

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

**Estudios Bolivianos**

**34**



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 34  
Dossier  
Escrituras y sensibilidades femeninas  
en la Bolivia decimonónica

Decana  
Facultad de Humanidades y  
Ciencias de la Educación: M. Sc. Virginia Ferrufino

Directora del IEB: Dra. Beatriz Rossells  
Editores: Dra. Ximena Medinaceli

Editora invitada del dossier: Dr. Marcelo Villena

M. A. Kurmi Soto  
Diseño y diagramación: Diego Pomar  
Corrector de estilo: Cleverth Cárdenas  
Apoyo logístico: Roxana Espinoza, Andrés Condori  
Impresión: Imprenta PPi color Impresores

Portada: “Bolivianas”. En: André Bresson,  
*Bolivie: Sept années d'explorations, de  
voyages et de séjours*. Paris: Challamel, p. 449.

Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos  
Tiraje: 250 ejemplares  
Dirección institucional: Av. 6 de Agosto N° 2080, 2º Piso  
ieb@umsa.bo  
www.ieb.edu.bo  
Depósito legal: 4-3-97-07  
ISSN: 2078-0362

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Mayor de San Andrés  
Junio de 2022

**Directora del IEB**  
Dra. Beatriz Rossells Montalvo

**Editores**  
Dra. Ximena Medinaceli  
Dr. Marcelo Villena Alvarado

**Editora invitada del dossier**  
M. A. Kurmi Soto

**Comisión de publicaciones**

Dra. Rosario Rodríguez Márquez  
Dr. Cleverth Cárdenas  
Dra. Ximena Medinaceli  
Dr. Marcelo Villena  
Dr. Blithz Lozada Pereira

**Consejo editorial**

Dr. Andrés Ajens  
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile  
agonzalezwa@yahoo.com

Dra. Elizabeth Monasterios  
University of Pittsburgh, Estados Unidos  
elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta  
The Ohio State University, Estados Unidos  
unzueta.1@osu.edu

Dr. Hugo Rodas Morales  
Universidad Nacional Autónoma de México  
hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas  
University of Tennessee  
orivera@utk.edu



# Índice

Presentación Beatrix Rossells Directora del IEB	7
<b>Dossier</b> <b>Escrituras y sensibilidades femeninas</b> <b>en la Bolivia decimonónica</b>	
Prólogo <i>Kurmi Soto</i>	11
La recepción de la obra de Lindaura Anzoátegui de Campero y Adela Zamudio en el mundo público <i>Virginia Ayllón</i>	15
Propuesta política y autorrepresentación en el episodio histórico <i>Huallparimachi</i> (1892) de Lindaura Anzoátegui de Campero <i>Faviola Puccio</i>	31
Estrellas de la patria: la mujer ilustrada en el libro de las veladas literarias de Juana Manuela Gorriti <i>Vera Wurst</i>	49
Una aproximación a Adela Zamudio y el trabajo femenino <i>Lucía García Ostria</i>	69
“Un libro medio deshecho y descompaginado”: la representación de la lectura y la escritura en <i>Íntimas</i> de Adela Zamudio <i>Andrea Armijos Echeverría</i>	89

## Avances de investigación

- Identidad narrativa: representación, ética y política 107  
*Ricardo Avendaño*
- Organización territorial y conflictos por la tierra en 123  
Colquencha y Micaya, altiplano paceño (1838-1938)  
*Roger Mamani Siñani*

## Reseñas

- New World Objects of Knowledge A Cabinet of Curiosities.*  
Mark Thurner y Juan Pimentel (Eds.). London: University  
of London Press, 2021. 151  
*Kurmi Soto*
- Herramientas para desarmar  
una exposición de pintura colonial.* Narda Alvarado (Coord.).  
La Paz: Museo Nacional de Arte, 2020. 153  
*Tatiana Helga Quiñones*
- Regenerar la raza. Política educativa en Bolivia (1898-1920)*  
Françoise Martínez. La Paz: Vicepresidencia del Estado  
Plurinacional, Centro de Investigaciones Sociales, 2021. 157  
*Cleverth Carlos Cárdenas*
- El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo.*  
Irene Vallejo. Buenos Aires: de Bolsillo, 2019. 163  
*Carolina Loureiro*
- Sobre la Revista Estudios Bolivianos 167

## Presentación

El estudio de la escritura femenina en el siglo xix es de suma importancia porque se trata de comprender cuáles serían los antecedentes que dieron inicio a las reivindicaciones de las mujeres durante el siglo xx. De hecho, durante el siglo xix, a nivel nacional, fueron muy pocas las mujeres que llegaron a tener acceso a un grado de educación que les permitiera ganar el espacio público y el privado para “hablar” o tener la posibilidad de publicar. Las que lo hicieron, dejaron una estela de ejemplo, casi un estrellato. Se cuentan por unidades, se trata de las dos grandes escritoras e intelectuales Linda Anzóategui de Campero y Adela Zamudio.

Pertenecían a las élites de sus ciudades, únicas entre sus coterráneas porque fueron privilegiadas por la posición económica, social y cultural de sus familias. Formaron parte activa de la vida social, pero no intervinieron en publicaciones ni tertulias porque existían escasos grupos de poetas y escritores que se reunían para estas actividades, dominadas por los hombres. Más todavía, el pensamiento de las élites masculinas, aun la perteneciente al mundo intelectual –con la fuerza y el poder que recibe de la configuración política y económica del patriarcado– tiene en la mente, sellada a fuego, la debilidad e incapacidad de las mujeres. La mujer es pensada para cumplir los roles otorgados por la sociedad más retrograda y apoyada en la iglesia católica, vale decir: los de madre, reproductora y esposa, de manera excluyente. Además del papel de aliviar los problemas de los hombres, consolarlos como ángeles tutelares, sirviendo de manantial de amor y perfección moral.

Esa ideología que tiene sobre la mujer la población masculina de Bolivia, incluyendo a los hombres que escriben poemas, artículos, breves comentarios, salvo algunas valiosas excepciones, está imbuida del pensamiento más conservador. Evidencia la poca percepción y entendimiento de la realidad de mujeres luchadoras e incluso heroínas que participaron en diversos lugares del territorio, como en la independencia del país, con inteligencia y valor, sumándose a su principal tarea, la de defender la vida de sus vástagos. Esa temática y otras fueron discutidas en un temprano Encuentro Femenino de Ciencias Sociales organizado en 1984, por el Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM), evento que publicó *La Mujer: Una ilusión*.

*Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX* (Rossells, 1987). Así pues, aunque falta investigación y difusión en relación a las luchas femeninas de los siglos XIX y XX, podemos constatar lo mucho que se ha adelantado en estas últimas décadas.

Los artículos de la revista *Estudios Bolivianos* número 34 constituyen un enorme avance en los estudios sobre la obra literaria femenina en Bolivia durante el siglo XIX, pues sirven para aclarar algunos temas e incorporar análisis teóricos que iluminan la escritura y el alcance de la obra tomando en cuenta la recepción que tuvieron y tienen en el público y otras consideraciones. Gracias al artículo de Virginia Ayllón, no hay duda de la naturaleza del inmenso legado de Linda Anzóategui de Campero, mujer singular por su activo papel en el campo público y literario. Las novelas y narraciones fundamentales para el país, empezando por *Huallparrimachi* fueron de importancia, Faviola Puccio se ocupa de este episodio histórico narrado en términos de la novelista.

Adela Zamudio fue la mujer literata que mayor reconocimiento recibió en su tiempo incluso desde el poder político, a cambio de su contribución literaria desde distintos géneros y su pensamiento crítico de avanzada en relación a la discriminación total de la mujer. Lucía García Ostria y Andrea Armijos Echevarría enriquecen la representación de las ideas, la lectura y escritura de esta mujer de combate, a partir de un pensamiento lúcido al extremo y una valentía también extraordinaria. Asimismo, se encuentra en este número una aproximación a las actividades literarias y publicaciones de Juana Manuela Gorriti de gran alcance en más de un país, preparado por Vera Wurst.

Ofrecemos también dos avances de investigación, el primero sobre filosofía de Ricardo Avendaño y el segundo a propósito de la historia de Roger Mamani Siñani. La revista además cuenta con reseñas de importantes libros publicados en los últimos años.

Esta es la cosecha del primer semestre de 2022.

Dra. Beatriz Rossells  
Directora  
Instituto de Estudios Bolivianos

DOSSIER

Escrituras y sensibilidades  
femeninas en la Bolivia  
decimonónica



## Prólogo

Kurmi Soto Velasco  
Universidad Complutense de Madrid  
Universidad Mayor de San Andrés

Este dossier es el resultado de los avances de investigación que fueron presentados en el x Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB), celebrado en Sucre, del 22 al 26 de julio del 2019. En este marco, decidimos reflexionar sobre un tema tan amplio como el surgimiento de subjetividades femeninas en la Bolivia de la segunda mitad del siglo xix, tomando en cuenta que se trataba de una cuestión que se encontraba en la encrucijada entre la literatura y la historia. De hecho, hace ya varios años, en un artículo sobre la escritora peruana Clorinda Matto, Mary Berg señaló que esta es “una de las áreas que más merece reexaminación” dentro de los estudios culturales andinos (2000: 211). A pesar de la importancia que fueron cobrando en países vecinos –como Perú y Argentina–, las autoras y las artistas decimonónicas bolivianas han recibido escasa atención de parte de la academia. Aún así, debemos, por ejemplo, a Fernando Unzueta, el rescate de Lindaura Anzoátegui; a Virginia Ayllón, la recuperación, sobre todo, de Adela Zamudio; y a Ana Rebeca Prada y a Beatriz Rossells, los primeros indicios de esta genealogía femenina.

Queda también claro que las autoras bolivianas estuvieron vinculadas a un verdadero movimiento hispanoamericano en el que las mujeres comenzaron a tomar la pluma. Muchas extranjeras, como Juana Manuela Gorriti o Carolina Freyre, tejieron parte de sus historias en Bolivia. Pero, en un sentido inverso, las sucrenses, las paceñas y las cochabambinas publicaron sus versos en otros países (verbigracia, María Josefa Mujía, Natalia Palacios o la misma Adela), en particular gracias a una densa red de periódicos femeninos. Y es que fue a través de la prensa que ellas comenzaron a adquirir un mayor protagonismo en los nacientes movimientos literarios, al mismo tiempo que ciertas prácticas de sociabilidad, como los salones o los ateneos, fomentaron su participación en los debates estéticos y, sobre todo, en la producción literaria.

Así, en febrero de 1873, el intelectual tarijeño Tomás O'Connor d'Arlach sacaba a la luz, en Sucre, la revista *Mistura para el Bello Sexo*, una “publicación eventual” destinada a las “señoras”. De ella se conservan ocho números que abarcan todo el año y que presentan una variada selección de literatura en castellano, así como algunas traducciones del francés, siguiendo el gusto que corría por aquel entonces. En sus páginas, encontramos a la chilena Mercedes Marín del Solar y a los peruanos Pedro Paz Soldán y Clemente Althaus, como también a la poetisa ciega, María Josefa Mujía.

Aunque la presencia femenina se mantuvo bastante escasa, en este documento tenemos un poderoso alegato a favor de la emancipación de la mujer firmado por su director y editor. En efecto, en el segundo número de la revista, fechado el 20 de marzo, O'Connor d'Arlach publicaba en primera plana una aguerrida defensa de la inclusión femenina en la sociedad y, más aún, pedía su derecho al voto. Bajo la tutela de figuras como Víctor Hugo o John Stuart Mill, el escritor tarijeño afirmaba que “la mujer debe tener los mismos derechos que el hombre”, pero, sobre todo, la misma instrucción. E inspirado por corrientes europeas planteaba que, para construir un verdadero proyecto republicano, era necesaria la participación femenina, muy a pesar de “algunos hombres retrógrados”. Es más, su inserción en la vida civil significaría una “ventajosa y gran reforma en el estado social”.

