer sentimiento de nacionalismo:

No es solo por ellas mismas que deben instruirse las mujeres, sino porque ellas son las que educan al género humano. [...]

Estableciendo así la alta misión social de la mujer, concluye lógicamente M. Legouvé, que educar a las mujeres es educar la generación del porvenir (Sarmiento, 1959, p. 259).

LA MUJER RELIGIOSA

Desde la introducción de *América y sus mujeres*, la narradora se identifica como católica y desarrolla el tema religioso a lo largo de su obra. Por ejemplo, su primera impresión al llegar a Brasil es tan desconcertante que se pregunta si es posible que existan ateos en una tierra tan magnífica. Asimismo, muchas veces justifica el proceso de conquista como necesaria para la expansión del evangelio y la salvación de las almas indígenas.

En su proceso de registro de mujeres americanas, rescata el nombre de algunas monjas, algunas de ellas por su papel en los procesos de independencia, como sor Juana Angélica; otras por sus aportes literarios, como sor Juana Inés de la Cruz; y otras por su devoción a la Iglesia, como santa Rosa de Lima. También se exaltan las cualidades morales y la belleza física, aspectos que sirven para que la autora logre una identificación con el grupo de mujeres rescatables. Las mujeres

religiosas, a pesar de no casarse y procrear, logran su fin supremo al aceptar a Dios como esposo y a la patria como hijos; de esta forma también pueden considerarse madres republicanas y son aceptadas como ejemplos de entrega y devoción:

Cuentan varios de sus biógrafos que, asediada por las lisonjas y por las alabanzas a sus perfecciones morales y físicas, intentó destruir estas frotándose su hermoso cutis con pimienta hasta conseguir perdiese [sic] su frescura juvenil.

Rosa había elegido esposo, y desdeñando todas las riquezas y galas terrestres, se envolvió con el velo de las vírgenes, consagrándose a Dios en el convento de religiosas dominicanas de Lima en 1606 (Serrano, 1890, p. 169).

En esta descripción de santa Rosa de Lima, vemos cómo dialoga la representación de la feminidad ideal. A pesar de no pertenecer al mercado matrimonial ni cumplir su rol reproductivo, la feminidad de las monjas se considera respetable y se le asigna otras expectativas. Este tipo de feminidad también reconoce la jerarquía patriarcal y se adscribe a ella. De esta manera, reconoce a Dios como su esposo, la cabeza de la Iglesia, un ideal masculino al que se le debe sumisión, tal como la mujer casamentera con su padre y/o futuro esposo.

En el fragmento precitado, también podemos ver cómo se intentaba agrupar a las mujeres con características similares, de las cuales la más importante era la respetabilidad. Las monjas, a pesar de no casarse y no tener hijos, de todas maneras eligen un esposo, metáfora de la formación de una familia heteronormativa. A ello se suma la pureza de no perder la virginidad, una de las virtudes más apreciadas, ya que las asemejaba a la figura mariana. Este grupo también responde al patriarcado que plantea Lerner (1990):

El sistema patriarcal solo puede funcionar gracias a la cooperación de las mujeres. Esta cooperación le viene avalada de varias maneras: [...] la división entre ellas al definir la «respetabilidad» y la «desviación» a partir de sus actividades sexuales; mediante la represión y la coerción total; por medio de la discriminación en el acceso a los recursos económicos y el poder político; y al recompensar con privilegios de clase a las mujeres que se conforman (p. 316).

Uno de los privilegios de clase y recompensa que podemos encontrar dentro de este libro es la permanencia en el discurso escrito, por decirlo de otra forma, la supervivencia al tiempo y al olvido. Las cerca de cien mujeres mencionadas —algunas con más o menos detalle— son rescatadas porque fueron consideradas modelos de feminidad ideal, que merecían perdurar, ya que cumplían los cánones imperantes. La focalización de Serrano, de esta manera, forma un modelo de mujer útil para los proyectos nacionales patriarcales.

LA MUJER LITERATA

Como ocurrió con algunas contemporáneas suyas, que también visitaron América a finales del siglo XIX, Serrano reconocerá la diferencia de oportunidades que poseen las mujeres americanas en comparación con las mujeres españolas, principalmente cuando discuten sobre el acceso a la universidad y al mercado laboral. En el Perú, veinte años antes de este viaje, María Trinidad Enríquez ya había ingresado a la Universidad San Antonio Abad del Cusco, donde para ese entonces ya se tenía una lista considerable de mujeres estudiantes de diversas carreras profesionales.

La mujer literata dialoga con la sociedad ilustrada, que le permite ingresar a los círculos académicos, de modo que resaltan en diversos campos de estudio. Sin embargo, este traspaso a la esfera pública, que Serrano aún considera varonil, no la aleja de sus tareas sexo-genéricas:

«Precisamente la poetisa peruana [refiriéndose a Manuela Villarán de Plasencia] es una prueba visible de que no por dedicarse a las letras abandona la mujer los santos deberes de la familia» (Serrano, 1890, p. 159). Dentro de este grupo, la autora destaca la compatibilidad del quehacer doméstico con el quehacer académico y literario. Se resalta la femineidad, la sensibilidad de sus composiciones y cierta preferencia por la elección de la poesía sobre la narrativa, ya que escribir novelas aún era considerado propio de sus pares masculinos.

La mujer literata también cumple un rol protagonista en la formación de las nuevas repúblicas, no tanto por la importancia y el contenido de sus producciones literarias, sino por el ejemplo de femineidad, moralidad y religiosidad. En el caso del Perú, podemos rescatar como ejemplo las descripciones de Lastenia Larriva de Llona y de Carolina Freyre de James, dos mujeres conservadoras y profundamente religiosas.

De la educación de las mujeres depende, sin embargo, la suerte de los Estados; la civilización se detiene a las puertas del hogar doméstico cuando ellas no están preparadas para recibirla. Hay más todavía, las mujeres, en su carácter de madres, esposas o sirvientes, destruyen la educación que los niños reciben de las escuelas. Las costumbres y las preocupaciones se perpetúan por ellas, y jamás podrá alterarse la manera de ser de un pueblo, sin cambiar primero las ideas y hábitos de las mujeres (Sarmiento, 1989, citado por Goldwaser, 2010, p. 80).

Una de las ideas predominantes en los textos decimonónicos es que la mujer necesita de cierto nivel básico de instrucción para que salga de la ignorancia, para que pueda hacerse cargo de la economía familiar, y, en los casos aristocráticos, para darles mayor valor dentro del mercado matrimonial. Esta instrucción limitada respondía a las necesidades del círculo familiar patriarcal, en el que la madre actuaba como primera maestra de los niños; su figura, permanentemente

doméstica, debía ser útil para la formación moral y académica de las infancias. Por ello, la mujer que habita la civilización debe tener interés por la literatura, pero únicamente aquella que la acerque a su tarea de guiar a los hijos.

Por su puesto que existían mujeres que no se acercaban a este ideal de feminidad, y que, más bien, estaban interesadas por la política y por lograr derechos cívicos para las mujeres. Algunas escritoras de este período ya esbozaban estas aspiraciones en sus ensayos; a pesar de ello, Serrano las reconoce dentro de la civilización, por ser mujeres ilustradas, que consumían y producían literatura y se movían en los círculos académico-artísticos de las élites. La respuesta de Serrano respecto a estas mujeres es la selección de acontecimientos; es decir, la autora elige qué atributos de estas autoras rescatará para sus memorias, muchas veces ignorando completamente el desarrollo de una biografía, como en la mayoría de los casos, y mencionando solamente el nombre, como el caso de Adela Zamudio en Bolivia. En otros casos, ignora cualquier mención.

Esto también ocurre en otros textos similares a *América y sus mujeres*, en los que se hace trabajo de arqueología (como la define Foucault). Si bien se intenta rescatar nombres de mujeres que han realizado un trabajo importante, nos basamos en los ojos de la autora; la focalización y la intención que ella les da serán las guías para estas menciones. Esto porque no solo se intentará rescatar el nombre, sino también los motivos por los cuales la autora considera que aquellas mujeres deben prevalecer en el tiempo y en la historia literaria.

Un ejemplo que también podría ayudarnos a entender este punto es la presentación que realiza Elvira García y García sobre Mercedes Cabello de Carbonera, en su libro *La mujer peruana a través de los siglos* (1925). Siendo Cabello una de las figuras más importantes de la literatura peruana, era imposible su ausencia en la propuesta de

García y García, a pesar de que durante los últimos años Mercedes Cabello había comenzado un proceso de radicalización de sus ideas, al escribir, por ejemplo, sobre la necesidad de una educación laica en las escuelas, propuesta que fue uno de los detonantes para que su familia decida internarla en el Manicomio del Cercado de Lima:

Desgraciadamente, tanta actividad alteró su robusto cerebro y con desvelos prolongados primero, con alteraciones nerviosas en seguida, se pronunció el terrible trastorno mental, que se hizo incurable.

Tan talentosa, como desgraciada, la ilustre escritora, que tanto brillo había dado a las letras peruanas, acabó en una triste e inhospitalaria celda de la Casa de Insanos, donde se amontonaba entonces a quienes tenían la desgracia de perder la razón (García y García, 1925, p. 21).

La intención de omitir los problemas que padecía Mercedes Cabello es evidente, ya que era sabido que la escritora pasó por un infeliz matrimonio, del cual se distanció, mas no pudo separarse por los prejuicios de la época. Fruto de esta relación, fue contagiada de sífilis, lo que empeoró su situación. Tampoco se hace mención a sus últimos trabajos, ni a las polémicas que algunas de sus novelas produjeron, ya que se intenta recrear una imagen idónea de la escritora, que sirva como ejemplo para las jóvenes lectoras.

LA NO MUJER

Durante todo el viaje, Serrano realiza descripciones generales de las mujeres con las que se identifica, repitiendo la atención excesiva en la belleza, la blancura, la fineza, entre otros aspectos, al punto de ser redundante y negándoles una caracterización propia. Esta detallada descripción física cumple la función de reforzar la diferencia entre las mujeres de la civilización y las mujeres de la barbarie, a quienes la autora no puede diferenciar de los hombres:

Lo primero que llamó mi atención fueron las cabelleras tupidas, negras, largas y enmarañadas que caían sobre los hombros cubriendo el rostro, que apenas se veía entre aquel singular cortinaje. Sin embargo, observé que se pintaban, que tenían la cara achatada, los pómulos salientes, la frente muy estrecha, la nariz roma y ancha, los ojos pequeños, pero muy negros y brillantes, los labios gruesos y el busto fuerte y desarrollado. Las mujeres lucían collares de conchitas y de huesecillos blancos como el marfil, y lo mismo que los hombres cubríanse su completa desnudez con capas de piel de guanaco o de foca.

El extraño atavío y la libertad y abundancia de cabello hacían muy difícil distinguir los sexos, especialmente por tener ambos pies y manos de cortísimo tamaño (Serrano, 1890, p. 126, [énfasis nuestro]).

En esta cita, la barbarie se representa como la ausencia de características evidentes que diferencien ambos sexos. Que los hombres no sean reconocibles bajo los rasgos occidentales (llevar el cabello corto, usar frac, bigote, etc.) significa, para la autora, que el espacio en el que habitan no está organizado bajo la jerarquía patriarcal. Los hombres son parecidos a las mujeres físicamente, lo que les resta autoridad. En este sentido, el detalle en la descripción física es importante para establecer la diferencia con los habitantes de la civilización: los que habitan en la barbarie son menos agraciados, no tienen rastro de blancura ni fineza, rasgos muy frecuentes en el paso de la autora por las ciudades.

Además de este primer momento, vemos cómo Serrano evita nombrar mujeres indígenas que no han adaptado su nombre al español o que rechazan la transición a la civilización, y que, por tanto, prefieren los espacios marginales. A los indígenas del Magallanes se los ve desde el barco, no hay contacto ni intención de conocimiento, es decir, se marca una distancia.

Para Serrano, la mujer que no cumple con el rol de madre republicana es una «no mujer», porque no persigue los fines máximos del rol sexo-genérico asignado. A pesar de que la Malinche se convierte al cristianismo, colabora con el proceso de conquista y adopta un nombre en español, la autora no se identifica con ella por no defender al *pater*, sino, más bien, la reconoce como la principal razón por la que cae el Imperio azteca. Este hecho lo recalca en las líneas siguientes, donde habla de Leona Vicario de Quintana y la corregidora de Querétaro, quienes sí representan a la madre republicana, ya que sacrificaron su fortuna y libertad por las causas independentistas. El hecho de la entrega, el sacrificio y la atención que hay para con su estatus social las hacen mujeres con las que Serrano puede identificarse plenamente.

Emilia Serrano no reconoce a las mujeres inscritas en la barbarie porque no se adaptan a la imagen de la feminidad occidental. En estos espacios no están defendidas y separadas las esferas domésticas y las públicas, como sí lo están en las ciudades modernas, construidas bajo la influencia occidental. Existe también en estos espacios marginales la ausencia del poder de la Iglesia católica; por ello, en algunos lugares marginales, se practica la poligamia o persisten otros tipos de creencias, como la reencarnación:

La condición de la mujer guaraní y los usos establecidos no la dejaban en la tranquilidad del hogar, sino que, después de atender a este, la hacían ocuparse de la agricultura y de todas las rudezas que por razón natural están reservadas para el hombre (Serrano, 1890, p. 113).

En la barbarie, Serrano no resalta la excepción de una mujer que participa por el bien común, como sí se vio en el caso de la mujer en los procesos de las luchas independentistas, ya que en el primer caso no se está defendiendo el orden patriarcal de la nación. Finalmente, la no mujer no está separada de lo público, ya que en el espacio marginal o bárbaro no existen delimitaciones claras entre lo doméstico y lo público.

CONCLUSIONES

El libro *América y sus mujeres*, de Emilia Serrano, es un documento importante en el proceso de formación de la historia de las mujeres. El rescate de los nombres de las mujeres en el libro es el primer paso para la reivindicación de su importancia dentro del canon literario, de los procesos de independencia y de la historia de la Iglesia, al reconocer que el papel de la mujer fue fundamental para el desarrollo de dichos procesos. Este libro también nos sirve para reconstruir un momento histórico, a partir de una focalización distinta a la hegemónica. Serrano nos muestra aspectos de la vida cotidiana durante los últimos años del siglo XIX, y rescata tradiciones e historias de personajes relegados por la llamada historia universal.

Desde los ojos de esta viajera española, podemos encontrar sus propias motivaciones y las características indispensables que una mujer debía tener para sobrevivir al paso del tiempo, como un ejemplo de feminidad, abnegación y recato, todo ello bajo un sesgo occidental y elitista. Estos aspectos son resaltados en los tres primeros grupos de mujeres, con quienes la autora logra una identificación plena, al compartir con ellas rasgos físicos, creencias religiosas, idioma, posición social, reglas de conducta, entre otras características. No obstante, principalmente se identifica con ellas por la aceptación de una jerarquía patriarcal, en la que las mujeres ocupan un lugar determinado.

El último grupo de mujeres, con quienes la autora no llega a formar ningún vínculo, representa a aquellas a las que solo describe a la distancia, reconociendo su pertenencia a la barbarie y a la imposibilidad de incluirlas en el espacio civilizado. Serrano sostiene que ellas no han construido o no se han adaptado a una jerarquía social que organice su sociedad, donde haya un *pater* que defender y que asigne las tareas y el lugar establecido a las mujeres.

Finalmente, Serrano defiende un ideal femenino que considera apropiado para que las mujeres sobrevivan en el tiempo y sean ejemplos de futuras generaciones. Sin embargo, su focalización occidentalizada, bajo el dominio del patriarcado, la obliga a censurar ciertos datos y nombres, dejando de lado una parte de la historia del continente americano aún en las tinieblas del olvido.

REFERENCIAS

- García y García, E. (1925). *La mujer peruana a través de los siglos. Serie historiada de estudios y observaciones. Segundo tomo*. Imp. Americana.
- Goldwasser, N. (2010). Civilización, mujer y barbarie. Una figura dislocante en el discurso político de la generación del 37 argentina. *La Manzana de la Discordia*, 5(1), 79-93. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/53737/civilzaci%C3%B3nmujerybarbarie.pdf>
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Oxford University.
- Sarmiento, D. F. (1959). *Textos fundamentales. Tomo I*. Compañía General Fabril Editora.
- Serrano, E. (1890). *América y sus mujeres. Costumbres, tipos, perfiles biográficos de heroínas, de escritoras, de filántropas, de patriotas; descripciones pintorescas del continente americano, episodios de viaje, antigüedades y bocetos políticos contemporáneos. Estudios hechos sobre el terreno*. Establecimiento Tipográfico de Fidel Giró. <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089867&page=1>



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 67-74

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5129

LA PARCIALIDAD HACIA LA MUJER DE COLOR POR SU ROL DE GÉNERO EN *ROQUE MORENO* DE TERESA GONZÁLEZ DE FANNING

Partiality towards women of color because of their gender role in *Roque Moreno* by Teresa González de Fanning

ISIS A. SANTONI MORRO

Loyola University Maryland
(Maryland, Estados Unidos)

Contacto: iasantoni@loyola.edu

<https://orcid.org/0000-0002-0132-4782>

RESUMEN

En el presente artículo se analizará la postura parcializada que tiene la escritora Teresa González de Fanning con su personaje Chavelita, quien es una mujer de color que forma parte de la novela decimonónica *Roque Moreno*. Proponemos que esta parcialidad se debe a que Chavelita cumple con el ideal femenino-doméstico que defendía y profesaba la escritora desde su posición de mujer ilustrada.

Palabras clave: Teresa González de Fanning; *Roque Moreno*; racismo; roles de género.

Términos de indización: mujer; rol sexual; afrodescendientes; discriminación étnica (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

This article will analyze the biased position that the writer Teresa González de Fanning has with her character Chavelita, who is a woman of color that is part of the nineteenth-century novel *Roque Moreno*. We propose that this bias is because Chavelita fulfills the feminine-domestic ideal that the writer defended and professed from her position as an enlightened woman.

Key words: Teresa González de Fanning; *Roque Moreno*; racism; gender roles.

Indexing terms: women; gender roles; people of African descent; ethnic discrimination (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 13/09/2022

Revisado: 18/09/2022

Aceptado: 22/09/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Thomas Ward (Loyola University Maryland, Estados Unidos)

TWard@loyola.edu

<https://orcid.org/0000-0001-5595-4213>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que la mejor manera de representar a una comunidad marginada y oprimida es dándole el espacio para que se exprese, demande y exija el cambio deseado. Evidentemente, los autores blancos del siglo XIX no fueron muy exitosos en esto al no proveerles educación a las personas negras ni a los indígenas. Antes bien, decidieron tratar de representar una comunidad en la cual los grupos sometidos no formaban parte y, en consecuencia, nos encontramos con textos caracterizados de actitudes y creencias racistas y estereotipadas. En este contexto, Teresa González de Fanning escribe una historia en la tradición del negrismo, configurándose así como otra mujer blanca que intenta representar la vida del oprimido, cuyo resultado es un escrito que desborda en prejuicios e ideales del individuo blanco. Aun así, en su novela *Roque Moreno*, la autora muestra una parcialidad hacia la mujer de color, ya que esta cumple el ideal doméstico de aquella época. La escritora crea una narrativa que afirma que la mujer de color tiene un rol más importante y superior que el hombre de color, debido a su aceptación del ideal doméstico, un ideal colonial-patriarcal al que la autora somete a su personaje femenino.

CARACTERIZACIÓN DE LA MUJER DE COLOR EN *ROQUE MORENO*

En la novela en cuestión, las malas conductas del personaje Roque Moreno son atribuidas a su raza. Se dice que es un

sujeto de sangre híbrida, del cual podía decirse con justicia que, por su alcurnia, tenía los siete pelos del diablo; y que unía al inteligente desparpajo del mulato la solapada reserva del indio y la sanguinaria ferocidad del africano, descollando especialmente entre sus rasgos característicos una desenfrenada avidez de dinero (González, 2019, p. 6).

La autora atribuye la «ferocidad» y la «avidez de dinero» de Roque Moreno a su ascendencia africana. Aunque este personaje no sea completamente negro, ello no lo libra de que se le atribuyan las supuestas características negativas de su africanidad. Más adelante, se vuelve a afirmar que la «malicia» de Roque se atribuye a su ascendencia:

Su crespo y recio cabello no cedía fácilmente a las insinuaciones del peine, y sus ojos, pequeños y chispeantes de inteligencia y malicia, se ocultaban bajo unas cejas cerdosas y una gran nariz de arqueado caballete que, al decir de su dueño, abonaba la nobleza de sus ascendientes (González, 2019, p. 29).

Aunque en varias ocasiones el narrador decide atribuir los vicios de Roque Moreno a su raza, su esposa Chavelita se libra de esta crítica prejuiciosa de González de Fanning. De ella se dice:

Por la rama paterna, estaba entroncada con un noble brigadier del ejército español; pero como su madre fuera una mulata de muy crespas obligaciones y zambas correspondencias, ella venía a resultar una donosa cuarterona [...]. Por lo demás, si su agraciada figura le compraba voluntades, mayores aún ganaba por su carácter ingenuo, tierno y bondadoso (González, 2019, p. 7).

De la misma manera, es importante destacar que las características de Chavelita están ligadas a su labor: «no habiendo tradición de que ella hubiera negado un servicio que pudiera hacer ni hubiera dejado una aflicción sin consolar» (González, 2019, p. 7). Contrario a su esposo, a Chavelita no se le atribuyen características negativas por tener ascendencia africana. Más bien, la autora parece tener una postura de parcialidad hacia este personaje y trata de destacar sus virtudes al describirla como ingenua, bondadosa y tierna. No obstante, es importante remarcar que es el trabajo que Chavelita cumple lo que admira la autora. El personaje cumple con las expectativas del

patriarcado y los intereses de la mujer blanca al ser servicial y domesticada. Es por esto que no es víctima de las descripciones deshumanizantes de González de Fanning. En otras palabras, es constituida como un personaje tolerable, a pesar de su ascendencia, ya que cumple con los ideales femeninos de la autora.

EL IDEAL FEMENINO-DOMÉSTICO DE TERESA GONZÁLEZ DE FANNING

El ideal femenino del tiempo de González de Fanning se enfoca en lo que conocemos hoy como la «condición femenina». Las mujeres ilustradas de aquella época

por una parte participa[n] en la modernización de las costumbres con el ejemplo de sus propias vidas; y, por otra parte, se proponen promover, con sus artículos y sus novelas, nuevos códigos de conducta destinados a un público femenino que permanecía en la ignorancia y la pasividad (Fell, 1999, pp. 250-251).

González de Fanning fue fiel creyente de esta propuesta sobre el rol y la condición de la mujer en el siglo XIX. El propósito de la escritora no era deshacer y cuestionar el orden patriarcal-colonial, sino someter a las mujeres «ignorantes» en esta condición femenina, enfocándose principalmente en la mujer no blanca. A González de Fanning —como a muchas otras escritoras— «no les preocupa demasiado el estancamiento de la mujer, relegada en la jerarquía familiar, sino más bien la “mala” educación impartida: gustos de lujo, pereza, afición a las diversiones costosas, frivolidad y superficialidad» (Fell, 1999, pp. 255-256). Estas ideologías se traducen en el ideal del ángel del hogar, que era el rol más importante de una mujer en la sociedad del siglo XIX. Por tal razón, la autora decide caracterizar a Chavelita de tal manera que cumpla con este ideal doméstico. Se dice de Chavelita que «ella era su ángel bueno; ella la que refrenaba su

carácter indómito, modificando sus tendencias sanguinarias y su sórdida codicia [de Roque Moreno]» (González, 2019, p. 8). Es decir, Chavelita, con su carácter pasivo y sumiso, cumplía con el ideal doméstico de González de Fanning.

Este ideal también incluye los deberes domésticos de la mujer. Cuando Chavelita cocina para Roque Moreno y don Justo de la Vega Hermosa se describe la comida como «bien sazonada cena, preparada bajo la inteligente dirección de la ama de casa» (González, 2019, p. 29). Este enfoque en los deberes de la casa es una evidencia más del ideal que la autora propone, y que su personaje femenino cumple. Asimismo, el uso del término «ama de casa» reafirma el enfoque doméstico que la autora quiere promover.

Se podría debatir que la razón de la parcialidad de González de Fanning hacia Chavelita se deba a que este personaje es un «cuarto negra», es decir, su ascendencia africana es más «diluida» que la de su esposo; sin embargo, la autora menciona la ascendencia de este personaje femenino solo una vez en la obra. Chavelita es recreada como una imagen que promueve el ideal doméstico, razón por la cual se recalca su buen carácter. Por tanto, la identidad de este personaje es olvidada por la autora como si la razón de su bondad fuese a pesar de su raza, y no como resultado de ella. Leonardo (2016) afirma que

lo interesante de este texto es que su autora no cree, como otros contemporáneos suyos, en la tecnología del mestizaje, que sostenía que cualquier otro grupo étnico-racial mestizado con lo blanco sería avasallado por este último debido a su fuerza natural (p. 118).

Esta idea del mestizaje no convence a González de Fanning; por ende, descuida la identidad de Chavelita, haciéndola prácticamente invisible. Por esta razón, su estatus como mujer domesticada y ángel del hogar toman precedencia. Es esta su identidad definida y la más importante para la autora.

Por otro lado, González de Fanning crea un ambiente doméstico y presenta un matrimonio modernizado que

sigue manteniendo la división sexual de las responsabilidades, pero atribuye a la mujer un estatus superior: ángel del hogar, maternal y seductora a la vez, es también la «compañera del hombre», la que tiene derecho a compartir plenamente las lecturas, los placeres o los negocios familiares (Fell, 1999, p. 256).

Este ideal doméstico de la mujer, por asociación, es considerado como una superioridad femenina en el discurso de la autora. González de Fanning creía en la educación para la mujer, pero aquella que se enfocaba en su rol doméstico, que instruía en cómo administrar el hogar y criar hijas domesticadas (Skinner, 2000, p. 411). Este ideal es extremadamente prominente en el texto y en la realidad sociopolítica en la que se escribió la novela. Por tanto, el cumplimiento de este rol femenino para con la sociedad era considerado la responsabilidad más importante de la mujer decimonónica: «suggesting that women have a duty not just to their families but to society as a whole, given that the family is the linchpin of society» (Skinner, 2000, p. 411). Esta es la idea que tuvo González de Fanning cuando decidió escribir sobre una mujer de color, librándola de una crítica enfocada en su raza. Su rol como mujer es superior y más importante, y la autora lo presenta de tal manera, afirmando que «la mujer [...] debe ser el ángel del hogar, siempre dispuesta a sacrificar sus placeres, sus comodidades y bienestar, a la holgura y satisfacción de los suyos» (citada en Balta, 1998, p. 66).

CONCLUSIONES

En síntesis, en la novela *Roque Moreno*, si la mujer de color forma parte del ideal doméstico y acepta su rol como «ángel del hogar», automáticamente se hace superior al hombre de color, o eso es lo que

González de Fanning parece expresar. Sin embargo, la autora apoya la opresión de la mujer, sometiéndola al ámbito doméstico y afirmando la inferioridad racial. No obstante, sostiene la superioridad de Chavelita por ser la «mujer ideal», mostrando así una representación subjetiva de todos sus personajes. En adición, si el valor de la mujer de color está arraigado en su cumplimiento del ideal doméstico patriarcal-colonial, entonces el valor de su personaje es nulo si no cumple con el mismo. En fin, González de Fanning limita los espacios en que la mujer puede existir, y promueve creencias patriarcales arraigadas en los ideales coloniales y el racismo. Resulta, pues, que leemos más sobre los ideales de la autora que sobre el aspecto histórico y cultural que pretendía presentar.

REFERENCIAS

- Balta, A. (1998). *Presencia de la mujer en el periodismo escrito peruano (1821-1960)*. Universidad de San Martín de Porres.
- Fell, E. M. (1999). La pluma y la aguja: familia, mujer y educación en el Perú de fines del siglo XIX. En P. G. Aizpuru (coord.), *Familia y educación en Iberoamérica* (pp. 249-266). El Colegio de México.
- González, T. (2019). *Roque Moreno*. Stockero.
- Leonardo, R. (2016). Representación, estereotipo y cuerpo afrodescendiente en *Roque Moreno*, de Teresa González de Fanning. *Cuadernos Literarios*, 10(13), 113-136. <https://cuadernos.ucss.edu.pe/index.php/cl/article/view/21/18>
- Skinner, L. J. (2000). Constructions of Domesticity in Nineteenth-Century Spanish America. *Hispanic Journal*, 21(2), 409-420. https://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1374&context=cmc_fac_pub



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 75-87

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5131

EL AURA DE LA TRADUCCIÓN Y OTROS PROCESOS CULTURALES DE TRANSCREACIÓN EN ARENGA LÍRICA AL EMPERADOR DE ALEMANIA (1916) DE ALBERTO HIDALGO

The aura of translation and other cultural processes
of transcreation in Alberto Hidalgo's *Arenga lírica al
emperador de Alemania* (1916)

JUAN WILFREDO YUFRA

Universidad Nacional de San Agustín
Arequipa, Perú

Contacto: juufray@unsa.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-6634-8999>

RESUMEN

El presente artículo aborda el criterio de la traducción como discurso simultáneo a los procesos de la creación literaria. En ese sentido, tomamos en consideración el concepto de «aura» de Walter Benjamin, la categoría de transcreación y el contexto de la vanguardia peruana y cómo esta fue perfilándose a través del poeta Alberto Hidalgo (1897-1967). Asimismo, empleamos como objeto de lectura su obra *Arenga lírica al emperador de Alemania* (1916), primer poemario del escritor peruano.

Palabras clave: Alberto Hidalgo; poesía peruana; transcreación literaria; traducción.

Términos de indización: poesía; traducción; Perú (Fuente: Tesoro Unesco).

ABSTRACT

This article addresses the criterion of translation as a discourse simultaneous to the processes of literary creation. In this sense, we take into consideration Walter Benjamin's concept of «aura», the category of transcreation, and the context of the Peruvian avant-garde and how this was profiled through the poet Alberto Hidalgo (1897-1967). Likewise, we use as an object of reading his work *Arenga lírica al emperador de Alemania* (1916), the Peruvian writer's first collection of poems.

Key words: Alberto Hidalgo; Peruvian poetry; literary transcreation; translation.

Indexing terms: poetry; translation; Peru (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 03/09/2022

Revisado: 10/09/2022

Aceptado: 17/09/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jteranm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

En el período de la vanguardia peruana, se gestaron diversas poéticas asociadas a la modernización del discurso literario, además de una serie de intervenciones críticas sobre el contexto discursivo de la poesía peruana de principios del siglo XX y el registro de textos que significaron una ruptura estética y un cambio en la orientación cultural. No obstante, el contexto de la producción literaria inscrita en el espacio surperuano, con relación a Latinoamérica, no se ha abordado con profundidad desde la perspectiva que exige la actualidad.

Para Mamani, «el campo literario peruano alberga múltiples ismos: el criollismo, el simplismo, el indigenismo, el indianismo, el cholismo, el vanguardismo, entre otros» (2012, p. 85). Esta «pluralidad poética» —como la denomina el autor— se explica debido a la diversidad de los espacios emergentes regionales a principios del siglo XX, en los que, a través de interlocutores, se interpretó el proceso de las vanguardias europeas de acuerdo a una particular concepción estética e ideológica. En este último aspecto, el grupo Orkopata (Puno) generó mayor divulgación de sus planteamientos frente a la literatura y la nación, por ejemplo.

Sobre la vanguardia en el Perú y Latinoamérica se han desarrollado significativas investigaciones, sobre todo en las últimas décadas. Esta atención revela, para el caso peruano, que su problematización no agotó su signo de diversidad en torno a las prácticas discursivas instaladas en ese período formativo de la tradición literaria, sobre todo cuando se buscó establecer una correlación entre el discurso de ruptura y las poéticas allí recreadas. Como se sabe, los escritores vanguardistas dispusieron de un lenguaje cuestionador del contexto cultural, de la «visión de mundo» hegemónica y del propio sistema literario emergente que sentó las bases de nuestra modernidad literaria, a su vez que representaron un período inestable frente a la dimensión de la escritura.

Muchos autores vanguardistas tomaron en cuenta la influencia que provenía del exterior (EE. UU. y Europa), no solo en el lenguaje de su tradición, sino que, a la par, entraron en contacto con la traducibilidad de sus sistemas literarios, que, *a priori*, significó un modelo de conectividad con los procesos modernos. En los epígrafes y prólogos —que servían de producción paralela a la obra—, se puede apreciar este diálogo o instalación de los discursos simultáneos que revelaron un producto literario con evocaciones complejas y que, con el paso del tiempo, demostraron esta riqueza verbal y cultural, muchas veces inadvertida.

En este contexto, nos acercaremos a *Arenga lírica al emperador de Alemania*, la primera obra de Alberto Hidalgo, que se editó en Arequipa, en 1916. El objetivo del presente trabajo es establecer una lectura crítica desde la traducción de ciertos segmentos que fueron insertados en el poemario, para lo cual se establecerá una línea de interpretación frente al artefacto cultural allí manifiesto.

