

## La ideología nacional de Clorinda Matto de Turner

**Thomas Ward**

Loyola University, Estados Unidos

Clorinda Matto de Turner (Perú/Argentina: 1852-1909) fue una escritora que conoció a González Prada en las tertulias del Círculo Literario en Lima. Todos los literatos del Círculo fomentaron una literatura comprometida en la que criticaron el egoísmo político y las injusticias sociales. De este modo se distinguieron de la asociación de Ricardo Palma, el Club Literario. Como sus colegas del Círculo, Clorinda Matto observó y después comentó la realidad con meticulosidad. Este interés por lo social no impidió que a la cuzqueña le agradara el mundo de los libros. Como González Prada, ella fue lectora voraz de obras literarias y culturales. Los dos, en el sentido más fundamental, compartieron una pronunciada bibliofilia. A diferencia del autor de *Páginas libres*, Matto tuvo preferencia por los libros peruanos, más que los franceses, alemanes e italianos que predominaron en la biblioteca de él. Además Matto mostró una predilección por los textos escritos bajo el coloniaje, un interés que para nada coincide con el "Maestro". Dos de los autores coloniales que estudió fueron el Inca Garcilaso de la Vega y Juan de Espinosa Medrano. En las páginas que vienen a continuación, comentaremos los dos tipos de fuentes en el ideario nacionalista de Clorinda Matto, la sociedad y los libros. También señalaremos algunas maneras en las que ella apropió aspectos de las estrategias culturales de aquellos dos escritores coloniales y cómo las adaptó a la realidad contemporánea sin olvidar que, por su experiencia como peruana en la Argentina, Matto desarrolló un pensamiento más amplio acerca de la nación, sus problemas y sus esperanzas. Primero, indagaremos en su concepto del Perú desde el exilio, después consideraremos sus investigaciones filológicas nacionalistas, concluyendo con la perspectiva panamericana que desarrolla en la Argentina.

Comencemos con el impacto que la sociedad tuvo en ella. Matto de Turner sufrió mucho abuso político. Ella misma cuenta que, a raíz de la espantosa guerra civil de 1895, padeció la ruina de su hogar y la destrucción de su taller de trabajo. A causa de aquello, aceptó el exilio en el extranjero, en la Argentina. Todo esto probablemente se debió a la controversia de su novela *Aves sin nido* (1889) en la que criticó a la Iglesia y el Estado y, entre otras razones, a su apoyo al Brujo de los Andes, el presidente Cáceres, quien fue derrocado por Nicolás de Piérola durante el sangriento golpe de estado acontecido en 1895.

El primer libro que publicó en Buenos Aires fue *Boreales, miniaturas y porcelanas*, una colección de semblanzas biográficas, discursos políticos e históricos. En varios de éstos indaga sobre la naturaleza de la nación. Recordando la época de la derrota del Perú y Bolivia en la Guerra del Pacífico (1879-1883), Matto describe el terrible efecto de vivir en un contorno político "cargado de venganzas, de atropellos" (*Boreales*, 24), resultado "de la ambición desmedida y la vanidad infecunda" (*Boreales*, 11-12). Estas tendencias egoístas habían fomentado la división interna en el Perú, que lo hizo vulnerable frente a Chile. Desde una perspectiva maquiavélica, Chile deseó este caos nacional para "conseguir el total aniquilamiento del Perú" (*Boreales*, 19). Cómo se podría defender y reconstruir la patria después de la guerra? Sería posible sólo mediante

la paz y la armonía nacionales, las que servirían de "base... del edificio nacional en reconstrucción" (Boreales, 18). Pero habría que buscar pautas.

A diferencia de pensadores argentinos como Sarmiento, Alberdi y Echeverría, la novelista andina busca modelos para el Perú en su propia historia. Subraya que los horrores de la conquista y la colonia "prepararon el camino de Bolívar" (Boreales, 61). Como todos sabemos, el sueño de Bolívar fracasó por el egoísmo político. Por esta misma razón se frustró la unidad peruana en la primera mitad del siglo XIX. A esta debilidad nacional se puede atribuir la derrota en la guerra del 79 y el baño de sangre que vino con el golpe del 95. Andrés Avelino Cáceres tuvo su papel en estos dos acontecimientos. A despecho de los hacendados peruanos que se aliaban con las tropas chilenas, Cáceres continuó la guerra contra el país invasor con su guerrilla en la sierra, lo que le condujo a ser dos veces mandatario del Perú durante 1886-1890 y 1894-1895. Fue sacado violentamente de la presidencia cuando Piérola fomentó exitosamente una guerra civil contra él. Impresionada con la brutalidad, la guerra y el golpe, Matto establece después un paralelo entre Bolívar y el caudillo andino. El sueño de Cáceres viene a ser algo así como una microversión del sueño de Bolívar. Como el Libertador, el Brujo de los Andes "soñó en la fraternidad de los peruanos" (Boreales, 48). Su política es un remedio para la anarquía nacional. Para dar una base sociológica a las propuestas políticas de Cáceres, nuestra escritora acude al positivismo en su análisis. De acuerdo con las doctrinas de Auguste Comte, Matto ve la anarquía no como un sistema para liberar a los individuos, sino como un elemento divisor en los pueblos. En más de una ocasión se dirige contra la anarquía nacional, pregonando la unión (Boreales, 55, 59, 61, 63).