De esta manera, se afirmaba el ingreso en el debate público del lugar que le correspondía a la mujer dentro de las nuevas formas políticas. Esa misma década marcaba la irrupción definitiva de la presencia femenina en los periódicos de otros centros culturales, como lo prueba María Vincens (2015) con la ciudad de Buenos Aires, por citar un solo caso. Este fenómeno no debe ser considerado una simple coincidencia temporal, pues quienes promovían y animaban estas publicaciones eran figuras que se hacían presentes en todo el continente, ya sea recorriendo este territorio o enviando cartas a sus correspondientes dispersos en la región. De ahí también la importancia de la mujer viajera, un personaje que comenzaría a tomar mayor protagonismo a lo largo de estos mismos años (Miseres, 2019).

Por eso mismo, no era azaroso que Carolina Freyre fundase *El Álbum* de Sucre en 1889, el mismo año en que Clorinda Matto daba inicio a su *Búcaro Americano* desde la capital argentina. Separados geográficamente, pero unidos en un espíritu similar, estos periódicos dirigidos por mujeres demuestran que, en Bolivia, se hacía eco de los debates que invadían América Latina. Freyre, prolífica escritora y periodista, aprovechaba para dar cuenta de los logros de las mujeres en el ámbito intelectual y reproducía noticias de otras partes del mundo sobre la conquista femenina de espacios como la medicina o el derecho. Esto no significaba, empero, que estas letradas decimonónicas no hayan estado sujetas a sus propias contradicciones. La misma Carolina

recomendaba a sus lectoras no inmiscuirse en ámbitos muy masculinos (en particular, la política), aun cuando ella ocupó lugares en la esfera pública que todavía no se encontraban abiertos al “bello sexo”.

\*

Con estos trabajos, estamos lejos de poder abarcar la totalidad del período; por ende, la compilación que presentamos en esta oportunidad no pretende, por supuesto, ser exhaustiva, aunque sí panorámica. De ahí que quisieramos considerar que se trata de una aproximación global a la escritura femenina decimonónica que permita identificar algunas de las problemáticas más importantes de aquel momento. Este dossier se abre con las consideraciones de Virginia Ayllón, que busca entender la recepción “permitida” de dos autoras canónicas como Adela Zamudio y Lindaúra Anzoátegui. En diálogo, Faviola Puccio propone un análisis de la obra de esta última y, en particular, de su episodio histórico *Huallparimachi* (1894). Por su parte, Vera Wurst abre la discusión sobre las redes femeninas fuera de nuestras fronteras y estudia la influencia que tuvieron las veladas de Juana Manuela Gorriti en la construcción de una generación de letradas latinoamericanas. Por último, los siguientes dos siguientes textos, de Lucía García Ostría y de Andrea Armijos Echeverría, abordan desde distintas perspectivas la figura de Adela Zamudio y su producción intelectual, lo que prueba su centralidad dentro de la literatura de la época y la vitalidad de su herencia.

\*

Esta publicación no hubiera sido posible sin el decidido apoyo de Ximena Medinaceli y de Marcelo Villena que, junto a un grupo de evaluadores anónimos, han colaborado en la realización de este dossier para la revista *Estudios Bolivianos*. Para ellos, nuestro agradecimiento.



## **La recepción de la obra de Lindaura Anzoátegui de Campero y Adela Zamudio en el mundo público**

Virginia Ayllón<sup>1</sup>

Investigadora independiente

Correo electrónico: virginiaaillon@gmail.com

### Resumen

Este texto analiza la recepción de la obra de dos escritoras bolivianas en el siglo xix e inicios del xx: Lindaura Anzoátegui de Campero y Adela Zamudio. Con numerosas publicaciones, ambas participaron activamente en la vida social y política de la época que les tocó vivir. Sin embargo, no todo su trabajo fue recibido de la misma forma y se advierte que, independientemente del valor estético, lo que la sociedad y la institucionalidad literaria leyeron con mayor complacencia fue lo que coincidía con los debates públicos del momento. A partir de esta constatación, conjeturamos la existencia de “saldos” en sus obras y establecemos algunas posibles rutas hacia potenciales lectoras.

Palabras clave: Escritoras, siglo xix,  
Adela Zamudio, Lindaura Anzoátegui

## **Lindaura Anzoátegui de Campero and Adela Zamudio's Reception in the Public Sphere**

### Abstract

This article analyzes the reception of the literary work of two significant Bolivian female writers of the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries: Lindaura Anzoátegui de Campero and Adela Zamudio. Both published a large amount

1 Escritora y crítica literaria boliviana.

of texts, and actively participated in social and political debates. However, their production was not accepted and read in an equal way, independently of its aesthetic value. That is why we conjecture the existence of “remainders” that can show possible links between their writings and potential female readers.

Keywords: Female Writers, 19<sup>th</sup> century,  
Adela Zamudio, Lindaura Anzoátegui

Fecha de recepción: 2 febrero de 2022  
Fecha de aceptación: 22 de marzo de 2022

## Introducción

Este texto es una reflexión sobre la “salida” de las escritoras al mundo público en el siglo XIX en Bolivia, tomando como base la recepción de la producción literaria de Lindaura Anzoátegui y Adela Zamudio. La vida y obra de ambas sintetizan este proceso porque publicaron activamente y fueron importantes figuras del quehacer político e intelectual de su época. A diferencia de la obra de otras autoras, la suya no ha sido eludida por la institucionalidad literaria (mercado editorial, crítica literaria, etc.), lo que permite analizar la recepción de su obra. Esto que denominamos la “salida” de las mujeres al mundo público corresponde al debate e incorporación de este sector en áreas como la educación, la política y también la literatura en el siglo XIX. Sin embargo, no implica desconocer que a lo largo de la historia, las mujeres participaron habitualmente del mundo público, como, por ejemplo, en las guerras:

Las mujeres han participado en guerras de liberación nacional, han formado parte de guerrillas, han sido partisanas sin que exista un registro histórico de ello [...]. Las mujeres en la historia son como una especie de muro de arena: entran y salen al espacio público sin dejar rastro, borradas las huellas (Amorós, 1994: 30-31).

Por otra parte, esta “salida” supone una concepción espacial de los mundos público y privado, tal como fueron formulados en la Ilustración; esto es, el mundo privado a desarrollarse en el “adentro” del hogar y el público en el “afuera” –de ahí que se nombre también a este mundo con otros términos territoriales: el espacio público, esfera pública o plaza pública–. Por eso, no es raro que una teórica como Joan Landes (citada en Pratt, 2014) use más bien el término “entrar” al mundo público; de ahí que salir del mundo privado para entrar al mundo público funcionan, en este caso, como verbos sinónimos.

En el ámbito literario, creemos que la recepción es un indicador de la selección que el mundo público hace de cualquier propuesta escritural y que los cambios de esta recepción reflejan los preceptos sociales de toda época. Esta selección es compleja y tiene que ver con muchos elementos que se diferencian también por quién (edad, género, pertenencia étnica) pone su obra en la plaza pública. El silencio<sup>2</sup> sería la marca extrema de la subestimación porque indica que el examen de esta obra dio como resultado su ineeficacia e invalidez para formar parte del espacio público<sup>3</sup>.

De ahí que si, con justicia, suele celebrarse la salida de las escritoras al mundo público a través de sus publicaciones o de su participación en debates, es importante observar lo que el mundo público recibió de la obra de estas escritoras y dónde lo ubicó en el imaginario literario y social. De acuerdo al estudio de la recepción de la obra de Linda Anzoátegui y Adela Zamudio, podemos inferir que la selección pública opera con el concepto de “recepción permitida” de acuerdo a las pautas políticas y sociales de la época. De ese modo, una vez operada esta recepción permitida, quedan “saldos” de la obra de las escritoras, cuyo análisis informa, al menos, de propuestas escriturales y reflexivas que son enviadas al “olvidadero”<sup>4</sup> o, lo que es lo mismo, devueltas al espacio privado para “poner las cosas en su lugar”.

Creemos que estos “saldos” o zonas innombradas pueden, a la vez, alumbrar posibles compromisos de las escritoras con los lectores/as de su obra, estableciendo zonas de pactos, donde se despliega un sistema de comunicación irreconocible para el pensamiento hegemónico. De este modo, estos “saldos” funcionan como lenguajes ocultos y secretos entre la escritora y esos/as potenciales lectores/as. Por eso, se puede nombrar a este espacio de avenencias culturales como “cofradía”<sup>5</sup>, porque opera en perímetros secretos

2 El silencio, en este caso, refiere al silencio con que socialmente se recibe una obra y no al silencio como proyecto ético, estético y literario, del que también forman parte varias escritoras, como Hilda Mundy en Bolivia.

3 Esto habilita la eterna tarea de “recuperación” de la obra de las escritoras, tarea que tiene como trasfondo lo que Beatriz Sarlo (1991) determina como la capacidad de migración de discursos de la literatura, o su reexamen en diferentes momentos históricos y sociales, y que también es el devenir cambiante de lo que denominamos como canon literario, presionado, siempre, por la impronta social.

4 En su análisis de la historia de la literatura boliviana, la poeta y crítica literaria Blanca Wiethüchter, recurre permanentemente al término “olvidadero”, para dar cuenta de los vacíos del canon literario y de las lecturas sesgadas. En este sentido resalta que en el caso de la obra de dos escritoras, Adela Zamudio e Hilda Mundy, recurre a este ya casi concepto del “olvidadero”, para afirmar, por ejemplo: “Con la publicación [de su novela *Íntimas* (1913)], Zamudio se vuelve sujeto de su propia historia de marginalización. De esta manera extraña su lenguaje es desplazado a un lugar fronterizo y la novela exiliada al olvidadero pues su escritura ejerce un derecho vedado a las mujeres” (2002: vol. 1, 47).

5 El mexicano Alfonso Reyes (1952) incluye esta cultura femenina entre las que organizan los grupos subalternos, al modo de las sociedades secretas, indicando, además, que todas estas culturas desarrollan formas de comunicación, comprensibles solo por sus integrantes.

que se comunican con lenguas ocultas. De ahí que el análisis de esta propuesta tome esta noción de “oculto” de Hannah Arendt, en su estudio, precisamente del mundo público (2009 [1958]).

Con esos antecedentes, a continuación se determinan algunos elementos de lo público y privado en el siglo xix, concluyendo en el impacto de esta división en la producción de discurso y los procesos de subjetivación de quienes se desarrollan en uno u otro mundo. Posteriormente, se establece lo que consideramos los “saldos” de la obra de Anzoátegui y Zamudio, así como las razones de esta delimitación. Finalmente, con base en la pregunta ¿a quién se dirigen, a quién pueden servir estos “saldos”? se ensayan algunas reflexiones sobre esta dimensión “oculta” y sus posibles destinatarios/as.

## Privado y público en el siglo xix

El siglo xix estuvo marcado, entre otras cosas, por la presencia femenina en el espacio público, resultado de los cambios políticos globales y también de la constante molestia<sup>6</sup> de las mujeres sobre el espacio al que fueron designadas socialmente. En las nuevas repúblicas americanas, esta presencia acusó sus propias particularidades y la construcción de la ciudadanía fue el tema privilegiado en el debate nacional, y el que mejor habilita a reflexionar sobre la mujer y su desenvolvimiento en el espacio público.