LA TAREA DEL TRADUCTOR

Walter Benjamin ha dejado una serie de textos críticos que en la actualidad tienen una vigencia incuestionable. Su lectura e interpretación de la modernidad a principios del siglo XX, así como de la forma en la que los artefactos culturales iban siendo transformados por la realidad y la ideología, repercuten en temas tan diversos en nuestro tiempo, que los discursos literarios no escapan de esa atmósfera crítica. Es así que en textos como *La obra de arte en la época de su reproducción técnica* (1936) o *La tarea del traductor* (1923) se vislumbra un interés sobrecogedor por la naturaleza del arte y por los procesos de cambio que son inherentes a la creación misma y a la cultura.

Benjamin, en *La tarea del traductor*, señala que, «cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística, nunca advertimos que se haya tenido en cuenta el destinatario para facilitarle la interpretación» (2011, p. 123). Esta diferencia está bien marcada en cuanto al lugar de enunciación que se revela en toda producción literaria. Para ello, el filósofo alemán plantea que, por un lado, el autor se detiene en el mundo de la creación y en el lenguaje que lo sustenta; mientras que, por otro lado, el traductor sí considera en su proceso de recreación al destinatario o lector, generándose un enfoque dual en cuanto al significante del texto y, como resultado, una dispersión del sentido de la obra literaria.

Benjamin también señala que «la traducibilidad conviene particularmente a ciertas obras» (2011, p. 125); es decir, no todos los textos pueden traducirse, ya que existen factores comerciales, culturales y de recepción que muchas veces no se amoldan a los criterios hegemónicos de una sociedad. Añade el filósofo: «las traducciones que son algo más que comunicaciones surgen cuando una obra sobrevive y alcanza la época de su fama» (p. 127). No solamente se deben considerar los fenómenos inherentes al proceso de la creación y divulgación, sino que van surgiendo varios aspectos que convierten al texto por traducir en un objeto en el que la mediación es uno de sus componentes centrales, incluso en su sentido traducido.

Además, Benjamin sugiere que «la traducción es ante todo una forma» (2011, p. 124), condición que regula la labor del traductor en cuanto diseñador del significado. Al señalar el filósofo que la forma es un material inobjetable y que se debe enfrentar y moldear, podemos aceptar que «la traducción sirve, pues, para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí» (p. 127), o, mejor, que «la traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua» (p. 131).

Este detalle es propio de los autores que insertan en sus creaciones el código de un sistema literario alternativo. Como se sabe, en ciertas páginas de una obra se puede leer epígrafes, citas o alusiones a un pensamiento u obra con el cual el escritor se siente mediatizado. Esta huella no se puede soslayar, en cuanto es material del discurso simultáneo que establece la obra en un tiempo dado y que el lector traduce bajo los criterios de su contexto:

La función del traductor tiene también un carácter peculiar, que permite distinguirla exactamente de la del escritor. Esta función consiste en encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original (Benjamin, 2011, pp. 133-134).

En el caso de los autores vanguardistas, destaca la inserción de una serie de códigos «foráneos» o de posturas que subvierten la lengua literaria oficial. En el período 1910-1920, en la poesía latinoamericana, aún se evidenciaban rasgos estéticos del modernismo, cuyas formas dominantes están registradas en autores como César Vallejo, por ejemplo, o en el mismo Alberto Hidalgo, quienes depositaron sus creaciones en un marco de la tradición.

Estos dos autores son los más importantes en dicho período, pero solo uno de ellos ha recibido mayor atención por parte de la crítica. La idea que mueve estas líneas es sostener que Hidalgo también transitó por ese devenir de la transformación del lenguaje poético que la modernidad, desde la vanguardia, instaló en la segunda década del siglo XX. Cuando se observa el libro *Arenga lírica al emperador de Alemania*, el lector reconoce los vértices de un texto que dialoga con un conjunto de temas. A pesar de que domine el concepto de guerra y la atmósfera del movimiento futurista, se revela otro rasgo estético que generalmente pasa desapercibido: el código de la traducción en los procesos de la creación y de la lectura crítica que más adelante abordaremos.

Otro texto de Walter Benjamin que actualmente posee un correlato con la narrativa vigente se titula *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*, pues el desarrollo de la virtualidad, de las plataformas y redes sociales, en este contexto, ha implicado una demanda de productos culturales mediados por la tecnología. Es así que la noción de «aura», que instaló Benjamin a principios del siglo pasado, cobra notoriedad debido a los cambios evidentes que se han tejido sobre el sentido de las obras de arte en nuestros tiempos. Él indicaba que «en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es su aura» (2011, p. 35) y, a su vez, que «del aura no hay copia» (2011, p. 49).

En el caso de Alberto Hidalgo, su primer libro es una abierta identificación con el momento histórico de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Este ejemplar, que posteriormente fue retirado de su propia bibliografía, apareció en 1916 en un lugar del Perú cuyo regionalismo buscaba articular sus fronteras a una idea global del proceso de vanguardia; es decir, desde un lugar distinto, era posible apropiarse del lenguaje del otro.

SOBRE LA PRIMERA OBRA DE ALBERTO HIDALGO

Arenga lírica al emperador de Alemania es el primer libro del poeta peruano Alberto Hidalgo y se publicó en Arequipa en 1916. Este texto contiene una serie de rasgos que sientan las bases de un gran período creativo del poeta. Fue retirado de su bibliografía, pues al año siguiente, en 1917, editó el poemario *Panoplia lírica*, en donde toma en cuenta varios componentes líricos de su ópera prima. Es probable que la derrota de Alemania y las consecuencias del Tratado de Versalles hayan tenido una fuerte influencia en su decisión, más allá de la retórica vanguardista a la cual se adscribe de forma directa mediante el simplismo que propondrá años después.

Este libro contiene unas «palabras liminares» de Miguel Ángel Urquieta, a modo de prólogo; además, se anuncia un conjunto de textos del poeta Hidalgo que no saldrán a la luz, pero cuyos títulos dan testimonio de los temas que motivaban al autor peruano en esos años: «Desde mi trono» (crítica) y «Cantos del futuro». La dedicatoria es un texto a tomar muy en cuenta, pues el poeta elige en la parte final una frase cuya autoría se la otorga a Esquilo: «El tiempo y yo, contra todos» (Hidalgo, 1916, p. X), un soneto escrito por César A. Rodríguez, y, finalmente, el cuerpo del poemario que trae cinco composiciones en las que destaca el endecasílabo y el alejandrino:

Autorretrato

Arenga lírica al emperador de Alemania

Alemania

Canto a la guerra

Reino interior

Al ser una obra de 1916, el formato sigue siendo el establecido por los medios de circulación de principios de siglo XX, una atmósfera modernista entremezclada con un código futurista cuya clave se vislumbra en la exaltación a la guerra y a la máquina como herramienta modeladora de la modernidad.

Lo singular del poemario se revela en el manejo de ciertos materiales lingüísticos que problematizan al lector. Por ejemplo, Miguel Ángel Urquieta inserta al final de sus «palabras liminares» —las mismas que sirven de presentación al poeta Hidalgo— lo siguiente: «Le jour de Gloire est arrivé», lo cual podemos traducir como «el día de gloria ha llegado». Esta expresión, que forma parte de la estructura del libro, celebra el surgimiento de una voz singular que, con el paso de los años, habrá de convertirse en una figura prominente del contexto literario nacional. Sin embargo, como podemos inferir, el destinatario letrado debe conocer este código; y, por otra parte, se

demuestran las conexiones culturales con Francia, cuya tradición ejercía una fuerte influencia en Latinoamérica en los primeros años del siglo XX.

A lo largo del poemario se identifica una serie de vocablos de los idiomas francés y alemán. Es así que en el poema «Arenga lírica al emperador de Alemania» se menciona la expresión «mesdemoiselles» (Hidalgo, 1916, p. 10) [‘señoras’]; y en el poema «Canto a la guerra» encontramos la expresión «superdreadnought» (p. 29) [‘superacorazado’]. El uso de estas expresiones genera un registro lingüístico singular dentro de la obra poética y también un signo de traducibilidad que requiere todo lector para acercarse al sentido del poema. Como dijo Benjamin, «la intención de un autor es natural, primitiva e intuitiva, la del traductor es derivada, ideológica y definitiva» (2011, p. 134). Aunque es problemático establecer una relación binaria como parte de los procesos creativos, tomamos en cuenta este aporte, pues pertenece a una lectura del mundo desde las esferas crítica y poética que busca instalar Hidalgo.

Un lector también traduce una obra, pues no solo el lenguaje y sus materiales representados sirven de apoyo en la generación de sentido, sino que también el campo de la recepción participa en la recreación y en la divulgación polifónica del poema. En ese sentido, Benjamin sostiene que «la fidelidad y la libertad —libertad de la reproducción en su sentido literal y, a su servicio, la fidelidad respecto de la palabra— son los dos conceptos tradicionales que intervienen en toda discusión acerca de las traducciones» (2011, p. 136).

Por ello, el concepto de «aura», que se había deteriorado en la reproductividad de la obra de arte, en la traducción también se revela de una forma más manifiesta, ya que se descentra o deconstruye el sentido de la expresión poética, ubicándose en un espacio que pertenece al lector-traductor. No olvidemos, además, que «la fidelidad

de la traducción de cada palabra aislada casi nunca puede reflejar por completo el sentido que tiene el original» (Benjamin, 2011, p. 136).

Por tanto, los poemas que registran dos códigos como parte constituyente de su significado y de su atmósfera estética no se limitan a una fórmula que irrumpe como rasgo de vanguardia o de diálogo cultural, pues el problema es más complejo, ya que la recepción del signo delega en los lectores la tarea de traducir e interpretar primero los elementos significativos y luego los culturales. Ello se ve reforzado con lo que Benjamin dice: «La verdadera traducción es transparente, no cubre el original, no le hace sombra, sino que deja caer en toda su plenitud sobre este el lenguaje puro, como fortalecido por la mediación» (2011, p. 138).

De allí que sea necesario una revisión de las obras literarias en su dimensión de ser una traducción del mundo y que dicha tarea no se detiene con el libro editado, sino que se activa cada cierto tiempo, y cuya naturaleza busca establecer un puente entre el sentido y la significación del texto que se pone al servicio de la comunidad letrada.

Por eso Benjamin escribe: «En todas las lenguas y en sus formas, además de lo transmisible, queda algo imposible de transmitir, algo que, según el contexto en que se encuentra, es simbolizante o simbolizado» (2011, p. 138). Asimismo, algo que no podemos dejar de lado, es que «las obras literarias conservan su traducción virtual entre las líneas, cualquiera que sea su categoría» (Benjamin, 2011, p. 142). Dichas «líneas» o «espacios vacíos» dependen del lector que es requerido por el texto, de la cultura y de la realidad en la cual se desenvuelve.

En la vanguardia literaria, el contexto permitió que la poesía como género adopte una forma y un contenido distinto a los modelos dominantes en el siglo XIX, pues la modernidad desarticula lo anterior y propone un «arte nuevo», que, a su vez, se torna atemporal y

asimétrico cuando entra en contacto con sistemas culturales de principios del siglo XX. Es decir, obras como el poemario *Trilce* (1922), de César Vallejo, *Química del espíritu* (1923), de Alberto Hidalgo, o *Cinco metros de poemas* (1927), de Carlos Oquendo de Amat, serán referentes de una traducción cultural y de la inserción de lenguajes que para la época eran discursos fronterizos. Con el tiempo, estas obras adquirirán un público más amplio y serán un referente en los procesos de revisión del canon nacional.

Carlos García-Bedoya señala que «el vanguardismo entendido así como corriente literaria se desarrolla en el Perú a lo largo del período de crisis del Estado oligárquico» (2012, p. 242). Como se sabe, el contexto a principios del siglo XX fue álgido para los sectores sociales, políticos y económicos a raíz de los efectos de la guerra contra Chile. Este acontecimiento tuvo eco en el imaginario de los escritores peruanos, quienes generaron textos en los que se revela un desencuentro con respecto a la clase dirigente nacional. Este desencuentro, al fin y al cabo, modelará un nuevo encuentro con culturas trasatlánticas.

LA TRANSCREACIÓN Y SUS FRONTERAS

Siguiendo a Jakobson, «la poesía es por definición intraducible» (1975, p. 77). No obstante, Haroldo de Campos (2019) no opina de esa forma, pues lo estimulante es el diálogo con los significados que se evidencian en cada pieza poética que es traducida. Los poemas de Alberto Hidalgo, del libro *Arenga lírica al emperador de Alemania*, tienen como referente la interpelación al destinatario que ve reforzado el tema en debate en dicho período, pues, durante la Primera Guerra Mundial, Francia y Alemania fueron protagonistas; y son precisamente estas dos culturas y lenguas las que son referenciadas y empleadas, respectivamente, por el poeta para dejar testimonio de esa fórmula de transcreación que el autor delega en los lectores de su tiempo.

Escribía en su momento Walter Benjamin que «la obra de arte ha sido siempre fundamentalmente susceptible de reproducción» (2011, p. 30). A ello habría que agregar que también era de lectura intermitente, no desde una impronta industrial, sino dentro de un marco social que descentra el signo estético y busca otros canales para la recepción. Por ello, en los últimos años, se manifiesta una adecuación de diversas obras a un público más amplio que desea acercarse a dichos textos desde una plataforma comunicativa menos sofisticada.

CONCLUSIONES

La obra de Alberto Hidalgo contiene los elementos de una traducibilidad, que el autor le impone, asociada a su tiempo y a una necesidad por recrear un contexto álgido que, paralelamente, exige una posición ideológica y estética. De allí que su libro *Arenga lírica al emperador de Alemania* (1916) posee marcas lingüísticas que requieren de una traducción en el proceso mismo de la lectura; es decir, un registro simultáneo se apertura al momento de la decodificación, obrando como insumo y materia de significación.

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (2011). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica y otros escritos*. Godot.
- De Campos, H. (2019, 11 de abril). *De la transcreación: poética y semiótica de la operación traductora*. Poesía. <https://poesia.uc.edu.ve/de-la-transcreacion-poetica-y-semiotica-de-la-operacion-traductora/>
- García-Bedoya, C. (2012). *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura*. Grupo Pakarina.

Hidalgo, A. (1916). *Arenga lírica al emperador de Alemania*. Tipografía Quiroz Hnos.

Jakobson, R. (1975). *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral.

Mamani, M. (2012). Indigenismo, cholismo y vanguardia. En G. Flores, J. Morales y M. Martos (eds.), *Actas del Congreso Internacional de «Poesía Hispanoamericana: de la Vanguardia a la Posmodernidad»* (pp. 85-109). Editorial San Marcos.



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 89-96
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5132

EL RACISMO DE GÉNERO EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EL PERÚ A PROPÓSITO DE *AVES SIN NIDO* DE CLORINDA MATTO DE TURNER

The Gender Racism in the United States
and Peru in relation to *Aves sin nido* by
Clorinda Matto de Turner

ANNA GRAFF

Loyola University Maryland
(Maryland, Estados Unidos)

Contacto: acgraff@loyola.edu

<https://orcid.org/0000-0002-7703-3471>

RESUMEN

El presente artículo explora cómo el racismo, la discriminación de género y la hipersexualización afectaron a las mujeres indígenas del Perú virreinal, para lo cual se toma como base la novela *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner. Del mismo modo, se analiza cómo estos mismos factores afectaron también a las mujeres afroamericanas estadounidenses en los tiempos de la esclavitud. Para ambos casos, se sostiene que la idea del comportamiento racial refuerza la represión contra las mujeres que representan la minoría en sus respectivos países.

Palabras clave: racismo; discriminación de género; mujer indígena; mujer afroamericana; Estados Unidos; Perú.

Términos de indización: mujer; discriminación étnica; discriminación sexual; Perú; Estados Unidos (Fuente: Tesaurus Unesco).

ABSTRACT

This article explores how racism, gender discrimination, and hypersexualization affected indigenous women in viceregal Peru, using Clorinda Matto de Turner's novel *Aves sin nido* as a basis. Similarly, it is analyzed how these same factors also affected African-American women in the United States during the time of slavery. In both cases, it is argued that the idea of racial behavior reinforces the repression of women who represent the minority in their respective countries.

Key words: racism; gender discrimination; indigenous women; African American women; United States; Peru.

Indexing terms: women; ethnic discrimination; gender discrimination; Peru; USA (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 13/09/2022

Revisado: 18/09/2022

Aceptado: 22/09/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Thomas Ward (Loyola University Maryland, Estados Unidos)

TWard@loyola.edu

<https://orcid.org/0000-0001-5595-4213>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

Hay un discurso enérgico durante estos tiempos sobre la idea de la injusticia racial. En los Estados Unidos, la conversación sobre el racismo sistémico predomina en la política, las organizaciones y las instituciones. Al mismo tiempo, hay quienes rechazan este discurso. El activista y autor de *How to be an Antiracist*, Ibram X. Kendi, explica que un racista es alguien «who is supporting a racist policy through their action or inaction or expressing a racist idea» (2019, p. 13). Es decir, no se puede generalizar el comportamiento de una raza.

No obstante, la discriminación no es algo exclusivo de los Estados Unidos. En los países latinoamericanos, la represión y la discriminación contra los indígenas son persistentes. En este artículo, exploraremos cómo el racismo afecta a las mujeres indígenas del Perú y a las mujeres negras de los Estados Unidos. Sostenemos que, en los dos casos, la idea del comportamiento racial refuerza la represión contra las mujeres de la minoría.

DISCRIMINACIÓN RACIAL CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS DEL PERÚ VIRREINAL

Las mujeres indígenas son reprimidas o discriminadas por dos ejes de su identidad: por su grupo étnico y por su género. La novela *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner representa la situación de la mujer indígena en el Perú virreinal. Haciendo uso del género de la novela histórica, la autora muestra al lector una manera de ver cómo fueron las interacciones entre razas en esta época. La novela cuenta sobre una mujer indígena que no puede pagar sus deudas. En este contexto, los indígenas viven bajo la represión del sistema feudal, en el que reciben tierras por parte de los «notables», hombres de descendencia europea, a cambio de sus cultivos. Este sistema siempre pone un interés en las deudas de los indígenas, de modo que estos no

pueden escapar de la represión por parte de los notables. Matto de Turner presenta un diálogo entre Marcela, una mujer indígena, y su amiga Lucía, expresándole su miedo al cura Pascual:

Ahora tengo que entrar de mita a la casa parroquial, dejando mi choza y mis hijas, y mientras voy, ¿quién sabe si Juan delira y muere? ¡Quién sabe también la suerte que a mí me espera, porque las mujeres que entran de mita salen... mirando al suelo! (1998, p. 57).

En el Perú, la «mita» fue una manera de represión contra los indígenas, que consistía en que estos debían pagar una deuda haciendo labores forzadas. Como Marcela describe, ella no tiene voz en el asunto. Tenía que dejar a su familia a pesar de sus preocupaciones. Asimismo, ella dice que las mujeres salen «mirando al suelo». Este detalle indica un sentimiento de vergüenza y desgracia, de lo cual se podría deducir que los clérigos abusaban sexualmente de las mujeres indígenas.

Hoy en día, las mujeres indígenas todavía enfrentan desafíos para obtener la agencia sexual. Después de siglos de maltrato, es posible que aún no tengan la perspectiva de entender sus derechos completos. También es posible que la sociedad, en general, refuerce la represión contra la mujer y su agencia sexual. Respecto a una encuesta realizada en 1999, Bant y Girard (2008) discuten sobre los resultados obtenidos referentes a la salud reproductiva en el Perú. El estudio indicó que solo el 15 % de las mujeres indígenas de un pueblo en los Andes peruanos «actively participate in decision-making about having sexual relations, the use of contraception, and the number of children they have» (pp. 249-250). Como Marcela entrando en la casa cural, las mujeres indígenas hoy no tienen la agencia de ejercer sus propias decisiones, sino que se encuentran sometidas a la voluntad del hombre. Para entender cómo el sistema ha reforzado esta represión, se necesita explorar la historia colonial del Perú.

Las Américas fueron colonizadas por los europeos durante los siglos XVI-XVIII. Cuando los europeos llegaron, se dieron cuenta, muy rápidamente, de que los indígenas tenían costumbres y culturas sofisticadas, sin embargo, muy diferentes de las de Europa. Mucha literatura del período colonial usó la retórica que enfatizaba la opinión de que los indígenas eran salvajes e incivilizados. Los europeos, comparándose con ellos, se vieron como la representación de la civilización y el intelecto. En este contexto, la mayoría de la cultura de expresión se basó en el arte clásico de Grecia. Levine (2013) discute las implicaciones del contraste entre la cultura europea y la cultura indígena con respecto a las figuras desnudas en el arte, en donde los europeos vieron diferencias físicas entre sus cuerpos respecto al de los indígenas. Este razonamiento también se sustenta en el argumento de Kendi (2019), quien dice que en el discurso de una persona racista se refuerza la idea de que las razas tienen diferencias inherentes.

Los europeos creían que los indígenas no requerían el mismo respeto que ellos. Por ejemplo, Levine (2013) remarca que «pictures of colonized women played heavily on the distinction between the clothed, sanctified, and largely unavailable body of the White woman and the allegedly easy sexuality of colonial women» (pp. 14-15). Este argumento refuerza la idea de que a los hombres de la Colonia les era permitido tomar ventaja de los cuerpos de las mujeres indígenas sin padecer por ello remordimiento ni pecado. Después de tiempo, estas ideas se integraron con las instituciones y sistemas, lo que dio lugar a la evidencia del racismo sistémico. Para extender el argumento de la prevalencia del racismo, nos referiremos a Kendi (2019) otra vez. Él expone la redundancia en los términos de «racismo institucional», «racismo estructural» y «racismo sistémico», cuyas caracterizaciones son aspectos inherentes del racismo (p. 18). El racismo era muy fuerte durante la creación de estas estructuras e instituciones, razón por la cual el racismo forma una parte fundacional de las instituciones.

DISCRIMINACIÓN RACIAL CONTRA LAS MUJERES NEGRAS DE ESTADOS UNIDOS EN LA ÉPOCA DE LA ESCLAVITUD

Kendi (2019) tiene conocimiento de la experiencia de las vidas negras en los Estados Unidos. Su libro *How to be an antiracist* aborda la situación de las mujeres negras y su experiencia con la hipersexualización de esta demografía. Él escribe:

The opposite of the gender racism of the unvirtuous hypersexual Black woman is the virtuous asexual White woman, a racial construct that has constrained and controlled the White woman's sexuality (as it nakedly tainted the Black woman's sexuality as un-rape-able) (p. 190).

Así como las mujeres indígenas, las mujeres negras también son representadas como personas que no merecen el mismo respeto que una mujer blanca. La represión de los derechos de las mujeres negras tiene mucho que ver con la representación de la mujer blanca. Kendi (2019) explica que las mujeres están representadas como débiles y necesitadas de protección (p. 190). Esta realidad, como la de las mujeres indígenas, es el resultado de siglos de maltrato.

En un artículo sobre el abuso sexual de las mujeres negras esclavizadas en los Estados Unidos, Wilma King (2014) discute el papel de la esclavitud en la violación de las mujeres negras. Durante el período antibélico en los Estados Unidos, los esclavos eran considerados propiedad de los dueños (p. 173). No tenían derechos como la gente blanca y no eran considerados seres humanos. Fueron percibidos como ganados de granja. La realidad es que, en la práctica, los dueños podían hacer cualquier cosa que se les antoje con los esclavos. Como la idea de la «mita» en el Perú, la esclavitud en Estados Unidos también incluyó la labor forzada. Lo que no es explícito en las definiciones es que la labor forzada podía suponer también relaciones

forzadas. King (2014) explica que las relaciones sexuales forzadas son una manera de establecer una posición dominante; por ejemplo, después de las revueltas de Memphis, en 1866, los hombres blancos se sintieron amenazados (p. 185) y por ello usaron la violencia sexual contra las mujeres negras para restablecer su dominancia.

CONCLUSIONES

Las mujeres indígenas del Perú y las mujeres negras de los Estados Unidos han enfrentado el racismo de género implacable. Aunque hay progreso desde los tiempos coloniales, todavía se muestran evidencias de discriminación. La hipersexualización de las mujeres negras e indígenas tiene implicaciones en la vida de hoy. Con esta conclusión, planteamos dos preguntas para considerar. Primero, ¿qué ha contenido el progreso? Debido a que las mujeres de la minoría racial enfrentan discriminación por dos ejes (etnia y género), no se pueden relacionar con el feminismo blanco. De hecho, el feminismo de las mujeres blancas sigue marginando a las mujeres de la minoría. Al respecto, la activista Kimberle Crenshaw explica: «ignoring difference within groups contributes to tension among groups, another problem of identity politics that bears on efforts to politicize violence against women» (1991, p. 1242).

Este desafío nos lleva a la segunda pregunta: ¿qué podemos hacer para elevar a las mujeres de la minoría racial? Una solución podría ser que se insista en la práctica de la interseccionalidad, en la que las discusiones reconocen las identidades superpuestas y las implicaciones de las discriminaciones y prejuicios que estas personas enfrentan. Crenshaw da un ejemplo, aduciendo que «in the area of rape, intersectionality provides a way of explaining why women of color have to abandon the general argument that the interests of the community require the suppression of any confrontation around

intraracial rape» (1991, p. 1299). Por tanto, para confrontar las limitaciones y exclusiones por el feminismo blanco y para terminar el racismo de género, se debe recurrir a la interseccionalidad.

REFERENCIAS

- Bant, A. y Girard, F. (2008). Sexuality, health, and human rights: self-identified priorities of indigenous women in Peru. *Gender & Development*, 16(2), 247-256. doi: <https://doi.org/10.1080/13552070802120426>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. doi: <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Kendi, I. X. (2019). *How to be an antiracist*. Random House Publishing Group.
- King, W. (2014). «Prematurely Knowing of Evil Things»: The Sexual Abuse of African American Girls and Young Women in Slavery and Freedom. *The Journal of African American History*, 99(3), 173-196. doi: <https://doi.org/10.5323/jafriamerhist.99.3.0173>
- Levine, P. (2013). Naked Truths: Bodies, Knowledge, and the Erotics of Colonial Power. *Journal of British Studies*, 52(1), 5-25. doi: <https://doi.org/10.1017/jbr.2012.6>
- Matto, C. (1998). *Aves sin nido*. Colofón.



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 97-118

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4856

LA ARQUITECTURA FUNERARIA DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL EN LA TRADICIÓN «EL ROBO DE LAS CALAVERAS»¹

The Funerary architecture during colonial times in the story «El robo de las calaveras»

PATRICIO GONZALO MIRANDA GONZALES

Universidad Ricardo Palma

Lima, Perú

Contacto: patricio.miranda@urp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9538-2851>

RESUMEN

En la tradición de Ricardo Palma, «El robo de las calaveras», destaca el papel recurrente de la muerte y su influencia en las construcciones de catacumbas y criptas. Por esta razón, y haciendo honor al título de esta sección, el objetivo principal de este artículo es ofrecer una reflexión sobre la arquitectura funeraria hallada en la parte subterránea de las construcciones de carácter religioso de la época colonial, con especial detenimiento en el Convento de

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre académico 2021-II.

San Francisco. Finalmente, se dará a conocer las causas del abandono y posterior cambio de función de este tipo de construcciones en la actualidad.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; arquitectura funeraria; desarrollo arquitectónico; función arquitectónica.

Términos de indización: arquitectura; muerte; Perú (Fuente: Tesoro Unesco).

ABSTRACT

In Ricardo Palma's tradition, «El robo de las calaveras», the recurrent role of death and its influence on the constructions of catacombs and crypts are highlighted. For this reason, and honoring the title of this section, the main objective of this article is to offer a reflection on the funerary architecture found in the subway part of the religious constructions of the colonial period, with special attention to the Convent of San Francisco. Finally, the causes of the abandonment and subsequent change of function of this type of construction at the current time will be made known.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; funerary architecture; architectural development; architectural function.

Indexing terms: architecture; death; Peru (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 08/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Christian John Leyton Davalos (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)
a20214896@pucp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-4873-6717>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jmoralesm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

Si nos preguntamos cuál sería uno de los acontecimientos más traumáticos que puede experimentar el ser humano, definitivamente pensaremos en ese estado en el que escasea la vida, el momento exacto en que ya no hay más oportunidad de acariciar nuestra existencia. Si bien la muerte es un punto esencial para sectores como la medicina y la filosofía, es también uno de los temas más complejos que podemos abordar en una conversación cotidiana. Muchos preferirán escuchar con recelo, esquivarán la mirada e inmediatamente buscarán alguna distracción para cambiar el tono del diálogo, por lo que es muy poco probable encontrar personas que tengan la iniciativa de abrazar esta discriminada idea y transformarla para realizar, por ejemplo, una disección arquitectónica de una obra de carácter funerario. En este sentido, cabe preguntarnos: ¿esta concepción negativa es solo contemporánea o siempre fue así? Es más, centrándonos en nuestro territorio, nos preguntamos si en el Perú —un país con una personalidad completamente ambigua, muy libre para ciertos tópicos y ultraconservador para otros— acaso hubo algún tipo de expresión en forma de edificación cuya esencia haya sido la muerte. En este artículo, intentaremos responder estas interrogantes y algunas más que se susciten en el camino de hallar el lazo subterráneo entre la muerte y la arquitectura. Además, analizaremos de qué manera pudieron desarrollarse inmuebles de este estilo y si aún siguen vigentes.

LA EXHIBICIÓN DE LA MUERTE EN LA ÉPOCA COLONIAL

Para responder la primera pregunta planteada, realicemos un viaje en el tiempo y aterricemos en la época colonial a través de la pluma del escritor Ricardo Palma. Él nos permitirá tener una noción más concreta de la óptica de la sociedad virreinal respecto de la muerte. Leyendo las líneas de sus *Tradiciones peruanas*, resulta interesante cómo el concepto de muerte se encuentra de manera tácita en la gran mayoría de sus relatos, muchas veces pasando desapercibido ante los ojos y el entendimiento de sus lectores, pero está ahí, siempre presente, esperando a que en algún momento alguien lo descubra. Dentro de la inmensa cantidad de historias, la que engloba mejor nuestra propuesta es «El robo de las calaveras». Nos adentramos en este relato para observar cómo —quizás de una manera un poco cruda y explícita— la población peruana de la Colonia convivía cotidianamente con la cultura de la muerte, destacándose dos posiciones de interpretación del concepto planteado: una perspectiva mágica y otra racional.

El autor comienza su relato de la siguiente manera:

Por los años de 1565 no tenía la Plaza Mayor de Lima, no digo la lujosa fuente que hoy la embellece, pero ni siquiera el pilancón que mandara construir el virrey Toledo.

En cambio, lucían en ella objetos cuya contemplación erizaba de miedo los bigotes al hombre de más coraje.

El poste se conocía con los nombres de rollo o picota. Junto al rollo se ostentaba sombría la ene de palo.

Frente al callejón de Petateros alzabase un poste, al extremo del cual se veían tres jaulas de gruesos alambres.

Cada una de las jaulas encerraba una cabeza humana.

Eran tres cabezas cortadas por mano del verdugo y colocadas en la picota para infamar la memoria de los que un día las llevaran sobre los hombros.

Tres rebeldes a su rey y señor natural D. Felipe II, tres perturbadores de la paz de estos pueblos del Perú (tan pacíficos de suyo que no pueden vivir sin bochinche) purgaban su delito hasta más allá de la muerte (Palma, 2000, p. 293).

En estos párrafos, Palma nos grafica la normalidad con la que se exponían cabezas cercenadas —que en vida pertenecieron a Gonzalo Pizarro, Francisco de Carbajal y Francisco Hernández Girón— a la vista y juicio de la población, muy al estilo de las cabezas trofeo de algunas culturas prehispánicas, pero sin el trasfondo ritualista de por medio (García, 2019, p. 48). Este era un acto completamente inhumano que hoy en día sería imposible de ver, pero que, si sucediera, lo más probable es que muchos no tengan la sensatez de no grabarlo y compartirlo en sus redes sociales. Reinterpretando al Bibliotecario Mendigo, podemos afirmar que al pueblo peruano le atrae el escándalo; además, nos presenta cómo estas escenas macabras condicionaban a las personas para que tuvieran una perspectiva mágica de la muerte, ya que se suscitaban en la población historias de brujas, espíritus, religión y supuestas propiedades milagrosas de dichos restos humanos expuestos en la plaza: «Una vieja trotaconventos y tenida en reputación de facedora de milagros curó a un paralítico haciéndolo beber una pócima aderezada con pelos de la barba de Gonzalo» (Palma, 2000, p. 294).