Cuando Matto comenta a los héroes nacionales como Manuel Pardo, José Gálvez, y Miguel Grau, afirma que cumplieron una gran tarea, "recogiendo los cendales de la patria para reunirlos y formar nación". Cuando habla del general Cáceres, lo elogia porque luchó "para reconquistar la unidad y la autonomía de la nación" (Bocetos, 188). Al desarrollar sus ideas sobre cómo organizar la nación, Matto no se limita a la historia de Cáceres. En una biografía sobre Gregorio Pacheco, el presidente boliviano, ella reconoce la importancia de los lazos entre el territorio y la nación.

Aspiración legítima de Bolivia es la de buscarse salidas al mundo exterior, por puertos y caminos propios, colonizando y fomentando, a la vez, las inmensas zonas feraces de territorio contiguas a varias de sus fronteras (Bocetos, 113).

Después de la Guerra del Pacífico, los esfuerzos de Bolivia para recuperar un puerto en el mar eran perfectamente comprensibles. Daba pena a los peruanos que los bolivianos perdieran territorio. Ellos también sufrieron esta vergüenza en la guerra. Estas pérdidas frustraron el ideal (tanto para Bolivia como para el Perú) de poblar el terruño con europeos e integrar al indígena en la sociedad nacional. El deseo de establecer colonias en el interior del país, y de instituir medios de comunicación entre ellas y las principales ciudades, ha sido tema en la literatura peruana desde la época de la Revista de Lima (1859-1863). El interés en poblar la tierra y fomentar la cohesión nacional se pone en peligro, claro está, cuando una nación pierde territorio. Grave fue para una nación como Bolivia cuando le fue arrebatado el puerto en que iba a recibir estos inmigrantes.

La idea de nación y tierra no puede desvincularse de la de patria. Si observamos detenidamente su ensayo "En el Perú, Narraciones históricas", veremos que el vocablo "patria" es el que más se repite. Mientras relata sus experiencias, Matto comenta el precio social de la refriega en que Piérola derrocó al gobierno de Cáceres. Para ella, la guerra civil es una "lucha fratricida" (Boreales, 28), contienda de hermanos contra hermanos, "diezmándose en holocausto de la revolución" (Boreales, 37). Los participantes prosiguen por fines egoístas sin respetar "la voz de la patria" (Boreales, 37). El significado de "patria", entonces, es la armonía nacional. Con todo, esta armonía es un ideal, no la realidad. Aunque la idea de patria es fundamental, no es un concepto uniforme. Cada caudillo tiene su propia noción de ella y por aquello el concepto es problemático: Cáceres se inclinaba al partido liberal, se decía que era masón, que durante su primer gobierno se expulsó a los jesuitas; en cambio el señor Piérola se manifestaba fervoroso en el culto católico (Boreales, 42).

Al comentar una división (liberal-católica) entre los dos hombres, Matto evoca la división ideológica que ha sufrido la nación desde los tiempos de Castilla (relativamente liberal) y Echenique (conservador). Partiendo de Comte que buscaba un "sistema preponderante y capaz de reunir a todos los espíritus en una sola comunión de ideas", Matto plantea la necesidad de "encontrar ahora un espíritu netamente peruano" (Boreales, 62). Propone "peruanizar la Nación separando, si fuese posible, a quien pretende mantener la anarquía" (Boreales, 63). La idea de "peruanizar", que implica armonizar, le es fundamental. Se anticipa de este modo a Mariátegui. Para peruanizar la patria y conquistar la armonía nacional, Matto dispone de varias herramientas: la ya comentada tierra, y también el idioma, la literatura, la cultura, y la justicia.

### **El quechua imperial**

A pesar de sus orígenes criollos, Matto asimilaba y sintetizaba diversas ideas andinas. Como señala Francesca Denegri, Matto tuvo tres tipos de contacto con el mundo andino, el intelectual (sus libros), el económico (sus negocios) y el social (su juventud y su familia). Dominó bien el quechua, a pesar de nacer en el seno de una familia acomodada, en la que su hermano Daniel pudo llegar a ser médico. Aprendió este idioma en la hacienda de su familia donde jugaba con niños quechuahablantes y llegó a conocer esta cultura como la suya. Más tarde, durante la Guerra del Pacífico, logró comunicarse con las tropas de Cáceres, (en quechua! Con este contacto social, no debe extrañarnos que a ella, con su curiosidad intelectual, le interesara la filología quechua. Debido al carácter oral de la cultura andina, fue imprescindible codificar sus elementos (las leyendas, los nombres propios, y la toponimia) en una forma escrita, fortaleciendo por lo tanto la base cultural de la nación.

Durante la década de 1885-1895 Matto de Turner se interesó mucho por el quechua. De aquel período vienen la mayoría de sus escritos sobre el tema. Su propuesta quechuacéntrica no fue típica para su época. Tuvo que usar las páginas de *El Perú Ilustrado*, la revista que dirigía, para enfrentarse con las crecientes tendencias hispanófilas. Con motivo de las Fiestas Patrias del año 1888, se lanzó a una polémica "sobre la conveniencia o inconveniencia del cultivo de la lengua quechua". Publicó una serie de artículos redactados por Tomás O'Conner, E. Larrabure y Unanue y ella misma. Estos ensayos celebran el pasado incaico y reconocen la importancia filológica del quechua en la realización del proyecto nacional. Su defensa del quechua se difundió sustancialmente en la Lima de aquella época.