En Bolivia como en América, esta discusión se desarrolló en medio de la instauración de nuevas formas políticas, asentadas en los preceptos liberales de inspiración ilustrada, tratando de restar autoridad a las instituciones coloniales. Pero el resultado no fue la adopción de ese liberalismo, sino más bien el desarrollo de la “paradoja” del siglo xix en Bolivia, mediante la cual coexistían formas políticas modernas con una sociedad no moderna, estamental y tradicional, estructurada en base de “parentelas y familias donde las relaciones personales tenían un rol determinante” (Demélas citada en Barragán, 2009: 10).

Así, la construcción de la nación boliviana sería un proceso de interacción entre las élites modernizantes y los sujetos subalternos considerados “tradicionales”, en el que se desarrollarían las “estrategias y tácticas subalternas” (Barragán, 2009: 12). Heredando la concepción colonial –ilustrada– de no sujetos de indios y mujeres, se asentó, entonces, la noción de ciudadanía

<sup>6</sup> Refiere al “malestar de las mujeres”, al que aludía Betty Friedan en su libro *La mística de la feminidad* (1963), relacionado con el lugar designado estructuralmente a la mujer. Si bien su análisis se enfocaba en las mujeres norteamericanas de la pos-Segunda Guerra, este concepto ha resultado útil para estudiar otros momentos en la historia en que el “malestar femenino” se expresa en la sociedad. Al respecto, véase, por ejemplo, Arbaiza, 2021.

como instrumento de exclusión (Irurozqui, 2008), por lo que la situación de los indios y de las mujeres mantuvo su estatus colonial (Barragán, 1999). De ese modo, lo que se dejó intocado y más bien se fortaleció fue la situación de la mujer y el indio, ya para entonces empezadas a nombrarse como “problemas”.<sup>7</sup> Estos “problemas” fueron ubicados en espacios sociales contrapuestos a la ciudadanía, como espacios pre cívicos que soportaban también a sujetos precívicos o, de hecho, no sujetos, porque no formaban parte del contrato social (Amorós, 1994; Patemann, 1995).

No hay que suponer, empero, que al haber sido eliminada la posibilidad ciudadana de mujeres e indios, estos sectores hayan quedado fuera de la norma. Todo lo contrario, el texto de Rossana Barragán (2009) ilustra muy bien cómo las leyes decimonónicas bolivianas asentaron el control como forma de prescripción de estos no sujetos, patentando el espacio privado<sup>8</sup> como lugar de ese control.

Este peso de lo público sobre lo privado a través del control, supuso, en las leyes del xix, una filigrana de detalladas disposiciones que funcionaban con el concepto de delegación de funciones del Estado hacia el padre a través, por ejemplo, de la figura jurídica de la *patria potestad*.<sup>9</sup> Entonces, público y privado en el siglo xix no eran espacios separados ni contradictorios, pero tampoco complementarios. No contradictorios porque se suponían entre sí ya que la plaza pública solo podía suceder en tanto se cumplan las funciones del espacio privado y este último se regía por la ley de lo público. Tampoco eran espacios complementarios, como el argumento del primer liberalismo solía entenderlos, porque para el funcionamiento de ambos se implantó la lógica de la jerarquía y esta disimilitud impedía la complementariedad en las relaciones porque no sucedían entre iguales.

Así, si alguna definición puede soportar la división entre el ámbito privado o doméstico y el público en el xix es el de la ambigüedad porque, por una parte, los signos del poder patriarcal se trasladaron de lo privado a lo público,<sup>10</sup> debilitando de este modo la independencia (incluso relativa) del ámbito público y, por otro, porque la norma producida en el espacio público dedicó mucha energía a la férrea prescripción del ámbito doméstico, invadiéndolo hasta el detalle.

7 Al respecto, ver la antología de textos sobre este debate en Rossells, 2001.

8 Sea familia u hogar, para las mujeres y, en el caso de los indios, al considerarlos como mano de obra para la construcción nacional, su espacio era la hacienda.

9 Ver el detallado análisis de Barragán, 2009: 33-37.

10 Véase, por ejemplo, este caso, referido por Barragán (2009: 30), que proviene de las Siete Partidas de Alfonso x, que fueron el fundamento legal de la nueva legislación en América y en Bolivia: “En la lista de personas que no podían testificar se encontraban las mujeres de mala fama y también los siervos porque eran considerados ‘desesperados’ por la servidumbre y por lo tanto sujetos a mentiras por algún premio”.

Esta imposibilidad del discurso propio trasuntaba también la indiferenciación relativa de los habitantes del mundo privado que no precisaban del contraste o la divergencia para cumplir a cabalidad sus tareas. La dominación los construía como idénticos. En contraste, el mundo público permitía la marca diferencial individual organizada en ideas y discurso, que producía individualidades:

[P]ropongo llamar el espacio de las idénticas, el espacio de la indiscernibilidad, porque es un espacio en el cual no hay nada sustantivo que repartir en cuanto a poder ni en cuanto a prestigio ni en cuanto a reconocimiento... (Amorós, 1994: 25).

Cuando en el mundo privado sucedía la puesta en códigos de lengua o escritura del pensamiento propio, el mecanismo de control fue la desaprobación o vulgarización, con el fin de volver las cosas a su lugar, a través del discurso de la “mística de la feminidad”.<sup>11</sup> Este control se relacionaba, una vez más, con la ley del padre que, en el caso de las voces y escrituras de los dominados, se desplegaba en los ámbitos públicos, pero también privados.

Con todo, el fenómeno de la importante cantidad de escritoras que “salió” al mundo público en el siglo xix parece confirmar que la confluencia entre las lides femeninas por el derecho al discurso propio y los preceptos del liberalismo crearon una suerte de mercado de oferta y demanda de obras femeninas, lo que provocó la respuesta del mundo público y estableció nuevos espacios de recepción.

### **La recepción permitida y los “saldos” de las obras de Lindaura Anzoátegui de Campero y Adela Zamudio**

Aparte de sus funciones como primera dama, Lindaura Anzoátegui (1846-1898), esposa del presidente Narciso Campero (1880-1884), formó parte de lo que podemos calificar como primera generación de escritoras en Bolivia,<sup>12</sup> participó de salones literarios y en espacios de debate con escritoras del continente, viajó por Europa, escribió artículos periodísticos y también lideró acciones filantrópicas durante la guerra del Pacífico (1879-1884). Publicó, fundamentalmente novelas,<sup>13</sup> aunque también se dedicó a la poesía.

11 En su ya citado libro *La mística de la feminidad* (1963), Betty Friedan analiza cómo la mística de la feminidad –constituida por los mitos y relatos sobre el deber ser de la mujer– fue usada como reacción patriarcal contra el sufragismo y contra la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante las guerras mundiales.

12 Junto a María Josefa Mujía, Mercedes Belzu, Juana Manuela Gorriti y Hercilia Fernández, entre otras (Urquidi, 1918).

13 *La madre*, 1891; *Una mujer nerviosa*, 1891; *Huallparrimachi*, 1892; *Luis*, 1892; *Cómo se vive en mi pueblo*, 1892; *Cuidado con los celos*, 1893; *En el año 1815*; 1895; *Manuel Ascencio Padilla*,

Adela Zamudio (1854-1928), por su parte, fue una figura pública por excelencia, especialmente por su tarea educativa, de la que devienen momentos importantes como su sonada polémica con un representante de la Iglesia católica,<sup>14</sup> así como su coronación por parte del presidente de la República ya entrado el siglo xx.<sup>15</sup> Escribió una novela, cuentos, poemas y ensayos, y también participó en obras colectivas como *La cocina ecléctica* de Juana Manuela Gorriti (1890).<sup>16</sup>

Como se dijo, la labor de estas autoras no pasó desapercibida para la institución literaria, lo que permite advertir qué segmentos de la obra total de estas autoras fue acogido por el mundo público y, por tanto, qué trozos no se asimilaron al conjunto de la literatura boliviana. En general, podemos decir que de Linda Anzoátegui ha quedado sellada su producción de tono histórico,<sup>17</sup> asimilada a la lucha de Juana Azurduy de Padilla en la Guerra de la Independencia del Alto Perú. Mientras que, en el caso de Zamudio, el sello se dirigió a dos poemas: “Nacer hombre” y “¿Quo vadis?”.

Cuando decimos “tono histórico”, aludimos a las cuatro novelas evidentemente históricas de Linda Anzoátegui: *Huallparrimachi* (1892), *Luis* (1892), *En el año 1815* (1895) y *Manuel Ascencio Padilla* (publicada en 1976, pero escrita en 1896). En estas, ella despliega un proyecto escritural e ideológico de corte cívico y una maternización de la participación de las mujeres en el nacimiento de la nueva república, asentado en la figura de la mítica guerrillera boliviana Juana Azurduy de Padilla, a quien construye como valiente e incorruptible estratega militar a la par que abnegada y amante mujer. Y cuando afirmamos que esta veta de su obra es la que ha sido “permitida” en la recepción literaria, política y social es porque las diversas reformas educativas, desde las liberales hasta la actual, de corte nacionalista indigenista, han “aceptado” esta forma de representación de la mujer –aguerrida compañera de lucha– en el nacimiento de la nación. De ahí que especialmente *Huallparrimachi* y *Manuel Ascencio Padilla* permanecen en la lista de textos oficiales de la educación formal.

---

1976 (escrita en 1896). Existe una antología de su obra narrativa completa: *Desafío de mujer: Vivir sin el velo de la ilusión. Obras de Linda Anzoátegui Campero de Campero*. La Paz: Plural, 2006.

- 14 Se conoce como “la polémica entre Adela Zamudio y el obispo Francisco Pierini” al debate en la prensa que se inició con la publicación del ensayo “Reflexiones” de Zamudio el 23 de septiembre de 1913 en *El Heraldo* de Cochabamba, y que duró al menos hasta enero de 1914. En ese ensayo “Zamudio opone [a la propuesta católica de la educación religiosa como sustentadora de la moral] su descreimiento de que la Iglesia católica –o cualquier otra– sea portadora del monopolio de la moral” (Ayllón, 2019: 33).
- 15 Adela Zamudio fue coronada el 28 de mayo de 1926 por el entonces presidente Hernando Siles, líder de la joven intelectualidad asimilada al liberalismo.
- 16 *El misionero. Poema religioso*, 1879; *Ensayos poéticos*, 1887; *Íntimas* (novela), 1913; *Ráfagas*, 1914; *Novelas cortas*, 1942; *Cuentos breves*, 1942.
- 17 Para la ubicación de la obra de Anzoátegui entre las novelas históricas, ver Muñoz, 2014.

También *Huallparrimachi* suele ser considerada como novela indigenista tanto porque cronológicamente y temáticamente precede a *Raza de bronce* (1919) del boliviano Alcides Arguedas, como por su cercanía con *Aves sin nido* (1889) de la peruana Clorinda Matto de Turner. Esta línea, sin embargo, es mucho menos trabajada por la crítica literaria y el Estado que la veta cívica de la obra de Anzoátegui.

En ese sentido, los “saldos” de la obra de Anzoátegui están constituidos por sus novelas *La madre* (1891), *Una mujer nerviosa* (1891), *Cómo se vive en mi pueblo* (1892) y *Cuidado con los celos* (1893). Ya desde los nombres, estas cargan el síndrome sensiblero, a diferencia de los notables títulos de sus novelas cívicas o históricas. Sin embargo, observamos que, en ellas, la autora desarrolla importantes propuestas sobre la confluencia de la situación del indio y la mujer en la nueva nación (*Cuidado con los celos*), una acre crítica al desenvolvimiento de la política y de los políticos de su época, con especial énfasis en las instituciones eclesiásticas y la política (*Cómo se vive en mi pueblo*), y algunas intuiciones sobre lo que después será denominado como “malestar femenino” (*Una mujer nerviosa*).