Por otro lado, en esta historia también se nos expone el proceso racional de superación del dolor de perder a una persona, por el cual tiene que pasar doña Mencía de Sosa y Alcaraz, viuda de Francisco Hernández Girón. Este proceso involucra la negación, la ira, la negociación, la depresión y, finalmente, la aceptación, que completan, de esta manera, las cinco fases del duelo que exponen Kübler-Ross y Kessler (2016, p. 23). Sin embargo, en el relato se nos muestra una fase más que es menester adicionar, que sería el proceso de readaptación a la sociedad después de un evento traumático. La viuda, antes de dar

inicio a su nueva vida en un convento, se propuso robar la testa de su amado para salvaguardar lo único que quedaba de él. Este plan, que duró diez años, terminó exitosamente, pero con el saldo de todo tipo de habladurías que se decían a su espalda, el peso de la culpa por los numerosos presos injustamente (a quienes se les atribuía el robo) y con tres cabezas desaparecidas en vez de una. El incidente fue tan bochornoso que escaló hasta el punto de llevar al gobierno a tomar una postura mágico-religiosa de la muerte, afirmando que el demonio había arrastrado al infierno los cráneos de los culpables que yacían expuestos.

La historia no termina ahí, ya que se narra que la viuda, luego de un tiempo, con ayuda de un sacerdote, vuelve al camino religioso y procede a enterrar a los difuntos en las criptas del convento de San Francisco. Esto con el fin de que los restos de su marido se impregnen con el olor a santidad y que así Francisco Girón tenga el ansiado ascenso al palacio celestial. Esta última idea era muy común en la época y nos invita a pensar en la importancia de la religión en este proceso de duelo.

LA ARQUITECTURA Y LA MUERTE

Para comenzar este apartado, nos parece conveniente citar a la psiquiatra española Margarita Escribano Lolo, quien nos dice que

la muerte es la ausencia de vida. La muerte y la vida están íntimamente relacionadas. La muerte, de hecho, es inherente a la vida. Sin embargo, la muerte tal vez es el miedo más terrorífico al que tiene que enfrentarse el hombre. Por eso, tendemos a negarlo; hacemos como que no existe, porque, inconscientemente, el hombre no puede aceptar su propia muerte. Vivimos prácticamente la vida como si fuéramos inmortales. Desde hace más de 200 000 años que el hombre realiza ritos alrededor de la muerte, enterramientos más o menos

sofisticados, con bases religiosas y mágicas, en las cuales la muerte se simboliza como un paso a la otra vida. En nuestra cultura, la religión católica es la que impregna nuestros cementerios. En estos cementerios vemos figuras como ángeles, vírgenes, santos, estas figuras están para acompañar al muerto, para acompañarle también y guiarle en el tránsito a otra vida. También en el arte menos figurativo, en las lápidas, algunas de una gran belleza, estas también tienen una relación muy estrecha con la inmortalidad (Kultur Ondarea Grupo Europa Bm, 2017, 0m10s).

La mayoría de las personas, posiblemente, estarán de acuerdo con lo que indica la doctora Escribano, ya sea por haber tenido una experiencia de este tipo o incluso por haber sido un simple espectador en uno de estos funerales a los que hace referencia. Con base en ello, nos permite cuestionar la influencia de la fe religiosa en la historia subterránea de la arquitectura funeraria.

Si bien el Perú jurídicamente desde hace unos años es un país laico, aún no cumple con lo necesario para ser concebido como parte de este tipo de modelo, no solo a nivel de Estado, sino tampoco a nivel social y cultural (Cuestión Fundamental, 2020). Por más que pasen los años, la gran mayoría de la nación es practicante del catolicismo que hemos adquirido desde la Colonia, y aunque ya no se decapiten públicamente a las personas (con gritos religiosos de fondo), aún en la actualidad la sociedad ha permanecido fiel a ese factor conservador plenamente religioso, que es la idea de santificar los cuerpos de los difuntos antes de ser enterrados, así no sean creyentes. La gran diferencia radica en que hoy en día la religión es la que está adosada a las zonas de inhumación, y no al revés. Es decir, en la época colonial, se solía enterrar a las personas cerca de una iglesia (o debajo de ella); sin embargo, ahora que esto es urbanísticamente imposible, observamos por lo menos una capilla en cada cementerio del país, por más pequeño que sea.

¿Por qué la necesidad de las iglesias para el entierro de los muertos? ¿Qué tenía esta arquitectura religiosa de atractiva para este fin? Sobre este tema, la reconocida escritora Suzanne Robin acota que

los diferentes tiempos y los diversos ritos han organizado los lugares de celebración de una manera que revela profundamente la evolución de la liturgia según el tiempo y el lugar. Por el contrario, la disposición y la apariencia de los edificios sagrados influyen fuertemente en el sentimiento religioso de quienes se reúnen allí y, en parte, dictan su comportamiento (1980, citada en Spiri, s. f., párr. 2).

Respecto a esta cita, Spiri (s. f.) señala que

ahora la iglesia tiene una dimensión que la distingue de cualquier otro edificio, pues el culto no es solo una ceremonia humana, sino un «misterio»: la respuesta arquitectónica a las exigencias de la liturgia no solo puede ser práctica, sino que también debe contribuir a la manifestación de lo sagrado (párr. 3).

A partir de estos enunciados podemos inferir que el factor principal que le da jerarquía a la iglesia para tener el poder de condicionar el actuar de las personas que recurren a ella es la sensación divina proporcionada por sus propias características formales, como lo son la majestuosidad, el tamaño, la profundidad, la ornamentación, el color, la acústica, entre otras. Todas estas propiedades son consideraciones de diseño esenciales y fundamentales en todas las proyecciones elaboradas por los arquitectos a lo largo del tiempo. Ejemplos hay muchos, como los son la Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida, en Brasil, diseñada por el arquitecto Oscar Niemeyer en 1970; la capilla de Notre Dame du Haut, en Francia, proyectada por Le Corbusier en 1950; la Iglesia Saint-Jean de Montmartre, en Francia, construida en 1896; el templo de la Sagrada Familia, en Barcelona, que empezó a construirse en 1882; entre otras.

¿Qué tienen todas estas obras en común? Cada una de ellas cumple con la mayoría de los elementos jerárquicos antes mencionados, tal vez con conceptos diferentes, pero siempre cumpliendo de manera literal o abstracta con dichas consideraciones, muchas veces reinterpretándolas según el contexto de la época en la que se diseñaron y construyeron. Asimismo, en nuestro país no nos quedamos atrás y también estamos rodeados por iglesias trascendentales, algunas de las cuales podemos encontrar en el centro histórico de Lima, como la Catedral Metropolitana de Lima, el Convento de San Pedro o la Basílica de San Francisco (ver figura 1), esta última mencionada en la tradición de Palma.



Figura 1. Vista exterior de la Basílica de San Francisco, en Lima.

Fuente: Andina: Agencia Peruana de Noticias (2019).

Estos edificios son, al día de hoy, hitos históricos en nuestro territorio; sin embargo, nos es menester volver a la época colonial, en la que estaba aún más vigente la función de manipulación arquitectónica de estas iglesias y la razón por la que fueron construidas de esa manera. Al respecto, Orrego y Morales (2015) nos mencionan que

desde aquí [Lima], no solo se velaba por la pureza de la fe cristiana entre los españoles, sino también se dirigió la delicada misión de evangelizar a los indios.

[...]

No debemos olvidar, asimismo, la intensa religiosidad que se vivía. Nos referimos a las procesiones, el culto a los santos, la formación de hermandades o cofradías y a la rigurosa observancia del calendario cristiano. Así, entendemos, por ejemplo, cómo ninguna ciudad del Nuevo Mundo compitió con Lima en número de santos y gente virtuosa (p. 48).

Con base en estas afirmaciones se puede asumir que en el peruano, desde tiempos antiquísimos, está muy arraigada la predisposición de abrazar ciegamente la creencia de que mientras más cerca uno esté a una edificación de carácter religioso, tendrá mucha mayor probabilidad de tener una muerte más honorable y un destino con grandes consuelos, y de esta manera lograr el ansiado ascenso a la nueva vida en el paraíso celestial. Todo ello validado por una arquitectura diseñada específicamente para acrecentar estas ilusiones. Por esta razón, la idea de enterrar a los fallecidos en una iglesia era tan atractiva y, para la lógica de la época, no era una opción descabellada. Considerando estos puntos, ya tenemos esclarecido el concepto base de la arquitectura funeraria religiosa, debido a que, de forma directa o indirecta, esta expresión de espacios sepulcrales es el tipo de lenguaje que abrazó el concepto de muerte, lo hizo propio y se potenció de una manera descomunal, hasta adueñarse de todo el interés de una población estrictamente creyente.

CARACTERÍSTICAS DE LA ARQUITECTURA FUNERARIA COLONIAL

Ahora que ya entendimos el concepto con el que se estableció la arquitectura funeraria desarrollada en la época colonial y las ideas

base que permitieron que este lenguaje se expandiera como una doctrina —casi como una enfermedad—, podemos describir las características formales de estos espacios. Para comenzar, es esencial conocer el motivo de su migración al sector subterráneo de las iglesias.

Para lo que resta de este estudio, tomaremos como ejemplo a la Basílica y Convento de San Francisco, que se encuentra ubicada en el corazón del distrito del Cercado de Lima. En el contexto del Perú colonial, normalmente los entierros se realizaban en las áreas colindantes a las iglesias, por las razones mencionadas en párrafos anteriores; sin embargo, al toparse con la expansión urbana natural que afecta a cualquier ciudad —más aún cuando se trata de la capital de una nación—, se tuvo que reubicar y acondicionar los espacios para cubrir la demanda de la función sepulcral. Por esta razón, se optó por utilizar las áreas subterráneas de las edificaciones ceremoniales. Al respecto, el famoso tratadista español de la arquitectura virreinal, Antonio San Cristóbal, señala que

antes y durante el siglo XVII, se excavaron bóvedas de sepulcros bajo el pavimento de casi todas las iglesias limeñas. Tengo registrados numerosos conciertos notariales para ejecutar obras de esta naturaleza. Algunos de tales sepulcros subterráneos pertenecían a patronos particulares de capillas; pero la mayor parte eran colectivos: de comunidades, cofradías y hermandades. Los de San Francisco, en su estado actual, difieren de los restantes; pues mientras que estos últimos formaban compartimentos independientes, aunque existieran varios en la misma iglesia, los de San Francisco conforman actualmente un vasto laberinto unificado de salones, capillas, departamentos, corredores y osarios (2011, p. 199).

Este aporte histórico de gran relevancia nos ilustra una de las razones que explican por qué las catacumbas de la orden franciscana son las más conocidas del continente. No obstante, diferimos en cuanto

a denominarlas simplemente «laberintos unificados». La Real Academia Española define «laberinto» como el «lugar formado artificialmente por calles y encrucijadas, para confundir a quien se adentre en él, de modo que no pueda acertar con la salida» (2014, definición 1). Con base en esta acepción, se infiere que estos espacios son una trama laberíntica desordenada y lineal, sin principio ni fin. Sin embargo, somos más afines al significado que propone Rincón (2014), quien, refiriéndose a la arquitectura del noruego Sverre Fehn, opina que «un laberinto no es un acontecimiento caótico, ni mucho menos, sino más bien al contrario, es un exceso de orden, una estructura clara en muchas ocasiones basada en una geometría estricta de la que el sujeto nunca escapa» (p. 189).

La propuesta de Rincón nos parece más acertada para la idea de laberinto debido a que estos espacios tienen un tratamiento arquitectónico razonado. Si bien puede que en un principio no hayan sido diseñados de esa manera, a raíz del terremoto de 1678, que dejó muchísimas de las construcciones de la época en escombros, la iglesia de San Francisco tuvo que ser reconstruida, de modo que, al dejar expuestas sus bóvedas aisladas de sepultura, que servían sobre todo de almacén desordenado de cuerpos, se dio la oportunidad de mejorar la calidad de estos espacios y finalmente lograron unificarlos en una red integrada funeraria. De esta manera podemos afirmar que existió un interés en el planteamiento de estas catacumbas, en las que prevaleció la intención de crear espacios interiores con conceptos de diseño que se emplean para proyectar las distribuciones de cualquier edificación, enfatizando la funcionalidad para las que fueron creadas no solo en el usuario vivo, sino también para el usuario finado que descansaría eternamente en ese lugar. Esto se demuestra, en una primera instancia, con el aprovechamiento de las galerías ya existentes, con sus propios muros y puertas virtuales, que estaban enlazadas con nuevas excavaciones que servían de pasadizos, siendo esto lo que realmente la distingue de cualquier pozo de inhumación común y la

convierte en una de las tipologías arquitectónicas funerarias más usadas en esta época alrededor del mundo.

Asimismo, a partir de los lazos de integración espacial descritos, ya se dibujaban recorridos muy similares a la configuración de la planta de la iglesia en la parte superior, tan semejante que incluso las desigualdades del exterior se reflejaban en el interior. Esto debido a que las personas de abolengo o miembros de cofradías y patronatos que aportaban para el desarrollo del hogar de su religión, así como virreyes y miembros ilustres del clero, eran los que serían sepultados en los sectores más importantes de la iglesia, como son los altares (ver figura 2); mientras que el resto del pueblo solo podían ser enterrados en los sectores perimetrales de esta, o a lo más que podían aspirar era ser colocados debajo del atrio, es decir, al ingreso de la iglesia.



Figura 2. Altar mayor de la Basílica y Convento de San Francisco de Lima.

Fuente: Espinosa (2019).

Por otro lado, otra función importante de estas catacumbas es que formaban parte fundamental en la reestructuración de los centros ceremoniales. En este punto, nos apoyaremos otra vez en las disertaciones de Antonio San Cristóbal, quien elaboró, en el ocaso de su vida, una perspectiva más completa y juiciosa sobre los espacios subterráneos. El tratadista nos indica que

fue necesario ahondar otros cimientos más profundos para levantar los nuevos pilares divisorios entre la nave central y las dos naves laterales abiertas, de modo que pudieran soportar las pesadas bóvedas de medio cañón labradas con cal y ladrillo que cerraron la nave central, la capilla mayor y los brazos del crucero en la nueva iglesia (2013, párr. 8).

Con estas afirmaciones podemos comprender cómo se aprovecharon los espacios abovedados del Convento de San Francisco, cuya estructura general estaba compuesta por arcos y columnas sumamente anchas, para hacer de las criptas enlazadas la base rígida que podría, posteriormente, sostener el peso de la estructura pomposa que poseían las iglesias en la parte superior, siendo de esta manera una especie de cimiento, ya no solo conceptual y funcional, sino también estructural (ver figura 3).

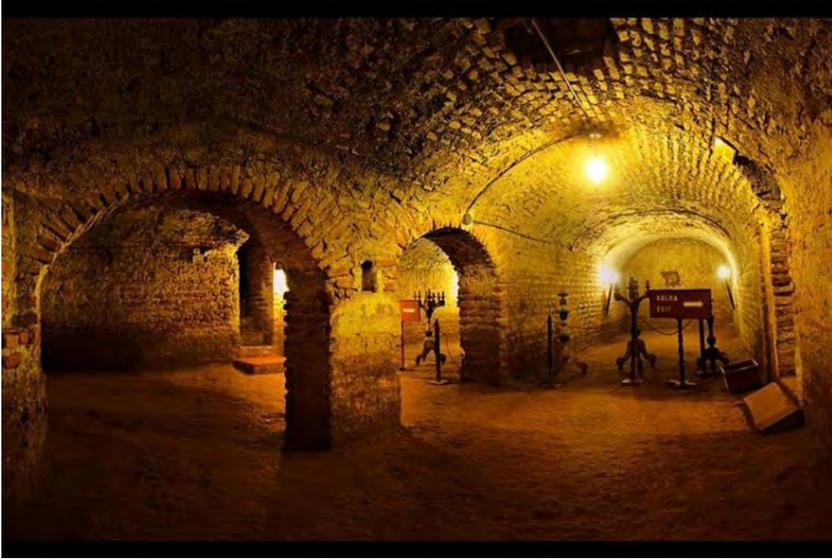


Figura 3. Vista interior de las catacumbas de la Basílica y Convento de San Francisco de Lima.

Fuente: Medina (s. f.).

OCASO DE LA ARQUITECTURA FUNERARIA

Hasta este punto, tal vez se puede interpretar que se ha estado describiendo el lenguaje arquitectónico definitivo, aquel que no tiene ninguna debilidad o deficiencia; sin embargo, ello está muy lejos de la realidad. En estos últimos párrafos, nos adentraremos en la etapa final de esta expresión arquitectónica. Entonces cabe preguntarnos: ¿qué ocurrió con las construcciones que hemos descrito y que fueron tan importantes para su época?, ¿siguen activas? Nuestra respuesta es que no tienen la misma vigencia con relación a la función funeraria para la que fueron creadas.

Es importante recordar que los terrenos de las iglesias no son ilimitados. Como cualquier territorio delimitado por linderos de colindancia, la iglesia cuenta con una determinada cantidad de metros cuadrados que no varían, además de que se consideraba ilegal la excavación fuera de su propio territorio. Por esta razón, se vio la necesidad

de crear un espacio de mayor envergadura que satisfaga el incremento de decesos en el país. Es en este momento, a inicios del siglo XIX, que la arquitectura funeraria conocida hasta esa fecha evolucionaría a la tipología arquitectónica vigente hasta nuestros días, que son los cementerios, cuya idea base se centra en «la tumba privada como lugar de memoria y conmemoración» (Pérez, 2011, p. 101).

En consecuencia, a raíz de la creación del Cementerio Presbítero Matías Maestro, ubicado en el sector de lo que hoy es Barrios Altos, en Lima, el gobierno de la época procedió a prohibir toda clase de enterramientos en el interior de las iglesias, de modo que se dejara en desuso estos espacios; sin embargo, la visión sagrada de enterrar a los muertos debajo de las iglesias estaba tan arraigada en los peruanos, que se siguió realizando ilegalmente. Fue tanta la demanda, que cada nueva bóveda sepulcral habilitada se terminaba saturando en un período corto de tiempo. Tengamos en cuenta que se trataba de cuerpos en proceso de descomposición. En un documental sobre espacios subterráneos, el arqueólogo Edwin Raúl Greenwich Centeno nos dice que

las criptas estaban constantemente abiertas, entonces, con el pasar del tiempo y la cantidad de cuerpos que iban albergando, imagínate, tratar de hacer una misa un día cualquiera era complicado. De ahí, pues, viene el uso del incienso, para tratar de ocultar los malos olores que emanaban de las criptas (TVPerú, 2019, 35m37s).

Los olores y las toxinas que expulsaban estos espacios debido a los cuerpos en descomposición, especialmente en los meses de verano, fueron las principales razones por las cuales las criptas fueron clausuradas y, posteriormente, selladas con varias capas de cal para evitar la expansión de enfermedades entre los fieles. Y es que las personas que iban a las iglesias para nutrir su fe terminaban siendo infectadas por diversos males, para luego fallecer y, finalmente, sus familiares ter-

minaban pidiendo que sus finados sean sepultados en el mismo lugar que les había provocado ese trágico final.

De esta manera, muchas de estas edificaciones quedaron olvidadas en el subsuelo y, posiblemente, aún desconocemos su existencia. Asimismo, después de años de estudios arqueológicos, algunas de estas criptas fueron rescatadas por medio de trabajos de remodelación, iluminación y reubicación de restos, con el fin de darle un aspecto más atractivo (ver figura 4). Estas construcciones pasaron por un proceso de adaptación al siglo XX, y se convirtieron en museos abiertos para el público, dejando de ser elementos de sepultura. Posiblemente, ello se pueda entender como la expresión más interesante de cómo, a través de la muerte, la arquitectura pudo condicionar la forma de vivir de las personas que vertieron toda su fe en estos espacios religiosos.



Figura 4. Vistas interiores de las catacumbas de la Basílica y Convento de San Francisco de Lima.

Fuente: García (2014).

Es así que, en el tiempo en que se empezaron a implementar los cambios estructurales de las iglesias, se les pudo haber interpretado como una necesidad para hacer frente a los problemas sanitarios;

sin embargo, dichas modificaciones también repercutieron en el aspecto arquitectónico. Esta es la razón por la que hemos elaborado este viaje por el subsuelo del país, tomando como ejemplo una de las catacumbas más representativas, como es la del Convento de San Francisco, enfocándonos en la fuerza conceptual que tuvo esta en las personas y, por consiguiente, en el lugar en el que ellos vivían.

Finalmente, es importante conocer que el concepto de espacios sepulcrales indiferentes al desarrollo formal de la ciudad nunca se superó, y se repitió en la nueva tipología arquitectónica de las empresas funerarias actuales, debido a que «la arquitectura de estos espacios se ha generado a modo de “contenedores neutros introvertidos”, produciendo un rechazo emocional en una parte de la población. Cerrados al exterior, como si todo lo que ocurre ahí fuese antinatural» (Martínez, 2019, p. 104). Es este desprendimiento de parte de los habitantes lo que terminó por ser el cáncer de los distintos tipos de arquitectura funeraria. Esto se evidenció, por un lado, en la creación de nuevos cementerios, cuyo único concepto es ser amplios terrenos de inhumación, alfombrados con capas de césped sin gracia y aislados por medio de muros (de espaldas a la sociedad), y, por otro lado, en la proliferación de nichos colocados aleatoriamente en medio de la ciudad, que quiebran la frágil armonía urbana de ciertos sectores que tanto le cuesta desarrollar al Perú y que, en este bicentenario de la independencia, no tiene ni un esbozo de cambio.

CONCLUSIONES

Después de lo desarrollado en el presente trabajo, podemos concluir que si existió un tipo de arquitectura que abrazó el concepto de muerte —y que no pudo avizorar su propio fin—, esta fue la arquitectura funeraria colonial subterránea. La misma función para la cual fue concebida y la atracción religiosa que generó fueron las claves

para que estuviera destinada a autodestruirse. Si bien en la actualidad existen numerosos —y cada vez más— cementerios, ninguno tiene una calidad arquitectónica y trascendencia histórica como las criptas y catacumbas de las edificaciones coloniales de carácter religioso más importantes del país, las mismas que son consideradas las más grandes en este continente y que son solamente superadas en extensión por las catacumbas de París y de Roma (sin considerar los muchos estudios por hacer para descubrir o no las posibles conexiones en el subsuelo, lo que podría ser realmente una metrópoli subterránea sin precedentes).

Por esta razón, son valiosos todos los trabajos arqueológicos, arquitectónicos y de ingeniería, a nivel de sociedades privadas, que se realizan para la conservación de las edificaciones coloniales y que, a su vez, se encuentran habilitadas para el ingreso del público. No obstante, se evidencia la ineficiencia de nuestros gobiernos, no solamente para la preservación de las zonas arqueológicas y los patrimonios culturales del país, sino también en el escaso apoyo al desarrollo de proyectos que permitan dar un salto de calidad formal a nuestra nación y que eviten que otros tipos de arquitectura sean olvidados o empleados para fines que atenten contra su conservación.

Este artículo tiene como finalidad abrir el espectro de la investigación profunda sobre la arquitectura peruana, tomando como punto de inicio a la expresión funeraria. Sin embargo, también se busca advertir que la ciudad corre peligro, ya que se encuentra constantemente amenazada por el cáncer silencioso de la indiferencia ante los monumentos históricos, daño tal vez imperceptible para el peatón común, pero que ha hecho metástasis y se ha expandido por cada rincón de la metrópoli, de modo que no se diferencian tipologías entre las edificaciones comerciales, financieras, residenciales, culturales, funerarias, entre otras. Cada vez más la idea de que los propietarios pueden realizar lo que quieran en sus terrenos está carcomiendo

lo que queda del urbanismo local. Es en este escenario que la nueva generación de arquitectos del bicentenario tiene la responsabilidad de detener esta enfermedad.

Para finalizar, hoy, en el Perú del bicentenario, un país golpeado, desordenado y desorientado, podemos reflexionar sobre qué observamos cuando caminamos por nuestra ciudad. Puede que no nos quite el sueño la historia del lugar en el que vivimos, pero siempre podemos cruzar por espacios sumamente interesantes, que tienen un trasfondo con muchos misterios que esperan ser descubiertos y estudiados. La mejor manera de valorar nuestros monumentos es no dejando que su legado histórico sea olvidado.

REFERENCIAS

- Andina: Agencia Peruana de Noticias (2019, 20 de enero). *Museo Convento de San Francisco celebra sus 50 años con gran espectáculo musical*. <https://andina.pe/agencia/noticia-museo-convento-san-francisco-celebra-sus-50-anos-gran-espectaculo-musical-739790.aspx>
- Cuestión Fundamental (2020, 2 de junio). *El Perú, ¿Estado laico?: análisis a las relaciones entre el Estado peruano y la Iglesia católica*. Enfoque de derecho. <https://www.enfoquederecho.com/2020/06/02/el-peru-estado-laico-analisis-a-las-relaciones-entre-el-estado-peruano-y-la-iglesia-catolica/>
- Espinosa, H. (2019, 23 de agosto). *Basílica de San Francisco de Asís, en Lima*. Misioneros Digitales. <https://misionerosdigitales.com/2019/08/basilica-de-san-francisco-de-asis-en-lima/>
- García, C. (2014, 15 de mayo). *Criptas y catacumbas de San Francisco*. Lima Freelance. <https://perufreelance.blogspot.com/2014/05/criptas-y-catacumbas-de-san-francisco.html>

- García, M. (2019). Las fronteras de la muerte en Perú: conceptualización y análisis. *Investigaciones Sociales*, 22(40), 45-57. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/16000/13747>
- Kübler-Ross, E. y Kessler, D. (2016). *Sobre el duelo y el dolor*. Ediciones Luciérnaga.
- Kultur Ondarea Grupo Europa Bm (2017, 4 de abril). *El arte y la arquitectura funeraria a través de la muerte* [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=g4O3TM9gikA&ab_channel=KulturOndareaGrupoEuropaBm
- Martínez, M. (2019). Una mirada al futuro próximo en la transformación de los cementerios desde la perspectiva de la arquitectura emocional. *Revista Murciana de Antropología*, (26), 95-110. <https://revistas.um.es/rmu/article/view/380981/276541>
- Medina, G. (s. f.). *Conozca las catacumbas de San Francisco de Lima*. Perú en Videos. <https://www.peruenvideos.com/catacumbas-san-francisco-lima/>
- Orrego, J. L. y Morales, C. (2015). Lima, una ciudad «conventual». *Revista Moneda*, 161(10), 47-51. <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Revista-Moneda/moneda-161/moneda-161-10.pdf>
- Palma, R. (2000). El robo de las calaveras. En *Tradiciones peruanas. Sexta serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-sexta-serie--0/html/ff16d586-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_17_
- Pérez, A. M. (2011). La muerte silenciada: arquitectura funeraria contemporánea. *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(2), 100-107. https://revistas.udc.es/index.php/aarc/article/view/aarc.2011.2.2.5060/g5060_pdf

- Real Academia Española (2014). Laberinto. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 14 de diciembre de 2020, de <https://dle.rae.es/laberinto>
- Rincón, I. I. (2014). El laberinto, espacio simbólico en la arquitectura de Sverre Fehn. En D. Villalobos, I. I. Rincón y S. Pérez (eds.), *Arquitectura, símbolo y modernidad* (pp. 175-190). Real Embajada de Noruega en España y Escuela Técnica de Arquitectura de Valladolid (Universidad de Valladolid).
- San Cristóbal, A. (2011). *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae. <https://www.ucss.edu.pe/images/fondo-editorial/publicaciones-descargables/arquitectura-virreinal-religiosa-de-lima.pdf>
- San Cristóbal, A. (2013). Bóvedas sepulcrales y catacumbas franciscanas. En *Nueva visión de San Francisco de Lima* (cap. XIV). OpenEdition Books. <https://books.openedition.org/ifea/1151>
- Spiri, J. (s. f.). *Tradición y modernidad en la arquitectura religiosa*. Arkiplus. <https://www.arkiplus.com/tradicion-y-modernidad-en-la-arquitectura-religiosa/>
- TVPerú (2019, 21 de junio). *Sucedió en el Perú (TVPerú) - Las entrañas de Lima. 17/06/2019* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=KaMuQueY1Dc>



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 119-135

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.5080

ESTUDIO DE LA URBANIZACIÓN DE LOS DISTRITOS DE CHORRILLOS, MIRAFLORES Y BARRANCO SEGÚN LA TRADICIÓN «LOS PACAYARES» DE RICARDO PALMA¹

Study of the urbanization of the districts of Chorrillos, Miraflores, and Barranco according to the story «Los pacayares» by Ricardo Palma

ORIANA FRANCESCA BELLADONI PORTAL

Universidad Ricardo Palma

Lima, Perú

Contacto: oriana.belladoni@urp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-4964-5665>

RESUMEN

El presente artículo tiene como base la tradición «Los pacayares», de Ricardo Palma, en la que se describen las parcelas conocidas como pacayares, que, tras el pasar de los años, se convirtieron en quintas o casas de campo, y luego en casas modernas que forman parte de las urbanizaciones. Para nuestro estudio, tendremos en cuenta los distritos de Chorrillos, Miraflores y Barranco. Nos interesa abordar la

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre 2021-I.

evolución y el uso de los espacios desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad; sobre todo, queremos hacer hincapié en el proceso de urbanización formal e informal y una apreciación de la variación de los elementos estructurales. Asimismo, se realizará una evaluación de la armonía entre las zonas destinadas al desarrollo humano y las zonas verdes.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; urbanización; Chorrillos; Barranco; Miraflores.

Términos de indización: urbanización; desarrollo urbano; zona urbana; zona rural (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

This article is based on the story «Los pacayares», by Ricardo Palma, which describes the plots of land known as pacayares, which, over the years, became quintas or country houses, and then modern houses that are part of the urbanizations. For our study, we will consider the districts of Chorrillos, Miraflores, and Barranco. We are interested in addressing the evolution and use of spaces from the mid-19th century to the contemporary period; above all, we want to emphasize the process of formal and informal urbanization and an appreciation of the variation of structural elements. An evaluation of the harmony between the areas destined for human development and the green areas will also be carried out.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; urbanization; Chorrillos; Barranco; Miraflores.

Indexing terms: urbanization; urban development; urban areas; rural areas (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 05/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Christian John Leyton Davalos (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)
a20214896@pucp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-4873-6717>

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jmoralesm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

INTRODUCCIÓN

Las áreas metropolitanas han sido tema controversial durante muchos años. Estas se han expandido a grandes escalas y parte de su desarrollo se ve reflejada en la evolución de los espacios y elementos estructurales que conforman la urbe. Tanto el aumento demográfico como las necesidades de vivienda y desenvolvimiento humano son determinantes para el apropiamiento de áreas territoriales. Frente a esta realidad, surge la siguiente interrogante: ¿ha sido siempre adecuado el proceso de urbanización? Antes de responder, es importante definir a qué nos referimos con urbanización. De acuerdo con Lattes (2001),

el concepto de urbanización utilizado se restringe a sus dimensiones demográficas, es decir, la urbanización de la población de un país resulta de la interacción de variables demográficas que producen aumentos en la proporción de personas residentes en áreas urbanas o, simplemente, un aumento del nivel o grado de la urbanización (p. 49).

En el caso de Lima, este proceso ha sido acelerado y tiene su origen desde la época virreinal. Si bien un crecimiento urbanístico refleja un desarrollo de la ciudad, no siempre está sujeto a ser el más adecuado y sostenible. Parte de este proceso se ve reflejado en la tradición de

Ricardo Palma, «Los pacayares», texto que explica, a grandes rasgos, la evolución de los distritos de Chorrillos, Miraflores y Barranco. El objetivo principal del presente estudio es realizar un análisis acerca de la dinámica urbanística de los distritos mencionados desde el siglo XIX hasta la actualidad, tomando como base la tradición del Bibliotecario Mendigo.

LA URBANIZACIÓN DE LIMA A PARTIR DE LA TRADICIÓN «LOS PACAYARES»

Desde el inicio de la tradición se menciona el proceso de evolución del espacio delimitado por los tres distritos a estudiar:

En el camino real que corre entre Chorrillos y Lima, y en la parte intermedia entre las poblaciones de Miraflores y el Barranco, se ven aún tres casas de campo, más o menos arruinadas: una sobre la derecha del viajero que va hacia Chorrillos, y dos sobre su izquierda. Estas casas se conocen con el nombre de los Pacayares, seguramente por estar construidas sobre terrenos donde existiría, en lo antiguo, alguna plantación de pacaes (Palma, 2007, p. 111).

En el fragmento citado, notamos cómo se despliegan los primeros indicios de urbanización, que se manifiestan en el desplazamiento de las zonas agrícolas para el desarrollo de la actividad humana.

En la época virreinal, Lima se desarrollaba en lo que hoy se conoce como Centro de Lima. Esta ciudad colonial poco a poco se fue descentralizando para abrirse a las zonas costeras, en donde se desarrollaron las primeras casas veraniegas: «No te preocupes, Mariana: ¡que no me llame yo José Antonio de Lavalle si para el año entrante no veraneas en pacayar mejor que el de Rosita!» (Palma, 2007, p. 112). El texto citado de la tradición representa un diálogo que mantuvo Lavalle con su esposa, luego de que una amiga de ella, Rosita, le negase pasar la temporada de verano en su pacayar.