Una idea esencial para comprender el pensamiento de Matto de Turner es que la nación peruana tiene que remontarse a Tahuantinsuyo. Partiendo de los Comentarios reales (1609/1617) del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), Matto reconoce que los indígenas preincaicos "no tuvieron nombre genérico para nombrar en conjunto los reinos y provincias que sus reyes naturales señorearon". Los gentilicios tenían que ver con el nombre de la provincia local. Mientras el quechua se extendía por los Andes con las conquistas incaicas, todas las etnias (Matto diría "naciones") locales lo aprendían de manera que "se considerasen miembros de una sola familia" (Leyendas, 93-94). El mismo Inca, según ella, promulgó el quechua como "idioma general y obligatorio para el pueblo" (Leyendas, 96). Matto sacó esta idea del Inca Garcilaso quien había llamado al quechua "lenguaje general". Es consciente que el esfuerzo de imponer el quechua como runasimi representa la expansión de una noción local a otra más amplia. Fue una forma de consolidar el poder y protegerse en contra de los enemigos lejanos. De esta manera se forman las naciones. Estas ideas debieron haber sido muy atractivas para nuestra ensayista cuzqueña quien buscaba la armonía de todos los peruanos.

Por sus experiencias en la provincia, su conocimiento de la cultura quechua, y la lectura de varios textos sobre el tema, Matto de Turner concluye que la verdadera lengua nacional es el quechua y como tal "...no es posible escribir historia peruana que merezca el nombre de tal sin conocer el idioma" (Leyendas, 107). En esto refleja el propósito principal de los Comentarios reales, el de glosar a los cronistas que, por ignorar el quechua, interpretaron varios vocablos fuera de sus significados. El Inca entonces glosa, no critica, a los cronistas españoles. Puede sobrevivir de esta forma sin mayores problemas. Matto se apropia de esta táctica evitando atacar directamente a los hispanistas de su época. Ella simplemente procura indagar en la etimología de la toponimia, para definir mejor el significado de la nación (Leyendas, 104-6). Pero la polígrafa decimonónica no tiene que operar dentro del colonialismo que limitó la expresión del Inca Garcilaso. A pesar de los riesgos políticos que corría, los cuales últimamente la condujeron al exilio, nuestra autora logra afirmar cosas imposibles de enunciar durante el coloniaje. Puede sostener, entonces, que más allá que su valor histórico, el quechua también debe reconocerse como "el vínculo imperecedero de unión para la raza peruana" (Leyendas, 99). Con mucho valor, declara que la negación de la cultura quechua representa un "daño de la historia patria" (Leyendas, 101). "Daño" aquí debe entenderse como la injusticia del casticismo purista que a los quechuahablantes les niega participar en la nación. Sin miedo Clorinda Matto defiende la herencia incásica de la nación.

### **La regeneración de la sociedad peruana**

Matto adopta la idea, común en su época, del Perú como un organismo enfermo. Tal actitud resulta de la violencia de la Guerra Civil, de su experiencia de ser andina en la capital costeña, de su vida intelectual (libros y tertulias), y de su observación directa del maltratamiento, tanto del indígena como de la mujer. Recomienda tres "fuentes de salud nacional", las que ella define como "la prensa, el púlpito y la cátedra universitaria" (Boreales, 14). Estas tres armas representan tres elementos en su plan general de regenerar la sociedad. En la cátedra Matto encuentra una manera pedagógica de liberar a las mujeres. La Iglesia guarda varios papeles. Predica la virtud contra la corrupción. También formula la unidad religiosa de la nación, lograda con la evangelización de los indígenas. Por tal razón, traduce el Evangelio al quechua. El periodismo puede suplir

tanto la educación como la evangelización como forma de inspirar una conciencia nacional.

Como se manifiesta en el prólogo de *Aves sin nido*, también la literatura tiene su papel regenerativo en la sociedad. Sirve de herramienta en la liberación del indígena y de la mujer. Pero para cumplir con su deber, las letras necesitan representar y respetar la sociedad de la cual surgen. Una manera de determinar la naturaleza de la nación es estudiando las obras del pasado. Esta práctica constituye un elemento fundamental en la teoría literaria de Clorinda Matto, una teoría que se convierte en verdadera ideología. Como vamos sugiriendo había fuentes sociales y literarias en la ideología de Matto. Hay más que decir sobre sus fuentes literarias, el Inca Garcilaso y otros del mismo período.

Como escritora, Matto intentó redactar una literatura regional, integradora de varias ideologías y perspectivas. Aunque leyera libros de Europa, fue también entusiasta lectora de autores peruanos. Son bien conocidas sus lecturas de Ricardo Palma y González Prada. Ya notamos que a ella también le interesaron los autores coloniales. Sin embargo, menos atención se ha dedicado a sus lecturas del Inca Garcilaso de la Vega, comentadas arriba y sobre las cuales nos queda más de decir y, aparte, a su controvertida comprensión de Juan de Espinosa Medrano (1619/30-1668), intelectual barroco conocido como el Lunarejo.