Así, la lectura permitida de Anzoátegui ha seleccionado aquellos elementos que tenían algo que decir sobre la construcción de la nación y el imaginario de feminidad consecuente.<sup>18</sup> Pero esta selección indica, además, que la develación de los elementos comunes a la situación de mujeres e indígenas no era un tópico importante para el mundo público, toda vez que ambos –el problema del indio y el problema de la mujer– fueron construidos como separados. Esta confluencia de sujetos subalternos solo será importante en los debates poscoloniales del siglo xx. Los saldos también informan que la crítica a las instituciones más públicas –la Iglesia y la política– no estaba permitida para las mujeres, aspecto que, posteriormente será la base para las lides de Adela Zamudio, precisamente, contra esas dos instituciones. A la luz de los textos de Anzoátegui, podemos incluso advertir cierta censura a la creatividad femenina que se atrevía con temas de impacto en toda la sociedad y una devolución al mundo privado de aquella creatividad que daba cuenta de lo “eminente mente femenino”.

En el caso de Adela Zamudio, el sello de lo permitido se dirigió, en particular, a dos poemas de su vasta producción: “Nacer hombre” y “¿Quo vadis?”. La base para esta afirmación proviene, por una parte, de la impresionante repercusión de ambos poemas desde su publicación –1887, el primero y 1914, el segundo– hasta la actualidad, lo que se advierte por su presencia en antologías, historias, biografías, etc., publicadas en el país como en otros confines. Si bien algunos de sus cuentos han recibido gran atención,

18 Unzueta, 1997; Olivares y Ayllón, 2002; Ayllón, 2012 y Suárez, 2018 han incidido en este aspecto.

ninguno de ellos iguala la persistencia de ambos poemas en cuanto se diga y haga sobre Adela Zamudio. Por otra parte, esta insistencia se ha mostrado también en la percepción social de la autora, quien evidentemente forma parte de los símbolos<sup>19</sup> de la literatura y de las mujeres bolivianas.

“Nacer hombre” es un poema, más que sobre los derechos de la mujer, sobre los derechos que los hombres disfrutan solo por pertenecer a ese género. Empero, su estructura casi dialógica le permite a la voz poética contraponer todo derecho masculino con la exclusión de los derechos de la mujer. Asimismo, otro de sus temas fundamentales es la constitución de una autoría femenina: “Si alguna versos escribe / de alguno de esos versos son / que ella solo los suscribe / (permitidme que me asombre); / si ese uno no es poeta / ¿por qué tal suposición? / porque es hombre”.

“*¿Quo vadis?*”, por su parte, es un poema que, temáticamente, interpela el devenir de la Iglesia católica. En él, la autora denuncia que se trata de una institución alejada de los principios cristianos, tal como se ve en este verso: “La Roma en que tus mártires supieron / en horribles suplicios perecer / es hoy lo que los césares quisieron, / emporio de elegancia y de placer”.

Creemos que la suerte que corrieron estos dos escritos se debe a su inserción en los debates liberales de inicios del siglo xx sobre la secularización de la educación y sobre los derechos de la mujer (Ayllón, 2019; Guzmán, 1986). Esta lectura también admite identificar a los actores de la prescripción que, en este caso, fueron el Estado y los círculos intelectuales de la época. Cada vez está más claro que la intelectualidad liberal utilizó la imagen y partes de la obra de Zamudio para fines de su proyecto político (Rodríguez citado en Ayllón, 2019: 45). Esto también incluye al feminismo naciente en Bolivia, de corte liberal, que hizo lo propio, especialmente con su poema “Nacer hombre”. Así, con Zamudio:

[...] la reducción de la autora y su obra al minúsculo universo de dos poemas creó el “mito zamudiano” que resalta su imagen como luchadora feminista y anticlerical y se funda en la lectura del nivel externo de parte de su obra, con fines políticos (Ayllón, 2019: 19).

En este caso, la recepción permitida llegó a extremos casi grotescos con la producción de una de las principales figuras de la literatura nacional y centro de la escritura femenina. En esta selección, más que en cualquier otra, se advierte el ominoso peso de lo político sobre la obra literaria. Todo esto dio lugar al “mito zamudiano”, que se mantuvo casi inalterable durante todo el siglo xx. Solo en el presente siglo, la crítica literaria, incluida la crítica

19 Al respecto se puede consultar el anexo, “Elementos culturales inspirados en la imagen y la obra de Adela Zamudio”, en su *Obra reunida*. La Paz: Biblioteca Boliviana del Bicentenario, 2021.

literaria feminista,<sup>20</sup> rescató del olvido parte de su obra (como *Íntimas* y la totalidad de su primer poemario) y, más importante aún, estudió los diversos y ricos sentidos de su obra.

Los saldos textuales de Adela Zamudio están diseminados a lo largo de toda su producción y de ellos pueden destacarse con preeminencia dos sentidos proscritos. Por una parte, y a pesar de su cristianismo –más apegado al cristianismo primitivo– e incluso catolicismo, resaltan los poemas en los que la voz poética se confronta con el Creador en un tono existencialista, dibujando a su autora como una pensadora con preocupaciones más profundas que solo el de la secularización. Por otra parte, el conjunto más importante está constituido por sus reflexiones sobre la estructura ideológica y social de la dominación de la mujer en la sociedad, que se encuentran en su novela de 1913 y en varios poemas, cuentos y ensayos.

Claro que la cochabambina fue la gran pensadora feminista boliviana, pero no por su poema en defensa de los derechos de la mujer, sino porque a lo largo de su obra expuso las bases ideológicas de un sistema de dominación y de su impacto en las mujeres y la sociedad en general. Por eso, es posible asegurar que, si bien otras pensadoras y escritoras de su época (como Hercilia Fernández o Carolina Freyre) escribieron sobre el derecho de las mujeres a la educación y al voto, los textos de Zamudio no se detienen ahí y más bien logran ubicar las razones o, mejor, los mecanismos de sujeción, relativizando, incluso, el papel de la educación y acceso al trabajo en la consecución de una autonomía femenina. Por lo tanto, su pensamiento “llega a la crítica del orden social mismo” (Rossells, 2001: 266).

Resumiendo, se puede decir que la plaza pública “aceptó” de la obra de estas dos escritoras aquello que interesaba políticamente a la época: la feminidad ilustrada, la secularización y los derechos de la mujer. Asimismo, queda claro que la evidente proscripción de ciertas ideas recayó sobre las nociones de la confluencia entre la situación del indio y la mujer, la exploración de las bases del sistema de dominación de la mujer y su impacto concreto en la vida cotidiana.

## Las dos “salidas” y los códigos ocultos

Así las cosas, se dibujan dos “salidas” al mundo público; por una parte, aquella que se engancha con los proyectos del poder político, en el que las autoras

20 Creemos que la recuperación y análisis de la obra de Zamudio en los dos volúmenes de *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*, coordinado por Blanca Wiethüchter (2002), es una muestra muy representativa de esta nueva crítica en torno a la obra de esta escritora boliviana.

y sus obras son aliadas y, por otra, la “salida” que cuestiona justamente los límites de ese poder y en el que ellas son interlocutoras e interpeladoras. Ahora bien, si los discursos no habilitados para la plaza pública son echados al “olvidadero” y/o retornan al ámbito privado, ¿a quién le pueden interesar? Tal vez la respuesta provenga de estas mismas escritoras. Así, en la réplica de Adela Zamudio a un crítico, poeta y amigo suyo que desvalorizó su novela, ella afirmaba que su novela era “un cuentecito para mujeres inspirado en las confidencias de almas femeninas, tímidas y delicadas” (citada en Guzmán, 1986: 124). En el caso de Anzoátegui, en sus juegos experimentales con el narrador de varias de sus noveletas, muy a tono con el narrador decimonónico, también deja escapar su noción de lector como preferentemente mujer.

De esta forma, las protagonistas de *Cuidado con los celos* de Lindaura Anzoátegui e *Íntimas* de Adela Zamudio tienen en común que exponen la experiencia concreta de los mandatos de sumisión en sus vidas que, con seguridad, se parecen mucho a la experiencia de las lectoras de ambas novelas. Pero la construcción de las protagonistas supone, además, la reflexión que las autoras ponen en boca de sus narradoras, creando un nivel de lectura en el que la identificación también sea posiblemente reflexiva. Si recordamos que, por sus características, el mundo privado inhibe los procesos de subjetivación porque construye a los individuos como idénticos y sin capacidad de emisión de un discurso propio, este espacio de comunicación cultural femenino entre escritoras y lectoras puede dar lugar, precisamente, a la diferencia.

Las teóricas del feminismo de la diferencia consideran que la organización del discurso femenino propio supone “salirse” de la madre a fin de operar los procesos psíquicos de subjetivación, para luego retornar en pos de una genealogía femenina (Irigaray, 2007 [1974]). En este proceso, la obra de las escritoras puede tomar otras dimensiones porque participa del deseo de la diferencia. Solo así se comprende que el espacio cultural escritora-lectora funcione como una cofradía porque hay un código “oculto” que también se confirma por su ininteligibilidad en el mundo público, ya que es intraducible para el sistema de poder.

Hannah Arendt, en sus reflexiones sobre lo público y lo privado en la modernidad, postulaba la existencia de una ética que hace que se oculten cosas al mundo público, porque “[e]l significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir” (2009 [1958]: 80). Arendt no refiere a guardar los secretos de la privacidad, sino a cosas que pierden su sentido cuando se ponen en la plaza pública, que de hecho las rechaza y las devuelve a su supuesto lugar: “Allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado” (*ibid.*: 60-61). La filósofa

reflexionaba sobre los valores desarrollados en el cristianismo primitivo, que se consideraban nulos cuando se exponían al mundo. De ese modo, hay cosas que “jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella” (*ibid.*: 81). Entonces, si por un lado las estrategias escriturales femeninas “abren” el mundo privado al público, lo descubren y lo denuncian; por otro, habría elementos que no son eficaces afuera porque únicamente sirven para el funcionamiento de la cofradía: “numerosas materias apropiadas que solo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado” (*ibid.*: 61).

Desde esta óptica, la obra de las escritoras decimonónicas se dibuja como un metamensaje dirigido a una potencial lectora que bien puede leerse como el ansia de un espacio femenino de resolución en la escritura o en un posible lenguaje femenino que se organiza no solo en lo que públicamente se expone o valora, sino también en los saldos de la proscripción. Las obras y sus autoras retornan al mundo privado por la vía de “poner las cosas en su lugar”; de este modo, salen y retornan o, más propiamente, salen quedándose.

Lo mismo, en el área de la lectura se producirían trayectos ambiguos desde la figura de la lectora virtuosa, promovida por la Ilustración (Guinot Ferri, 2020). Así, esta sensación de “secreto compartido” que origina la lectura de esta obra proscrita en lo público construye, a la vez, una posible lectora, pues “leer una novela despertó en las mujeres el afán de conocer más, sobre todo, de sí mismas y de su mundo interior; y eso le parecía a los hombres un peligro para el estatus social” (Boehm, 2000: 170).

## Salir quedándose

Esta expresión se comprende mejor a la luz de los versos del “Canto negro” del poeta brasileño Carlos Drummond de Andrade: “este estar y no estar / este ir como este retornar”. Entonces, no se trata tan solo de habitar dos mundos,<sup>21</sup> sino de un cierto anhelo de quedarse en una zona de privaciones, pero también de creación. En ese sentido, este fenómeno puede relacionarse con la salida y el retorno a la madre que expusieron las feministas de la diferencia –especialmente las que trabajaron el concepto de escritura femenina–.<sup>22</sup> Si, por un lado, eso significa despojarse de la huella de la feminidad impuesta, a

21 Esta capacidad femenina (y subalterna en general) de habitar entre dos mundos ha sido analizada por varias autoras, entre las que destacan Anzaldúa (1999 [1987]) y Richard (2008).