Aguirre (2016) nos indica que «hasta 1910 la ciudad de Lima comienza a expandir de su centro hacia los alrededores, y comienza a crear vías de conexión a los balnearios de Chorrillos, Miraflores y Magdalena del Mar; también al puerto del Callao» (p. 58). De esta manera, los territorios del oeste se empiezan a poblar, principalmente con fines recreativos, como se relata en la tradición. A continuación, veamos esta extensión en un plano de Lima de inicio del siglo XX:

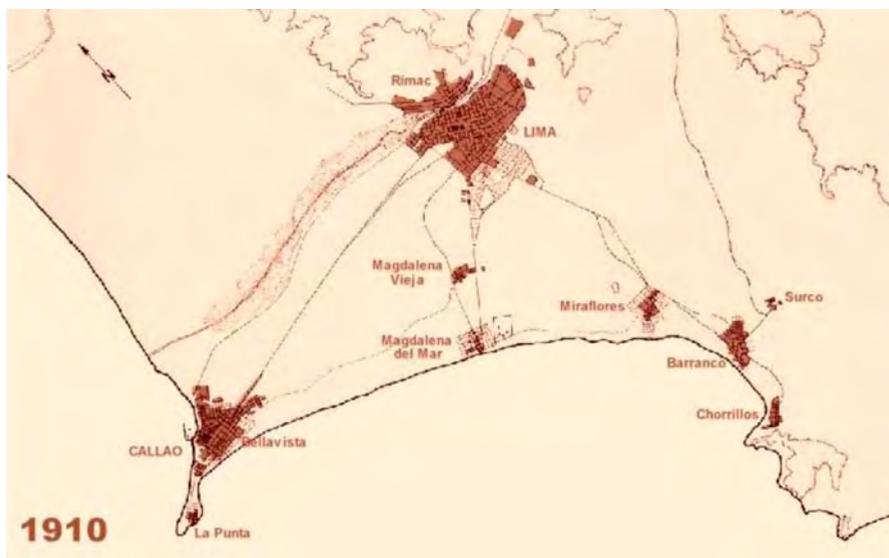


Figura 1. Plano de la ciudad de Lima, 1910.

Fuente: Aguirre (2016).

Años después se consolidaron los distritos, que en un inicio solo se ocupaban en ciertas temporadas, y pasaron a poblarse por viviendas para habitarlas permanentemente. Esto se debe a que el ser humano adecúa su entorno y genera los recursos de acuerdo a sus necesidades. Respecto a la urbanización de Lima, Hamann (2011) nos indica que

desde fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, Lima sufre una serie de transformaciones urbanas que la enrumban a convertirse en una ciudad moderna. Su modernización se refleja en la renovación de los servicios como el agua, el desagüe, el alumbrado público eléctrico y el transporte (p. 86).

Asimismo, el incremento de la masa poblacional es un factor definitivo para el proceso de urbanización. Las necesidades del hombre, relacionadas a las demandas de vivienda, desencadenan la transformación de los espacios y la proliferación de casas. Este hecho es coherente y forma parte del desarrollo humano; pese a ello, las formas en que la urbe avanza no siempre son las más correctas.

Situándonos en un plano temporal más cercano, en las últimas dos décadas, «Lima es la ciudad que más suelo urbano generó en el período [2000-2018] (25 000 habitantes)» (Espinoza y Fort, 2020, p. 8). Pese a ello, afirman los autores precitados, el 50 % de esta expansión pertenece a un sector informal (p. 17). La arquitecta Raquel Tardin indica que «la ciudad informal se caracterizaría por la ilegalidad, es decir, estaría compuesta por asentamientos que se encuentran al margen de las leyes urbanísticas (autoconstrucción en la mayoría de los casos), con o sin la pose[sión] legal de la tierra» (2006, p. 389). Esta situación se ha dado durante las últimas décadas, lo cual representa una desventaja notable para una urbanización sostenible. Actualmente, existen muchos asentamientos que se han formado a partir de invasiones y, por tanto, no cuentan con un respaldo de las autoridades. Producto de ello, parte de esas expansiones carecen de una infraestructura adecuada. Cabe recalcar que, incluso, muchos recurren a edificar sus casas sin un estudio previo del entorno, el suelo y los factores estructurales. Ello desencadena que sus viviendas no cuenten con las necesidades sanitarias básicas y no estén preparadas ante posibles sismos o desastres naturales.

Si tomamos como objeto de análisis la tradición de Palma para delimitar si en Lima ocurría una expansión informal a finales del siglo XVIII, encontraremos un panorama distinto al de ahora. Cuenta el relato que cuando el conde de Premio-Real, José Antonio de Lavalle, se dispuso a comprar un terreno para veranear en un pacayar «allí reunió a la comunidad de indios, presidida por su alcalde, y compró a censo perpetuo irredimible una suerte o lote de terreno entre el camino real y el mar, frente por frente del pacayar de Monte-Blanco» (Palma, 2007, p. 112). Observamos que existe seriedad institucional, ya que el personaje adquiere el terreno bajo normas legales, tributando como corresponde. Del mismo modo, vemos una formalidad estructural cuando, después del fallecimiento del conde, en 1815, su quinto hijo hereda la propiedad. Este último, años después, dejó el pacayar en herencia para su hijo, José Antonio de Lavalle, quien procedió a restaurar la edificación con especialistas en el rubro: «Ocupábase con el arquitecto Chalón en la discusión del plano» (Palma, 2007, p. 113). De este modo, se puede suponer que hubo indicios de formalidad al adquirir y conservar una propiedad durante el siglo XVIII.

URBANIZACIÓN DE CHORRILLOS

Chorrillos, con el pasar de los años, se ha ido poblando con asentamientos formales e informales. Este distrito era un lugar deshabitado, tal y como relata Palma: «En ese entonces, Chorrillos no estaba a la moda ni era más que una ranchería de pescadores» (2007, p. 112). Por su parte, la Municipalidad de Chorrillos dice que «el pueblo hispano de Chorrillos se fundó y comenzó a poblarse gracias a la donación de tierras que hiciera el alférez real Francisco Carrasco a un grupo de pescadores» (s. f., «Fundación», párr. 2). A través de estas descripciones, se reflejan espacios iniciales constituidos por simples tierras sin destino seguro, que se fueron habitando gracias al reparto de las

mismas. Tras casi un siglo, el distrito se comenzó a urbanizar, constituyéndose asentamientos y centros poblados; y se perfiló en lo que hoy constituye el distrito.

En el censo nacional de 1993, realizado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), se registró que la población de Chorrillos ascendía a 217 000 habitantes, con un total 40 213 viviendas, de las cuales 5894 eran improvisadas y 38 059 contaban con acceso a agua (ver cuadro 1 de los anexos). Con relación al último censo nacional realizado en 2017, en este distrito se registraron 314 241 habitantes ubicados en 73 476 viviendas, de las cuales 315 son improvisadas y 72 829 tienen acceso al servicio básico de agua. Asimismo, se reconoció que 18 827 de esas casas no cuentan con título de propiedad (ver cuadro 2 de los anexos).

Estas estadísticas reflejan el crecimiento poblacional y urbano de Chorrillos. No obstante, a su vez, nos indican que siguen existiendo problemas estructurales debido a una urbanización no planificada. Si bien muchas de las viviendas, con respecto al censo de 1993, han evolucionado en su estructura, es decir, han sido elaboradas con mejores condiciones estructurales, existen aún problemas a nivel institucional, lo cual se refleja en la cifra cuantitativa de personas sin tenencia de su vivienda. De ello, podemos suponer que muchas de estas viviendas fueron tomadas o invadidas sin consentimiento de las autoridades.

Por otro lado, tras el proceso desmedido de urbanización en cualquier ciudad, se generó una serie de secuelas, entre las cuales «se encuentran, por ejemplo, las dificultades en la dotación de servicios urbanos a las nuevas zonas urbanas dispersas, la ocupación de terrenos en riesgo y la degradación de espacios naturales de importancia ecológica» (Vilela y Moschella, 2017, p. 533). De ahí que, en Chorrillos, muchas viviendas aún no tengan acceso al servicio básico de abastecimiento de agua.

URBANIZACIÓN DE BARRANCO Y MIRAFLORES

Para el caso urbanístico de Barranco y Miraflores, ocurre algo similar que en Chorrillos. Tal como relata el Bibliotecario Mendigo, para fines del siglo XVIII, «Ancón y el Barranco dormían aún en el limbo; Miraflores y la Magdalena eran dos miserables aldehuelas» (Palma, 2007, p. 112). Estas tierras, que aún no eran habitadas, poco a poco se fueron poblando, convirtiéndose en una serie de haciendas y zonas de descanso para las familias españolas. Para fines del siglo XX, estos distritos fueron constituyéndose en urbanizaciones hasta convertirse en lo que hoy conocemos.

Según el censo de 1993, Barranco contaba con una población de 40 660 habitantes y 10 176 viviendas. Luego de un cuarto de siglo, en 2017, la población disminuyó a 34 378; sin embargo, hubo un aumento de casi el triple de viviendas. Por otro lado, se percibe aún una brecha social en cuanto a la informalidad estructural y, por tanto, el saneamiento. Es así que, en 2017, se evidenció un mayor crecimiento de las estructuras de las viviendas, de las cuales 8832 eran de material noble; sin embargo, si hablamos de abastecimiento de agua, el crecimiento no ha sido significativo, ya que se cuenta con 10 953 casas del total con este servicio, en comparación con las 9020 casas que tenían dicho servicio hasta 1993 (ver cuadros 1 y 2).

Finalmente, si hablamos de Miraflores, tenemos un panorama muy similar. En 1993, se cuenta con una cifra de 27 196 viviendas, de las cuales 62 eran de material noble y 22 597 tenían acceso al servicio de agua. En 2017, se percibe un crecimiento urbanístico de casi el doble, contando con 50 268 viviendas, de las cuales el número de improvisadas se reduce a 4. En cuanto a dotación de agua, se tiene que 36 953 cuentan con este servicio. Asimismo, resulta importante comentar que 2098 viviendas no están registradas formalmente en la municipalidad. Al igual que los distritos anteriores, nos encontramos

con un distrito que también presenta limitaciones en cuanto a estructura y formalidad institucional, lo cual nos reitera una vez más el problema urbanístico informal en la capital.

ARQUITECTURA Y URBANIZACIÓN

Es importante mencionar que, al mismo tiempo que la urbanización avanza, el estilo y los elementos arquitectónicos que conforman las ciudades van evolucionando. Esto también lo podemos observar en el relato de Palma: «Esta quinta ha desaparecido, desde hace más de un cuarto de siglo, y en el terreno que ella ocupara se han levantado preciosas casas modernas» (2007, p. 111). Mediante esta cita notamos que los estilos de vida avanzan y, con ello, también las formas de construcción. La arquitectura siempre está en constante renovación. Es así que Chorrillos, Miraflores y Barranco, de ser distritos con casas señoriales y de carácter colonial, se modernizaron hasta su apariencia actual.

Panfichi afirma que «entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, Lima es objeto de una serie de transformaciones urbanas que buscaban modernizar lo que hasta ese entonces constituía una ciudad tradicional y con fuertes rezagos coloniales» (2004, pp. 34-35). Hoy en día podemos ver en Lima ciudades conformadas por casas con cambios estructurales con respecto a la época colonial. Estos cambios se reflejan en el estilo, el material, la estructura, los sistemas y las tecnologías de construcción. Pasamos de una preponderancia de la arquitectura virreinal, representada por el estilo barroco, a un estilo contemporáneo y una construcción con mayor verticalidad. Veamos esta situación de manera gráfica en dos fotografías del malecón de Chorrillos correspondientes a diferentes épocas.



Figura 2. Vista general del malecón de Chorrillos, residencias, 1925.

Fuente: Pontificia Universidad Católica del Perú (2013).

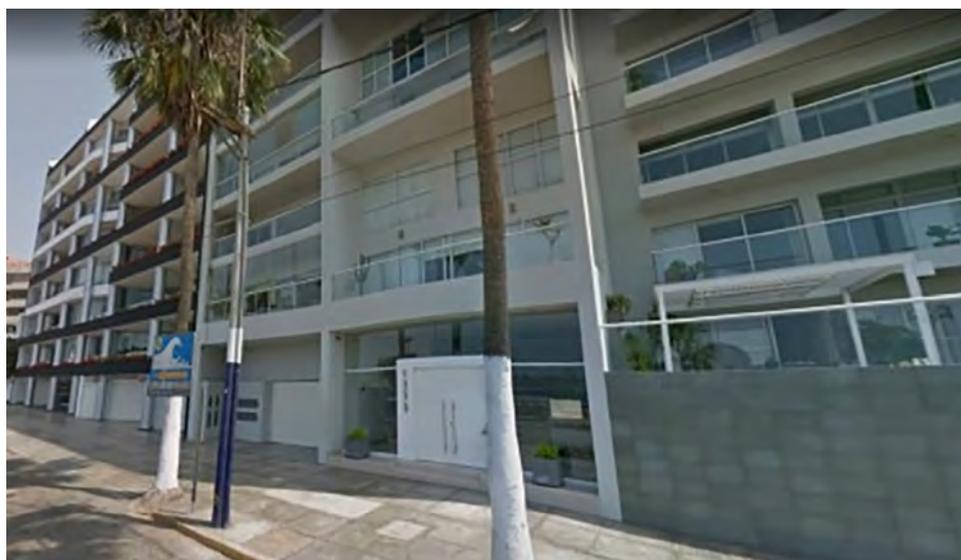


Figura 3. Vista actual de casas del malecón de Chorrillos, 2015.

Fuente: Google Maps (2015).

Al inicio de la urbanización de algunos distritos, gran parte de las casas eran elaboradas a base de barro y quincha; y luego estos materiales fueron reemplazados por el cemento. Ello se ve reflejado en las cifras numéricas obtenidas de los censos, en los cuales se demuestra que, tanto en Chorrillos, Barranco y Miraflores, ha ascendido la cantidad de casas elaboradas de cemento, teniendo actualmente 65 387, 8832, y 35 823, respectivamente (ver cuadro 2).

Asimismo, cabe mencionar que la innovación de los elementos estructurales y parte de la urbanización no solo se evidencian en las casas, sino que también se pueden apreciar, de manera general, en la integración de equipamientos como vías, colegios, parques, etc. Ramírez y Riofrío (2006) nos mencionan que parte del mejoramiento urbano se debe al «acondicionamiento del terreno, que incluye las obras de defensa del suelo, la apertura de vías y la determinación de lotes de tamaño regular. [...] También incluye la edificación de equipamientos, tales como parques públicos, escuelas, centros de salud y demás» (p. 17). En ese sentido, uno de los mayores cambios por los que pasaron Chorrillos, Barranco y Miraflores fue la construcción de la vía de la Costa Verde, que conecta los tres distritos, además de los parques Kennedy, del Amor y Alfredo Salazar, que son de gran atractivo en Miraflores y generan muchas visitas.

Como se puede dejar entender, las zonas de esparcimiento y recreación son parte fundamental de la urbanización de un distrito. Si se quiere crear una ciudad sostenible, donde las áreas verdes dialoguen con la arquitectura, es importante considerar parques, zonas agrícolas y proyectos con desarrollo de áreas ecoamigables dentro de la zonificación. El desarrollo de estas áreas ya no es visto exclusivamente como un elemento ornamental, pues su concepto se amplía para brindar grandes aportes a los ciudadanos, que pueden ser beneficios ambientales, como la purificación de aire y la regulación del tiempo, o también beneficios sociales y de interacción. Gregório de

Andrade (2012) menciona que «las áreas verdes (principalmente parques y jardines públicos) son adecuadas para la convivencia y socialización de distintos grupos sociales, sirviendo para reafirmar la integridad humana» (p. 23). Así, pues, estas áreas también son esenciales para el ánimo de las personas y, de cierto modo, ayudan a evadir el estrés.

Según el Sistema Nacional de Información Ambiental (2018), los distritos de Chorrillos, Barranco y Miraflores cuentan con un área verde de 3,04, 4,93 y 13,84 m² por cada habitante, respectivamente. En el caso de Miraflores, observamos una mejor consideración con respecto a las áreas verdes; caso contrario ocurre en Chorrillos. Si extendemos esta situación a todos los distritos de Lima, se observa que algunos cuentan con apenas un área verde de 1 m² por persona. Por ello, es necesario implementar medidas para la planificación urbanística, de manera que el desarrollo de las urbanizaciones sea acorde con el entorno y se desarrollen en una buena zonificación, identificando y dando prioridad a las distintas zonas según sus características.

CONCLUSIONES

Hemos podido apreciar, a través del relato de Ricardo Palma, la evolución de los espacios de Chorrillos, Miraflores y Barranco. Como primer punto, consideramos el uso recreativo que constituían estos territorios para los colonos, y que, con el pasar de los años, fueron adecuándose para constituir un conjunto de viviendas permanentes para la población. Por otro lado, las cifras de los censos nos han ayudado a evidenciar, en cada uno de los casos, la proliferación de casas en dichos territorios. Si bien se evidenció el crecimiento urbanístico a través del número de viviendas, también se hizo hincapié en la deficiencia existente frente a la dotación de servicios y los títulos de

propiedad. Todo ello producto de una urbanización informal o, propiamente dicho, no planificada. Asimismo, comprendimos que la urbanización genera cambios a nivel estructural, y que la arquitectura está en constante renovación, de ahí el hecho de que las casas ahora tengan un estilo contemporáneo. Finalmente, se expuso la importancia de las áreas verdes dentro de las ciudades y los beneficios que trae consigo generar zonas de esparcimiento.

Se puede reconocer que la arquitectura no solo se enfoca en la estética, pues su objeto de estudio y aplicación se inclinan más a lo funcional y, por tanto, a generar espacios llamativos y a la vez habitables. Este objetivo resulta importante para la vocación de los arquitectos nacionales, ya que es de conocimiento que en el Perú existen grandes problemas urbanísticos no solo en los distritos mencionados, pues la realidad informal es incluso más preponderante en zonas, pueblos y asentamientos recientemente consolidados, distritos en donde las autoridades no llegan y miles de peruanos tienen que vivir en condiciones precarias.

Frente a esta situación y encontrándonos en el marco del bicentenario de la independencia, resulta necesario conocer las problemáticas y causas principales de los procesos de urbanización, puesto que, además de celebrar 200 años de libertad, se espera que sigamos más unidos y conformados como una nación. Por ello, es necesario que se traten estos problemas que afectan a determinada población, a fin de tomar acciones que ayuden a mitigar las diferencias y, a partir de ello, desarrollar ciudades sostenibles y accesibles para todos los peruanos.

ANEXOS

Cuadro 1
Datos del censo nacional, 1993

1993	Población total	Viviendas			
		Total	Improvisadas	De material noble	Con abastecimiento de agua
Chorrillos	217 000	40 213	5894	27 111	38 059
Barranco	40 660	10 176	23	4870	9020
Miraflores	87 113	27 196	62	19 260	22 597

Fuente: INEI (1993).

Cuadro 2
Datos del censo nacional, 2017

2017	Población total	Viviendas				
		Total	Improvisadas	De material noble	Con abastecimiento de agua	Sin tenencia
Chorrillos	314 241	73 476	315	65 387	72 829	18 827
Barranco	34 378	33 818	3	8832	10 953	1034
Miraflores	99 337	50 268	4	35 823	36 953	2098

Fuente: INEI (2018).

REFERENCIAS

Aguirre, M. P. (2016). *Los cambios urbanísticos de Lima entre los años 1900-1960 por la influencia de la industrialización y las políticas urbanas* [Trabajo de conclusión de curso, Universidad Federal de la Integración Latino-Americana]. Repositório Institucional de la Universidade Federal da Integração Latino-Americana. <http://dspace.unila.edu.br/123456789/699>

- Espinoza, A. y Fort, R. (2020). *Mapeo y tipología de la expansión urbana en el Perú*. Grade. https://www.grade.org.pe/wp-content/uploads/EspinozaFort_GRADEADI_expansionurbana.pdf
- Google Maps (2015). *[Vista de casas del malecón de Chorrillos]* [Fotografía]. <https://www.google.com.pe/maps/@-12.1677348,-77.0315776,3a,75y,132.87h,97.61t/data=!3m6!1e1!3m4!1sJYFJuzZyqJzgl-A9gZV7BQ!2e0!7i13312!8i6656?hl=es>
- Gregório de Andrade, R. de C. (2012). Urbanismo y planificación: áreas verdes urbanas. *Summa Humanitatis*, 6(1). https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/3729/3710
- Hamann, J. (2011). *Monumentos públicos y espacios urbanos. Lima, 1919-1930* [Tesis doctoral, Universidad de Barcelona]. Dipòsit Digital de la Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35435>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (1993). *Censos Nacionales 1993: IX de Población y IV de Vivienda*. <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/CPV93Cuadros.htm>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018). *Resultados definitivos de los Censos Nacionales 2017: Provincia de Lima*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1583/
- Lattes, A. E. (2001). Población urbana y urbanización en América Latina. En F. Carrión (ed.), *La ciudad construida: urbanismo en América Latina* (pp. 49-76). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Ecuador.
- Municipalidad de Chorrillos (s. f.). *Historia*. <http://www.munichorrillos.gob.pe/index.php/distrito/historia>

- Palma, R. (2007). Los pacayares. En *Tradiciones peruanas. Séptima serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-septima-serie--0/html/0156a98e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_13.html#I_48_
- Panfichi, A. (2004). Urbanización temprana de Lima, 1535-1900. En A. Panfichi y F. Portocarrero (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950* (pp. 15-42). Universidad del Pacífico.
- Pontificia Universidad Católica del Perú (2013). *Vista general del malecón de Chorrillos, residencias* [Fotografía]. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/9599>
- Ramírez, D. y Riofrío, G. (2006). *Formalización de la propiedad y mejoramiento de barrios: bien legal, bien marginal*. Desco. https://urbano.org.pe/descargas/investigaciones/Estudios_urbanos/EU_1.pdf
- Sistema Nacional de Información Ambiental (2018). *Superficie de área verde urbana por habitante en Lima Metropolitana* [Gráfico estadístico]. Ministerio del Ambiente. <https://sinia.minam.gob.pe/indicador/998>
- Tardin, R. (2006). La ciudad informal. En J. Nogué y J. Romero (eds.), *Las otras geografías* (pp. 389-404). Tirant lo Blanch.
- Vilela, M. y Moschella, P. (2017). Paisaje y expansión urbana sobre espacios naturales en ciudades intermedias. El caso de Purrumpampa en Huamachuco, La Libertad, Perú. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 46(3), 529-550. <https://journals.openedition.org/bifea/9003>



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 137-150

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4862

LOS CANALES DE REGADÍO EN LA TRADICIÓN «LA ACHIRANA DEL INCA» Y SU IMPACTO ACTUAL¹

The Irrigation canals in the story «La achirana del inca» and its current impact

JERSSON ENRIQUE LLACZA LUCIANO

Universidad Ricardo Palma

Lima, Perú

Contacto: 202011929@urp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9584-1042>

RESUMEN

El presente artículo explicará cómo los canales de regadío ayudaron a cierta población en «La achirana del inca», texto que forma parte de las *Tradiciones peruanas*, obra escrita por Ricardo Palma. En esta tradición se cuenta cómo el inca Pachacutec, por amor a una joven, ayuda a una población que vivía en un desierto de Ica y les construye un canal de regadío que fue terminado en diez días. Este canal ayudaría a los habitantes de ese lugar en la producción de sus sembríos

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre académico 2021-I.

y a tener una mejor calidad de vida. Asimismo, se evaluará el impacto actual que tienen en la sociedad los canales de riego; y se explicará la importancia de la arquitectura en esta obra hídrica.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; agricultura; canales de riego; arquitectura.

Términos de indexación: agricultura; arquitectura; riego (Fuente: Tesoro Unesco).

ABSTRACT

This article will explain how irrigation canals helped a certain population in «La achirana del inca», a text that is part of the *Tradiciones peruanas*, a work written by Ricardo Palma. This story tells how the Inca Pachacutec, out of love for a young woman, helps a population that lived in a desert in Ica and builds them an irrigation canal that was finished in ten days. This canal would help the inhabitants of that place in the production of their crops and have a better quality of life. In addition, the current impact of irrigation canals on society will be evaluated and the importance of architecture in this water project will be explained.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; agriculture; irrigation canals; architecture.

Indexing terms: agriculture; architecture; irrigation (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 09/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jmoralesm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jteranm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

«La achirana del inca» es una de las múltiples tradiciones escritas por Ricardo Palma, en la que se relata cómo el inca Pachacutec, por amor a una bella joven, ayuda al pueblo de esta. El inca construyó un canal de regadío que ayudaría a los habitantes en su labor agrícola y cosechas, de modo que se genera una mejora en la calidad de vida de este pueblo. Sobre esta estructura hídrica, Luján (2018) dice que

este canal de regadío inca con más de 500 años de antigüedad, con sus 30 kilómetros de largo, que nace en la cuenca del río Aqu Mayu, riega actualmente más de diez mil hectáreas de cultivos en el departamento de Ica, acaso la mayor localidad agroexportadora del Perú (párr. 6).

En el presente artículo, se dará a conocer investigaciones relacionadas con los canales de regadío, con el fin de señalar su importancia actual y cuál es su impacto en la sociedad. Se explicará, asimismo, la importancia que tiene la arquitectura en este tipo de obras y cómo estas deben relacionarse con el entorno.

IMPORTANCIA DE LOS CANALES DE REGADÍO

Los canales de regadío, también llamados cauces, cuentan con la función de transportar agua de cierta localización y llevarla a otra donde pueda ser aprovechada. No se les debe confundir con las tuberías, ya que sus procesos de construcción son distintos: los canales de regadío siempre están en la superficie; mientras que las tuberías son subterráneas. El impacto que causa estos canales en la sociedad es mayormente positivo, dado que ayuda a las poblaciones más alejadas, proveyéndolas de alguna fuente para recolectar agua, y así mejorar su producción agrícola. Al mismo tiempo, no solo se beneficia a la población, sino también a los consumidores de alimentos producidos por la agricultura, quienes pueden ser nacionales o internacionales. De la misma forma, la exportación de los productos agrícolas genera un gran impacto económico positivo al país exportador.

Por otra parte, los cauces muchas veces se ven afectados por la contaminación de residuos sólidos y líquidos, lo que termina causando enfermedades en la población. Al respecto Villicaña (2019) afirma que

la falta de conciencia de algunos colonos provoca que la gran mayoría termine siendo perjudicada debido a los malos olores que expide el canal, así como de los posibles contagios que se puedan dar debido a la presencia de basura orgánica en descomposición, la cual atrae insectos (párr. 2).

La arquitectura es muy importante en este tipo de obras hídricas, ya que los arquitectos encargados de diseñarla tendrán que tener en cuenta diferentes aspectos del entorno, de tal manera que la estructura forme parte de este y se genere una conexión, a esto se le conoce como *genius loci*.

BENEFICIOS DE LOS CANALES DE REGADÍO

Los beneficios producto de los canales de regadío son múltiples. Por ejemplo, se facilita la producción de alimentos agrícolas, se mejora la economía de un país y se produce energía hidroeléctrica. Para las localidades alejadas de alguna fuente de agua, es prácticamente imposible tener cultivos; por ende, la vida de los habitantes de ese lugar es extremadamente complicada. Se puede plantear que la solución más efectiva para ellos sería la construcción de un canal de regadío que les lleve agua desde un río, lago u otra localidad.

En la tradición «La achirana del inca», se relata cómo el inca Pachacutec ayudó a una población con la construcción de un canal de regadío, que, incluso en el siglo XIX, suministraba agua a otras comunidades:

El agua de la achirana del inca suministra abundante riego a las haciendas que hoy se conocen con los nombres de Chabalina, Belén, San Jerónimo, Tacama, San Liarán, Mercedes, Santa Bárbara, Chanchajaya, Santa Elena, Vista Alegre, Sáenz, Parcona, Tayamana, Pongo, Pueblo Nuevo, Sonumpe y, por fin, Tate (Palma, 2007, p. 12).

En el siglo XXI, este canal sigue en funcionamiento. Su bocatoma, ubicada en el distrito de San José de los Molinos, a 18 km de Ica, cuenta con una infraestructura que capta las aguas del canal incaico La Achirana, que riega 15 000 hectáreas de tierras del valle de Ica. Asimismo, tiene como capacidad de captación 50 metros cúbicos por segundo (Caccha et al., 2019).

Así como esta construcción ayudó a cierta población gracias a los beneficios en la agricultura, el canal o caz no ha dejado de ser sumamente importante en la actualidad. Un caz no solo beneficia a los habitantes del lugar que cuenta con este, sino también a los consumidores de los productos obtenidos por la agricultura. Como resultado,

se genera un gran impacto económico positivo en el país, ya que estos productos son usados para la exportación y la dinamización de la economía.

Los diez principales productos que comprenden la canasta agroexportadora peruana totalizaron envíos por 1 402 865 696 dólares entre enero y abril de este año [2021], lo que demuestra una clara recuperación con relación a lo exportado en similar período del año pasado, informó la Asociación de Exportadores (ADEX).

Este monto significó un incremento de 29,9 % con relación a lo exportado en el primer cuatrimestre del año pasado (1 079 186 175 dólares) (Lozano, 2021, párrs. 1 y 2).

Gracias a esta tecnología, las personas que viven en un lugar con escasez de agua y que cuentan con un canal de regadío podrán vender los productos generados por la agricultura y, en consecuencia, su poder económico crecerá. La agricultura es uno de los pilares más importantes en la economía peruana, ya que esta actividad sostiene a una gran cantidad de peruanos, ya sea por las ganancias de las ventas o por la importancia que tiene al alimentar a las familias de más escasos recursos. La agricultura también da trabajo a muchos peruanos; por ejemplo, la mano de obra que se necesita para producir, el transporte necesario para abastecer a los consumidores, entre otras actividades. Por estas razones se deben tomar con suma importancia los canales de regadío y tener en cuenta todos los impactos positivos que traen a la sociedad. Al respecto, veamos el siguiente informe que demuestra lo importante que es la agricultura —y, por ende, la tecnología de los canales de regadío— en la economía peruana:

Productos como las uvas, que se exportaban tan solo a diez países en el año 2000, por un valor total de solo USD 6 millones, hoy llegan a más de sesenta países alrededor del mundo y se exportan por cerca de USD 875 millones anuales. De similar forma, las paltas y los

espárragos pasaron de USD 3 millones y USD 54 millones en envíos, respectivamente, a USD 755 millones y USD 402 millones. El café peruano no se quedó atrás y triplicó sus envíos al mundo, al pasar de USD 224 millones a USD 634 millones. A estos se suman muchos otros casos de éxito, como el mango, la quinua, los bananos y el cacao, solo por nombrar algunos (ComexPerú, 2020, párr. 7).

Además, los beneficios que trae un canal de regadío no solo son económicos, sino también ambientales. Así como las plantas hidroeléctricas, los canales de regadío pueden ser utilizados como fuente de energía renovable. Le-Quesne (2018) realizó una investigación acerca de cómo generar energía hidroeléctrica con una turbina Gorlov. Tras el análisis de las simulaciones, se obtuvo un 38 % de eficiencia, que fue un 30 % más alto de lo esperado. En ese sentido, al usar los canales de regadío como una fuente de energía, la población que cuenta con este canal puede ser abastecida de energía limpia. Esto termina siendo un impacto positivo a la sociedad, ya que se reduce el uso de otras fuentes de energía contaminantes.

Ante lo dicho, ¿cómo otros países aprovechan esta fuente de energía renovable?

El agua que conducen los canales o que contienen los embalses de riego representa, según los estudios, un potencial de generación de 1400 MW, potencial que en la actualidad se desperdicia. Un buen ejemplo de los beneficios que pueden obtener las organizaciones de regantes gracias a la generación eléctrica, sin entorpecer las actividades agrícolas de riego, es el caso de la operación de la central La Florida y otras (25 MW en total), pertenecientes a la Asociación del Canal de Maipo (canal San Carlos). Estas le permiten a esa entidad financiar el 100 % de los costos de operación y mantenimiento de la infraestructura de riego que administra y, además, repartir utilidades a los regantes miembros de esa organización de usuarios. Como veremos, ya es una realidad que la electricidad generada usando los

derechos de agua de los regantes puede ser vendida al Sistema Integrado Central (SIC) incrementando los recursos de las organizaciones (Red Agrícola, 2017, párr. 5).

Estos ejemplos se deberían empezar a implementar en el Perú para así tener una fuente de energía renovable aprovechable.

¿CUÁNDO UN CANAL DE REGADÍO SE VUELVE PERJUDICIAL?

El cuidado y el manejo que se realizan a los canales de regadío son extremadamente importantes para el buen funcionamiento de estos. De modo que los habitantes tienen que ser los más interesados en conservar el cauce en buen estado, ya que este les brindará muchos beneficios —que ya han sido mencionados—. Si no se toman las medidas necesarias, el canal de regadío, en lugar de ser beneficioso, se convertirá en un problema para las comunidades colindantes. Cabe recalcar que los habitantes de la zona no son los únicos culpables de la contaminación de los cauces, sino también lo son algunas empresas inescrupulosas que se deshacen de sus residuos contaminantes arrojándolos a los canales. Este fue el caso del cauce de La Achirana, que fue contaminado con aguas residuales en el año 2016. La Autoridad Administrativa del Agua Chaparra - Chíncha (AAA) sancionó a la empresa Emapica por usar este cauce como transporte de aguas residuales (Diario Correo, 2020).