Al leer a estos dos escritores coloniales, Matto encontró dos espíritus afines. Ella como ellos era bilingüe. El Inca Garcilaso transcribe en sus *Comentarios reales* "la relación sumaria" que su tío, otros parientes y sus amigos le contaron. Al hacerlo, recupera la tradición oral que codifica después bajo las normas letradas. Al mismo tiempo, consulta a las crónicas, como las de Cieza de León. Por ellas se adueña también de la tradición letrada. Al sintetizar las tradiciones orales y escritas, como ha señalado José Antonio Mazzotti, el Inca Garcilaso, como sujeto colonial, tenía que "conciliar los elementos culturales que se le ofrecen en la memoria de un espacio de identidad en permanente reconstrucción verbal". Para Mazzotti el resultado de esta condición es una escritura "pendular". Al balancearse entre las dos culturas, el Inca asimila la cultura renacentista para reformularla a la luz del quechua y de la tradición oral. Combina de esta manera las tradiciones orales y letradas. Sus narraciones, que para Mazzotti son culturalmente polifónicas, revelan los orígenes de los incas y la historia de la conquista, estableciendo la base para la moderna nación peruana. Digo esto porque la obra del Inca constituye lo que Julio Ortega ha llamado "un modelo capaz de trascender la actualidad conflictiva en la formalización". Ofrece de esta manera una pauta por medio de la cual se podría instituir la armonía nacional, la sinfonía antes que la anarquía.

Cuando el Inca glosa a las crónicas españolas, lo que hace es descentralizar el pensamiento eurocéntrico. Uso este término aquí con el sentido que le asigna José Rabasa, una condición omnipresente del pensamiento que ubica a Europa como ideal, afectando tanto a los europeos como a los no europeos. Matto sigue al Inca en descentralizar el eurocentrismo cuando interpreta la nación desde una periferia desconocida para las élites de la costa. Partiendo del afán del Inca para comentar y así descentralizar la historiografía eurocéntrica, la escritora cuzqueña concluye que la historia peruana sería imposible sin la cultura quechua. Como el humanista renacentista, ella recopila varias historias orales, las que codifica en sus *Tradiciones cuzqueñas*. De este modo es la fundadora decimonónica de una historia que concuerda con la realidad nacional en sus raíces. Al crear una nueva literatura que viene de los

principios nacionales, se establece una expresión que también puede integrar los diversos sectores contemporáneos, así como ocurrió con el quechua imperial de Tahuantinsuyo. Garcilaso, por lo tanto, se convierte en una fuente indispensable para comprender la ideología de nuestra escritora. Pero no es la única. Junto al Inca hay otro autor colonial que impactó a doña Clorinda.

### **Una defensa del mesticismo cultural**

La idea que tuvo Matto de Turner del clérigo Juan de Espinosa Medrano fue fundamental a su noción de etnia. En la biografía que redactó sobre él, mantuvo que la jerarquía eclesiástica se opuso a su candidatura para "la silla canongial" (Bocetos, 33; cursiva suya). La razón por dicha resistencia debió haber sido el origen indígena del sacerdote. Pero, puede ser que Matto se equivocara y el honor le fue otorgado al clérigo en 1683. Raquel Chang-Rodríguez supone que Matto compuso su biografía a base de historias orales que no coincidieron con la evidencia documental, o que, tal vez, confundió los dos últimos lustros en la vida del "Doctor Sublime" con toda la dificultad de su vida anterior. Hay más. Luis Jaime Cisneros y Pedro Guibovich Pérez, tras investigaciones intensivas en seis archivos, concluyen que no hay "apoyo documental" sobre los orígenes indígenas del famoso clérigo. Además, según estos dos críticos, hay indicios de que el Lunarejo gozó de cierta riqueza material. Si fuera cierto, la semblanza biográfica que Matto escribió sobre el Lunarejo, sería el resultado de lo que Cisneros y Guibovich llaman su "imaginación fecunda". De este modo habría que reconocer que nuestra autora carecería de una metodología rigurosa en su historiografía.

Existe, entonces, la posibilidad de que esta biografía sobre el Lunarejo no haya sido fidedigna a los hechos. Sin embargo, éste no es el lugar de averiguar ni los orígenes étnicos del clérigo cuzqueño ni los pormenores de su relación con la Iglesia. Nos limitamos entonces a la ideología de Clorinda Matto. Hay dos elementos fundamentales en toda ideología. El uno nace de la experiencia, real o leída, del que la aporta y el otro representa un ideal, muchas veces utópico, para corregir esta realidad experiencial. La ideología de Matto nace de la confluencia de dos elementos. Para comenzar, sus observaciones en los Andes y sus meditaciones sobre sus lecturas dilucidan la naturaleza de la problemática. Cuando el reconocimiento de ésta se combina con la solución que propone, su ideología toma forma.