22 Preferentemente Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous. Con base en el estudio de la obra de la brasileña Clarice Lispector, Cixous (2001), por ejemplo, concibe la escritura femenina –que no es solo la que escriben las mujeres, sino la que trabaja sobre la diferencia– como el camino para que la mujer se apropie por fin de su cuerpo, hasta ahora confiscado.

la vez reconoce la cultura femenina que se ha erigido en este espacio cerrado y que incluye la escritura.

Participar en lo público, por lo tanto, es a la vez un producto y un configurador de la diferencia femenina. En ese sentido, la presencia femenina en la arena pública no puede tomarse solamente como un camino ascendente, sino como un ejercicio de reflexión individual y colectiva que provoca, a la vez, la acción individual y también colectiva, en trayectos de ida y vuelta. Desde este punto de vista, la celebración de la salida femenina a lo público puede ser ingenua si no se toma en cuenta su compleja relación con lo privado. Solo así también se comprende que las luchas femeninas<sup>23</sup> suponen la detección de los resquicios (y las contradicciones) en este orden, operación en los que se funda el feminismo<sup>24</sup> como pensamiento y también como acción. Estos resquicios son la geografía donde habitan y desde donde se emiten las cartas o los diarios íntimos,<sup>25</sup> semillas de lo que después será la así denominada literatura femenina del siglo XIX latinoamericano.

Lo que ha permitido el análisis de la “recepción permitida” de la obra de Adela Zamudio y Linda Anzoátegui es que la puesta en público de su obra literaria exceda el circuito tradicional de creación-recepción. Evidentemente, al ser las mismas escritoras partícipes de una sociedad que confina a las mujeres al mundo privado, su creación, su obra y la recepción consecuente están imbricadas en las prescripciones y proscripciones del mundo público. Tal parece ser el hecho que, a más de cien años de su publicación, *Íntimas* (1913) posiblemente sea leída ahora más que nunca, a cargo de lectoras jóvenes que la han convertido en el centro de sus reflexiones sobre su estar en el mundo. La novela salió, se la proscribió y –retornada al “adentro”– ha creado un evidente espacio de cultura femenina. Podemos decir que salió para quedarse.

23 Los conflictos de la salida del precepto de lo privado han sido estudiados por el llamado feminismo de la diferencia, por ejemplo, por Luce Irigaray (2007 [1974]), en su análisis de la indiferencia sexual, como presupuesto del orden sociosimbólico y el papel especular de lo femenino.

24 De ahí que el feminismo nace como crítica a la universalidad ciudadana propuesta por la Ilustración. Ver, por ejemplo, Amorós (1994) y Patemann (1995).

25 La relectura feminista del siglo XIX americano ha permitido establecer las rutas de dominación, pero sobre todo de transgresión femenina a través de textos escritos, propios del espacio privado, como cartas, diarios, recetarios, etc., y también los que se expusieron en el mundo público, especialmente en revistas. Al respecto hay abundante bibliografía, pero son ya clásicos los de Franco, 1986; Masiello, 1994; Pratt, 1998, e incluso Batticuore, 2005; y en el caso boliviano, Rossells, 1998.

## Bibliografía

- Amorós, Celia (1994). “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de ‘lo masculino’ y ‘lo femenino’”. *Feminismo, igualdad y diferencia*. Ciudad de México: UNAM, pp. 23-52.
- Anzaldúa, Gloria (1999 [1987]). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arbaiza, Mercedes (2021). “El malestar de las mujeres en España (1956-1968)”. *Arenal: Revista de historia de las mujeres* (Granada), vol. 28, núm. 2: 415-445.
- Arendt, Hannah (2009 [1958]). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Ayllón, Virginia (2019). *El pensamiento de Adela Zamudio*. La Paz: CIDES / Plural.
- (2012). “Fin de siglo XIX en Bolivia: Aproximación comparativa de las narrativas de Linda Anzoátegui de Campero y Adela Zamudio”. Sara Beatriz Guardia (Ed.), *Escritoras del siglo XIX en América Latina*. Lima: CEMHAL, pp. 399-403.
- Barragán, Rossana (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia siglo XIX*. La Paz: Universidad de la Cordillera.
- Batticuore, Graciela (2005). *La mujer romántica: Lectoras, autoras y escritores en la Argentina (1830-1870)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Boehm, Cornelia (2000). “Del peligro de la lectura”. *Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales* (Santiago de Chile), núm. 6: 163-170.
- Cixous, Hélène (2001). *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- Demélas, Marie-Danielle (2003 [1992]). *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IEP.
- Franco, Jean (1986). “Apuntes sobre la crítica feminista y la literatura hispanoamericana”. *Hispamérica* (La Rioja), vol. 15, núm. 45: 31-43.

- Friedan, Betty (2017 [1963]). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Guinot Ferri, Laura (2020). “Mujeres y lectura en la Edad Moderna”. Mariela Fargas Peñarrocha (Ed.), *Alternativas: Mujeres, género e historia*. Barcelona. Universitat de Barcelona, pp. 161-180.
- Guzmán, Augusto (1986). *Adela Zamudio: Biografía de una mujer ilustre*. La Paz: Juventud.
- Irigaray, Luce (2007 [1974]). *Especulo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irurozqui, Marta (2008). “El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano”. *Ayer* (Madrid), núm. 70: 23-56.
- Landes, Joan (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Masiello, Francine (1994). *La mujer y el espacio público el periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria.
- Muñoz, Willy (2014). *La novela histórica de las escritoras bolivianas*. Cochabamba: Kipus.
- Olivares, Cecilia y Virginia Ayllón (2002). “Las suicidas: Linda Anzoátegui, Adela Zamudio, María Virginia Estensoro e Hilda Mundy”. Blanca Wiethüchter *et al.* (Coords.), *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. La Paz: PIEB, pp. 149-183.
- Patemann, Carole (1995). *El contrato sexual*. Ciudad de México: UAM.
- Pratt, Mary Louise (2014). Modernidades, otredades, entre-lugares. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (Ciudad de México), núm. 3: 21-38.
- (1998). “Don’t interrupt me’: The Gender Essay as Conversation and Countercanon”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada* (São Paulo), vol. 4, núm. 4: 85-102.
- Reyes, Alfonso (1952). “Hermes o de la comunicación humana”. *La experiencia literaria*. Buenos Aires: Losada, pp. 9-40.

Richard, Nelly (2008). *Feminismo, género y diferencia(s)*. Santiago de Chile: Palinodia.

Rodríguez, Huáscar. 2014 “El patriarcado ‘progresista’. Mujeres, moral y vida cotidiana en la revista *Arte y Trabajo* (1921-1926)”. Alejandra Ramírez (Ed.), *Mujeres poblando el pasado*. Cochabamba: CESU / UMSS.

Rossells, Beatriz (ed.) (2001). *Las mujeres en la historia de Bolivia: Imágenes y realidades del siglo XIX*. La Paz: Sol de Intercomunicación.

(1998). *La mujer, una ilusión: Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX*. La Paz: CIDEM.

Sarlo, Beatriz (1991). “Literatura e historia”. *Boletín de Historia Social Europea* (La Plata), núm. 3: 25-34.

Soto Velasco, Kurmi (2018). “Periodismo y círculos literarios femeninos en la Sudamérica decimonónica: El caso de Carolina Freyre de Jaimes (1844-1916) en Bolivia”. *Decimonónica: Revista de producción cultural hispánica decimonónica* (Florida), vol. 15, núm. 1: 67-80.

Suárez, Mariana Libertad (2018). “Azurduy por Anzoátegui: Subjetividad femenina y espacio público en *Huallparrimachi* (1894)”. *Lexis: Revista de lingüística y literatura* (Lima), vol. 42, núm. 2: 405-439.

Unzueta, Fernando (1997). “Género y sujetos nacionales: En torno a las novelas históricas de Linda Anzoátegui”. *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), vol. 63, núms. 178-179: 219-229.

Urquidi, José Macedonio (1918). *Bolivianas ilustres: Estudios biográficos y críticos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana.

Wiethüchter, Blanca *et al.* (Coords.) (2002). *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. La Paz: PIEB.

## **Propuesta política y autorrepresentación en el episodio histórico *Huallparrimachi* (1892) de Linda Anzoátegui Campero**

Faviola Puccio<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Católica del Perú

Correo electrónico: a20163915@pucp.edu.pe

faviolapucciocardenas@gmail.com

### **Resumen**

Durante las últimas décadas del siglo XIX, en Bolivia, se gestó una participación significativa de mujeres en revistas literarias. En este contexto, una de las principales escritoras que produjo planteamientos vinculados al lugar social y político de las mujeres fue Linda Anzoátegui Campero (1846-1898). Sus narraciones constituyen propuestas que replantean el signo de la mujer dentro de la sociedad decimonónica de la naciente república de Bolivia, como es el caso en el episodio histórico *Huallparrimachi* (1894). Este artículo pretende mostrar que, al incluir a Juana Azurduy como protagonista de la empresa emancipadora de El Villar, la escritora configura un sujeto femenino de acción política que simboliza valores vinculados al ciudadano moderno.

**Palabras clave:** Linda Anzoátegui, Juana Azurduy,  
Huallparrimachi, estética-política, distensión de dicotomías,  
representación política femenina, autorepresentación

---

<sup>1</sup> Doctoranda en Literatura Hispanoamericana en la Pontificia Universidad Católica del Perú, integrante de la Red Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos-Perú siglo XIX.

## Political Proposal and Self-Representation in Lindaura Anzoátegui's *Huallparrimachi* (1892)

### Abstract

In Bolivia, especially during the last decades of the 19<sup>th</sup> century, the participation of women in literary magazines developed significantly. In this context, Lindaura Anzoátegui Campero (1846-1898) was a writer who produced several proposals linked to the social and political place of women. Her narratives constitute fundamental political proposals that redefined the female symbol within the nineteenth-century society of the nascent Republic of Bolivia. That is the case of the historical episode *Huallparrimachi* (1894). This article aims to prove that by including Juana Azurduy as the protagonist of the liberation endeavor of El Villar, the writer constructs a female subject of political action that symbolizes values linked to the modern citizen.

**Keywords:** Lindaura Anzoátegui, Juana Azurduy, Huallparrimachi, aesthetic, political distension of dichotomies, female political representation, self-representation

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 15 de abril de 2022

Cuando miran en la mujer solo un concurso pasivo a los desarrollos de la civilización, dudo que posean ilustración o buena fe.

Cuando contemplan en la mujer solo un precioso ser, objeto del deleite y la dicha, dudo que tengan criterio o sentido moral.

José Macedonio Urquidi

### Introducción

Como afirma Mary Louise Pratt, durante el siglo xix, las naciones fundadas a través de procesos de descolonización crearon una narrativa de origen que contradijo “plenamente las características esenciales de la soberanía, autonomía y distinción que componen el imaginario nacional” (1993: 52). En ese sentido, los lazos horizontales y de fraternidad se resquebrajaron ante la

intención de las élites de mantener la subordinación de clase, raza y género. Como alude Pratt, un claro ejemplo es que, en las obras de los intelectuales, “se revela[ba] el impulso para limitar la ciudadanía de las mujeres” (*ibid.*: 54).