El problema de la contaminación a los cauces no solo ocurre en el Perú. En la ciudad de Mendoza, Argentina, Oyhenart (2020) reportó que

por año la Asociación de Inspectores de Cauces saca de los canales 140 kilos por metro lineal. Solo en el canal El Jarillal sería aproximadamente 2800 toneladas, considerando que el mismo tiene 20 kilómetros

de longitud. El número aumenta considerando que cada municipio, como así también el departamento de ambiente de la provincia, se encarga de la limpieza de cauces (párr. 6).

Como se señala en lo citado, las cifras de contaminación de los cauces son un problema muy alarmante. Se debe tomar conciencia de lo perjudicial para la salud que esto significa. Tales cifras hacen especular que toda esa contaminación no solo viene de los pobladores, sino también de grandes empresas. Frente a tales irregularidades en los cauces, es fundamental denunciarlas ante las autoridades correspondientes.

Se puede decir, entonces, que un canal de regadío se vuelve perjudicial cuando está contaminado por residuos sólidos o líquidos. Ello también se vuelve perjudicial para el bienestar de la salud de los que habitan cerca del canal, ya que este deja de cumplir su función de regar el área que se usa para la agricultura y, por el contrario, trae consecuencias desastrosas debido a su mal estado.

La contaminación de los cauces produce que los alimentos crezcan en mal estado, generando enfermedades que podrían causar la muerte. Según Ongley (1997), «las enfermedades más comunes asociadas a las aguas de riego contaminadas son cólera, fiebre tifoidea, ascariasis, amibiasis, giardiasis y *E. coli*» («Repercusiones en la salud pública», párr. 8). Dentro de estas enfermedades se encuentra la fiebre tifoidea que, según la Organización Mundial de la Salud (2018), causa de 128 000 a 161 000 muertes por año. Estas son cifras alarmantes, tratándose de solo una de las muchas enfermedades que la contaminación a los cauces puede ocasionar.

De este modo, se puede concluir que los canales de regadío requieren cierto mantenimiento para salvaguardar el bienestar de los habitantes de las comunidades aledañas. Así como un canal de regadío puede

traer beneficios económicos, también acarrea gastos monumentales para su mantenimiento. Un ejemplo lo presenta la Autoridad Nacional del Agua (ANA):

El Ministerio de Agricultura y Riego (Minagri) concreta una de las medidas dispuestas por el gobierno peruano para reactivar la economía de las familias rurales. Se trata de los núcleos ejecutores, mediante el cual se generará empleo e ingresos económicos en el campo, mediante la limpieza y mantenimiento de canales de riego y drenes a nivel nacional.

Para tal efecto, se publicó la Resolución Viceministerial n.º 0007-2020-MINAGRI-DVDIAR, y se considera la ejecución de 4126 actividades en dos departamentos, con una meta de realizar trabajos de limpieza y mantenimiento de 16 844,79 kilómetros por un monto total de S/91 193 062,00 (2020, párrs. 1 y 2).

Como se sabe, el encargado del mantenimiento de los canales de regadío es el Estado peruano; por tanto, estos gastos salen de los impuestos que los ciudadanos pagamos, los cuales podrían ser utilizados para otros fines. Por esta razón, es importante que tomemos conciencia y cuidemos los canales de nuestras comunidades.

LOS CANALES DE REGADÍO Y LA ARQUITECTURA

Si bien es cierto que en los canales de regadío interviene más la ingeniería que la arquitectura, ello no quiere decir que esta última esté alejada de la elaboración de este tipo de obra. Un arquitecto tiene como finalidad generar espacios cuyo objetivo primordial sea garantizar una buena calidad de vida, de modo que se diseñen espacios cómodos en los que las personas puedan satisfacer sus necesidades. Un canal de regadío no solo debe ser funcional, sino que también debe tener un aspecto agradable para el lugar en donde se encuentre. Los canales de regadío pueden incluso pasar por ciudades, por ello se

tiene que tener en cuenta el entorno para elaborar su diseño. En el latín existe un término llamado *genius loci*, que traducido al español significa ‘el espíritu de lugar’. Este término es muy importante en la arquitectura, ya que plantea que todo tipo de edificación no puede ser ajeno al lugar donde se sitúa. Según Norberg-Schulz,

genius loci is a Roman concept. According to ancient Roman belief every «independent» being has its genius, its guardian spirit. This spirit gives life to people and places, accompanies them from birth to death, and determines their character or essence (1979, p. 18)².

Para construir un canal de regadío, se debe tener en cuenta diferentes aspectos del lugar, por ejemplo, el clima, la cultura del lugar, las estructuras aledañas, etc. A este tipo de arquitectura se le llama «arquitectura paisajista», en el que se rehabilitan y conservan espacios, respetando el medio ambiente. Si bien es cierto que, según Ricardo Palma, el canal de regadío La Achirana del Inca fue hecho hace 600 años por el inca Pachacutec, esta construcción tuvo distintas modificaciones en el ámbito de la ingeniería, con el fin de que pudiera funcionar de mejor manera con las tecnologías actuales.

CONCLUSIONES

En definitiva, los canales de regadío poseen una influencia positiva en la sociedad. Por una parte, son beneficiosos para aquellos pueblos que se encuentran alejados de ríos, reservorios de agua y otras fuentes hidrológicas, de modo que se vuelven la solución más efectiva. Asimismo, generan un impacto positivo en la economía de las diversas poblaciones del país debido a que dinamizan la agricultura. De esta

2 «De acuerdo a la antigua creencia romana, todo ser independiente tiene su genio, su espíritu guardián. Este espíritu da vida a personas y lugares, los acompaña desde el nacimiento hasta la muerte y determina su carácter o esencia» [traducción nuestra].

manera, se producen oportunidades de empleo y se optimiza la economía mediante la exportación. De la misma forma, contribuyen en el medio ambiente, al usarlos como una fuente de energía renovable, parecida a una central hidroeléctrica.

No obstante, existe la posibilidad de que un canal de regadío se vuelva perjudicial para los habitantes cercanos, siempre y cuando no se le realice el mantenimiento correcto. Así, pues, la contaminación de los canales de regadío puede ser generada por residuos sólidos o líquidos, que pueden generar enfermedades digestivas que podrían causar la muerte. La población debe saber que un canal de regadío es sumamente importante, por esta razón los cauces deben tener un cuidado extremadamente minucioso.

Con este ensayo, esperamos que se tome conciencia acerca de las consecuencias positivas que puede traer un canal de regadío, según el mantenimiento que se le dé. Como sabemos, mundialmente estamos viviendo una coyuntura sanitaria debido a la COVID-19, y un canal de regadío con un mal mantenimiento podría convertirse en un foco infeccioso de este mortal virus.

Desde el punto de vista de la arquitectura, nuestra investigación acerca de los canales de regadío da a conocer la importancia de esta disciplina en el ámbito hidrológico. Todo tipo de obra debe tener un estudio previo del entorno para que la estructura a construir se acople perfectamente a la ubicación. El *genius loci* debe ser fundamental. El deber de todo arquitecto es crear espacios que se acoplen de tal manera que el entorno y la estructura sean uno solo. Ello se debe cumplir no solo en el ámbito de los canales de regadío, sino también en todo tipo de construcción. Sin ir tan lejos, en nuestra propia ciudad, podemos observar que existen edificaciones sin el menor sentido arquitectónico, esto debería ir cambiando progresivamente, así se le daría un aspecto más agradable, de modo que deje de ser conocida como «Lima la horrible», como se titula el libro de Sebastián Salazar Bondy.

REFERENCIAS

- Autoridad Nacional del Agua (2020, 29 de mayo). *Minagri destina más de medio millón de soles para mantenimiento de canales de riego y drenes en Tarma*. <https://www.ana.gob.pe/noticia/minagri-destina-mas-de-medio-millon-de-soles-para-mantenimiento-de-canales-de-riego-y>
- Caccha, P. M. E., Huaraca, J. K., Chipana, M. S., Segura, E. A. y Sánchez, E. (2019). *Informe visita a la bocatoma* [Archivo PDF]. <https://www.studocu.com/pe/document/universidad-nacional-san-luis-gonzaga/deporte-y-cultura/bocatomalos-molinos/4816139>
- ComexPerú (2020, 12 de junio). *La fuerza del agro para enfrentar la crisis*. <https://www.comexperu.org.pe/articulo/la-fuerza-del-agro-para-enfrentar-la-crisis>
- Diario Correo (2020, 27 de junio). *Ica: Investigan arrojamiento de desagüe al canal de riego La Achirana*. <https://diariocorreo.pe/edicion/ica/ica-investigacion-arrojamiento-de-desague-al-canal-de-riego-la-achirana-943815/?ref=dcr>
- Le-Quesne, M. I. (2018). *Diseño y ensayo de una turbina Gorlov para extracción de energía en canales de regadío* [Tesis de licenciatura, Universidad Técnica Federico Santa María]. Cybertesis-UTFSM: Tesis Digitales. <https://repositorio.usm.cl/handle/11673/47289>
- Lozano, V. (2021, 10 de junio). *Estos son los 10 principales productos agrícolas de exportación del Perú*. Agencia Peruana de Noticias Andina. <https://andina.pe/agencia/noticia-estos-son-los-10-principales-productos-agricolas-exportacion-del-peru-848081.aspx>
- Luján, L. (2018, 26 de octubre). *La achirana del inca*. Iagua. <https://www.iagua.es/blogs/luis-lujan-cardenas/achirana-inca>

- Norberg-Schultz, C. (1979). *Genius-loci. Towards a Phenomenology of Architecture*. Rizzoli. https://issuu.com/jbfb/docs/_towards_a_phenomenology_of_archite
- Ongley, E. D. (1997). Contaminación agrícola de los recursos hídricos. En *Lucha contra la contaminación agrícola de los recursos hídricos* (capítulo I). Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. <http://www.fao.org/3/w2598s/w2598s03.htm>
- Organización Mundial de la Salud (2018, 31 de enero). *Fiebre tifoidea*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/typhoid>
- Oyhenart, F. (2020, 17 de enero). *Un paisaje lamentable: así se contamina el agua con basura en los canales*. Diario MDZ. <https://www.mdzol.com/sociedad/2020/1/17/un-paisaje-lamentable-asi-se-contamina-el-agua-con-basura-en-los-canales-59978.html>
- Palma, R. (2007). La achirana del inca. En *Tradiciones peruanas. Tercera serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-tercera-serie--0/html/01559788-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_6_
- Red Agrícola (2017, 22 de febrero). *Un potencial de 1400 MW por explotar en los sistemas de riego*. <https://www.redagricola.com/cl/los-regantes-entran-negocio-hidroelectricoun-potencial-1-400-mw-explotar-los-sistemas-riego/>
- Villicaña, C. (2019, 26 de agosto). *Contaminación y enfermedad por canales contaminados*. La Voz de la Frontera. <https://www.lavozdelafrontera.com.mx/local/contaminacion-y-enfermedad-por-canales-contaminados-4092143.html>



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 151-161

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4877

LUDOPATÍA EN LA TRADICIÓN «AMOR DE MADRE. CRÓNICA DE LA ÉPOCA DEL VIRREY “BRAZO DE PLATA”» DE RICARDO PALMA

Ludopathy in the story «Amor de madre. Crónica de la
época del virrey “Brazo de Plata”» by Ricardo Palma

DANYTZA MARIELLA JURADO URBINA

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas

Lima, Perú

Contacto: u201522510@upc.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-5238-5051>

RESUMEN

En este artículo se busca describir la ludopatía que desarrolla el personaje don Fernando de Vergara en la tradición «Amor de madre. Crónica de la época del virrey “Brazo de Plata”», de Ricardo Palma. Para alcanzar y lograr este objetivo, tomaremos como referencia el análisis y los datos previstos en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-V), los mismos que nos servirán para analizar la ludopatía en el relato mencionado. Sabemos que la literatura refiere a espacios de ficcionalidad, pero muchas veces estos parten de referencias concretas; de ahí que analizar el comportamiento

de un sujeto ludópata en el espacio de la literatura nos permitirá ensayar un análisis de la ludopatía desde el campo de la psicología clínica.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; psicología; ludopatía; juego patológico.

Términos de indización: psicología; juego; adicción (Fuente: Tesoro Unesco).

ABSTRACT

This article seeks to describe the gambling addiction developed by the character don Fernando de Vergara in the story «Amor de madre. Crónica de la época del virrey “Brazo de Plata”», by Ricardo Palma. In order to reach and achieve this objective, we will take as a reference the analysis and data provided by the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-V), which will be used to analyze gambling addiction in the aforementioned story. We know that literature refers to fictional spaces, but many times these are based on concrete references; hence, analyzing the behavior of a gambling addict in the space of literature will allow us to test an analysis of gambling addiction from the field of clinical psychology.

Key words: *Tradiciones peruanas* (*Peruvian Traditions*); psychology; ludopathy; pathological gambling.

Indexing terms: psychology; play; addiction (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 10/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jmoralesm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jteranm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

En las *Tradiciones peruanas*, de Ricardo Palma, asistimos a una infinidad temática que hacen que cada tradición sea un cuadro no solo de historia, sino también un vivo retrato de personajes que movilizan una serie de complejidades psicológicas (ludopatía, dependencia emocional, traumas, etc.). En este artículo, desde una perspectiva psicológica vinculada al estudio de la ludopatía, nuestro propósito es analizar cómo este trastorno se manifiesta en don Fernando de Vergara, personaje de la tradición «Amor de madre. Crónica de la época del virrey “Brazo de Plata”». Asimismo, utilizaremos el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-V) para analizar cómo el autor ha descrito desde la literatura el comportamiento de un sujeto ludópata.

NOTICIA DE LAS TRADICIONES «AMOR DE MADRE» Y «BRAZO DE PLATA»

La tradición «Amor de madre» forma parte de la segunda serie de las tradiciones que escribió Ricardo Palma, según la información que consigna Edith Palma, la nieta del tradicionalista, en el ejemplar que se ha consultado para realizar el presente trabajo (Palma, 1953). Hay que señalar que existe otra tradición con el título de «Brazo de Plata»

que tiene cierta relación contextual con la primera, pero desarrolla otro tema y forma parte de la quinta serie de las *Tradiciones*. Ambos relatos tienen como personaje histórico al «excelentísimo señor don Melchor Portocarrero Lasso de la Vega, conde de la Monclova y virrey de estos reinos del Perú y Chile» (Palma, 1953, p. 474), a quien la población limeña con embargante rumor y actitud zumbona apodaban Brazo de Plata, nombre que molestaba a este, ya que, lejos de considerarlo un halago, se había convertido en un «apodo zumbón» para atacar su vida licenciosa con las jóvenes mozas de ese tiempo. No en vano, los traviesos limeños —dice Palma— escribieron en la pared del palacio un pasquín que decía lo siguiente:

Al conde de la Monclova
Le dicen Mano de Plata
Pero tiene mano de oro
Cuando corteja mulatas (Palma, 1953, p. 475).

Por otro lado, la tradición «Amor de madre» abarca otro hecho centrado en don Fernando de Vergara, «un hijodalgo extremeño, capitán de gentiles hombres lanza», un soldado que se distinguía por «su bizarro y marcial aspecto» y que formaba parte de la servidumbre que acompañaba al virrey don Melchor Portocarrero Lasso de la Vega. Es en la época de este virrey en la que se desarrolla la tradición «Amor de madre», la misma que nos servirá para plantear nuestro asedio al tema de la ludopatía.

Asimismo, hay que recordar que el universo virreinal forma parte de un buen segmento de las tradiciones de Palma. Para tener una referencia, citamos arbitrariamente algunas cuya temática implica a los virreyes: «El virrey de los milagros», «Un virrey hereje y un campanero bellaco», «Un virrey y un arzobispo», «El virrey de la adivinanza», «Una aventura del virrey poeta», «Entrada de virrey», «Amor de madre. Crónica de la época del virrey “Brazo de Plata”», entre otras.

LUDOPATÍA EN LA TRADICIÓN «AMOR DE MADRE»

Los hechos que ocurren en la tradición que relata Ricardo Palma tienen como fecha referencial la década de 1690; asimismo, este relato está dedicado a la intelectual Juana Manuela Gorriti, una mujer de origen argentino que llegó a nuestro país y se convirtió en una referente de las tertulias literarias durante el siglo XIX. La tradición puede resumirse de la siguiente manera: convocado por el rey Carlos II, para administrar el virreinato del Perú, don Melchor Portocarrero Lasso de la Vega, conde de la Monclova, viaja de México a Perú con toda su servidumbre, así como de la compañía de su hija doña Josefa. En el grupo de la soldadesca resalta la figura de don Fernando de Vergara, protagonista de la tradición. Más adelante nos enteramos de su matrimonio por conveniencia, urdido por el virrey, con Evangelina Zamora, una bella mujer cuya juventud y dote la habían convertido en un partido codiciable. Sin embargo, la razón de esta unión se debía a que el virrey, que tenía mucho aprecio por Vergara, promovió este matrimonio para tratar de ordenar la vida disipada del mencionado soldado, quien era un empedernido jugador y apostador de accionar incontrolable, cuyo «vicio» por el juego era enfermizo y que años después lo llevaría no solo a promover la ruina de su familia, sino también a convertirse en asesino de su rival de juego, un «joven marqués a quien los dados favorecían con tenacidad» (Palma, 1953, p. 481).

Por este delito, don Fernando de Vergara pagará con la prisión y posterior condena a muerte ordenada por la Real Audiencia. Sin embargo, ese inevitable final será impedido por su valiente y sufrida esposa, quien por salvar a su «amado y loco esposo» y proteger el honor de sus hijos, urde una falsa confesión de haber sido «infiel» a su marido con el occiso marqués. El virrey al escuchar esta confesión impide la ejecución de Vergara a pesar de no estar convencido. Lo cierto es que el juez encargado de corroborar la confesión de doña

Evangelina, una vez frente al soldado Vergara, solo halla que este «infeliz se había vuelto loco» (Palma, 1953, p. 483).

Si bien la historia narra los compulsivos «vicios por el juego» de Vergara, los cuales pasaremos a analizar, también destaca la impecable y abnegada actitud de una madre por restaurar el honor de sus hijos. Este hecho es trazado al final de la tradición por boca del confesor ante la muerte de la «limpia y honesta» Evangelina Zamora.

EL JUGADOR Y EL LOCO SON UNA MISMA ENTIDAD

Don Fernando de Vergara es retratado como un «pendenciero y jugador», un jugador patológico, quien dentro de la sociedad no puede controlar ni enfrentar sus vicios, lo cual lo podría llevar a no solo perder la cordura, sino también a actuar hasta perder los papeles. Es así que el tradicionalista afirma que «el jugador y el loco son una misma entidad» (Palma, 1953, p. 481). Este personaje es, entonces, un sujeto que por la enfermiza pasión por el juego pierde la cordura y se convierte en un ser que va alejándose de los espacios que lo vinculan con la prudencia, el respeto y la responsabilidad.

A partir de la descripción que realiza Palma de don Fernando, se puede desprender que este tiene una costumbre arraigada en cuanto al vicio: «La pasión del juego estaba solo adormecida en el alma del capitán, y no es extraño que a la vista de los dados se despertase con mayor fuerza» (Palma, 1953, p. 481). Siguiendo esta descripción, se entiende que don Fernando había tenido «dormida» esta actitud hacia el juego, una pasión que ni el matrimonio había podido controlar. Por lo que se puede describir una posible relación juego-normalidad de este personaje con el juego patológico, mejor conocido como ludopatía.

Resulta relevante comprender que el juego patológico o ludopatía es considerado un trastorno adictivo, que se ubica en la categoría de trastornos relacionados con sustancias y trastornos adictivos del DSM-V. Este trastorno es entendido como «la incapacidad progresiva de una persona para resistir el impulso de jugar, sintiendo una incontrolable necesidad de ello, lo que ocasiona grandes perjuicios personales, familiares, profesionales, [además de afectivos y económicos]» (Garrido, 2006, p. 228). Será este el impulso permanente del personaje de la tradición, quien está casi siempre en la esfera de un juego problemático de apuestas persistentes y recurrentes (Morales et al., 2015).

Asimismo, el DSM-V plantea una serie de criterios diagnósticos para la persona afectada por este trastorno. Para lo cual, es necesario que el individuo presente por lo menos cuatro de los problemas identificados a continuación, dentro de un período de doce meses, junto con la problemática conducta de juego persistente y recurrente:

1. Necesidad de apostar cantidades de dinero cada vez mayores para conseguir la excitación deseada.
2. Está nervioso o irritado cuando intenta reducir o abandonar el juego.
3. Ha hecho esfuerzos repetidos para controlar, reducir o abandonar el juego, siempre sin éxito.
4. A menudo tiene la mente ocupada en las apuestas (por ejemplo, reviviendo continuamente con la imaginación experiencias de apuestas pasadas, condicionando o planificando su próxima apuesta, pensando en formas de conseguir dinero para apostar).
5. A menudo apuesta cuando está en desasosiego (por ejemplo, desamparo, culpabilidad, ansiedad, depresión).
6. Después de perder dinero en las apuestas, suele volver otro día para intentar ganar («recuperar» las pérdidas).
7. Miente para ocultar su grado de implicación en el juego.

8. Ha puesto en peligro o ha perdido una relación importante, un empleo o una carrera académica o profesional, a causa del juego.
9. Cuenta con los demás para que le den dinero para aliviar su situación financiera desesperada provocada por el juego (American Psychiatric Association [APA], 2014, p. 585).

A partir de esta introducción sobre la ludopatía, se evidencia que las acciones que toma don Fernando corresponden a más de una de las características señaladas, por ejemplo, la necesidad de apostar cantidades de dinero cada vez más grandes, con el fin de alcanzar la excitación deseada. Este hecho se relata en su accionar:

Jugó, y con tan aviesa fortuna, que perdió en esa noche veinte mil pesos.

Desde esa hora, el esposo modelo cambió por completo su manera de ser, y volvió a la febricitante existencia del jugador. Mostrándosele la suerte cada día más rebelde, tuvo que mermar la hacienda de su mujer y de sus hijos para hacer frente a las pérdidas, y lanzarse en ese abismo sin fondo que se llama el desquite (Palma, 1953, p. 481).

En este juego patológico o ludopatía, la persona se enfrenta a distintos riesgos, uno de los cuales es que por haber perdido mucho dinero recurra a falsificaciones, engaños, robos, fraudes o abusos de confianza para conseguir más fondos y seguir jugando, de modo que buscará apoyarse en los demás para aliviar los problemas económicos causados por el juego. Es así que don Fernando, para seguir en el vicio del juego, le pedirá el anillo nupcial a su esposa Evangelina. Ello se puede apreciar con claridad en la siguiente cita:

Una noche la infeliz esposa se encontraba ya recogida en su lecho, cuando la despertó don Fernando pidiéndole el anillo nupcial. Era este un brillante de crecidísimo valor. Evangelina se sobresaltó, pero

su marido calmó su zozobra, diciéndola que trataba solo de satisfacer la curiosidad de unos amigos que dudaban del mérito de la preciosa alhaja (Palma, 1953, p. 482).

Sin embargo, al jugador patológico no le importará cuánto fuese la pérdida o si ya no hubiera recursos, o si este acto afectase al desarrollo familiar o generara otras consecuencias más complejas (APA, 2014). Este criterio diagnóstico está descrito en el DSM-V y, a su vez, se evidencia en la actitud de don Fernando en la siguiente cita:

¿Qué había pasado en la habitación donde se encontraban los rivales de tapete? Don Fernando perdía una gran suma, y no teniendo ya prenda que jugar, se acordó del espléndido anillo de su esposa. La desgracia es inexorable. La valiosa alhaja lucía pocos minutos más tarde en el dedo anular del ganancioso marqués (Palma, 1953, p. 482).

Como se puede apreciar, el ludópata, después de haber perdido, sigue jugando; y, cuando no tiene los recursos necesarios, recurre como tabla de salvación al anillo de su esposa para aliviar su situación desesperada, acto que lo llevará a no medir las consecuencias de poner en peligro sus relaciones afectivas con su esposa Evangelina.

El ludópata y su juego patológico no tendrán un final positivo. Hay que recordar que la ludopatía pertenece al grupo de trastornos adictivos que muchos individuos no logran superar. Las apuestas pueden estimular los sistemas cerebrales de recompensa, del mismo modo que lo hacen las drogas y el alcohol, y causar adicción, siendo así que llega a ser un trastorno grave que puede destruir vidas, no solo del jugador patológico, sino también de su entorno (Mayo Clinic, s. f.).

Así, la ludopatía tiene repercusiones nefastas que impactarán de un modo diferente a cada persona. Una consecuencia puede estar asociada directamente a un conflicto del problema, como discusio-

nes, violencia y/o manipulación (Roa, 2019). En la tradición, se narra como consecuencia trágica un asesinato cometido por don Fernando, mostrándose de este modo la falta de autocontrol de sus acciones. Esto se puede evidenciar en la siguiente cita:

Don Fernando se estremeció de vergüenza y remordimiento. Despidiose el marqués y Vergara lo acompañaba a la sala; pero al llegar a esta, volvió la cabeza hacia una mampara que comunicaba al dormitorio de Evangelina, y a través de los cristales la vio sollozando de rodillas ante una imagen de María. Un horrible vértigo se apoderó del espíritu de don Fernando, y rápido como el tigre, se abalanzó sobre el marqués y le dio tres puñaladas por la espalda. El desventurado huyó hacia el dormitorio, y cayó exánime delante del lecho de Evangelina (Palma, 1953, p. 482).

CONCLUSIONES

Las personas afectadas por la ludopatía no pueden evitar seguir jugando para intentar recuperar su dinero, siendo este un patrón que se vuelve cada vez más destructivo con el tiempo, ya que las consecuencias son profundas y duraderas en la vida, por ejemplo, se pueden evidenciar problemas a nivel legal o encarcelamiento (Mayo Clinic, 2016), y que también se aprecian en el personaje de don Fernando en la tradición de Palma. Sin embargo, en este caso se ve involucrada la familia, principalmente la figura de su esposa, quien asume las consecuencias de un acto insano, e incluso se atribuye una mayor responsabilidad que los actos concurridos por su esposo. Finalmente, en la tradición se relata cómo la esposa es el escudo de la limpieza y el honor; mientras que el ludópata de su marido ha caído en las garras de la locura: «el infeliz se había vuelto loco» (Palma, 1953, p. 483).

REFERENCIAS

- American Psychiatric Association (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. DSM-5*. Médica Panamericana.
- Garrido, J. (2006). Ludopatía o adicción al juego. *Contraluz: Revista de la Asociación Cultural Arturo Cerdá y Rico*, (3), 227-232. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3099532>
- Mayo Clinic (s. f.). *Ludopatía*. <https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-conditions/compulsive-gambling/symptoms-causes/syc-20355178>
- Morales, M., Ramírez, J. M., Avilés, M. y Garza, T. (2015). La ludopatía, problema de salud actual: ¿qué puede hacer el médico familiar? *Atención Familiar*, 22(4), 115-117. <https://www.elsevier.es/es-revista-atencion-familiar-223-articulo-la-ludopatia-problema-salud-actual-S1405887116300657>
- Palma, R. (1953). *Tradiciones peruanas completas*. Aguilar.
- Roa, M. (2019). *¿Qué es la ludopatía y qué consecuencias tiene?* Confederación Española de Asociaciones de Padres y Madres del Alumnado. https://pnsd.sanidad.gob.es/noticiasEventos/actualidad/2019_Actualidadpublica/pdf/2019_CEAPA_Ludopatia.pdf



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 163-175

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4861

ESTUDIO DEL FEMINICIDIO EN LA TRADICIÓN «UN MARIDO FEROS» DE RICARDO PALMA¹

Study of femicide in the story «Un marido feroz» by
Ricardo Palma

JENNIFER KIARA SÁNCHEZ ROJAS

Universidad Ricardo Palma

Lima, Perú

Contacto: 202111087@urp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-6859-2888>

RESUMEN

En el presente artículo, se realizará un análisis, desde el ámbito psicológico, de la tradición «Un marido feroz», que narra un feminicidio que tuvo lugar en Arequipa en el año 1841, y que se encuentra en la sección «Hilachas» de la obra *Tradiciones peruanas*, escrita por don Ricardo Palma. En primer lugar, nos interesa explicar qué es un feminicidio íntimo y su evolución a través de los años; a su vez, se expondrán los patrones de conducta no saludables que conllevan que una pareja o expareja sea una víctima más de esta modalidad de muerte

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre académico 2021-II.

violenta. Por otro lado, se busca educar y empoderar a la población femenina, con la intención de que estos comportamientos tóxicos cesen, evitando así que la violencia de género se siga expandiendo como lo ha hecho hasta la actualidad en nuestro país.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; feminicidio; patrones de conducta; violencia de género.

Términos de indización: mujer; violencia de género (Fuente: Tesoro Unesco).

ABSTRACT

In this article, it will be carried out an analysis, from a psychological point of view, of the story «Un marido feroz», which narrates a femicide that took place in Arequipa in 1841, and which is found in the section «Hilachas» of the work *Tradiciones peruanas*, written by Ricardo Palma. In the first place, we are interested in explaining what is an intimate femicide? and its evolution through the years; at the same time, it will be exposed the unhealthy patterns of behavior that lead a partner or ex-partner to be a victim of this type of violent death. On the other hand, it seeks to educate and empower the female population, to stop these toxic behaviors, thus preventing gender violence from continuing to expand as it has done so far in our country.

Key words: *Tradiciones peruanas* (*Peruvian Traditions*); femicide; behavioral patterns; gender violence.

Indexing terms: women; gender-based violence (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 09/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jteranm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

Para comenzar, nos parece imprescindible dar a conocer cuál es la definición de «feminicidio» (*femicide*, en inglés). Es un término acuñado por Diane Russell, una activista feminista, en 1976, en el foro del Tribunal on Crimes Against Women, celebrado en Bruselas. La definición traducida al español y modificada a «feminicidio» por Marcela Lagarde (2005) hace referencia al asesinato cometido por un hombre hacia una mujer por el solo hecho de que esta sea mujer; a su vez, el hombre es cegado por el odio, el desprecio, la misoginia, el erotismo, los celos, entre otros sentimientos. La autora, asimismo, refiere que

el feminicidio es una ínfima parte visible de la violencia contra niñas y mujeres; sucede como culminación de una situación caracterizada por la violación reiterada y sistemática de los derechos humanos de las mujeres. Su común denominador es el género: niñas y mujeres son violentadas con crueldad por el solo hecho de ser mujeres y solo en algunos casos son asesinadas como culminación de dicha violencia pública o privada (p. 1).

De la cita anterior se puede discernir que, sin importar edad, etnia, posición socioeconómica, vida social u otros aspectos, todas las

mujeres están en peligro de sufrir violencia de género, sea esta directa o indirectamente, puesto que, según la entidad de la Organización de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer (ONU Mujeres) (s. f.), la violencia contra las niñas y mujeres comprende, sin limitaciones, la violencia física, sexual y psicológica que se dan dentro del ámbito familiar o social, así como la cometida o tolerada por las autoridades.

¿QUÉ TIPO DE FEMINICIDIO SE APLICA EN LA TRADICIÓN «UN MARIDO FERROZ»?

El acto atroz del feminicidio ha sido ramificado y clasificado por la Corte Suprema de Justicia de la República (CSJR) en doce tipos: feminicidio íntimo, no íntimo, por conexión, infantil, sistémico, racista, por ocupaciones estigmatizadas, por prostitución, por trata, por tráfico, transfóbico y lesfóbico (2016, fundamento 17). En la tradición «Un marido feroz», de Ricardo Palma, se presenta un claro ejemplo de feminicidio íntimo, el cual hace referencia a un asesinato cometido por un hombre que tuvo o tiene lazos sentimentales o familiares con la víctima. A su vez, se conoce que el feminicidio íntimo es el tipo de violencia más común en contra de la mujer en el Perú en la actualidad (CSJR, 2016).

La tradición en cuestión presenta el caso de Domitila, quien era engañada reiteradas veces por su esposo, sufría de violencia doméstica y desprestigio en su hogar, al igual que muchas mujeres que deciden no denunciar el agravio hasta que es demasiado tarde. Al respecto, el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) nos dio a conocer una cifra sobre la violencia familiar:

El 63,2 % de las mujeres de 15 a 49 años de edad fue víctima de violencia familiar alguna vez en su vida por parte del esposo o compañero, según los resultados de la Encuesta Demográfica y de Salud

Familiar (Endes) 2018. [...] El 30,7 % de las víctimas sufrió violencia física; 58,9 %, psicológica o verbal; y el 6,8 %, violencia sexual (2019, párr. 1).

Por otro lado, según el INEI (2019), solo 29 de cada 100 mujeres maltratadas buscan ayuda. Las que deciden no alzar la voz actúan así por miedo a que se les tilde de dramáticas o que les suceda algo a ellas o a sus hijos; piensan que así son todos los matrimonios, que nadie les creería, que ellas son el problema, o por el miedo de que al pedir ayuda se les responda con indiferencia y se las juzgue, entre otros casos.