Para comprender la óptica de doña Clorinda, no es necesario determinar si Espinosa Medrano naciera de verdad de padres indígenas, o no, o si históricamente se elevara a la canonjía magistral, o no. Una ideología no es fiel a la historia. No es su función adherirse a ella. Su función es la de generar un destino nuevo. Lo que nos interesa en este momento es que desde la perspectiva de Matto, el Lunarejo tuvo orígenes indígenas y padeció de lo que para nosotros sería el racismo. La indignación que la biógrafa exhibe frente a un racismo real o imaginado, demuestra su compromiso con los indígenas y mestizos. Por este profundo sentido de justicia Matto llega a una postura absoluta: "el gobierno colonial oponía a los hijos de naturales..." (Bocetos, 23). Dado la historia del colonialismo español en las Américas, a pesar de los pormenores vitales del Lunarejo, difícil sería descartar la afirmación de la cuzqueña.

El anhelo por la justicia no es el único elemento en la vida y obra de Espinosa Medrano que le apasiona a Clorinda Matto. A pesar de la posible discriminación que sobrelleva el humanista, se dedicó con ahínco al estudio letrado. Si el "Doctor

Sublime" fuera autóctono, y si sufriera por ello, también superaría ese disgusto. En esto, para Matto, yace su importancia. Él representa un modelo nacional, no porque era "indio", sino porque era un indio que superó su indianidad: en él, "quedaron avasalladas las preocupaciones de casta, nacimiento, color y fortuna" (Bocetos, 35). Bajo el coloniaje fue necesario que el humanista suprimiera su condición de andino, si es que deseaba sobrevivir como religioso e intelectual. No es tan difícil de imaginar esta estrategia. Virginia Bouvier ha argüido que Sor Juana tuvo que elaborar códigos para esconder su mensaje feminista, táctica necesaria para moverse en el ambiente sofocante de la colonia. De la misma forma Espinosa Medrano pudo haber confeccionado máscaras para encubrir su condición andina. Como descubre Mabel Moraña, ciertos intelectuales barrocos como Espinosa Medrano, Sor Juana y, Sigüenza y Góngora acudieron al "lenguaje imperial" para hablar "de sí mismos". Se apropiaron de "los códigos culturales metropolitanos" para participar libremente en el ámbito intelectual de la colonia. Para hacer esto tuvieron que camuflar elementos locales de cultura. Hay una posibilidad no admitida por Cisneros y Guibovich. Quizás hoy día nos parece que el Lunarejo fuese criollo porque sus esfuerzos de suprimir sus orígenes andinos fueron exitosos. Sea lo que sea su herencia, lo innegable para Clorinda Matto consiste en el hecho de que tanto fue su interés "por el libro y la oración" (Bocetos, 35) que su bibliofilia lo define, no su etnia. La autora de Bocetos aplaude esta característica de la obra de Espinosa Medrano.

Desde la perspectiva de Matto, el humanista pudo superar su etnia porque dominaba una variedad de idiomas, el castellano, el latín, y el quechua. No debe sorprendernos que haya divisado en Espinosa Medrano un modelo para la biculturalidad. Ella también se vio así, siendo "misti" letrada, pero también quechuaparlante. Si el "Doctor Sublime" no sufrió tanto por su etnia, posibilidad que consideran Chang-Rodríguez, Cisneros, y Guibovich, es posible que Matto proyectara sus propias experiencias en él. De lo contrario, las conclusiones intuitivas de la autora son acertadas, sólo que no hay evidencia documental para ellas. Lo que sí sabemos con certeza es que, para Matto, la biculturalidad a lo Espinosa Medrano representa un modelo para emular. Esta idea de culturas mutuas surge también en las conclusiones de su novela Aves sin nido.

En ésta su primera obra de ficción, la adopción de dos huérfanos indígenas por un matrimonio urbano y criollo, no permite, en palabras de Cornejo Polar, "ningún futuro por la raza indígena". Su adopción indica que su destino "depende de su conversión en otro, en criollo". Cornejo Polar concluye que tal postura resulta de una "quiebra interna" en la nación, la única respuesta a la cual "consistía en asimilar dentro del espacio criollo al pueblo indígena". Esta posición que toma Matto en Aves sin nido es más conservadora que la que adelanta en sus ensayos de El Perú Ilustrado, en los que concibe el quechua como un idioma imperial. La explicación se encuentra en que el imperialismo quechua fue una reacción contra las tendencias hispanófilas de su época. Su verdadera posición social se encuentra entre los dos polos, en el mestizaje, para el cual son igualmente necesarios el castellano y el quechua.

Las conclusiones hibridistas que se formulan en Aves sin nido tienen raíz en los estudios sobre Espinosa Medrano y el Inca Garcilaso, dos escritores coloniales que vivieron entre dos culturas. Como los niños Yupanqui de Aves que se integran en una familia criolla, los dos humanistas descubrieron su forma de expresión en la cultura hispánica. Siguiendo una pauta defensiva establecida por el Inca Garcilaso y fortalecida

luego por Espinosa Medrano, Matto ubica el referente quechua dentro de un marco hispánico.

Sería un error, empero, ver en *Aves sin nido* un planteamiento que se limita a la problemática de la transculturación. También es una protesta sobre la condición explotada del indígena. No es la primera obra de ficción peruana de hacerlo. Podemos pensar en cuatro que le anticipan, la novela *El Padre Horán* (1848) de Narciso Aréstegui, y tres cuentos de la *Revista de Lima*, "Sé bueno y serás feliz" (1861) de Ladislao Graña, "Si haces mal no esperes bien" (1861) de Juana Manuela Gorriti, y "No era ella" (1861-2) de Juan Camacho. Pero, a diferencia de sus antecedentes románticos, *Aves* es sumamente interesante porque se redacta en base a varias corrientes ideológicas: el positivismo, el naturalismo, el indigenismo, la dicotomía civilización-barbarie, el feminismo y la protesta gonzalezpradiana. Esta diversidad de fuentes informa un tejido complejo de temas, campo fecundo para diversas interpretaciones.