Para comprender parte de la situación de las mujeres en Bolivia a partir de 1880, es importante mencionar que, luego de la derrota de la guerra del Pacífico (1879-1883), comenzó un proceso de refundación. Uno de sus principales objetivos fue la reformulación de la identidad nacional “para diseñar una nueva nación” (Irurozqui, 2000: 395). Para ello, se asumió la democracia como una estrategia para elevar el espíritu cívico y para disciplinar en nombre del bien general y del progreso. Se estableció, además, que el voto libre y popular era la única vía para defender la democracia mediante los comicios. Como afirma Marta Irurozqui, este se convirtió en el elemento que definía la ciudadanía. Sin embargo, esta solo podía estar garantizada con “normativas que asegurasen un electorado responsable e independiente” (2000: 398). Dicha premisa reforzó la idea de que el gobierno debía erigirse sobre la base de los que representaban la razón, lo que excluía a los sectores considerados “no reflexivos”.

Empero, esta democracia permitió otras formas de participación pública que generaron espacios válidos para interactuar o intervenir. Por ello, las mujeres también pudieron, en parte, expresar su desacuerdo en torno a la exclusión política que padecían por ser catalogadas como dependientes o improductivas. Aun así, se debe considerar que el sufragio “adquirió un valor simbólico refrendador de la respetabilidad social” (Irurozqui, 2000: 398), por lo que fue central en las relaciones políticas y sociales que ellas pretendían.

Para entender lo anterior, es necesario mencionar que el Código civil de Andrés de Santa Cruz (1831) y sus versiones posteriores disipaban la posibilidad de otorgar el derecho al voto a la mujer al designarla como incapaz “de realizar acciones similares a las de los hombres, asimilada a la minoría de edad y a la inferioridad [...] y, como consecuencia de ello, su dependencia y la prohibición y restricción de realizar una serie de actos por sí misma” (Rossells, 2001: 34). De esta manera, se la privaba de tener derechos políticos y de ser ciudadana. Es resaltante que la prolongación del estatus colonial de las mujeres en Bolivia, y en Latinoamérica, como Rossana Barragán propone, se haya relacionado con dos aspectos centrales. Por un lado, en el siglo XIX, “coexistían formas constitucionales, legales y políticas modernas con una sociedad no moderna, estamental y tradicional” (1999: 10). Por ende, se mantuvo vigente la condición de subordinación femenina en las leyes y en los códigos, en vez de renovar su posición.

Pese a lo anterior, muchas mujeres crearon resquicios para expresarse y fundar territorialidades en las letras de Bolivia. En este sentido, interesa la afirmación de Virginia Ayllón sobre las mujeres escritoras:

Los proyectos nacionales del Estado boliviano, colonial, liberal y nacionalista, no han incluido o lo han hecho por omisión a las mujeres, lo que no significa que las mujeres no hayan representado sus visiones sobre tales proyectos o, para decirlo de otra manera, no se hayan representado en ellos. En ese sentido, la obra de las escritoras bolivianas expone esas representaciones en interpelación directa o indirecta a dichos proyectos (2016: s./p.).

Especialmente, en las últimas décadas del siglo XIX –durante el “período clásico en la literatura patria” (Díez de Medina, 1954: 228) después de la guerra del Pacífico–, se gestó una participación significativa de mujeres en revistas literarias, a pesar de que todavía se mantenía el paradigma genérico que asignó la acción pública a los hombres y lo doméstico a las mujeres. Se debe considerar que la prensa<sup>2</sup> fue un espacio fundamental de difusión del discurso literario y, al estar en interacción con el espacio público, contribuyó en los planteamientos y en la constitución del imaginario de la nación boliviana. Por la ampliación de la esfera pública, el grupo lector comenzó a integrar a las mujeres como parte de lo nacional, aunque continuaba siendo “marcadamente criollo (blanco) y de clases privilegiadas” (Unzueta, 2018: 15). Sin embargo, es el uso público de la palabra por parte de las escritoras lo que provocó el descubrimiento de cualidades que fueron ignoradas y las condujo a desarrollar la problemática de su subordinación e inferioridad para enfrentarla (Mannarelli, 2018: 115).

En efecto, Hercilia Fernández difundió una serie de artículos titulada “La educación de la mujer”, en el semanario de Sucre *El Álbum* en 1889, dirigido por Carolina Freyre, para sostener que la instrucción podía reducir la diferencia de clases y para abogar por una educación más inclusiva para las mujeres. Adela Zamudio, quien en 1887 publicó sus *Ensayos poéticos* –obra que integra el poema “Nacer hombre”–, también proponía una crítica acérrima al sistema por catalogar a la mujer y al hombre por sus diferencias genéricas para otorgar derechos políticos solo al segundo. En este grupo, otra escritora emblemática fue Linda Anzoátegui de Campero (1846-1898), esposa del presidente Narciso Campero (1880-1884).

Virginia Ayllón y Cecilia Olivares (2002) la nombran la “primera dama escritora” no solo por haber estado casada con Campero, sino también por considerarla la primera narradora de Bolivia en utilizar el cálamo “para la denuncia de la situación del indio en la nueva República, la primera en impugnar las vicisitudes de la vida política y la primera en cuestionar la situación de la mujer en el nuevo país denominado Bolivia” (citado en

<sup>2</sup> Benedict Anderson propone que fue el medio difusor del proyecto de una nación, del imaginario social y del nacionalismo, solo que inicialmente fue para un grupo reducido, el que conformó la élite letrada criolla.

Ayllón, 2006: 17). Por ello, para enfocarnos en sus propuestas políticas, en este artículo, se analizará el episodio histórico *Huallparrimachi* (1894). Se pretende comprobar que, al incluir a Juana Azurduy como protagonista de la empresa emancipadora de la republiqueta de El Villar, la escritora configura un sujeto femenino de acción política que simboliza valores vinculados al ciudadano moderno.

## La estética-política de Linda Anzoátegui

Como menciona Sara Romero, durante la guerra del Pacífico, Linda Anzoátegui, como primera dama, realizó diversas actividades como labores de beneficencia o atención a los heridos en hospitales. Ella “cumplía su deber con discreta comprensión de necesidades relacionadas con la guerra injusta y sus consecuencias inmediatas” (1976: 20). Incluso Elssa Paredes de Salazar afirma que, probablemente, a su influencia “se debe el proyecto de reforma de la Constitución que presentó el general Campero en el que consideraba por primera vez la necesidad de igualdad de derechos políticos de la mujer, equiparando el derecho a voto de ambos sexos” (1965: 150). En sus escritos poéticos, Anzoátegui muchas veces expuso su “ardiente patriotismo” (Urquidi, 1918: 85) en poemas en torno al proyecto nacional, la moral cívica, el patriotismo y el amor a la nación como en “*Sacre*”, “*Plegaria*” o “*¡Bolivia!*”. José Macedonio Urquidi llegó a subrayar que estos versos traslucían “un alma varonil” (*ibid.*: 85). Pero justificaba la poética de la autora al decir que también “fue bético el espíritu de los antepasados de la épica cantora” (*ibid.*: 85), manteniendo así el paradigma de género.

En sus narraciones, El Novel –pseudónimo con el que ella firmaba sus obras<sup>3</sup> expresó sus planteamientos vinculados al lugar social y político de las mujeres, y criticó a las instituciones y grupos de poder. En *Cuidado con los celos* (1893), la posición de resistencia que ella asumía estaba sutilemente mediada por la apropiación del discurso de la élite criolla de Bolivia, para subvertir sus principios y objetivos (Masiello, 1997). En *Cómo se vive en mi pueblo* (1892), que ella misma designó como “cuadros de costumbres”, se acusa la corrupción que ejercían tanto el clero como los organismos estatales que pretendían fortalecerse en Bolivia.

La escritora también denunció a aquellos que intentaban acceder a cargos públicos mediante la compra de votos al aprovecharse de la pobreza del pueblo y de su ignorancia, no sin antes aclarar que su narración era una “relación tan sencilla como cierta, que, probablemente, no llegará nunca a conocimiento de

3 En *Don Manuel Ascencio Padilla* (1976), publicación póstuma de Anzoátegui, aparece con el pseudónimo Estrellas (Romero, 1976).

la Autoridad Eclesiástica, ni del Gobierno, ni de la Representación Nacional; pero, a cuyos altos respetos la dedica humildemente, su modesto autor El Novel" (Anzoátegui, 2006: 105). Encubierta por su seudónimo, ironizó la invisibilidad que enfrentaron, en parte, las escritoras de entresiglos, pues sabía que su escritura, muy probablemente, no sería materia de cuestionamientos. Pero dicho desinterés también le permitió intervenir sin que sea censurada.

Asimismo, problematizó los dispositivos de control –un capital de signos consagrados por la cultura y la sociedad– que el sistema utilizaba para educar a la población. Esto se debía a que impulsaba prácticas que fortalecían a las instituciones –el Estado, el Clero, el sistema educativo– y a la élite criolla en desmedro de otros sujetos, como las mujeres. El objetivo de la escritora fue visibilizar que dichos dispositivos eran artificiales y, por lo tanto, reorganizables y reconstruibles a partir de la dinámica de las subjetividades que insertó en sus obras.

Es significativo que lo anterior se haya producido durante una etapa en que, en la narrativa decimonónica, los protagonistas se inscribían en "una serie de programas ideológicos, instituciones y organizaciones que en última instancia giran en torno a un proyecto nacional [...] que conforman los lazos simbólicos y emotivos que relacionan e inscriben a los sujetos nacionales como tales" (Unzueta, 1997: 221). Por lo mismo, las narraciones de Lindaura Anzoátegui también constituyeron propuestas políticas fundamentales que replantearon el signo de la mujer dentro de la sociedad decimonónica de la naciente república de Bolivia, como es el caso de *Huallparrimachi* (1894), el primer episodio histórico de la trilogía Azurduy.<sup>4</sup>

*Huallparrimachi* es una ficción histórica cuyas acciones inician en mayo de 1817 y se imbrican con las luchas por la independencia altoperuana por parte de las huestes del sur. El escenario es la republiqueta de El Villar –centro local de insurrección–, dirigida por los esposos Manuel Ascencio Padilla y Juana Azurduy. Sin embargo, para este año, Padilla había fallecido en batalla. Por ello, su mujer asumió el lugar del difunto junto con los caudillos Fernández, Cueto y Ravelo. Por otro lado, Juan Huallparrimachi, el hijo adoptivo de Padilla en la obra, acompaña a la viuda en el proyecto emancipador y obedece sus mandatos. Una de las tareas que debe realizar, por pedido de Azurduy, es convencer al mayor Gregorio Aráoz de La Madrid de firmar un acuerdo para que lidere las tropas altoperuanas, pues en ese momento estaban divididas. También debe pedirle al mayor que desista de tomar Chuquisaca, porque resultaría un fracaso. Interesa aclarar que el plan planteado por la guerrillera no solo podría conducir a la unión de las huestes

<sup>4</sup> Se denomina trilogía Azurduy a los tres episodios históricos de la escritora: *Huallparrimachi* (1894), *En el año 1815* (1895) y *Don Manuel Ascencio Padilla*, episodio publicado recién en 1976.

patriotas, sino también sería útil para consolidar su posición ante los otros caudillos, pues, como ella recalca, era difícil convencerlos de que acepten sus estrategias de guerra. A lo anterior se suma que Huallparrimachi estaba enamorado de Blanca, la hija del realista Remigio Ronsardes.