La tradición de Palma es un claro ejemplo de que muchas veces a las mujeres se las tilda de dramáticas o exageradas. Nuestro Bibliotecario Mendigo no fue la excepción a estos comentarios misóginos y machistas de la época republicana temprana. Si bien describe claramente que las actitudes de la pareja no eran sanas, el escritor decide ponerle un énfasis mayor al mencionar las características de Domitila:

Funestísima cosa es tener por media naranja complementaria mujer celosa que lo saque a uno de sus casillas haciéndole perder los estribos del juicio y cometer una barbaridad de las gordas [...].

Domitila era para Radegundo todo lo que había que ser de celosa, y aquel hogar ardía y andaba dado a mil demonios (Palma, 2000, p. 219).

Esta descripción da a entender que la mujer fue quien indujo al hombre a cometer tal acto de barbaridad, es decir, ella fue celosa a tal extremo que terminó siendo asesinada cruelmente por ello: «Aprovechando del profundo sueño de su mujer, la ató con una cuerda al lecho, y con una cuchilla la sacó los ojos» (Palma, 2000, p. 219). Sin embargo, poco se hace mención de la escasa responsabilidad afectiva

de Radegundo, quien, a pesar de estar casado, engañaba a su esposa sin decoro, motivo principal de las peleas que terminaban en agresiones tanto verbales como físicas de parte de los dos.

EL CICLO DE LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER PROPUESTO POR LENORE WALKER

El tiempo y el aumento de feminicidios alrededor del mundo estimuló a muchos investigadores a indagar sobre este tema y explicar un poco mejor el proceso por el cual la mayoría de víctimas de violencia de género pasa. Lenore Walker, en 1984, fue la primera en usar el término «síndrome de la mujer maltratada», y creó un modelo que consiste en cuatro fases que dan una vista más amplia de lo que una mujer víctima de violencia vive casi a diario.

- 1. Fase de calma.** El agresor se encuentra calmado; no hay agresiones verbales ni físicas.
- 2. Fase de acumulación de tensión.** Comienzan a manifestarse gritos y amenazas de parte de la pareja, quien se encuentra ofuscado por nimiedades. Por su parte, la mujer padece un episodio de negación; ante la agresividad, se muestra pasiva, sin intenciones de defenderse y culpándose a sí misma, tratando de justificar lo sucedido.
- 3. Fase de explosión.** En esta fase ocurre un incidente agudo, donde el hombre descarga toda la ira contenida en contra de la mujer mediante agresiones físicas o psicológicas. El episodio empieza con el hombre quien quiere aleccionar a su mujer, y termina cuando cree que ella ya captó la idea. Por otro lado, la fémina podría anticipar la agresión; sin embargo, por miedo de que algo de lo que diga o haga para pararlo se entienda como «provocación», decide no oponer mucha resistencia. Durante la agresión, la mujer entra en un estado de *shock*, que podría durar las primeras 24 horas

posteriores al suceso, motivo por el cual pedir ayuda se hace más complicado. También se presentan casos donde la pareja, en un acto de redimirse y pedir disculpas, decide curarle las heridas o llevarla al hospital bajo la justificación de «accidente doméstico».

4. **Fase de luna de miel.** La tregua amorosa vendría a ser la cuarta fase, que se vive inmediatamente después de la agresión. El hombre decide cambiar su imagen de marido agresivo por uno de hombre atento y amable, ello mediante muestras de cariño efusivas. Pide perdón y le promete no golpearla otra vez, siempre y cuando ella no lo provoque. Este brote repentino de amor desaparece tan pronto como la ira lo vuelve a consumir. Simultáneamente, estas actitudes dejan a la mujer en un limbo de confusión, puesto que empieza a creer que todo es su culpa (Estudio Criminal, 2017).

Este modelo nos muestra que muchas mujeres prefieren ignorar el hecho de que son violentadas y lo justifican con que son medidas de «amor», llegando a normalizar los golpes e insultos. Algunas logran sobrevivir y pueden cortar el ciclo; mientras que las demás, en su mayoría, fallecen como desenlace del constante maltrato.

ACTITUDES PERJUDICIALES QUE DEBEN EVITARSE EN UNA RELACIÓN

Teniendo en cuenta lo expuesto en el apartado anterior, expondremos algunas actitudes insanas que se deberían evitar en una relación, las coloquialmente llamadas «banderas rojas». Estas funcionan como notas de alerta para darnos cuenta de que tal vez la persona elegida no es tan perfecta como creíamos.

Que una pareja quiera controlar a su par mediante mensajes y llamadas cada vez que no están juntos; que no la deje salir con sus amigos; que no respete sus límites; que la culpe de todo lo malo que ocurre en la relación; que minimice sus problemas; que no le

preste atención; que no le dé su espacio, impidiendo su crecimiento individual; que la quiera cambiar y serle infiel, entre otras, son actitudes peligrosas que deben alertar a una mujer.

Tenemos que dejar de justificar estas actitudes con comentarios como «él me ama, por eso me trata así» o «es un buen hombre y lo hace para protegerme». Estos comportamientos no están bien. El amor no debería cohibirnos, sino alentarnos y fortalecernos. Poder discernir estas actitudes nos podría salvar de un círculo vicioso sin fin y de una muerte como la que sufrió la protagonista de la tradición de Palma. Asimismo, tenemos que dejar de culpar a la víctima con frases como «fue tu culpa de que te pegara, no tienes carácter», «yo hubiera salido de ahí, no como tú», «te lo buscaste», entre otras.

Sobre el tema, Wilson Hernández refiere que «luego de sufrir violencia, la salud mental de las víctimas se deteriora, por lo que no se las debe revictimizar con dichas acepciones, las cuales, muchas veces, son consecuencia de los abusos perpetrados por sus agresores» (2019, citado por Rodríguez, 2021, p. 457). Tristemente, muchas personas justifican las acciones deplorables de los varones y culpan a la mujer por ello. Un claro ejemplo es el acoso sexual callejero, el cual no solo puede dar pie a un feminicidio, sino que está muy normalizado en la población peruana, tanto por parte de hombres como de mujeres. Tal como el acoso sexual callejero, los feminicidios y la violencia de género son igual de fundamentados. En esta línea de ideas, Callirgos (1988, citado por Vallejo, 2013) explica que

en un contexto en el que se asume a los hombres como incapaces de controlarse, se espera que sean las mujeres quienes deben poner los límites. Por ende, la responsabilidad de evitar agresiones sexuales recae en ellas, de lo contrario «se verán expuestas a todo tipo de acosos y abusos, que pueden llegar al extremo de la violación, porque ellos “actúan como varones solamente” y no han interiorizado normas al respecto» (párr. 3).

CONCIENTIZACIÓN Y FORMAS DE PREVENIR CASOS DE FEMINICIDIO

Si bien los casos de feminicidio no son un hecho que se haya manifestado recientemente, puesto que son tan antiguos como el patriarcado, en la actualidad existe una mayor concientización por parte de la población sobre este tema; sin embargo, lamentablemente esto no significa la disminución de los casos.

Una buena manera de ayudar a prevenir la violencia contra la mujer es la educación. Enseñar a nuestras niñas y adolescentes a respetarse y amarse es fundamental para que no busquen una aprobación externa y sean víctimas de comportamientos tóxicos. Asimismo, educar a nuestros niños y jóvenes con base en el respeto mutuo hará que no arraiguen costumbres machistas o misóginas, lo que en un futuro logrará disminuir los casos de feminicidio. Criar a la nueva generación en un ambiente sano no es fácil, puesto que existen múltiples factores que no somos capaces de controlar; sin embargo, esto no lo hace imposible.

El hogar es uno de los principales ambientes donde se desarrollan las habilidades sociales; allí aprendemos muchas cosas y damos comienzo a nuestras vidas como individuos en la sociedad. Por esta razón, es el lugar más oportuno e indicado para dar inicio a estos valores expuestos. Lo ideal en un hogar es que sea un lugar seguro para los niños y adolescentes. Lamentablemente, la idiosincrasia de muchas familias peruanas hace que sigan rigiendo normas y responsabilidades machistas, las mismas que muchas veces se convierten en misoginia. Asimismo, estas normas vinculan las representaciones masculinas a la autoridad y el poder; y las femeninas, a la sumisión. De este modo, se evidencia una gran diferencia entre ambos sexos y la perduración de una mentalidad retrógrada.

La vigencia de estas normas se interpone a que las mujeres sean capaces de poder disfrutar de su propio cuerpo y ser dueñas de sus propias reglas, obligándolas a seguir un modelo predispuesto para ellas, que exige que sean recatadas, pasivas y calladas. Asimismo, estas normas cosifican a las mujeres, a las que consideran un accesorio más para los hombres, por ejemplo, con la circulación de la famosa frase «Detrás de un buen hombre hay una gran mujer». En conclusión, según la sociedad patriarcal, la mujer es inferior al hombre, es decir, no los considera iguales.

Estas diferencias crean un mensaje erróneo, en el que se lee que muchas féminas viven bajo la sombra de sus esposos, asumiendo que ese es el papel que les corresponde, sin derecho a refutar. Por lo cual, se generan consecuencias muy negativas, como la inestabilidad y la dependencia, puesto que no se imaginan una vida lejos de los hombres, y llegan a pensar que solas no son valiosas.

CASOS DE FEMINICIDIO EN EL PERÚ

En 2011, el Ministerio Público (2012) registró 109 casos de feminicidio, con un total de 116 víctimas, cuyas edades oscilaban entre los 18 y 44 años, de las cuales el 87,1 % fue por feminicidio íntimo y 51 casos de posibles feminicidios. El 29,3 % eran amas de casa, asesinadas dentro de su domicilio, en la mayoría de casos, con uso de arma blanca. El mayor motivo fueron los celos de la pareja o expareja.

Por otro lado, en el período enero-septiembre de 2021, según la Defensoría del Pueblo (2021), se han registrado 4463 notas de alerta de desaparición de mujeres, de las cuales 2898 fueron niñas y adolescentes y 1565 mujeres adultas. Asimismo, se han registrado 116 feminicidios, de los cuales, 28 fueron muertes violentas y 89 tentativas de feminicidio.

Finalmente, el Ministerio Público (2012) hizo una comparación de los asesinatos de mujeres y hombres por parte de las parejas, exparejas, familiares o conocidos del sexo opuesto. Los resultados arrojaron que el 43,9 % de los casos de mujeres asesinadas fueron feminicidios; mientras que el 3,5 % de los hombres fueron asesinados por su pareja, expareja o familiar.

CONCLUSIONES

A meses de culminar el año 2021, se puede apreciar un aumento en las cifras de feminicidio en comparación con los que ocurrían hace diez años. Esto es motivo de preocupación en el contexto del bicentenario de la independencia del Perú, fecha que debería ser razón de regocijo y gozo; sin embargo, penosamente el feminicidio y la violencia de género siguen aumentando en nuestro país. La violencia contra la mujer no solo afecta la salud física de miles de peruanas, sino también su salud mental. En ese sentido, investigaciones como la que presentamos pueden lograr informar y concientizar a más personas, con el objetivo de prevenir la normalización de la violencia de género, con base en la educación continua. A su vez, se quiere formar profesionales más capaces de responder ante estos casos y brindar servicios de atención de calidad psicológica, dejando de lado los prejuicios y la salida fácil de culpar a la víctima.

Asimismo, esto se logra tanto en las marchas de #NiUnaMenos, que en 2016 logró ser la manifestación más concurrida en la historia del Perú, así como también a través de publicaciones en las redes sociales. Estas últimas generan impacto no solo en el Perú, sino también en varios países del mundo, debido a la creación de foros informativos en donde activistas feministas publican diariamente sobre el tema y hacen llegar mensajes de apoyo a las mujeres a través de un clic.

En síntesis, el propósito de este artículo es mostrar la realidad de muchas mujeres e invitar a más personas a ser parte del cambio. Todos podemos ser partícipes de la evolución en la humanidad y no ser ajenos a estos sucesos. Así, pues, aprender un poco más sobre el tema e ir deconstruyéndonos del pensamiento machista serían grandes aportes para el país.

REFERENCIAS

Corte Suprema de Justicia de la República (2016). Recurso de Nulidad n.º 125-2015. Lima: 15 de diciembre de 2016. <https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2021/04/Recurso-de-Nulidad-125-2015-Lima-LP.pdf>

Defensoría del Pueblo (2021). ¿Qué pasó con ellas? *Reporte Igualdad y No Violencia*, (20). <https://www.defensoria.gob.pe/deuna-vezportodas/wp-content/uploads/2021/10/Reporte-20-Qu%C3%A9-pas%C3%B3-con-ellas.pdf>

Estudio Criminal (2017, 30 de mayo). *El ciclo de la violencia de Lenore Walker*. <https://www.estudiocriminal.eu/blog/ciclo-de-la-violencia-de-lenore-walker/>

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2019, 25 de noviembre). *63 de cada 100 mujeres de 15 a 49 años de edad fue víctima de violencia familiar alguna vez en su vida por parte del esposo o compañero*. <https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/63-de-cada-100-mujeres-de-15-a-49-anos-de-edad-fue-victima-de-violencia-familiar-alguna-vez-en-su-vida-por-parte-del-esposo-o-companero-11940/>

Lagarde, M. (2005). ¿A qué llamamos *feminicidio*? [Archivo PDF]. https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/marcela_lagarde/feminicidio.pdf

- Ministerio Público (2012). *El registro de feminicidio del Ministerio Público: enero-diciembre 2011*. [https://www.mpfm.gov.pe/Docs/observatorio/files/feminicidio_\(5\).pdf](https://www.mpfm.gov.pe/Docs/observatorio/files/feminicidio_(5).pdf)
- ONU Mujeres (s. f.). *Preguntas frecuentes: tipos de violencia contra las mujeres y las niñas*. <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/types-of-violence>
- Palma, R. (2000). Un marido feroz. En *Tradiciones peruanas. Quinta serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-quinta-serie--0/html/ff16cde8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_80_
- Rodríguez, P. (2021). Por una democracia inclusiva y real. La relevancia del enfoque de género en la justicia y la sociedad peruanas. En J. Tello y C. Calderón (comps.), *Reglas de Brasilia: género y acceso a la justicia. Tomo II* (pp. 455-488). Poder Judicial del Perú.
- Russell, D. E. H. (1977). Report on the International Tribunal on Crimes against Women. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 2(1). <https://www.jstor.org/stable/3346102?origin=crossref>
- Vallejo, E. (2013, 25 de noviembre). *El acoso sexual callejero ¿culpa de las mujeres?* PuntoEdu PUCP. <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/acoso-sexual-culpa-mujeres/>



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 177-189

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4873

«MUJER Y TIGRE»: ESTUDIO DEL ORGANISMO HUMANO DESPUÉS DE LA MUERTE

«Mujer y tigre»: study of the human organism after
death

MARCELA LORENA FIERRO VILLALBA

Universidad Ricardo Palma

Lima, Perú

Contacto: 202110106@urp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1499-008X>

RESUMEN

En este artículo analizaremos la tradición «Mujer y tigre», de Ricardo Palma, en la cual se toman en cuenta distintas formas de asesinato: descuartizamiento, degollación y ahorcamiento. A partir de estos tipos de muerte, describiremos el proceso biológico que ocurre en el organismo humano después de perder la vida por la mano del hombre.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; homicidio; organismo; biología.

Términos de indización: homicidio; biología; muerte (Fuente: Tesauro Unesco).

ABSTRACT

In this article we will analyze the story «Mujer y tigre», by Ricardo Palma, in which different forms of murder are taken into account: dismemberment, beheading, and hanging. From these types of death, we will describe the biological process that occurs in the human organism after losing life in the hands of one man.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; homicide; organism; biology.

Indexing terms: homicide; anatomía; death (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 11/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jteranm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

El mundo de la biología es muy diverso, pues este se expande desde el organismo más pequeño hasta el más grande. En este artículo analizaremos la biología forense, que es una rama de la biología que se especializa en analizar y estudiar un organismo humano desde el punto de vista criminalístico, para comprender mejor lo que ocurre con el organismo después de la muerte.

Describiremos las causas de muerte presentadas en la tradición «Mujer y tigre», de Ricardo Palma. Posteriormente, explicaremos lo que ocurre en el organismo humano al momento de fallecer y definiremos las etapas de descomposición tanto superficial como en el interior del cuerpo humano. Por último, citaremos a algunos científicos especializados e interesados en esta área de la ciencia.

«MUJER Y TIGRE»: TRES CAUSAS DE MUERTE

En las *Tradiciones peruanas* de don Ricardo Palma, encontramos un texto muy particular titulado «Mujer y tigre». Esta tradición trata acerca de la venganza de una mujer despechada, doña Sebastiana, contra don Carlos, el padre de sus dos hijos, luego de enterarse de que este había contraído nupcias con otra persona. La dama, al enterarse de lo sucedido, invita a don Carlos a despedirse del hijo de ambos que pronto partiría a España. En aquel encuentro, la mujer le dio a su hija una copa con un narcótico para el padre, el cual bebió. Al despertarse don Carlos, doña Sebastiana asesina a sus dos hijos, degollándolos sin piedad delante del padre. Luego descuartizó vivo a don Carlos. Finalmente, cuando el pueblo se entera de que ella fue quien cometió tal terrible acto, es condenada a muerte en la horca. Para finalizar, Palma escribe: «La señora de *** fue la primera mujer ahorcada en la plaza mayor de Lima» (1893, V, párr. 1).

En este resumen de la tradición hemos mencionado tres formas de muerte: degollamiento, descuartizamiento y asfixia. Ahora procederemos a describirlas. El degollamiento se da a través de la decapitación, es decir, cuando se corta la cabeza desde el cuello o la garganta. El descuartizamiento es la acción de desmembrar las extremidades del cuerpo. Por último, la asfixia por ahorcamiento se presenta cuando se impide el paso del oxígeno del exterior hacia el interior del organismo, esto puede provocarse por una cuerda o una soga. Para expresar mejor las muertes vistas en la tradición, mostraremos a continuación un material fotográfico de casos de la vida real.



Figura 1. Degollamiento de una mujer en San Miguel, Lima. Recojo de indicios biológicos en la escena.

Fuente: Quispe (s. f.).



Figura 2. Descuartizamiento de una mujer. Recojo de indicios biológicos en la escena.

Fuente: Quispe (s. f.).



Figura 3. Asfixia. Los nudos no deben soltarse, se conservan cortando la ligadura a distancia.

Fuente: Quispe (s. f.).

¿QUÉ OCURRE EN EL ORGANISMO LUEGO DE LA MUERTE?

Después de haber descrito brevemente estas tres modalidades de muerte (o asesinatos) que se relatan en la tradición de Palma, pasaremos a explicar lo que ocurre en el organismo después de que muere. Al momento en que una persona fallece, su organismo pasa por el proceso de *rigor mortis*. En este estado, el corazón deja de latir, lo cual impide la circulación de la sangre y esta se espesa para luego coagularse.

Sobre el *rigor mortis*, la curadora técnica del Museo de Patología Bart's (Londres), Carla Valentine, nos dice lo siguiente:

Este proceso suele iniciarse entre las 4 o 6 horas, primero en los músculos más pequeños, como los de los párpados o la mandíbula, luego le sigue el cuello, y más tarde los músculos más grandes, como los brazos o las piernas.

Esto dura entre 36 y 48 horas, dependiendo de una serie de circunstancias. El frío, por ejemplo, puede ralentizar el *rigor mortis*.

Pero si uno tiene fiebre cuando muere, [este proceso] se acelera (citada en BBC Mundo, 2015, «*Rigor mortis*», párrs. 3-5).

Teniendo en cuenta lo explicado, procederemos a definir las etapas de descomposición del organismo, las cuales son estudiadas por una de las ramas de la biología forense, que es la tafonomía. Esta ciencia indaga precisamente las fases de la descomposición de los organismos hasta que estos lleguen a la esqueletización completa. Las etapas más conocidas universalmente son cinco: fresco, hinchado, putrefacción activa, putrefacción avanzada y seco o de restos.

La primera etapa de la descomposición del organismo es el fresco. En esta fase ocurre el proceso químico de autólisis, que consiste en la reducción de distribución celular. Esto último impide el paso del oxígeno para los organismos aeróbicos que viven en el interior del cuerpo, lo cual propicia el aumento del número de organismos que pueden vivir fácilmente sin oxígeno.

La segunda etapa es el hinchado. Como bien dice el nombre, en esa fase se verá el hinchamiento del organismo. Esto es a causa de la expulsión de gases (metano, carbono, etc.) de las bacterias acumuladas. Cuando aumenta la presión de los gases, los fluidos del cuerpo comienzan a brotar por los orificios naturales del organismo, como la nariz, el ano, la boca, etc. Algunas veces puede ocurrir que, producto de este proceso, se agriete y se rompa la piel.

La tercera etapa es la putrefacción activa. Esta se presenta con la pérdida de la masa del cuerpo debido a la liberación de los fluidos que se acumularon anteriormente. Las larvas y los insectos que se han alojado en el cuerpo se desplazan, lo cual provoca que del cuerpo brote un olor putrefacto.

La cuarta etapa es la putrefacción avanzada. En esta etapa la condición de putrefacción avanzada del organismo atrae carbono al ambiente, siempre y cuando el cuerpo se encuentre presente en la naturaleza.

Por último, la quinta etapa es el seco o de restos. Como bien dice el nombre, el cadáver a estas alturas se encontrará en huesos, restos de piel seca, etc. Pasado un tiempo más, el cuerpo se convertirá en polvo.

A continuación, expondremos algunas imágenes relacionadas a las fases de descomposición:

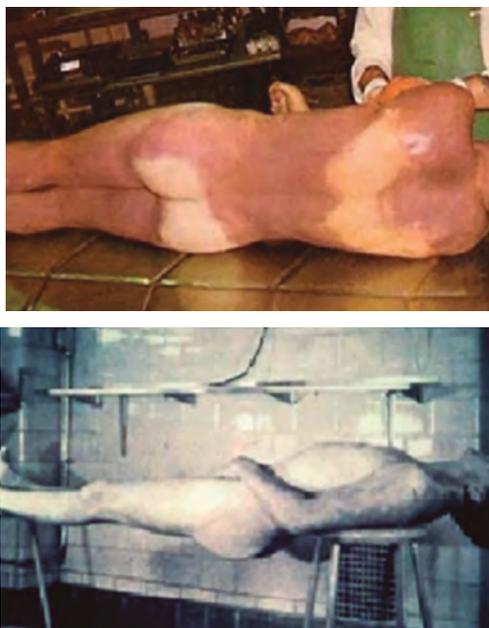


Figura 4. Cuerpos en *rigor mortis* y *livor mortis*, en ese orden.

Fuente: Mego (2016).

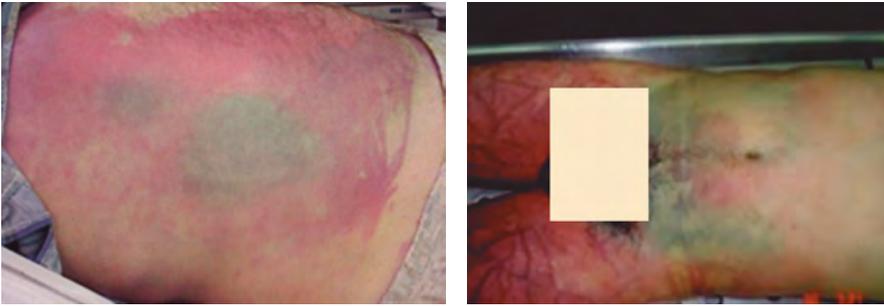


Figura 5. Cuerpos en estado de descomposición. Período cromático, que sucede entre la fase fresca y la fase de hinchazón.

Fuente: Mego (2016).

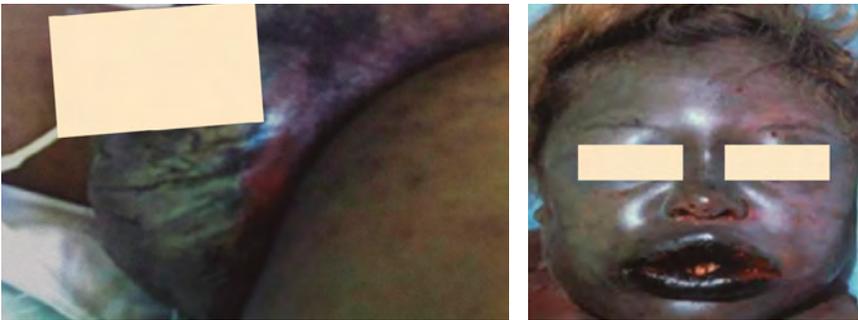


Figura 6. Fase de hinchazón. Se observa la hinchazón de la cara y del escroto, producto de la presión de los gases por la actividad bacteriana.

Fuente: Mego (2016).



Figura 7. Fase de putrefacción, en la que se descomponen los tejidos y ocurre un cambio de color del cadáver.

Fuente: Mego (2016).



Figura 8. Fase seca o de restos de la descomposición. En este caso, se aprecia el recojo de indicios biológicos en restos óseos u osamentas.

Fuente: Quispe (s. f.).

DESCOMPOSICIÓN EXTERNA E INTERNA DEL CADÁVER

En este apartado describiremos lo que sucede con el cuerpo muerto, tanto en su exterior como en su interior, al momento de descomponerse. Superficialmente se sabe que al principio el cuerpo baja de temperatura, después las venas se hacen más notorias y aparecen manchas violáceas. Aparentemente las uñas y el cabello crecen, o eso es lo que nos hacen creer nuestros ojos. En realidad, lo que ocurre es que el cuerpo se encoje, aparentando así el alargamiento de las uñas y el cabello.

En el interior del cuerpo sin vida, las células se van muriendo lentamente y dejan de producir ATP (adenosín trifosfato), nucleótido que se encarga de transportar la energía primaria de todas las formas de vida, incluyéndonos. Los tejidos se van endureciendo y después de un determinado tiempo se secan y se convierten en polvo. En un debido plazo de tiempo se manifestará la descomposición del cuerpo, conocida también como putrefacción. Esta fase hará que del

cuerpo emane un olor putrefacto. Esto se debe a los derivados químicos que brotan de las bacterias, como la putrescina y la cadaverina (BBC Mundo, 2015, «El turno de las bacterias», párr. 2). La piel se torna de un color verde o negro; se hincha y de ella brotan líquidos. La sangre se coagula o adquiere un estado espeso, mejor conocida como «sangre muerta». En esta fase el organismo es invadido por gusanos, insectos, etc. Las células liberan enzimas, como el ATP, y se descompone más rápido. Para finalizar, el cuerpo se habrá hecho polvo después de la esqueletización.

¿QUÉ DICEN LOS EXPERTOS SOBRE LA MATERIA?

Revisemos la opinión acerca de la muerte del organismo, desde la perspectiva de algunos científicos. Comencemos con Aristóteles, el padre de la biología. El filósofo griego creía que

cuando el hombre muere se produce un cambio sustancial y [...] eso supone la pérdida de una forma y la adquisición de otra por parte de la sustancia «hombre»: la forma que se pierde es la de «ser vivo» (lo que equivale a decir «ser animado»), y la forma que se adquiere es la de «cadáver» (lo que equivale a decir «ser inanimado») (Fource, 2001, párr. 2).

Los doctores especializados en el tema de humanidades, Arturo García, Leticia García y Jesús Duarte (2012, citados en Silva y Torres, 2019), dicen lo siguiente:

Desde la perspectiva científica, la muerte es concebida como el término y el límite de la vida, en donde el organismo es incapaz de sostener su homeostasis, sobreviniendo así el daño definitivo y el cese de todas las funciones vitales (p. 78).

Por último, el doctor José Jaramillo (1993, citado en Silva y Torres, 2019) expone que

la muerte es un proceso que generalmente comienza con la disminución del aporte de oxígeno hacia el cerebro y que continúa con la muerte neuronal y posteriormente la muerte somática, es decir, el cese total e irreversible de todos los órganos y sistemas del organismo, que son consecuencia de daño en la membrana celular y que facilitan la necrosis y la putrefacción (p. 78).

CONCLUSIONES

El cuerpo humano pasa por diversos procesos químicos una vez que ha perdido la vida. Uno de los principales procesos sucede instantáneamente después de la muerte y es el denominado *rigor mortis*. Luego sucede la descomposición, la cual pasará por cinco fases: el fresco, el hinchamiento, la putrefacción activa, la putrefacción avanzada (siendo esta la fase más conocida por la población mundial), y, finalmente, el seco o de los restos.

En estas etapas también ocurren diversos procesos químicos y biológicos. El cuerpo sin vida se verá afectado por diversas sustancias, como la cadaverina y la putrescina, que son producidas por el mismo cuerpo, las cuales ocasionarán que el organismo se descomponga rápidamente.

De esta manera, hemos podido echar un vistazo a lo que generalmente se ignora que ocurre después de la muerte de una persona. Este artículo puede enriquecer la información que tiene la población sobre la muerte, desde una perspectiva forense y científica. A pesar de que algunas entidades de salud no pueden o no explican muy a menudo estos temas, consideramos que es importante tener un conocimiento con respecto a este asunto.

En el marco del bicentenario de la independencia, los peruanos hemos sido testigos de diversos crímenes, entre los cuales el asesinato y el sicariato predominan. Entender lo que sucede después de tal acto criminal nos ayudará a comprender más a fondo lo que sucede una vez que una persona muere, como, por ejemplo, el proceso de descomposición de los cuerpos de héroes o figuras importantes que han contribuido a la independencia de nuestra patria.

El objetivo de la elaboración del presente artículo académico ha sido contribuir de forma informativa y académica al acervo cultural de la sociedad sobre lo que ocurre tanto en el interior como en el exterior del organismo de cada individuo después de que fallece. Asimismo, se ha dado otros enfoques sobre este estudio, como son las perspectivas biológicas, médicas y criminalísticas.

REFERENCIAS

- BBC Mundo (2015, 2 de abril). *¿Qué le pasa exactamente a nuestro cuerpo cuando nos morimos?* https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/10/141030_muerte_cuerpo_quimica_lp
- Fource, J. M. (2001, 3 de diciembre). *La antropología y psicología aristotélica*. Webdianoia. https://www.webdianoia.com/aristoteles/aristoteles_antro.htm
- Mego, G. (2016). Descomposición cadavérica y determinación del intervalo *post mortem*. *Skopein. La Justicia en Manos de la Ciencia*, 4(12), 55-63. <https://skopein.org/ojs/index.php/1/article/view/85>
- Palma, R. (1893). *Mujer y tigre*. En *Tradiciones peruanas. Primera serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-primera-serie--0/html/ff170c4a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_9_

- Quispe, K. N. (s. f.). *Recojo de indicios biológicos en la escena* [Diapositivas]. Ministerio Público de la Fiscalía de la Nación. https://www.mpfm.gob.pe/escuela/contenido/actividades/docs/2399_recojo_de_indicios_biologicos_en_la_escena_karin_nemi_quispe_ramirez_281112.pdf
- Silva, J. y Torres, J. C. (2019). Creencias científicas y religiosas acerca de la muerte y la vida después de la muerte: validación de una escala. *Integración Académica en Psicología*, 7(20), 76-87. <https://integracion-academica.org/attachments/article/240/08%20Creencias%20cientificas%20y%20religiosas%20JSBautista%20JCTorres.pdf>



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 191-205
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4852

SEPARACIÓN LEGAL DE LA MUJER DURANTE EL SIGLO XVIII EN LA TRADICIÓN «EL DIVORCIO DE LA CONDESITA»¹

The Legal separation of women during the XVIII
century in the tradition «El divorcio de la condesita»

RUT BELÉN CHILÓN URRIBARRI
Universidad Ricardo Palma
Lima, Perú

Contacto: 202110686@urp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-0122-6656>

RESUMEN

Este artículo abordará, desde el punto de vista del derecho, las causas legales más resaltantes para concretar un divorcio, tomando como base la historia plasmada en la tradición «El divorcio de la condesita», texto que forma parte de las *Tradiciones peruanas*, de Ricardo Palma. Nos interesa enfatizar, sobre todo, las diferentes leyes civiles que se utilizaban durante el siglo XVIII para ganar el caso de divorcio presentado por una mujer. Asimismo, analizaremos las diferencias que hay entre la normativa legal para concretar un divorcio que se requería en aquel tiempo y la que se requiere en la actualidad.

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre académico 2021-II.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; leyes civiles; matrimonio; divorcio.

Términos de indización: matrimonio; desintegración de la familia; legislación (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

This article will address, from the point of view of law, the most important legal cases to obtain a divorce, based on the history of the tradition «El divorcio de la condesita», a text that is part of the *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*, by Ricardo Palma. We are interested in emphasizing, above all, the different civil laws that were published during the 18th century to win a divorce case presented by a woman. Likewise, we will analyze the differences between the legal norms required at that time to obtain a divorce, and those required nowadays.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; civil laws; marriage; divorce.

Indexing terms: marriage; family disorganization; legislation (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 08/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jteranm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

¿Un hombre y una mujer que no se aman y contraen matrimonio pueden divorciarse teniendo el respaldo de las leyes? En la actualidad, esto es posible; sin embargo, no siempre fue así. En principio, el matrimonio es un acto jurídico que puede darse de manera civil o religiosa, festejado por el sacerdote o jueces municipales autorizados y encargados de formalizar y registrar el matrimonio ante las autoridades.