En cuanto a ser modelo nacional, *Aves sin nido* muestra la falta de armonía entre naturaleza y civilización, entre "naturales" y "notables", entre mujeres y hombres. Esta carencia armónica tiene graves implicaciones para la nación. La sociedad, mejor dicho, las sociedades, se presentan divididas. *Aves sin nido* es un caso de literatura que refleja la sociedad, una realidad fragmentada. Como la personalidad sintética del doctor Lunarejo, *Aves sin nido* busca una homogeneidad entre las diferentes culturas peruanas bajo la tutela del criollismo. El interés por la cultura indígena en Matto parece reducirse a un estudio histórico, que incluye la toponimia y la historia oral. No obstante, su habilidad de hablar y escribir quechua prueba que no sólo es cosa del pasado sino del presente. Matto, al traducir la Biblia al quechua, muestra un deseo que los nativos asimilen el cristianismo, un elemento de la cultura occidental. En esto no se distingue de González Prada quien coloca a los indígenas dentro de un marco anarquista, una ideología cosmopolita y occidental. La propuesta criollista de Matto coincide de este modo con el gonzalezpradismo. Es por este radicalismo rebelde de la novela que los indígenas, como observa Lucía Fox-Lockert, "no son pasivos", eso sí especialmente las mujeres. Pero, de otra manera, Matto se aparta del autor de *Páginas libres*. Cuando los criollos adoptan a los indígenas como señala Cornejo Polar, demuestran que los limeños también necesitan a los indígenas para procrear. El eurocéntrico González Prada nunca pudo haber abrazado una recomendación de esta índole. En Matto, entonces, advertimos un doble proceso de mestizaje, las dos etnias se necesitan. Visto de esta manera, Matto resuelve la hegemonía hispánica, proponiendo un hibridismo mutuo. No hay una visión pluralista de los Andes en su ideología, como mantiene Susana Reisz, sino una propuesta de mutua hibridación.

Un marco decimonónico para comprender el mestizaje es la teoría de civilización y barbarie. El origen de esta idea le vino a Matto directa o indirectamente por Domingo Faustino Sarmiento. En *Aves sin nido* una pareja civilizada de la costa intenta reformar la sierra. Al fracasar, el matrimonio y sus hijos adoptivos abordan un tren, imagen frecuente de la civilización, para viajar a la ciudad. El mensaje es que la civilización es imposible en la sierra, así como lo fue en la pampa de Sarmiento. Todavía queda mucho trabajo para sus tres elementos civilizadores, la pluma, el sermón y el aula.

## **La mujer en la sociedad industrial**

La noción de patria de Matto no sólo es política y cultural, también es feminista. Mencionamos como para ella el periodismo es una actividad valiosísima, tanto más cuando se efectúa para servir a la causa feminista. Fundó su revista *Búcaro Americano* creando, como asegura Ana María Portugal, "espacios para que las mujeres puedan expresarse y dar cuenta de una nueva perspectiva de las cosas en lo referente a su incursión en el mundo profesional". En la Argentina, lejos de la problemática étnica del Perú, el feminismo de Matto se hace más agudo. Su ensayo más interesante sobre el tema es "Las obreras del pensamiento", discurso que dio en el Ateneo de Buenos Aires en 1895. En la patria industrial que propone Matto, "trabajan millares de mujeres productoras". La labor libre y a voluntad propia se hace con dignidad y la mujer tiene tanto derecho a la dignidad como el hombre. Si las mujeres pueden trabajar libremente, "no sólo dan hijos a la patria, sino, prosperidad y gloria" (Boreales, 250). La mujer, "con escuelas profesionales que robustecen su dignidad" se liberará de la esclavitud "del padre, del hermano, del marido" (Boreales, 311). Matto ve la liberación de la mujer como una "consecuencia lógica e inmediata de la obra de rendición iniciada el 25 de mayo de 1810" (Boreales, 311), es decir, la fecha de la independencia argentina.

Para nuestra ensayista, el trabajo es necesario tanto para los hombres como para las mujeres) Trabajo en qué? ... en el comercio, en la industria (Leyendas, 164). Tal actitud demuestra su filiación saint-simoniana y le reserva un lugar en el grupo que Efraín Kristal ha llamado la élite industrial en el Perú. La filosofía industrialista no se limitó al país andino. En la región rioplatense, Alberdi había abogado por una filosofía aplicada, no especulativa. Su discípulo Echeverría había propuesto una educación que dignificara las profesiones industriales. Clorinda Matto se integra en esta trayectoria industrialista. Subraya que cuando se combinan el comercio, la industria y la educación, el resultado es "el fomento del progreso material" (Leyendas, 164), un paso necesario para forjar una nación estable. Matto había propuesto el comercio y la industria como parte del *Círculo Literario de González Prada*. Y cómo el autor de *Páginas libres*, abraza un concepto inmanentista de la vida. Proclama que en "el fruto metálico del trabajo industrial" es posible "satisfacer las exigencias" del espíritu individual. Con un espíritu sano, la obrera recupera la dignidad, haciéndose disponible para la labor industrial o comercial, sin la cual no sería posible fundar "los cimientos para el gran edificio nacional" (Leyendas, 164).