A partir de ello, se desarrollan las acciones que permiten configurar las posiciones y el desenvolvimiento de los personajes para dibujar la propuesta de la escritora. Como se mencionó anteriormente, este artículo pretende comprobar que, al incluir a la coronela altoperuana como protagonista de la empresa libertadora de la republiqueta de El Villar, Lindaúra Anzoátegui configura a un sujeto femenino de acción política que simboliza valores vinculados al ciudadano moderno, además, que le permite autorrepresentarse.<sup>5</sup>

En primer lugar, para desplegar el planteamiento del trabajo, es necesario aclarar que, por su vínculo relacional con el poder, la autora estableció un protocolo de enmascaramiento que le permitió obedecer la ley y “subvertir al mismo tiempo sus principios y [...] con una expresión de acción que es una interrupción en el campo político y estético” (Masiello, 1997: 253). Ello se debe a que las mujeres solo podían “entrar en la arena pública en su capacidad de agentes dobles, hablando siempre en dos lenguas, llevando siempre una máscara, una determinada por las exigencias del Estado y otra marcada por su sintaxis de deseos privados” (Masiello, 1997: 255). Este objetivo es encarado desde una estética-política, es decir, mediante tácticas que resemantizan el lenguaje al introducir nuevas formas de ver la historia, poniendo en tela de juicio los espacios de poder (Masiello, 2003) para cimentar lugares para el ingreso de su voz.

Por ello, Anzoátegui replantea una gramática mediante la apropiación del episodio histórico como lugar de empoderamiento (Franco, 1988) para alejarse de las novelas históricas, al ser estas “asunto de poder estatal que estaban agenciadas por una marcada identidad viril” (González Stephan, 2010: 39) y destinadas a los intelectuales. Como menciona Jean Franco, la complicidad con los géneros menores de las mujeres se produce durante períodos regidos por la modernización o el nacionalismo. Durante dichas etapas, los discursos operan como “narraciones canónicas y sistemas simbólicos que, además de cimentar la sociedad, representaron a las mujeres diferencialmente en el texto social” (1993: xii).<sup>6</sup> Pero el mismo texto social

5 La autorrepresentación se refiere a que las mujeres, al no tener dentro del discurso de las élites intelectuales un rol que las posicione de forma más próxima al ciudadano moderno, debían producir sus narrativas para que sean pensadas con atributos disímiles al anclaje colonial y puedan abrir espacios para su intervención pública, sobre todo durante el período de entresiglos.

6 La traducción es nuestra y proviene de la siguiente cita: “Master narratives and symbolic systems that not only cemented society but plotted women differentially into the social text”.

dominante produce zonas para que la mujer pueda intervenir desde la diferencia. Es conveniente que el episodio sea el género menor desde donde Anzoátegui realice su propuesta, ya que se enfoca en eventos importantes y específicos de la historia desde la ficción, lo que contribuye a comprender los hechos del pasado y su correlato con el presente, como alude Araujo (2006). Es interesante que el episodio se centre en una etapa en que Azurduy ya era viuda y dirigente de El Villar, y que se aproveche la ficción para integrar a Huallparrimachi, para así gestar una propuesta desde un evento anacrónico, como analizaremos a continuación.

Para comenzar, es pertinente mencionar que Anzoátegui introduce en *Huallparrimachi* fragmentos de textos históricos sobre las luchas independentistas de Luis Mariano Guzmán, Bartolomé Mitre y Octavio Moscoso. La información que integra es una forma de demostrar y certificar que conoce ampliamente el pasado boliviano. Lo anterior le permite posicionarse como un sujeto del saber; por lo mismo, puede cuestionar la historia y construir su emplazamiento como intelectual, pero desde el episodio histórico. En otros términos, como la escritora no se expresa desde la historia oficial o desde la novela histórica, ella genera su propio lugar para establecer “un relato de las prácticas de resistencia frente al poder” (Ludmer, 1985: 49) mediante tretas discursivas –en términos de Josefina Ludmer– que le permiten cuestionar el pasado consensuado y el lugar de la mujer.

Como se mencionó, otro mecanismo que resulta fundamental es el anacronismo: revivir a Huallparrimachi en la ficción meses después de haber fallecido permite a la autora distanciarse del canon histórico: “Según el autor a que nos referimos [Octavio Moscoso], Huallparrimachi murió en el hecho de armas del 2 de agosto de 1916; nosotros nos permitimos hacerlo figurar algunos meses después, contando con que nuestros lectores nos perdonarán este inofensivo anacronismo” (Anzoátegui, 2006 [1894]: 163). Al referirse al anacronismo, la escritora evita la confrontación entre saberes e idealizaciones culturales e históricas y, al sugerir que es adrede, fundamenta el carácter ficcional de los hechos. Asimismo, disculparse al catalogar su decisión como inofensiva es una estrategia “para negociar su ingreso al campo intelectual sin resultar amenazante” (Suárez, 2018: 421). De esta manera, mediante este episodio, Anzoátegui puede intervenir en el debate que se estaba produciendo durante el intersticio entre los siglos XIX y XX en las audiencias públicas de Bolivia. Con ello, nos referimos principalmente a la ampliación de la ciudadanía<sup>7</sup> y a la implantación del régimen de partidos políticos en

7 La Constitución política de 1878, en la que se integró algunas modificaciones en 1880, estipulaba que para ser ciudadano se requería tener 21 años si es que era soltero y 18 años si estaba casado; debía saber leer y escribir, y obtener un ingreso que no sea por labores de registro doméstico; asimismo, era obligatorio estar inscrito en el Registro Cívico.

Bolivia (Irurozqui, 1994). No es en vano, por ejemplo, que la escritora tarijeña también integre su postura a partir de la voz de Blanca –la hija de Ronsardes que ama a Huallparrimachi–, quien reproduce las enseñanzas de la madre muerta cuando discute con su padre. Así la autora, en la voz de una joven mujer, expresa una postura que busca el progreso y la paz para aleccionar al padre, aunque no tenga el efecto deseado:

[...] si ella hubiese vivido, ¡cuán distinta habría sido nuestra suerte! ¡Noble y bondadosa madre mía! ¡Con qué dulce empeño borraba los resentimientos nacidos al calor de las naciones de partido! Su benéfica influencia era bastante poderosa para rodear a Ud. del respeto de todos y calmar los arrebatos a que, por desgracia, era arrastrado Ud., padre mío, en esa ardiente lucha política (Anzoátegui, 2006 [1894]: 175).

## Dicotomías y reconfiguraciones

El segundo aspecto a considerar es que, durante estas contiendas,<sup>8</sup> muchas mujeres dejaron su hogar para acudir al campo de batalla, lo que implicaba que los binomios público/privado y hombre/mujer se flexibilizaran. En efecto, en *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*, Bartolomé Mitre mencionaba lo siguiente sobre Juana Azurduy:

A su valerosa mujer, la situó al Sur, en El Villar, cubriendo su izquierda. Tenía ésta á sus órdenes una guardia de amazonas, que siempre la acompañaba, con 30 fusileros criollos, y 200 indios armados de hondas, palos y flechas. [...] La Hera de la ineficacia de estas hostilidades, empezó á maniobrar en el sentido de cortar la retaguardia de Padilla, atacando el punto atrincherado del Villar. Doña Juana Azurduy lo mantuvo valerosamente, saliendo al encuentro del destacamento español, y lo rechazó matándole a 15 hombres (Mitre, 1887: 591).

[...] El Exmo. Sr. Director del Estado se ha impuesto con satisfacción del oficio V. S. y parte que acompaña, pasado por el comandante D. Manuel Padilla, relativo al feliz suceso que lograron las armas de su mando contra el enemigo opresor del Perú, arrancando de su poder la bandera que remite, como trofeo debido al varonil esfuerzo y bizarría de la amazona (*ibid.*: 601).

Mitre asignaba a la heroína la valentía, la pasión por la guerra, la fuerza, un “varonil” esfuerzo y características de “amazona”. Estos calificativos eran

---

Si cumplía con las condiciones anteriores, tenía derecho a votar y ser elegido. Pero no estaban incluidas las mujeres.

8 En aquella etapa, no fue poco frecuente que las mujeres participaran en la causa independentista o en otras guerras, como Bartolina Sisa o Vicenta Juaristi Eguino.

mecanismos para respaldar su intervención en las luchas independentistas, pues finalmente se trataba de una mujer que difería de los códigos culturales y genéricos establecidos. Pero no por ello dejaba de mantener un vínculo relacional con su esposo, que también acreditaba sus acciones en el campo de batalla. Al usar este mismo procedimiento, Anzoátegui se amparaba, por su parte, en un proceso de intertextualidad decimonónica,<sup>9</sup> pero invertía la carga atribuida a Juana Azurduy. Así, la escritora reformulaba la imagen de la guerrera histórica y sanguinaria que le había sido asignada para civilizarla y otorgarle una identidad estabilizadora. Lo anterior implicaba también que fuese una reguladora de la violencia en la republiqueta, pues de ello dependía el proyecto emancipador, tal como se desprende del siguiente diálogo con Huallparrimachi:

[...] y por lo que toca a La Madrid ¿será tan insensato que rechazase las fuerzas, los recursos y la gloria que le ofrecemos? El compromiso que le llevas firmado por mí y por los otros Jefes, le probará la buena fe de nuestras proposiciones y el sincero deseo de colocarlo a la cabeza de nuestras divididas tropas. Su presencia hará cesar las rivalidades que existen, por desgracia, entre nuestros caudillos, y levantará el decaído espíritu de los patriotas; así unidos, terminaremos de una vez con las salvajes depredaciones de Aguilera, y dueños de estas espléndidas regiones, con fuerzas y recursos suficientes, podremos pensar, con la seguridad del triunfo, en adueñarnos de las importantes plazas de Potosí y Chuquisaca (Anzoátegui, 2006 [1894]: 164-165).

Cabe resaltar que la escritora edificaba una de sus propuestas políticas, como menciona Virginia Ayllón (2016), mediante las acciones de una heroína que ya formaba parte de una genealogía de mujeres fundadoras de la nación. En esta línea, Anzoátegui posicionaba a Azurduy como un sujeto guiado por la razón desde la ética de la justicia asignada a la visión masculina. Así, subvertía la posición que la heroína asumía en la dicotomía civilización/barbarie dentro de la historia oficial. Por otro lado, se debe considerar que Juana Azurduy era ya viuda y llevar el luto era una señal de unión y lealtad necesaria a su difunto esposo que la subalternizaba, pero a la vez reforzaba su jerarquía dentro de las huestes patrióticas; no en vano, en esta ficción histórica, alude constantemente a las hazañas de su marido. El signo de la viudez también ingresa en un doble juego, puesto que era símbolo de independencia. Sin embargo, el estatus ganado no era necesariamente reconocido por otros sujetos.

Lo anterior se hace evidente en la búsqueda de Azurduy, como parte de su propio proyecto, del reconocimiento de los caudillos que la acompañan,

<sup>9</sup> Entre los estudios de intertextualidad con enfoques feministas, la intertextualidad decimonónica es una estrategia narrativa de las escritoras que tiene la finalidad de generar nuevas perspectivas o cuestionar las construcciones culturales de género (Miller, 1995).

Cueto, Ravelo y Fernández. Si bien tiene ganado el respeto de Huallparrimachi y de parte de las mesnadas, su lugar no está garantizada dentro del grupo de patriotas, es decir, de aquellos quienes son los representantes de la élite en la narración, a pesar de que participa a su lado: “La Madrid no podrá resistirte, hijo mío; y por tu parte, recuerda la porfiada lucha que he tenido que sostener con Fernández, Cueto y Ravelo para que acepten y se sometan a mi proyecto, eso aumentará tu entusiasmo y doblará tu elocuencia” (Anzoátegui, 2006 [1894]: 165). Es justo por la necesidad de reafirmar su espacio, a partir de la estrategia de aunarse con La Madrid, que Azurduy necesita de Huallparrimachi para que su empoderamiento se realice por transferencia mediante las intervenciones del último.