Ricardo Palma, en «El divorcio de la condesita», relato que forma parte de sus *Tradiciones peruanas*, nos presenta una situación que se puede leer desde el área del derecho, debido a los diferentes sucesos que ocurren en la historia en torno a un mundo donde la mujer no contaba con derechos y que para ella solo era posible realizar un casamiento con la aprobación de sus padres o de su tutor a cargo. Esta y otras representaciones están sujetas a poéticas e interesantes narraciones del autor, razón por la que sus *Tradiciones* son consideradas como una de las obras más importantes de la literatura peruana.

Para introducir las leyes en un caso de divorcio, es necesario mencionar que, en el régimen antiguo, como lo plantea Palma, abarca la misma ley que se puede emplear en la actualidad, de manera que el cambio que pudo haber surgido desde dicha época (siglo XVIII) hasta la actualidad se basa o tiene un mayor énfasis en cómo era visto el acto matrimonial en la mujer y en el consentimiento por parte de ambas personas. Ricardo Palma nos habla en la tradición en cuestión de Marianita Belzunce, una joven huérfana de padres, quien fue criada por su tía, la misma que la obligó a contraer matrimonio con el conde don Juan Dávalos y Ribera, un hombre anciano de más de sesenta años. Este matrimonio se realizó por puro interés económico de la tía, ya que Marianita no amaba al conde; por esta razón, ella intentará salir de su matrimonio forzado, para lo cual contrata a un abogado para que pueda llevar su caso de divorcio.

EL MATRIMONIO FORZADO

La formación conyugal forzada o matrimonio forzado es un casamiento que sucede sin el consentimiento de una o de ambas personas. Por otro lado, el consentimiento significa que una persona ha acordado, de manera libre, completa e informada, casarse con otra persona, así como el momento en que se efectuará el matrimonio. El matrimonio forzado puede ocurrir cuando los familiares u otras personas usan el abuso físico o emocional, amenazas o engaños, para obligar a una persona a casarse sin su consentimiento. Prácticamente constituye una violación de los derechos humanos de la persona, pues no se respeta el principio básico de lo que constituye el matrimonio, estipulado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuyo artículo 16, inciso 2, dice: «Solo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio», herramienta aprobada legítimamente por el Perú mediante la Resolución Legislativa n.º 13282, del 15 de diciembre de 1959, que, a su vez, obedece a lo que se dispone en el artículo 55 de la Constitución Política del Perú.

En la tradición, Palma nos presenta el casamiento forzado de Marianita por parte de su tía y tutora, dicha afirmación puede observarse expresamente en el siguiente fragmento: «La chica desesperó, pero no hubo remedio. La tía se obstinó en casar a la sobrina con el millonario viejo, y vino el cura y *laus tibi Christi*» (2000, p. 125). Sin embargo, Palma nos narra la historia contextualizada en la sociedad virreinal, en la que se consideraba el matrimonio como sinónimo de prestigio y posición social. En aquella época, los matrimonios de conveniencia fueron los más frecuentes, ya que dotaban los medios para seguir manteniendo un rango social, por lo mismo que estos no dependían de la voluntad de la persona que contrajera matrimonio, sino que se regía según lo que los padres decidieran. Por ello, los matrimonios por amor y voluntad propia prácticamente no existían,

ya que el dinero y la clase social eran los únicos intereses presentes. Para ejemplificar lo expuesto, traemos a colación otro fragmento de la tradición:

Volviendo al pasado, era el señor padre, y no el corazón de la hija, quien daba a esta de marido. [...] ¡Y guay de la demagoga que protestara! Se le cortaba el pelo, se la encerraba en el cuarto oscuro o iba con títeres y petacas a un claustro, según la importancia de la rebeldía (Palma, 2000, pp. 124-125).

La cita anterior nos permite entender que el matrimonio pactado entre Marianita y el conde Juan Dávalos y Ribera fue posible por las amenazas y la autoridad que la tía tenía sobre ella, cuyo interés principal era la riqueza del conde. En la actualidad, conforme a las leyes y los derechos humanos, esta unión es considerada un matrimonio contraído bajo violencia moral. Al respecto, Bazo (2015) menciona que «según el inciso 6 del artículo 277 del Código Civil, “la acción de anulabilidad del matrimonio procede cuando la unión se contrae bajo amenaza de un mal grave o inminente”» (párr. 3). Asimismo, el inciso 6 del artículo precitado menciona que, para este tipo de casos, la anulabilidad del matrimonio puede ser interpuesta dentro del plazo de dos años desde celebrado el compromiso. En tal sentido, el matrimonio es anulable si es que el infundir temor al contrayente fue determinante para aceptar el acto matrimonial.

EL MATRIMONIO Y EL DIVORCIO EN EL SIGLO XVIII Y EN LA ACTUALIDAD

En la época de 1755, año en que ocurre el matrimonio entre Marianita y el conde, era totalmente diferente la forma como se llevaba a cabo un divorcio, ya que en ese tiempo un acto matrimonial se regía con base en el interés de los padres. Al respecto, Martínez (s. f.) menciona que

la sociedad del antiguo régimen consideraba el matrimonio como una representación de clase y prestigio. Los matrimonios de conveniencia eran lo más usual en aquel momento. Con ellos, era posible mantener los estamentos sociales, el rango y honor familiar. Por tanto, estos matrimonios no eran en absoluto voluntarios, sino simplemente pactos entre los padres de los correspondientes contrayentes (p. 3).

Asimismo, Palma nos dice en su texto:

En los matrimonios no se había introducido la moda francesa de que los cónyuges ocupasen lecho separado. Los matrimonios eran a la antigua española, a usanza patriarcal, y era preciso muy grave motivo de riña para que el marido fuese a cobijarse bajo otra colcha (2000, p. 124).

Podemos notar la gran diferencia que hubo en esa época con nuestra actualidad. No obstante, realizar un divorcio abarca mucho más que solo documentos. A pesar de que antes era mucho más fácil divorciarse, las mujeres no tenían la libertad de escoger a su pareja. Esto ya no es así en el presente, ya que con el respaldo de la ley y de los derechos humanos las personas tienen la libertad de tomar sus propias decisiones, como la de casarse o divorciarse.

En la tradición de Palma, se podría intuir que, para llevar el caso de divorcio, el abogado de Marianita, don Pedro Bravo de Castilla, invocara la causal de impotencia, «esto significa que su cónyuge no puede tener relaciones sexuales. Esta causal de divorcio se usa en raras ocasiones» (Massachusetts Law Reform Institute, 2012, «Causales por culpa», punto 6). Esto porque Palma trae a colación un caso parecido de divorcio, el de María Josefa Salazar y Gaspar Carrillo, en el que la mujer solicita el divorcio a razón de que su marido «hacia años que, ocupando el mismo lecho que ella, la “volvía la espalda”» (2000, p. 126).

Por otro lado, en la actualidad, cuando el o la cónyuge fallece, la persona viuda tiene el derecho a cobrar la herencia, esto es, el conjunto de bienes (casa, auto, dinero, empresa, etc.), derechos y obligaciones que deja una persona al morir. Para poder contraer todos estos bienes y poder heredar, la ley exige, en el caso de los esposos, que hayan estado legalmente casados al momento del fallecimiento, es decir, que hayan realizado una ceremonia de matrimonio legalmente reconocida en el Registro Civil. Asimismo, ello dependerá de si quien falleció hizo o no un testamento válido, documento legal en el que una persona dice quién recibirá la herencia y si hay otros herederos. Al respecto, Palma nos menciona, al final de la historia, que la salud del conde empeoró y poco después falleció, por lo que todos sus bienes pasaron al poder de Marianita, pues estaban casados religiosamente y el deudo no dejó testamento alguno. En otras palabras, Marianita, ya viuda, sale del convento en donde se había refugiado y obtiene la fortuna proveniente de la herencia conyugal, pues es sucesora hereditaria por su relación con el causante.

En el derecho, todo acto verídico y oficial realizado por la sociedad está regido bajo estatutos legales que lo respaldan, es decir, un sustento legal. En ese sentido, el matrimonio es acto de dichos reglamentos, como el consentimiento, que es un requisito esencial, manifestado de manera libre, seria y consciente, como lo exige el artículo 234 del Código Civil: «El matrimonio es la unión voluntariamente concertada por un varón y una mujer legalmente aptos para ella». Este requisito se hace respecto de la capacidad de contraer matrimonio, en otras palabras, contar con mayoría de edad y no tener otros compromisos. Los reglamentos formales son que el consentimiento dado se debe plasmar en las figuras o formas establecidas por el legislador ante la estructura religiosa legalmente prevista o ante un juez, alcalde o funcionario señalado por el Código Civil. Ahora que entendemos la idea del matrimonio y los diferentes reglamentos que se necesitan para contraerlo, nos situaremos en el siglo XVIII, donde el deber

y los estándares sociales eran los únicos vínculos de unión entre un hombre y una mujer para realizar un casamiento.

El trámite documentario que se realizaba para que el futuro esposo pudiera casarse tenía múltiples etapas. Primero, se tenía que gestionar la información de soltura y las amonestaciones, como los nombres y el lugar de residencia de los cónyuges, con el fin de que, si hubiese alguna persona que se interponga o quiera impedir la unión, pueda hacerlo público. Posteriormente, se realizaba la ceremonia religiosa, en la que, si por alguna razón el contrayente estaba imposibilitado para asistir personalmente, su figura se hacía representar por otra persona sin ningún problema u objeción, muy diferente a la realidad de hoy en día, en la cual la ley exige la presencia de ambos contrayentes. Sin duda, resulta difícil hacerse una idea de lo que en esa época se entendía por pareja o unión, puesto que no existía la elección libre del uno respecto del otro con la finalidad de vivir una vida común.

En cuanto a la separación, en la actualidad, ambos contrayentes tienen la obligación de aportar y colaborar en su realización, como en la repartición de los bienes de ambos. Así, pues, «los esposos, también en los regímenes disociativos —separación de bienes y participación en las ganancias—, tienen el deber de contribuir al levantamiento de las cargas del matrimonio» (Estellés, 2019, p. 106). Asimismo, el régimen de separación de bienes se considera por la masa de bienes de los cónyuges. Cordero (2015), al respecto, agrega que

se da, por parte de la doctrina, preponderancia a la titularidad formal, en virtud de la cual tendrá la condición de titular el cónyuge que haya llevado a cabo la adquisición o a cuyo nombre se ha realizado, sin tenerse en cuenta, por tanto, la procedencia de los fondos. Este acto de adquisición puede probarse por cualquier medio, especialmente mediante documentos públicos o privados que verifiquen el título de propiedad, así como mediante la inscripción en el Registro (p. 8).

CASO REAL DE UN MATRIMONIO FORZADO

Ahora expondremos un caso real de matrimonio forzado que se dio en el Perú. En una boda masiva en Tumbes, cuando el juez preguntó a una mujer de veinte años si aceptaba al hombre como su esposo, ella bajó la mirada y no respondió, razón por la cual el juez le preguntó por segunda vez, sin recibir nuevamente respuesta. Su futuro esposo sintió el temor del silencio de la mujer, ante lo cual la madre de esta habló con ella y después de unos minutos, con voz baja, terminó aceptando al hombre como su esposo. El caso terminó ahí, pero dejó muchas incertidumbres sobre qué fue lo que le dijo su madre (Excelsior, 2015).

Aquí podemos ver que la madre influyó en la decisión de su hija, y esto nos lleva a pensar que aún sigue habiendo casos de matrimonios forzados u obligados por los padres. Existe aún la presión social —o quizás económica—; sin embargo, la mujer no denunció, ni habló al respecto. En caso lo hubiera hecho, se hubiese procedido con los debidos cargos, según el grado de amenaza por parte del familiar.

CAUSALES DE UN DIVORCIO Y REQUISITOS LEGALES PARA LLEVARLO A CABO

Un matrimonio, como ya se ha sustentado, se debe contraer bajo la voluntad propia de ambas personas. En la actualidad, una persona tienen la libertad de unirse civilmente con la persona que considera que ama, llevar una vida juntos. Sin embargo, ¿por qué entonces es que existe el divorcio? Cuando mencionamos esta palabra, es probable que, por la mente de los lectores, se la haya relacionado con la palabra «infidelidad», y es que, en muchos casos, ese es el motivo por el cual los compromisos y las parejas se divorcian. No obstante, el divorcio puede ocurrir por muchos factores.

Son distintos los casos por los cuales un matrimonio decide poner fin a su relación y compromiso, sea de forma pacífica o llevándolo ante las municipalidades, las cuales se encargarán de llevar el proceso de divorcio. En general, las causales de separación de un matrimonio se pueden dividir en dos grupos. El primero reúne las causas que describen que la relación matrimonial ya no funciona más para la pareja, lo cual puede deberse a los distintos problemas que vienen acumulándose en el tiempo en que estuvieron juntos. En este caso ocurre un mutuo acuerdo en la separación. La psicóloga Marta Ibáñez (2017) propone ocho causas de divorcio que pueden formar parte de este primer grupo: falta de comunicación; nos creemos demasiado buenos; nos sentimos atrapados; no se cumplen las expectativas; diferentes personalidades; falta de confianza; cambio de prioridades; e infidelidades. En ese sentido, podemos concluir que un matrimonio no es solo un acto de amor, sino que es una decisión tomada con responsabilidad por dos personas, quienes unirán sus vidas para pasar juntos el resto de sus días. Es aquí que resalta algo que es fundamental e importante en una relación y en todo ámbito: la comunicación, que es primordial para el ser humano, ya que permite la interacción entre todos nosotros.

El segundo grupo está relacionado con un problema más grave, y consiste en que el divorcio se dé por motivos de violencia o abuso físico. Algunos de estos motivos son mencionados en la Plataforma Digital Única del Estado Peruano:

Adulterio; violencia física o psicológica; atentar contra la vida del cónyuge; injuria grave que haga imposible la vida en común; abandono injustificado del hogar conyugal por más de dos años, continuos o acumulados; conducta deshonrosa que haga insoportable la vida común; uso habitual de drogas u otras sustancias que generen toxicomanía [...]; enfermedad grave de transmisión sexual contraída después del matrimonio; homosexualidad no conocida antes del

matrimonio de uno de los integrantes de la pareja; condena privativa de libertad mayor a dos años por delito doloso, impuesta después del matrimonio; imposibilidad de vida en común probada en un proceso judicial; y separación de hecho de dos años o más, excepto si hubiesen hijos menores de edad (s. f.-b, «Causales o motivos de divorcio contencioso», párr. 2).

Vivimos en una sociedad en la que por muchos años se ha luchado por conseguir la preciada libertad, que ahora es nuestra base como seres humanos, y esto sin duda está respaldado por las leyes, como lo afirma la Constitución en su artículo 2, inciso 4, cuando dice que toda persona tiene derecho «a las libertades de información, opinión, expresión y difusión del pensamiento mediante la palabra oral o escrita o la imagen, por cualquier medio de comunicación social, sin previa autorización ni censura ni impedimentos algunos, bajo las responsabilidades de ley».

Se trae a colación el derecho a la libre expresión, ya que de qué vale la vida sin que uno no pueda tener y expresar sus propios pensamientos. Del mismo modo, un matrimonio no tendría sentido si no existe un consentimiento por parte de ambas personas. Si bien es cierto que existen casos de compromisos arreglados, mayormente estos se deben a la economía, es decir, el factor dinero, lo cual no implica el cumplimiento de la felicidad. Generalmente, estos matrimonios arreglados terminan en divorcio.

Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), existen muchos casos de divorcio:

De acuerdo con el Reniec, en el año 2018, a nivel nacional se registraron 16 742 divorcios. Por departamento se observa que el mayor porcentaje de divorcios se reportó en Lima con 63,3 %; seguido de la Provincia Constitucional del Callao con 8,1 %; La Libertad con 5,4 %; Arequipa con 2,9 %, entre otros (2020, párr. 13).

REQUISITOS PARA CONTRAER UN SEGUNDO MATRIMONIO

Luego de un divorcio, muchas personas buscan rehacer sus vidas, ya sea por ellos mismos o por sus hijos; por lo cual, nos hacemos la interrogante de si es que existe la posibilidad de formar y unir nuevamente lazos matrimoniales con otra persona. La respuesta es sí. Se puede, siempre y cuando cumplan ciertos requisitos establecidos por la ley; y es muy factible, ya que existen muchos casos de personas que optan por casarse nuevamente y rehacer sus vidas. Sabemos que existen dos formas de casarse: por civil o religioso. En ambos casos, la persona separada puede volverse a casar sin ningún inconveniente. Los requisitos para contraer matrimonio por segunda vez son los siguientes: solicitud, partida de nacimiento, DNI de los contrayentes, partida de matrimonio anterior, certificación de soltería, declaración jurada sobre hijos y bienes, certificación de domicilio, certificado médico, testigos, edicto municipal, pago por el derecho de ceremonia, reserva de fecha de ceremonia (Plataforma Digital Única del Estado Peruano, s. f.-a).

Todos estos requisitos debe cumplir la persona que quiera contraer un segundo matrimonio. Esta persona, en la mayoría de casos, está mucho mejor preparada para dicha unión, ya que cuenta con una primera experiencia y tiene mucho más claro los aspectos de su vida que desea mejorar. En ese sentido, podemos decir que en la vida muchas veces uno no encuentra a la persona adecuada en la primera vez; sin embargo, contamos con una segunda oportunidad y con el respaldo de la ley. Años atrás, las mujeres estaban vistas desde otra perspectiva por los hombres y la sociedad, como alguien que debía ser mujer, madre y esposa; catalogadas por ser frágiles y calladas, sin voz, ni voto, ni opinión, mujeres destinadas a hacer una única labor, que era ser amas de casa, sin dejarles ninguna oportunidad de superación. En tiempos pasados, las mujeres tenían el pensamiento

de que solo servían de acompañante de sus maridos. En cambio, hoy en día todo es radicalmente diferente. Existe un enfoque de que la mujer también tiene sus derechos, que tiene igual valor que el hombre y puede superarse como persona y profesional en una sociedad donde ya no la etiqueten ni juzguen solo por ser mujer.

CONCLUSIONES

Esta investigación contribuye a las personas en general, sin exclusión de edad, ya que tiene el propósito de fomentar el conocimiento sobre el tema del divorcio, para que se pueda tomar conciencia y, por ende, mejores decisiones, ya sea en la vida matrimonial o en un divorcio, y puedan informarse y aprender cómo es llevar todo este proceso.

Para concluir con este trabajo de investigación sobre la mujer y las leyes en un caso de divorcio, queremos mencionar que este proceso está respaldado por las leyes y que, como mencionamos, existen diversos casos por los cuales uno puede divorciarse y, de la misma manera, contraer todos los beneficios de dicha anulación matrimonial.

Finalmente, un matrimonio forzado solo lleva a una unión no deseada, en la cual no se espera nada más que el divorcio. Tanto en el tiempo virreinal como en la actualidad, la situación es la misma. Sin embargo, en la actualidad, toda persona tiene la libertad respaldada por las leyes de poder escoger a su compañera o compañero de vida.

REFERENCIAS

- Asamblea General de las Naciones Unidas (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos. París: 10 de diciembre de 1948. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Bazo, A. (2015, 17 de febrero). *¿Es anulable el matrimonio que se concreta bajo amenaza?* La Ley. <https://laley.pe/art/2206/es-anulable-el-matrimonio-que-se-concreta-bajo-amenaza>
- Congreso de la República (1993). Constitución Política del Perú. Lima: 29 de diciembre de 1993. <https://www.congreso.gob.pe/Docs/files/documentos/constitucion1993-01.pdf>
- Cordero, B. (2015). *El régimen de separación de bienes* [Tesis para optar el grado en Derecho, Universidad de Valladolid]. Repositorio Documental de la Universidad de Valladolid. <https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/13036/TFG-N.197.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Estellés, P. M. (2019). La solidaridad forzada de los regímenes disociativos en los puestos de crisis conyugal. *Revista Boliviana de Derecho*, (27), 100-133. <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/69299/6812985.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Excelsior (2015, 16 de febrero). *Novia no da el «sí» durante boda masiva en Perú*. <https://www.excelsior.com.mx/global/2015/02/16/1008621>
- Ibáñez, M. (2017, 25 de agosto). *Estas son las 8 principales causas de divorcio*. El Comercio. <https://www.elcomercio.es/sociedad/principales-causas-divorcio-20170825121500-nt.html>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2020, 13 de febrero). *En el país se celebraron más de noventa y dos mil matrimonios durante el año 2018*. <https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/en-el-pais-se-celebraron-mas-de-noventa-y-dos-mil-matrimonios-durante-el-ano-2018-12057/>

- Martínez, M. (s. f.). *El matrimonio y la mujer en el siglo XVIII* [Archivo PDF]. <http://www.ugr.es/~inveliteraria/PDF/MATRIMONIO%20Y%20LA%20MUJER%20EN%20EL%20SIGLO%20XVIII.pdf>
- Massachusetts Law Reform Institute (2012, enero). *Causales de divorcio*. MassLegalHelp. <https://www.masslegalhelp.org/spanish/domestic-violence/wdwgfh9/grounds-for-divorce>
- Palma, R. (2000). El divorcio de la condesita. En *Tradiciones peruanas. Quinta serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-quinta-serie--0/html/ff16cde8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_37_
- Plataforma Digital Única del Estado Peruano (s. f.-a). *Divorciados que quieren casarse de nuevo*. <https://www.gob.pe/364-matrimonio-civil-divorciados-que-quieren-casarse-de-nuevo>
- Plataforma Digital Única del Estado Peruano (s. f.-b). *Separación y divorcio*. <https://www.gob.pe/436-separacion-y-divorcio>
- Presidencia de la República (1984). Decreto Legislativo n.º 295, Código Civil. Lima: 24 de julio de 1984. https://spijlibre.minjus.gob.pe/content/publicaciones_oficiales/img/Codigo-Civil.pdf



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 207-220

Publicación semestral. Lima, Perú

ISSN: 2789-0813 (En línea)

DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4879

ANÁLISIS JURÍDICO DEL MATRIMONIO, SU DISOLUCIÓN Y LA DISTRIBUCIÓN DE LA HERENCIA EN «EL DIVORCIO DE LA CONDESITA» DE RICARDO PALMA¹

Legal analysis of marriage, its dissolution, and
the distribution of inheritance in «El divorcio de la
condesita» by Ricardo Palma

XIOMARA LUZ AGUILAR LAURA

Universidad Ricardo Palma

Lima, Perú

Contacto: 202110293@urp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-0596-1236>

RESUMEN

En este artículo se analizará, desde una perspectiva jurídica, la tradición «El divorcio de la condesita», de Ricardo Palma, quien en este texto relata la vida de Marianita, una niña de trece años que es obligada a contraer matrimonio con el conde Dávalos, un hombre mayor de sesenta años. Posteriormente, Marianita consigue evitar la

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre académico 2021-II.

terminación cohabitacional del casamiento, escapando y refugiándose en un convento para luego interponer un juicio de divorcio, disputa que acaba con la muerte del conde y ocasiona que Marianita reciba la herencia de su difunto esposo. En ese sentido, en el presente trabajo se desarrollarán los actos jurídicos del matrimonio, su disolución y la herencia, así como las nociones sociales que se tenían de estos durante la época virreinal y los cambios que adquirieron o permanecen hasta la actualidad.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; herencia; disolución del matrimonio; matrimonio.

Términos de indización: matrimonio; desintegración de la familia; herencia; legislación (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

This article will analyze, from a legal perspective, the story «El divorcio de la condesita», by Ricardo Palma, who in this text narrates the life of Marianita, a thirteen year old girl who is forced to marry Count Dávalos, a man over sixty years old. Subsequently, Marianita manages to avoid the cohabitational consummation of the marriage, escaping and taking refuge in a convent to then file a divorce suit, a dispute that ends with the death of the count, and this fact causes Marianita to receive her late husband's inheritance. In this sense, this paper will develop the legal acts of marriage, its dissolution and inheritance, as well as the social notions that were held during the viceregal era and the changes that acquired or remain until today.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; inheritance; dissolution of marriage; marriage.

Indexing terms: marriage; family disorganization; heredity; legislation
(Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 11/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jmoralesm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

jteranm@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

Antes de comenzar con el análisis de la tradición «El divorcio de la condesita», para comprenderlo mejor, saltemos en el tiempo y trasladémonos a la época del siglo XVIII. Nos sorprenderá descubrir una sociedad muy diferente a la que conocemos. Un claro ejemplo de esto es la relación matrimonial entre un hombre y una mujer durante aquellos tiempos, ya que, en esa época, la concepción del amor entre las personas era errónea. Los matrimonios tempranos se formaban por consentimiento de los padres de la prometida. Cabe señalar que este modo de actuar entre las familias se veía como un símbolo de clase y prestigio para la sociedad, esta es la razón por la que los matrimonios por amor no existían y su único propósito era la de criar hijos.

Lo descrito anteriormente nos lleva a analizar la obra del célebre autor Ricardo Palma, en especial la tradición «El divorcio de la condesita», pues, de entre todas, es la que mejor muestra la participación de los actos jurídicos del matrimonio, la disolución y la herencia.

EL MATRIMONIO REPRESENTADO EN LA TRADICIÓN DE PALMA

En la tradición, Palma nos dice: «Los matrimonios eran a la antigua española, a usanza patriarcal, y era preciso muy grave motivo de riña para que el marido fuese a cobijarse bajo otra colcha» (2000, p. 124). En ese entonces, la sociedad estaba dominada por los hombres. El jefe de familia era quien decidía con qué pareja se casaría su hija para traer honor y prestigio a la familia, porque eso parecía ser lo único que importaba, y no sus sentimientos o pensamientos; además, no había forma de protestar debido a que podría sufrir un castigo:

Se le cortaba el pelo, se la encerraba en el cuarto oscuro o iba con títeres y petacas a un claustro, según la importancia de la rebeldía. El gobierno reprimía la insurrección con brazo de hierro y sin andarse con paños tibios (Palma, 2000, p. 125).

Asimismo, muchas de ellas preferían estar bajo el control de sus maridos que estar en manos de aquellos hombres que se hacían llamar sus padres.

Así, Palma nos cuenta la historia de Marianita Belzunce, una niña de trece años sin padre y que estaba bajo el cuidado de su tía Margarita de Murga y Muñatones, quien era a la vez su madrina y tutora. Es esta quien decide casarla con el conde Juan Dávalos y Ribera, un viejo hombre de más de sesenta años.

En la tradición mencionada podemos analizar el siguiente fragmento:

«No te cases con viejo
por la moneda:
la moneda se gasta
y el viejo queda»
(Palma, 2000, p. 125).

Como se puede apreciar en el fragmento citado, el mensaje es muy claro: si las mujeres jóvenes en ese momento preferían establecer una relación con un hombre mucho mayor que ellas, el resultado sería que perderían su preciada juventud y terminarían dándose a un hombre mayor solo por el dinero y quedarse a su lado hasta el final de sus días, sin pasar por una dulce y cálida historia de amor. Ahora bien, lo que podría sorprender a Palma es saber que, en la actualidad, hay un número considerable de mujeres jóvenes que prefieren quedarse con hombres mayores, y efectivamente es por el dinero que las muchachas probablemente se sientan atraídas e interesadas por ellos, a diferencia de aquella época en donde se sentían disgustadas o insatisfechas con dicha situación. Frente a esta postura de las jóvenes modernas, el resto de la sociedad las suele señalar como indecorosas, convenidas y materialistas, sobre todo por parte de las personas mayores.

Volviendo a la historia, al final de la ceremonia religiosa, Marianita planificó una estrategia para evitar la consumación cohabitacional. Es así como persuadió al conde para que este hiciera obras meritorias por un tiempo determinado para que pueda conseguir su amor. El tiempo transcurrió y un día antes de que expire el plazo establecido, Marianita se escapa del recinto matrimonial y se instala en el convento; asimismo, contrata al mejor abogado de toda Lima, don Pedro Bravo de Castilla, y es así como inicia la demanda de divorcio.

LA DISOLUCIÓN DEL MATRIMONIO

La licenciada Yohana Mejía nos ofrece una definición jurídica del divorcio en la época virreinal:

Desde el punto de vista jurídico, el divorcio en la Colonia se entendía como «la sentencia de separación física y social de los dos consortes [...], pero sin que se disolviera el vínculo establecido por el sacramento del matrimonio» [Ugarte, 1992]. Estos quedaban impedidos de formar nuevas familias. Durante casi todo el proceso que duraba el divorcio, la mujer era depositada en casa de un familiar, persona honorable, convento, casa de retiro o recogimiento que existían en casi todo Lima como en las demás ciudades hispanas, pues la mujer no podía vivir sola en la sociedad colonial marcadamente machista (1997, «Los divorcios en Lima», párr. 1).

Seguidamente de haber interpuesto el juicio, el conde se entera de la desaparición de su aún esposa. Es así como intenta persuadirla de regresar a su lado, pero fue un esfuerzo inútil, ya que ella ya había tomado una decisión y nada ni nadie le iba a convencer de volver con el conde. Las acusaciones iban y venían, por lo que la gente de la capital estaba al tanto de la condición del conde y, por supuesto, los rumores eran el pan de cada día, sobre todo por parte de los caballeros que aborrecían la idea de ver a la joven junto al conde.

Los cargos que se expresaban contra el conde eran hechos con una sátira que se burlaba de la condición sexual del conde, cuya situación era tratada con la mayor gracia posible. A continuación, se podrá visualizar con mayor claridad lo descrito anteriormente:

Con una espada mohosa
y ya sin punta ni filo
estate, conde, tranquilo:
no pienses en otra cosa.

Toda tu arrogancia aborta
cuando la pones a prueba:
tu espada, como no es nueva,
conde, ni pincha ni corta.

Lo mejor que te aconsejo
es que te hagas ermitaño;
que el buen manjar hace daño
al estómago de un viejo.

Para que acate Mariana
de tus privilegios parte,
necesitabas armarte
de una espada toledana (Palma, 2000, p. 127).

El fragmento citado hace alusión a la crítica dirigida hacia el conde con una entonación satírica por parte de la sociedad y especialmente de los caballeros, quienes lo envidian y odian por tan solo imaginar cómo una flor tan bella tenía que estar en los brazos de tal vejestorio; y fue así como sucedió que la mayor parte de la población apoyaba a la fugitiva, por lo que el conde no pudo soportarlo más y cedió a la muerte. De este modo, Marianita logró salir del convento con su pureza intacta, viuda y con la herencia de su finado esposo.

Como ciudadanos, necesitamos tener una comprensión clara de un concepto básico: todas las personas ante el derecho se convierten en sujetos de derecho. Por otro lado, solo ciertos hechos son relevantes para este, como la institución del matrimonio, que puede contraerse actualmente de dos formas: religiosa y civil, a diferencia de una época de ilegitimidad donde solo se reconocía al matrimonio religioso. Por otra parte, el matrimonio como estado genera derechos y obligaciones entre los cónyuges. En nuestro Código Civil se especifica una definición equilibrada entre los esponsales, de modo que las decisiones, el deber y la obligación incluyen a ambos.

En la época virreinal, el matrimonio se regía por el derecho canónico, que incluía normas que los cristianos debían seguir en última instancia para garantizar que las relaciones con la Iglesia fueran gobernadas por la justicia; no obstante, ahora nos encontramos presididos por el derecho civil.

La magíster Elizabeth Avendaño describe la unión de los matrimonios desde un enfoque según el derecho canónico:

La Iglesia a través del Concilio de Trento se caracterizó por establecer los lineamientos que hacían legal o ilegal las uniones matrimoniales, a través de lo que se conoce como los impedimentos, considerados como el obstáculo, barrera o traba que hacía imposible la realización del matrimonio sin previa autorización eclesiástica.

Los impedimentos eclesiásticos se clasifican en dirimentes, que imposibilitan el acto matrimonial, y si por cualquier circunstancia (desconocimiento de parentesco, falsa identidad o condición social, adulterio) se realiza, el matrimonio queda anulado sin derecho a réplica; y en impedientes, que prohibían realizar el matrimonio, pero una vez que se hubiese contraído, no lo anulaba. Se incluían aquí los que tenían que ver con el parentesco, la afinidad, los lazos espirituales y la honestidad pública (2006, p. 55).

La disolución, tal como la conocemos, es el método legal mediante el cual uno puede disolver su matrimonio y, por tanto, sus miembros pueden volver a casarse con su pareja recién elegida. Según la doctora Carmen Cabello, «por el divorcio, a diferencia de la separación de cuerpos, se pone fin de manera plena y definitiva al vínculo matrimonial» (2001, p. 401). Y, efectivamente, en el caso de Marianita, el matrimonio se disolvió automáticamente por la muerte de una de las partes, en este caso de su esposo. Actualmente, sigue siendo causal de la ruptura matrimonial la muerte; sin embargo, hay otras causales, como el adulterio, la violencia física o psicológica, una enfermedad

de transmisión sexual, entre otras. En ese sentido, se puede decir que cada vez hay más motivos para pedir la disolución de un matrimonio.