Su llamada para la libertad de la mujer es una y la misma con su labor para la justicia del autóctono. Esta relación entre la libertad para las mujeres y la para los indígenas, como muy acertadamente observa Susana Reisz, reduce parcialmente la heterogeneidad de la sociedad. Este fenómeno, el vínculo entre la libertad de la mujer y la del indígena o la del negro era común durante el siglo XIX. Tan pronto que una feminista ve su condición en relación con hombres y mujeres de otras etnias, está lista de verse en un contexto con hombres y mujeres de otras naciones.

### **Más allá de la nación**

González Prada pudo concebir la idea de una humanidad liberada por individuos revolucionarios de varias naciones. Matto igualmente pudo superar el nacionalismo peruano, aunque sin llegar a ser revolucionaria. En un discurso de 1899 que pronunció en Buenos Aires, vio los orígenes del Nuevo Mundo en términos de Juan Díaz de Solís y Francisco Pizarro. Estas dos figuras representan dos encuentros con el Nuevo Mundo, el primero en el Río de la Plata, el segundo en Cajamarca. Al comentar a los dos

conquistadores, deja a un lado a las culturas indígenas (según su contexto social: la Argentina), y elabora una especie de panamericanismo, entre la Argentina y el Perú. )Es que Clorinda Matto se olvida de sus indígenas? No. Recordemos que la Argentina le dio auxilio en un momento que su país le había fallado. Tiene que agradecer "el techo hospitalario de la República Argentina" (Boreales, 56) y olvidarse en parte de los problemas del Perú.

A raíz de la independencia de las repúblicas americanas un siglo antes, de su feminismo, y de su agradecimiento personal, Matto llega a una especie de supranacionalismo. No por otra razón en su discurso en la Escuela Comercial de Mujeres de Buenos Aires, elogia al triunvirato heroico de la independencia americana, Bolívar, Sucre y San Martín. Este panamericanismo es típico en el discurso feminista desde el siglo XIX. Beatriz Urraca ha comentado la red interamericana que las mujeres forjaron en la Argentina de aquel período. Mary Louise Pratt ha descubierto lazos de este tipo en varios países latinoamericanos. Esta tendencia panamericana llega también al siglo XX. La revista ecuatoriana Nuevos Horizontes (1933-1937) activamente buscó lazos con feministas de otros países. Esta segunda Clorinda Matto, la "porteña", tiene que comprenderse como feminista dentro de esta tendencia internacionalista. En la misma conferencia que ofreció en la Escuela Comercial, su panamericanismo se verifica cuando atestigua lo siguiente:

Yo no me siento extranjera entre vosotros; porque vuestra patria y la mía, son dos ramas de laurel de un solo tronco, con sus mismas flores rojas, cuyas corolas revientan con el calor de mi padre Sol, hacia el espacio azulino, pregonando la hermosa libertad invocada el 25 de mayo de 1810, jurada el 9 de julio de 1816, alcanzada el 9 de diciembre de 1824 (Boreales, 306).

Con fechas argentinas y peruanas, Clorinda Matto de Turner supera el sencillo nacionalismo, llegando a vincularse a la Argentina, en la libertad tanto del hombre como de la mujer, en el trabajo y en la vida. Como los sueños de Bolívar y Caceres, de acuerdo con los preceptos del mestizaje cultural y de la liberación de la mujer, Matto busca la fraternidad armónica de todos los latinoamericanos.

#### Notas

·Clorinda Matto de Turner, *Boreales, miniaturas y porcelanas* (Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1902), p. 24. En adelante se indicarán referencias a este libro entre paréntesis en el texto.

·Auguste Comte, *Primeros ensayos*, trad., Francisco Giner de los Ríos (México: Fondo de Cultura Económica, 1942), p. 212.

·Clorinda Matto de Turner, *Bocetos al lápiz de americanos célebres* (Lima: Imprenta Bacigalupi, 1890), p. 177. Todas las subsiguientes referencias a esta colección se indicarán entre paréntesis en el texto.

·Comte, *ibid.*

·Se leyeron partes de los tres apartados "El quechua imperial", "La regeneración de la sociedad peruana", y "Una defensa del mestizaje cultural", en una ponencia, "Tres actitudes frente a la escritura nacional: Cabello, Matto y Prada". Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, 29 de junio a 1 de mayo (1999) en la Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

·Francesca Denegri, *El abanico y la cigarrera* (Lima: Flora Tristán/Instituto de Estudios Peruanos, 1996), pp, 165, 168.