LA CONDUCTA DESHONROSA COMO CAUSANTE DE LA DISOLUCIÓN DEL MATRIMONIO

En nuestra realidad nacional acontecen distintos tipos de situaciones, que —como se mencionó anteriormente— solo algunos están relacionados con el derecho. Los casos concernientes a la disolución tienen diferentes tipos de causales mediante los cuales una persona puede interponer una demanda. La causal de conducta deshonrosa por parte de uno de los cónyuges, que hace imposible la vida en común, es una de ellas. En este tipo de casos, la parte agraviada alega que su cónyuge ha incurrido en actos deshonestos y contrarios a su honor, debido a que se pierde la dignidad e integridad de la familia, por lo que las dos partes no pueden mantener una convivencia armónica y pacífica. Por otra parte, estos casos son dirigidos por la Corte Superior de Justicia, la misma que es presidida por un juez superior. Durante el juicio, se puede presentar cargos, pruebas e incluso testigos. Después se procede a la sentencia final del juez, quien decide si la demanda es declarada fundada o infundada.

Uno de los motivos por disolución con mayor frecuencia en el Perú es aquella que se da por causal de adulterio, que consiste en mantener una relación de encuentro sexual con una persona fuera del matrimonio. Por ende, se vuelve causa de muchas separaciones en nuestro país.

En el pasado, tradicionalmente, las mujeres eran educadas para servir a los hombres y cuidar a sus hijos, así surgió la idea de que una mujer debe ser dócil y obediente a su esposo. En ese tiempo, en caso de presentarse una infidelidad por parte del marido, esta no era mal vista. Es más, se tenía la idea de que el hombre no hacía

nada malo e incluso era algo normal y la mujer no tenía opción de quejarse o reclamar. Sin embargo, si fuese descubierta la infidelidad de una mujer, se la condenaba de distintas maneras e incluso por sus propios familiares, quienes le darían la espalda convirtiendo su vida en un verdadero infierno.

Durante pleno siglo XXI, las relaciones entre parejas no son lo que solían ser en aquellos tiempos, dado que ahora al haber un cierto grado de igualdad se va creando un estereotipo erróneo de esta y, al momento de presentarse una infidelidad, las personas suelen llevar a la práctica la famosa ley del talión: «ojo por ojo, diente por diente», y terminan haciéndoles pasar por la misma jugada a la persona infiel, lo que genera que muchas de estas relaciones lleguen a su fin. Ahora bien, propongamos que en un matrimonio se presenta un adulterio por uno de los cónyuges, en esta situación le correspondería al derecho tomar cartas en el asunto, es decir, intervenir. En este caso, la parte agraviada pide la disolución del matrimonio para poner fin a la unión marital. Un tiempo después, se procedería a la liquidación de la sociedad conyugal en la que se daría la división de los bienes de manera pertinente.

LA HERENCIA TRAS EL FALLECIMIENTO DE UNO DE LOS INTEGRANTES DEL MATRIMONIO

En cuanto a la herencia en el derecho de sucesiones, que a su vez forma parte del derecho privado, se encarga de regular las relaciones jurídicas y determinar la titularidad de los bienes del fallecido; además, se especializa en temas correspondientes a la herencia, el testamento, la sucesión intestada, la desheredación, entre otros. La herencia es el patrimonio dejado por el causante o fallecido, y está constituida por los bienes y otros derechos transmisibles; por su parte, los herederos, quienes pueden ser parientes legítimos o naturales, son llamados por la ley a participar en la sucesión del difunto.

Conforme con lo que dicta la ley peruana, existen cuatro tipos de herederos: los forzosos, los voluntarios, los legales y los legatarios. Cada uno cuenta con su propia definición y características; sin embargo, de todos ellos, debemos hacer un énfasis en los herederos forzosos, incluso de los miembros que lo integran: los hijos o descendientes, los padres o ascendientes, y el cónyuge. Además, el tema de la herencia no solo termina en conocer sobre los herederos, sino también en las formas de heredar, las cuales se dividen en dos: testamentaria y sucesión intestada. La sucesión testamentaria implica la entrega de los bienes según el testamento dejado antes de la muerte del causante, y en muchos casos, a nivel nacional, son realizados ante un notario. Por otra parte, la sucesión intestada se genera cuando el causante no dejó un testamento antes de su muerte.

Por consiguiente, la situación que presenta Palma en la tradición hace referencia a un caso de sucesión intestada, en la que el causante (el conde) no deja un testamento antes de su muerte. Es así que, por ley, a los herederos forzosos les corresponde la herencia. Sin embargo, en el relato se menciona claramente que Marianita no llegó a consumir su relación marital y no concibió hijos. Por otro lado, el escritor no nos proporciona mayor información sobre la familia del conde (padre, madre, hermanos, etc.). Por ende, nos colocamos en una situación en la que asumimos que el conde no tenía parientes, por lo que Marianita queda como su única familia; por lo tanto, ella, al no tener hijos y al no presentarse los familiares del cónyuge, asume todo el patrimonio del causante como heredera forzosa.

Los casos correspondientes a la herencia varían en muchas ocasiones debido a que en este ámbito se abarcan distintos hechos, razones y circunstancias, a través de los cuales se exige la repartición del patrimonio por parte de los parientes del titular. En caso de presentarse una sucesión testamentaria, las personas tienen la libertad de disponer sus bienes en forma de materia jurídica, es decir, mediante

un testamento, a la persona que dispondrá de ellos después de su muerte. Para ello, la mejor alternativa es realizar una declaración de herederos, ya que así, al momento de que la persona deje de existir, puede que su patrimonio lo haya dejado en manos no necesariamente de un heredero forzoso, sino de un pariente cercano a él o ella, que haya demostrado un mayor grado de familiaridad y cuidado que el resto de sus parientes consanguíneos. Por esta razón, es mejor tener en claro cualquier tema correspondiente a la herencia, para que así no se formen mayores complicaciones al momento de entregarlo o recibirlo.

La sucesión intestada —como anteriormente se mencionó— forma parte del derecho de sucesiones, donde el difunto no deja un testamento y la ley se ve en la obligación de transmitir el patrimonio a los herederos. Los primeros en la línea de sucesión son los herederos forzosos, quienes tienen un mayor papel protagónico al momento de adquirir el patrimonio del causante. En caso de que uno de los herederos forzosos falleciera antes que el causante, su parte de la herencia estaría dirigida a su descendiente y sería él quien lo administraría.

En el Perú, no se acostumbra a dejar un testamento, o por lo menos no se realiza en un gran sector de la población, razón que puede generar conflictos familiares, los mismos que suelen ser muy recurrentes.

A raíz de la pandemia, se han perdido miles de vidas y, fruto de ello, se han proporcionado un gran número de sucesiones intestadas, esto debido a que el fallecido no dejó un testamento y muchos de los familiares eligen velar por sus intereses y reclamar los bienes que por derecho les corresponden. En consecuencia, tanto los descendientes, ascendientes y cónyuges pueden tramitar una declaración de herederos, que servirá como materia legal para señalar a los herederos de un propio causante.

Finalmente, es interesante analizar los distintos campos en los que se desenvuelve el derecho, sobre todo en el derecho privado, dado que, como la medicina, este posee distintos ámbitos en los que se desarrolla y en los que uno se puede especializar.

CONCLUSIONES

En el contexto del brote del virus mortal de la COVID-19, el cual nos obligó a quedarnos en casa y adaptarnos a una nueva forma de vida, se puede decir que para muchos nos puede parecer que la medicina y el derecho no están relacionados; sin embargo, esto no es del todo cierto. Los médicos y el personal de salud se encuentran en una lucha constante contra esta terrible enfermedad, eso es lo que demuestra su lado humanista. Asimismo, en el derecho se respetan las relaciones de los seres humanos, su libertad, derechos y dignidad.

En conmemoración al bicentenario de la independencia, esta investigación tiene como objetivo señalar, sensibilizar y hacer reflexionar a las personas sobre los diversos cambios que se han producido en el ámbito jurídico durante la historia de nuestro país y la gestión en sus relaciones según la época. A diferencia de aquellos tiempos, nos encontramos bajo un régimen que nos permite actuar de manera justa e igualitaria entre hombres y mujeres, puesto que se recorrió un largo camino para hacerlo realidad.

En conclusión, con este estudio se ha revelado con mayor precisión detalles meticulosos en el desarrollo del ordenamiento jurídico durante el período del siglo XVIII, en lo que respecta al matrimonio, el divorcio y la herencia; además se ha tratado sobre los conceptos que han permanecido, así como los que han variado con el tiempo, y sobre algunos casos suscitados en la actualidad, correspondientes a dichas figuras legales.

REFERENCIAS

- Avendaño, E. (2006). La mujer ante la determinación del matrimonio en la Mérida colonial. *Otras Miradas*, 6(1), 54-60. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18360105>
- Cabello, C. J. (2001). Divorcio ¿remedio en el Perú? *Derecho PUCP*, (54), 401-418. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/6528/6609>
- Mejía, Y. (1997). Divorcios en Lima del siglo XVIII (1700-1750). *Alma Mater*, (13-14). https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1997_n13-14/divorcios.htm
- Palma, R. (2000). El divorcio de la condesita. En *Tradiciones peruanas. Quinta serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-quinta-serie--0/html/ff16cde8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_37_



EL PALMA DE LA JUVENTUD

REVISTA DE ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

Vol. 4, n.º 5, julio-diciembre, 2022, 221-235
Publicación semestral. Lima, Perú
ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5.4876

«MUJER Y TIGRE»: INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA EN LA CREACIÓN DE EXPRESIONES COLOQUIALES PERUANAS¹

«Mujer y tigre»: influence of the Catholic religion in
the creation of Peruvian colloquial expressions

JIMENA ALONDRA MARÍN RODRÍGUEZ
Universidad Ricardo Palma
Lima, Perú

Contacto: 202111187@urp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0003-4151-8562>

RESUMEN

En este artículo se analizará cómo el catolicismo ha influenciado en la formación de expresiones coloquiales durante el Virreinato y cómo estas siguen vigentes en la actualidad. Para ello, nos enfocaremos en la tradición «Mujer y tigre», texto en el que Ricardo Palma hace referencia a la importancia que ejerce la religión católica en la sociedad virreinal, así como su influencia en las relaciones interpersonales. En ese sentido, se identificarán los modismos en los que predominaron

1 Este artículo se elaboró como parte del curso Taller de Comunicación Oral y Escrita II, asignatura dictada por la profesora Gladys Flores Heredia en el semestre académico 2021-II.

la fe y el culto. Finalmente, se mencionará la manera en que el credo católico ha intervenido en las formas y costumbres expresadas en dichos y refranes coloquiales relacionados al rol de la mujer durante aquella época.

Palabras clave: *Tradiciones peruanas*; virreinato peruano; catolicismo; expresiones coloquiales.

Términos de indización: país colonial; catolicismo; lenguaje familiar (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

This article will analyze how Catholicism has influenced the formation of colloquial expressions during the Viceroyalty and how these are still valid today. For this purpose, we will focus on the tradition «Mujer y tigre», a text in which Ricardo Palma refers to the importance of the Catholic religion in the viceroyalty society, as well as its influence on interpersonal relationships. In this sense, we will identify the idioms in which faith and worship prevailed. Finally, it will be mentioned the way in which the Catholic creed has intervened in the forms and customs expressed in colloquial sayings and proverbs related to the role of women during that time.

Key words: *Tradiciones peruanas (Peruvian Traditions)*; Peruvian viceroyalty; Catholicism; colloquial expressions.

Indexing terms: colonial countries; Catholicism; colloquial language (Source: Unesco Thesaurus).

Recibido: 15/04/2022

Revisado: 07/08/2022

Aceptado: 13/08/2022

Publicado en línea: 11/10/2022

Revisores del artículo:

Javier Morales Mena (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jmoralesm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-7871-5685>

Jorge Terán Morveli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
jteranm@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-7164-4434>

INTRODUCCIÓN

No es una sorpresa saber que la religión ha estado presente desde el principio de las civilizaciones, y nuestro país no es la excepción. Nuestros antecesores, los incas, adoraban al dios Viracocha y de igual manera a dioses celestes. No obstante, con la llegada y conquista de los españoles, uno de los principales elementos que nos impusieron fue la religión católica.

A fin de introducirnos un poco más en el tema, se procederá a definir el concepto de religión y catolicismo. La religión es el «conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto» (Real Academia Española, 2014, definición 1). Por otro lado, debemos tener en cuenta que el catolicismo es una rama del cristianismo y normalmente se sostiene que se generó en los inicios de este último. Aunque la palabra «catolicismo» tiene múltiples significados, podríamos definirla por tres elementos: 1) la comunión total y completa en la fe preservada por la tradición a partir de los apóstoles; 2) la comunión en una vida sacramental plena de culto y liturgia; y 3) la ordenación de los obispos en sucesión apostólica, unidos entre sí y con el obispo de Roma (el papa) (*Catecismo autorizado de la Iglesia católica*, citado por Cunningham, 2014, p. 17).

El objetivo de este artículo es analizar cómo el catolicismo influyó en la formación de algunos vocablos coloquiales durante la época virreinal, y detallar de qué manera estos siguen vigentes en la actualidad, tomando como base la tradición «Mujer y tigre», de Ricardo Palma. Para ello, hablaremos de la contribución de la Iglesia en los procesos de carácter cultural y social durante este período y cómo sus efectos siguen vigentes en la época actual, centrándonos en la relación que tuvo el credo católico con las personas.

Un punto importante que debemos resaltar es que este artículo no busca ofender y desacreditar la creencia de las personas, ni mucho menos devaluar al cristianismo. Este artículo busca analizar las realidades lingüísticas y socioculturales que se dan en el Perú y que fueron condicionadas por la religión. En consecuencia, este texto se ha realizado de la manera más objetiva e imparcial posible.

FORMACIÓN DE NUEVAS PALABRAS A TRAVÉS DE LA RELIGIÓN CATÓLICA

El catolicismo tuvo un gran impacto durante la época virreinal. Mucho antes del Virreinato, para ser exactos el 16 de noviembre de 1532, se llevó a cabo la captura de Atahualpa. Esta se fundamentó por supuestos motivos religiosos, ya que el cura Valverde le entregó una Biblia al inca y este, al desconocer su utilidad, la arrojó al piso, lo cual provocó la ira del cura y que se dé inicio a la masacre de indios y la captura de Atahualpa. Tras ello, comenzó la evangelización de indios e indígenas, lo cual convirtió al Perú en un país predominantemente católico. Al pasar de los años, la relación entre los peruanos y la fe se hizo más fuerte y con ello nuevos modismos empezaron a surgir, los mismos que ocuparon un uso diario en el Perú. El lenguaje religioso se empezó a escuchar por las calles de Lima y cada vez se hacía más frecuente. Asimismo, la religiosidad empezó a

influnciar en las relaciones interpersonales e intergrupales de todas las personas de una forma más firme.

Para entender la formación y creación de nuevas palabras en el marco religioso, tenemos que saber qué características se tienen en cuenta en la comunicación religiosa. Según Colle (2009), al ejecutar nuevos vocablos basados en dogmas, tenemos que tomar en cuenta que el universo no forma parte de Dios, sino que es producto de este. Asimismo, Dios no es parte del entorno y se reconocen diversos sistemas, como el divino, el ambiental y el humano («La comunicación en este sistema bipolar», párrs. 1-4). Apoyándonos en ello, podemos afirmar que para la creación de vocablos religiosos se tuvo en cuenta la relación que tiene Dios con el ser humano y el entorno. De igual manera, observamos que también se considera cómo la creación del mensaje se relaciona con esta divinidad y con las personas. Más aún, en el mismo estudio se nos dice que para realizar una comunicación religiosa exitosa primeramente se necesita la adquisición de la fe, ya que se espera que, al iniciar este enlace, Dios se dirija a su creación y dé algún tipo de respuesta, y viceversa. Estos flujos que unen este contacto debían centrarse en el origen y el destino del mensaje y, al igual que los sistemas, se tipifican en tres: la palabra, la Biblia y la tradición.

A continuación, se describirá cómo la iglesia católica sigue predominando en los procesos de carácter cultural y social desde la época virreinal. En la actualidad, el Perú es un país altamente devoto. Basándonos en los censos nacionales de población y vivienda, el 76 % de los peruanos se profesan como católicos (Instituto Nacional de Estadística e Información, 2017, p. 231). Con esta información podemos afirmar que esta doctrina sigue presente hasta el día de hoy y que ha perdurado durante siglos.

La Iglesia predomina frecuentemente en ámbitos de nivel lingüístico, social, cultural y político. En la actualidad, la sociedad sigue

rigiendo su ética y moralidad con base en la religión, independientemente de si la mayoría profesa la religión católica, y hasta en ciertas ocasiones basan sus normas en lo divino. Al respecto, Houtart (2001) señala que

desde la perspectiva de la sociología de la religión, lo que nos interesa son las condiciones sociales de una referencia religiosa a una ética. Esta es exactamente la misma pregunta que hemos hecho a propósito de las representaciones o de las expresiones, a saber: ¿hasta qué punto las normas se representan en relación con una revelación divina y las sanciones se elaboran en ese mismo tipo de relación? (p. 89).

En el Perú contemporáneo, las actividades religiosas se han normalizado por completo. Un ejemplo muy claro y preciso es la festividad del Señor de los Milagros, una de las actividades más representativas de nuestro país. Es sorprendente ver la forma en la que el catolicismo ha evolucionado con el tiempo, ya que la mayoría de nuestras festividades se basan en nuestras creencias religiosas. A estos fenómenos se les podría denominar «expresiones religiosas», que Houtart define como los «ritos, cultos, sacramentos, devociones, sacrificios y liturgias de todos los sistemas religiosos» (2001, p. 81).

Desde el criterio de la sociología, se reconoce a la religión como un constructo meramente cultural y social con tendencias a lo milagroso, las mismas que afectan al comportamiento humano. Esto lo podemos observar en nuestra conducta diaria, en la que la devoción nos hace dissociar entre lo bueno y lo malo; es decir, es la base de nuestro juicio moral. Aquella práctica se nos ha inculcado desde que somos niños, etapa en la que los infantes tienen la capacidad de elegir, teniendo en cuenta el concepto abstracto de Dios y de lo que es hacer el bien y el mal.

Estudiar la religión desde el punto de vista sociológico supone dos dimensiones. En primer lugar, la religión forma parte de las idealidades, es decir, de las representaciones que los seres humanos se hacen de su mundo y de sí mismos. Dichas representaciones son la manera de construir la realidad en la mente [...].

La segunda consideración a tener en cuenta en lo que respecta a la sociología de la religión es que la religión, como parte de las representaciones, es también un producto del actor social humano. Esto es perfectamente comprensible, porque toda realidad cultural, toda realidad ideal, es un producto social (Houtart, 2001, pp. 28-30).

EXPRESIONES RELIGIOSAS USADAS EN LA TRADICIÓN «MUJER Y TIGRE»

En las *Tradiciones peruanas*, podemos encontrar una notable escritura realista, que apunta mayormente a la razón, así sean relatos ficticios. La relación que tenía el Bibliotecario Mendigo con la religión fue muy objetiva y crítica, ya que si leemos sus trabajos (no necesariamente sus tradiciones), podemos analizar que toma una postura atea, pero no en su totalidad, ya que en numerosas tradiciones se puede observar la presencia de divinidades (curiosamente no solo católicas), expresiones religiosas y hasta el mismo diablo. La presencia de la catolicidad en sus trabajos ha sido importante e icónica para la cultura de masas. Además de ello, ha ayudado a centrarnos en la realidad del lenguaje coloquial y sostener nuestra manera de expresarnos de forma diaria. Ricardo Palma sabía con exactitud todos los sucesos descritos que ocurrieron en el Perú, y esto se puede notar en sus tradiciones. En otras palabras, el Bibliotecario Mendigo también tuvo cierta conexión con la Iglesia; sin embargo, podríamos decir que era muy objetivo al hablar sobre las instituciones religiosas de ese entonces y esto lo llevó a plasmar sus ideas en sus tradiciones.

En este apartado, se mencionarán las expresiones que utiliza Ricardo Palma en la tradición «Mujer y tigre» y el efecto que tienen estos modismos en las personas. Como ya hemos visto, la religión católica ha sido de gran importancia en la manera en la que nos expresamos y relacionamos con otras personas. Por esta razón, en las *Tradiciones peruanas* podemos contemplar numerosas frases, dichos y modismos que hacen referencia a lo sagrado y a la Iglesia como tal. En la tradición elegida para este artículo, existen numerosas frases que se relacionan con Dios y la Iglesia.

En primer lugar, tenemos la frase «esta niña es el mismo pie de Judas» (Palma, 2000, párr. 3). Esta frase se aplica generalmente a niños muy traviosos e intranquilos, pero hay muchos más significados detrás de esta acepción. Como se planteó líneas atrás, las palabras vienen de constructos sociales y también históricos. Según el cristianismo, Judas Iscariote fue el discípulo que traicionó y vendió a Jesús, quien se lamentó de la deslealtad del primero. En ese sentido, esta frase se relaciona con los antivalores del ser humano, como el de Judas en los pasajes de la historia bíblica. Este modismo únicamente se utiliza para resaltar actos perjudiciales y actitudes arrogantes que ha perpetrado alguna persona. Normalmente se le atribuye a niños que han sido desobedientes o que no escarmentan sobre sus malos actos.

Otra frase que podemos sustraer de la tradición es «y por mucho que más tarde se afanase en dar al diablo la carne para ofrecer a Dios los huesos» (Palma, 2000, párr. 4). Situándonos en el contexto de la historia, se nos presenta a Sebastiana como una mujer que se excedió en crímenes de odio y como una persona vil y nociva, tanto así que la relacionan con el mismo diablo. Esto sucede ya que, cuando hablamos de cosas obscenas, viles y macabras, nos referimos al diablo, debido a que se nos ha inculcado que este personaje es la parte negativa, contraria de la redención; mientras que cuando nos referimos a la

salvación y a la misericordia, hablamos de Dios y Jesús. En esta frase, se nos dice que doña Sebastiana le dio la carne al diablo y a Dios los huesos, lo cual ubica a Lucifer en una posición principal y digna de ser tratada de una forma diferente y superior. En cambio, a Dios no se le da la importancia y el lugar merecidos, en comparación con Satanás.

La siguiente frase que se nos presenta dice: «¡téngame Dios de su mano y líbreme de culpar de ella al tutor!» (Palma, 2000, I, párr. 3). Esta expresión manifiesta esperanza; que Dios tenga piedad y paciencia con la persona que expresa esta frase; que la acompañe y que le brinde fuerzas para el recado que se dice a continuación de la oración. Generalmente, a la frase le sigue un «y líbreme de...» o «sálveme de...» para pedir el encargo. En la actualidad, esta frase ha evolucionado a una más simple: «Dios, dame paciencia con...», que se utiliza cuando nos estresa alguna situación o persona.

La cuarta frase que presentamos dice: «se tornó beata, y beata de correa» (Palma, 2000, II, párr. 4). Aunque haya muchos significados de «beata», en este modismo se refiere explícitamente a la persona que ha sido beatificada por el papa o está en proceso de serlo. Cuando en la tradición se habla de ser «beata de correa», se refiere a que doña Sebastiana tuvo una vida únicamente para honrar a Dios, es decir, solo vive para «darle vida a Cristo» y solamente sigue los criterios de la Iglesia católica. Se podría interpretar que es una persona estrictamente religiosa y no admite otro estilo de vida que no sea el religioso.

Para finalizar esta parte del análisis y mención de modismos, tenemos la última frase que dice así: «le echéis la bendición para que alcance próspero viaje» (Palma, 2000, III, párr. 6). No debemos tomarnos esta frase tan literal, ya que desde nuestro conocimiento sabemos que la bendición no es un objeto que se pueda manipular y «lanzar» hacia a una persona a la que le deseamos buena suerte.

Debemos tomar esta frase como sinónimo de «Dios te bendiga», ambas frases se utilizan para santificar y brindar la protección de Dios a la persona a la que se remite este modismo.

Como ya hemos visto y analizado, la interacción entre la religión y los peruanos ha estado presente durante siglos y ha ido evolucionando con el paso de los años. Si bien la manera como se han desarrollado la Iglesia y las personas ha permitido que crezcamos como sociedad, la evolución de las mentalidades y formas de expresarnos no se han quedado atrás. Por consiguiente, en la siguiente parte del artículo se detallarán los prejuicios impuestos por la religión a nivel lingüístico hacia la sociedad peruana.

PREJUICIOS LINGÜÍSTICOS IMPUESTOS POR LA RELIGIÓN CATÓLICA Y SU RELACIÓN CON LA MUJER

Al referirnos a prejuicios lingüísticos, nos basamos en mitos u opiniones negativas sobre una lengua o un hablante. Con el proceso de castellanización, el quechua perdió relevancia y el castellano empezó a expandirse por todo el país. Nuevos conceptos y definiciones fueron impuestos e influenciaron en la manera de expresarse y comportarse dentro de una sociedad, cuyos miembros son mayoritariamente del credo católico. Teniendo en cuenta esta particularidad, gran parte del repertorio de palabras que expresemos estará ligada a la Iglesia; por ejemplo, las expresiones «¡Dios mío!» y «¡Jesucristo!» fueron impuestas y condicionadas por la religión con el paso de los años.

De igual manera, hay prejuicios con respecto a la muerte, al infierno y a la moralidad, que pueden ser peyorativos o valorativos. En ese sentido, todo lo que es diferente del catolicismo y, en especial, de la Biblia se consideraba absurdo y perjudicial. El cambio lingüístico de las palabras a modismos relacionados con el culto católico

se hizo cada vez más presente; por ejemplo, a la «infidelidad» se le denomina también «adulterio», o a las personas que iban en contra de los dogmas cristianos se les llamaba «herejes» o «pecadores». Generalmente, las personas religiosas o de alto rango en las iglesias tienden a usar de forma frecuente en su vocabulario eufemismos, que son expresiones que se usan para no ofender o incomodar al oyente, en lugar de usar un lenguaje vulgar o muy coloquial. A consecuencia de ello, llegamos a cambiar las palabras de nuestro léxico a unas más agradables y menos groseras.

¿Y cómo estas expresiones se relacionaban con las mujeres y su comportamiento de esa época? La religión siempre ha cuestionado la forma como actúan y se expresan las mujeres. La Iglesia las valoraba por su devoción, habilidades del hogar y, por supuesto, el matrimonio. Las únicas dos opciones de vida que tenía una mujer durante el Virreinato eran el matrimonio y el convento; es decir, cuando una mujer no encontraba algún hombre con quien desposarse o sus progenitores no acertaban con algún candidato para su hija, la única elección que tenía la joven de esa época era ir a un convento. La educación conventual para las mujeres era sumamente estricta y su principal función era orientar a mujeres solitarias y vulnerables. La educación se basaba en saberes básicos para mujeres, en otras palabras, tareas que eran estrictamente para ellas, y por supuesto todas estas labores eran dictaminadas por la Iglesia, con lo cual se reforzaba la idea de que hay labores únicamente para varones y mujeres.

Durante ese tiempo se fundó el Tribunal de la Santa Inquisición, institución que en conjunto con la Iglesia y el Estado ayudaron a reprimir a las mujeres. La forma como se relacionaban las mujeres durante esa época era el foco de atención de la Iglesia, ya que si alguna muchacha se atrevía a cuestionar a la institución o realizar actos que se veían «sospechosos para una dama», la denominaban «bruja» y se

procedía a ejecutarla en nombre de Dios. Generalmente, esta caza de brujas sucedía en Lima.

Si tuviéramos que mencionar una acusación típica del Tribunal de la Inquisición contra las mujeres, esta sería la de brujería y hechicería. La imagen de la bruja es producida, a lo largo de la historia occidental, por «los grupos dominantes que, en determinado momento histórico, se vieron amenazados por la existencia y las prácticas de estas mujeres, a tal punto que decidieron exterminarlas» (Mannarelli, 1998, citado por Ortiz, 2019, p. 331).

Esto afectó al comportamiento de las ciudadanas, ya que tenían un proceder muy sumiso ante la Iglesia, debido a que por el hecho de ser mujeres no tendrían los mismos derechos y oportunidades que los hombres. Su forma de hablar, actuar y sus experiencias tenían mucho que ver con la religión, incluso se escribieron libros especialmente para ellas, como la *Instrucción de la mujer cristiana* (1523), que es una guía de cómo las mujeres debían comportarse para ser buenas compañeras de vida.

Muchas veces estos prejuicios eran materializados por las personas a través de dichos, refranes, insultos, entre otros. En la actualidad, se identifican frases peyorativas que se relacionan con la educación, la vida sexual y el comportamiento de las mujeres, que pueden variar por el tipo de crianza, lugar de nacimiento y por actividades sociales. Tenemos así, por ejemplo, la frase «una mujer debe llegar virgen hasta el matrimonio», comentario muy célebre a la hora de hablar sobre la virginidad y la planificación familiar de las mujeres. La castidad en las mujeres siempre ha sido valorada por la religión, que reconoce que dicha cualidad define el valor y la devoción de una mujer, por lo mismo que su vida sexual se considera un estigma social y un tabú. De igual manera, se atribuye al matrimonio como un punto previo para la realización completa de la vida de una mujer, punto que fue

determinado por la Iglesia. La frase mencionada nos explica que las mujeres deben «guardarse» hasta después del matrimonio para intimar con su esposo. En otras palabras, no se le debe permitir a la mujer tener sexo hasta después de casarse y únicamente debe tenerlo con el hombre que la desposó de por vida.

Otra frase es «a las mujeres no hay que entenderlas, solo hay que amarlas», que refiere a las mujeres como individuos irracionales y complicados, que únicamente son seres emocionales. Este pensamiento refuerza que no es necesario comprender a las mujeres, ni lo que piensan, ni lo que argumentan, ya que son demasiado complicadas para ser tomadas en cuenta. Es más, en la actualidad aún hay creencias de que las mujeres se ven más hermosas si están calladas. Y así, muchas más frases han ido apareciendo en el transcurso de los años, las cuales generalmente son peyorativas y pueden perjudicar el autoconcepto que tienen las mujeres de sí mismas.

CONCLUSIONES

Para concluir, podemos decir que la religión tuvo un gran impacto en la creación de nuevos vocablos de uso cotidiano. Además, hemos contemplado que, en el transcurso de los años, estos han evolucionado al igual que la sociedad, dándonos así nuevas expresiones condicionadas por dogmas religiosos. Para comprender de una manera más óptima estos hechos, la sociología y la lingüística han sido muy útiles y apreciadas a la hora de estimar cómo la lengua se relaciona y desarrolla junto con las personas y la sociedad. Con todo lo presentado no solo hemos querido demostrar cómo la religión ha ayudado a la formación de nuevos vocablos, sino también su contribución en el comportamiento de las personas, principalmente enfocado en las mujeres de la época colonial.

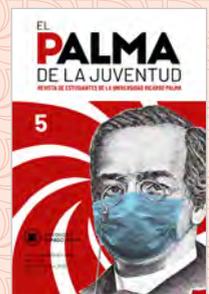
Por otro lado, una problemática actual es el desconocimiento del origen de los vocablos religiosos y las malas interpretaciones que se les da, ya que se ignora que el lenguaje evoluciona constantemente. Al realizar un buen análisis del lenguaje religioso, podemos reconocer nuestras raíces, el funcionamiento y el uso adecuado de dichos vocablos. Es por esta razón que este trabajo de investigación contribuye al reconocimiento del legado cultural, histórico y lingüístico que tuvo nuestro país en relación con la religión católica. De igual forma, este artículo busca brindar información sobre la conexión que tienen los modismos religiosos y la traducción e interpretación, ya que el análisis de estos vocablos ha ido evolucionando con el tiempo, adaptándose a las realidades lingüísticas de nuestro país. Por ende, las interpretaciones de los vocablos religiosos van cambiando con el pasar de los años.

REFERENCIAS

- Colle, R. (2009). Sistémica de la comunicación religiosa. *Razón y Palabra*, (67). <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n67/varia/rcolle.html>
- Cunningham, L. S. (2014). *El catolicismo: una introducción*. Akal.
- Houtart, F. (2001). *Sociología de la religión*. Plaza y Valdés Editores.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf
- Ortiz, M. (2019). Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina. *Edad de Oro*, (38), 319-332. <https://revistas.uam.es/edadoro/article/view/edadoro2019.38.018>

Palma, R. (2000). Mujer y tigre. En *Tradiciones peruanas. Primera serie*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-primera-serie--0/html/ff170c4a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_9_

Real Academia Española (2014). Religión. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 19 de octubre de 2021, de <https://dle.rae.es/religi%C3%B3n?m=form>



La edición de este quinto número de la revista estuvo a cargo de **Gladys Flores Heredia**; el diseño lo realizó **Rodolfo Loyola Mejía**; la diagramación, **Miguel Condori Mamani**; la corrección de textos, **Ronald Callapiña Galvez**.

El Palma de la Juventud. Revista de Estudiantes de la Universidad Ricardo Palma, n.º 5 se terminó de producir digitalmente en octubre de 2022 por el Rectorado de la Universidad Ricardo Palma.

ISSN: 2789-0813 (En línea)
DOI: 10.31381/epdlj.v4i5



UNIVERSIDAD
RICARDO PALMA