- Mary C. Berg, "Writing for Her Life: The Essays of Clorinda Matto de Turner". *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries*. Ed. Doris Meyer (Austin: University of Texas Press, 1995), p. 81.
- Tomás O'Connor d'Arlach, "El quechua", *El Perú Ilustrado* 64 (28 de julio 1888), pp. 192a-193a.
- Entre ellos "El quipo", y "Los chucos".
- Clorinda Matto de Turner, "El quechua", *El Perú Ilustrado* 69 (1 de septiembre de 1888), pp. 302c-303c; y "Estudios históricos: el quechua", *El Perú Ilustrado* 71 (15 de septiembre de 1888), pp. 330b-331c.
- Clorinda Matto de Turner, *Leyendas y recortes* (Lima: "La Equitativa", 1893), p. 92. En adelante, todas las referencias a estas recopilaciones se indicarán entre paréntesis en el texto.
- Garcilaso de la Vega, *El Inca, Comentarios reales*, Tercera edición (México: Editorial Porrúa, 1998), p. 5.
- Garcilaso de la Vega, *op cit.*, pp. 4, 36.
- Véase Manuel González Prada, *El tonel de Diógenes, Fragmentaria, Memoranda* [1945]. En *Obras*. 7 vols, ed. Luis Alberto Sánchez (Lima: PetroPerú, 1985-1989), v. II, pp. 195-252, por ejemplo, pp. 215, 222. Este concepto de la nación no se limitó al Perú. Para Bolivia se puede consultar Alcides Arguedas, *El pueblo enfermo*, prólogo de Ramiro de Maeztu (Barcelona: Viuda de L. Tasso, 1909). Para la Argentina es importante José Ingenieros, *El hombre mediocre* (Madrid: Biblioteca "Renacimiento", 1913).
- José Antonio Mazzotti, "En virtud de la materia. Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios reales*", *Revista Iberoamericana* 172-173 (Julio-Diciembre 1995), p. 414.
- ibid.*
- José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996), pp. 39 y ss.
- Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, véase, por ejemplo, los capítulos XV y XIX.
- Julio Ortega, *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), p. 14.
- José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (Norman: University of Oklahoma Press, 1993), p. 18.
- Raquel Chang-Rodríguez, *El discurso disidente: Ensayos de literatura colonial peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991), p. 189.
- Luis Jaime Cisneros y Pedro Guibovich Pérez, "Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: nuevos datos biográficos", *Revista de Indias* 182-183 (1988), pp. 327-347; véase la p. 333, 336.
- Cisneros y Guibovich Pérez, *op. cit.*, p. 333.
- Virginia M. Bouvier, "Sor Juana y la inquisición: las paradojas del poder", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 49 (primer semestre de 1999), pp. 63-78.
- Mabel Moraña, *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco* (México: UNAM, 1998), p. 37.
- Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima: Horizonte, 1994), p. 132.
- ibid*, p. 137.
- Antonio Cornejo Polar, "Aves sin nido como alegoría nacional", Prólogo a *Aves sin nido* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996) p. xxv.
- Es interesante que tres de los cuatro autores eran extranjeros, Camacho de Venezuela, Gorriti de la Argentina, y Graña de España.

- Ya he tocado este tema. Véase Thomas Ward, "Nature and Civilization in *Sab* and the Nineteenth-Century Novel in Latin America," *Hispanófila* 126 (1999), pp. 25-40.
- Lucía Fox-Lockert, "Contexto político, situación del indio y crítica a la Iglesia de Clorinda Matto de Turner", *Texto/contexto en la literatura iberoamericana: Memoria del XIX Congreso*, eds. Keith McDuffie y Alfredo Roggiano (Madrid: XIX Congreso IILI, 1981, pp. 89-93, véase p. 90. Consúltese también de ella, *Women Novelists in Spain and Spanish America* (Metuchen: The Scarecrow Press, 1979), pp. 137-146.
- Cornejo Polar, *Escribir*, *op. cit.*, p. 134.
- Susana Reisz, "When Women Speak of Indians and other *minor* themes... Clorinda Matto's *Aves sin nido*: an Early Peruvian Feminist Voice", *Renaissance and Modern Studies* 35 (1992), pp. 75-94; véase especialmente p. 83.
- Ana María Portugal, "El periodismo militante de Clorinda Matto de Turner", *Mujeres y género en la historia del Perú*, ed. Margarita Zegarra (Lima: CENDOC, Centro de Documentación de la Mujer, 1999), pp. 319-330; la cita viene de la p. 325.
- Claude-Henri de Saint-Simon, *Du système industriel, Oeuvres de Claude-Henri de Saint Simon* (Paris: E. Dentu, Éditeur, 1869).
- Efraín Kristal, *Una visión urbana de los Andes: Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991), pp. 95-122.
- Juan Bautista Alberdi, "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades", *Escritos de Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley*, ed. Oscar Terán (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996).
- Esteban Echeverría, "Manual de enseñanza moral para las escuelas primarias del estado oriental", *Obras completas* (Buenos Aires: Imp. Mayo, 1870).
- Véase Thomas Ward, *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada* (Lima: Editorial Horizonte/Universidad Ricardo Palma, 2001).
- Reisz, *op. cit.*, 90.
- En otro lugar he resumido algunas perspectivas sobre este tema. Véase Ward, "Nature and Civilization", *op. cit.*.
- Véase Beatriz Urraca, "Juana Manuela Gorriti and the Persistence of Memory", *Latin American Research Review* 34.1 (1999), pp. 151-173, esp. p. 153.
- Mary Louise Pratt, "Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, no. 38 (1993), pp. 51-62.
- Véase Michael H. Handelsman, *Amazonas y artistas: Un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana*, 2 tomos (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1978), I, 69.
-