No es un evento fortuito que Linda Anzoátegui escogiera a dos héroes de las luchas por la emancipación. En las nacientes repúblicas, el tema de la guerra y sus representaciones fueron empleados como metáforas de la nación. Como lo explica González Stephan (2010), la participación del intelectual en el centro de poder fue análoga a la del soldado en las reyertas. El primero debía tener la misma cualidad heroica y viril del segundo para garantizar la victoria de los proyectos de las naciones emergentes. Por lo mismo, también sirvieron como analogía del ciudadano de la nueva república cuya función era disciplinar y reorganizar a las nacientes naciones por tener cualidades como la razón y la valentía. En cambio, estos discursos asignaron a la mujer<sup>10</sup> la inmadurez, fragilidad, dependencia, inestabilidad y escasez de razón que impidieron que sea vista como un sujeto adecuado para ser parte de los héroes patrios y de las metáforas para pensar en la categoría de “ciudadana” de la nueva república.

Por esta razón, Anzoátegui, al apropiarse de las estrategias de los discursos de la élite letrada criolla, cuestionó y desafió los códigos establecidos. Al distender las polaridades hombre/mujer, razón/emoción, público/privado y civilización/barbarie, la escritora reorganizó las posiciones de poder de los sujetos de la ficción histórica, principalmente, mediante la traslación de atributos considerados feminizantes o masculinizantes a los individuos sin que haya una correspondencia con su sexo. Es la heroína de la ficción quien subordina a Huallparrimachi, pues las acciones del personaje tienen como punto de partida las directrices o mandatos emitidos por ella para llevar a cabo una estrategia que pueda unir a las tropas que, en dicho momento, estaban dispersas.

10 La mujer en las ficciones fundacionales asumía roles diferentes a los del guerrero. Su participación era desde el hogar, como madre o esposa, o como recompensa del héroe quien, después de la lucha, ganaba el amor de ella y lo concretaba mediante el matrimonio (Sommer, 2004).

Por su parte, el hijo adoptivo de Padilla es retratado como el heredero del Alto Perú por su ascendencia y se identifica con un pasado ancestral idealizado. De esta forma, la escritora justifica el rol que cumple el héroe indígena y genera un espacio para ingresarlo dentro del debate de su época. Para entender lo anterior, también es central considerar que, en la primera nota a pie de página, ella alude al doble origen de Juan Huallparrimachi, el andino y el español, que es referido en los *Apuntes biográficos de los próceres y mártires de la guerra de la Independencia del Alto-Perú (Bolivia)* (1885) de Octavio Moscoso: “Juan, conocido con el nombre Huallparrimachi, que eligió por cariño en memoria de uno de sus antepasados, pertenecía por su madre a la estirpe de los incas y a la de los reyes de España, por su padre” (Anzoátegui, 2016 [1894]: 163).

Sin embargo, Lindaura Anzoátegui, al configurar la identidad del protagonista en el despliegue de los hechos en la narración, invisibiliza su legado español y solo se enfoca en los atributos asociados a su linaje prehispánico. Este procedimiento fue común en el romanticismo, sobre todo en obras como *Sab* (1841) de Gertrudis Gómez de Avellaneda o *Cumandá* (1879) de Juan León Mera; la diferencia es que, aquí, la tarijeña invierte la carga de la prueba. En los textos anteriores, el mestizaje de los personajes no es mencionado al inicio y solo es revelado como una prueba para el blanqueamiento e inserción social, mientras que en este caso, priman sus características indígenas.

Sin embargo, las mismas dinámicas que se establecen entre él y Juana Azurduy lo ponen en una situación de subordinación y provocan, en cierta medida, su feminización. El propósito de Anzoátegui, al reconfigurar una identidad que pertenece a la aristocracia prehispánica, es instaurar “[...] el carácter ya dado de la nacionalidad y de negar la posibilidad de que esta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas” (Méndez, 1995: 24). Por lo mismo, en la obra es indispensable la infantilización-feminización de Huallparrimachi. Desde el inicio, su belleza exótica, “que subyuga a cuantos [lo] rodean” (Anzoátegui, 2016 [1894]: 165), su juventud y su amor desmedido por Blanca invierten sus cualidades. De manera implícita, la escritora plantea que los hombres de las comunidades indígenas todavía necesitan ser tutelados y cierra la posibilidad de que la nación provenga de estos sectores, como también aluden Unzueta (1997) y Suárez (2018).

La Madrid y los caudillos como Fernández o Ravelo –los representantes de la metáfora del guerrero– tampoco se encuentran necesariamente dentro de los estereotipos masculinos y, muchas veces, se dejan llevar por sus emociones. Impulsivo, en dos oportunidades, La Madrid decide salir al calor de sus armas para tomar Chuquisaca. El desenlace es el encuentro infortunado con las huestes realistas en el camino a La Laguna. Asimismo, Anzoátegui reconfigura la subjetividad de los caudillos Fernández y Ravelo

al asignarles demasiada pasión y ceguera, para así cuestionar sus habilidades en las reyertas:

La Madrid se vio obligado a abandonar Chuquisaca sin haber satisfecho su deseo de ser dueño de la plaza no fuese más que por pocas horas; pero, aferrado a su proyecto, volvió por segunda vez a poner sitio a la ciudad, lleno de confianza, pues contaba con un numeroso auxilio de indios y con los refuerzos que le trajeran Fernández y Ravelo, quienes, informados por Juana del resultado de la misión confiada a Huallparrimachi [el primer intento de La Madrid de tomar Chuquisaca] no escucharon ya las advertencias que les dirigió, teniendo únicamente en vista los laureles que La Madrid pensaba ganar para él solo, y movidos, por otra parte, por la impaciencia de salir de una buena vez de la inacción en que se encontraban (Anzoátegui, 2016 [1894]: 189).

Por orgullo, aquellos no lograron determinar los efectos que pueden generar sus decisiones. La consecuencia no solo fue el fracaso, sino la emboscada del general realista La Hera, que implicó la pérdida de numerosas vidas del bastión patriota. Por estas razones, estos personajes se alejan de la imagen ideal del guerrero-ciudadano. La heroína de El Villar, a diferencia de los anteriores, tiene la capacidad analítica para determinar que las operaciones de los otros líderes fracasarán. Es Juana Azurduy quien participa y organiza el rescate de los sobrevivientes de la emboscada del general realista La Hera, a pesar de que los caudillos desobedecieron su mandato.

Asimismo, la templanza hace que ella coloque a la patria por sobre cualquier interés personal: “—¿Vengarlo?, contestó la heroica viuda del mártir. ¡No!: la venganza es una pasión ruin y baja; que el móvil de nuestras acciones sea solo el amor a este hermoso suelo, para poderlo ofrecer algún día libre y feliz a nuestros hijos” (Anzoátegui, 2006 [1894]: 165). La guerrillera tiene, además, la capacidad de negociar con las huestes realistas representadas por Ronsardes, a quien brindó protección, y con las identidades del bando patriota que arriesgan la empresa de fundación.

Desde esta perspectiva, al igual que los intelectuales de la élite criolla asumen la imagen del guerrero de los discursos fundacionales, Lindaúra Anzoátegui proyecta esta analogía en Juana Azurduy –“la constructora” de la nación–, al reconfigurar la subjetividad de la heroína. En esta ficción histórica, la estrategia narrativa contribuye e insiste “en el aporte femenino a la independencia” (Ayllón, 2016: 6). Además, al utilizar una figura históricamente reconocida por sus hazañas,<sup>11</sup> Anzoátegui justifica su participación en el espacio público.

11 Doris Sommer menciona que, en el siglo xix, se construyó “una suerte de prehistoria de la élite [para] que sirviera a las consolidaciones conservadoras progresistas que asumían la tarea de definir el equilibrio de los nuevos Estados” (2004: 48).

Después del fracaso de La Madrid y los caudillos, Huallparrimachi es asesinado. Frente a las tumbas de Blanca, de Ronsardes y del descendiente de los incas, la guerrillera exclama: “¡Así terminan las pasiones y los odios humanos! [...]. Juan, hijo mío, yo no te digo adiós... ¡Tú no has hecho más que anticiparte en el camino que seguiré en breve para unirme con mi esposo!” (Anzoátegui, 2006 [1894]: 221-222). No es en vano que la heroína se ubica al lado de su difunto marido, pues, además de su amor, ella expresa un deseo de compensación y de reconocimiento social y político. Es ahí que interviene la voz narrativa para anunciar su trágico fin:

Dios no escuchó el deseo de la noble mujer, la destinada para probar hasta dónde llega el olvido y la ingratitud de un pueblo. Juana Azurduy de Padilla, la heroína de cien combates, la patriota abnegada, vegetó en la oscuridad y murió ¡¡indigente!! en 1861 (Anzoátegui, 2006 [1894]: 22).

Y, con ello, la escritora denunciaba que muchos de aquellos símbolos que podían servir de modelo para educar en una dinámica social más equitativa fueron excluidos por la propia conveniencia de las élites criollas.

## Bibliografía

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones Sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ahmed, Sara (2015). *Política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Anzoátegui, Linda (2006). *Desafío de mujer: Vivir sin el velo de la ilusión*. La Paz: Plural.

Araujo, Alejandro (2006). *Uso de la novela histórica en el siglo XIX mexicano*. Tesis doctoral. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Ayllón, Virginia (2016). “Estado y mujeres en la obra de cuatro narradoras bolivianas”. *RECLAL: Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Áreas Letras* (Córdoba), vol. 7, núm. 9: 1-19.

— (2006). “Cuatro novelistas bolivianas abriendo y cerrando el siglo xx”. Sara Guardia (Ed.), *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: CEHMAL, pp. 313-324.

Barragán, Rossana (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo.

Bolivia (república de) (1901). *Constitución política de la República de Bolivia y las disposiciones que la complementan e interpretan*. La Paz: Imprenta del Estado.

Bourdieu, Pierre (2002). *Campo intelectual, campo de poder: Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Editorial Montressor.

Díez de Medina, Fernando (1954). *Literatura boliviana. Introducción al estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea*. Madrid: Aguilar.

Fascioli, Ana (2010). “Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan”. *Actio* (Bogotá), núm. 12: 41-56.

Franco, Jean (1989). *Plotting Women, Gender, and Representation in Mexico*. London: Verso.

González, Cecilia (2010). “Héroes nacionales, estado civil y sensibilidades homoeróticas”. Ana Peluffo e Ignacio Sánchez (Eds.), *Entre hombres: Masculinidades del siglo XIX en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, pp. 23-58.

Gotkowitz, Laura y Fernando Calla (2011). *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952*. La Paz: Plural.

Habermas, Jürgen (1995). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press.

Irurozqui, Marta (2000). “‘Democracia’ en el siglo XIX. Ideales y experimentaciones políticas: El caso boliviano (1880-1899)”. *Revista de Indias* (Madrid), vol. 60, núm. 219: 395-419.

— (1994). *La armonía de las desigualdades: Élites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ludmer, Josefina (1985). “Las tretas del débil”. Patricia Elena González y Eliana Ortega (Eds.), *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico: El Huracán, pp. 47-54.

Mannarelli, Mariemma (2018). *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos.

Masiello, Francine (2003). “La naturaleza de la poesía”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima / Pittsburgh), vol. 29, núm. 58: 57-77.

— (2001). *The Art of Transition: Latin American Culture and Neoliberal Crisis*. London: Duke University Press.

— (1997). “Las mujeres como agentes dobles en la historia”. *Debate Feminista* (Ciudad de México), vol. 16: 251-271.

Méndez, Cecilia (1995). *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Miller, Nancy (1995). “Changing the subject: Authorship, Writing and the Reader”. Sean Burke, *From Plato to the Postmodern: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 193-212.

Mitre, Bartolomé (1887). *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*. Buenos Aires: Félix Lajouane.

Montaldo, Graciela (2010). “Hombres de la multitud y hombres de genio en el *fin-de-siècle*”. Ana Peluffo e Ignacio Sánchez (Eds.), *Entre hombres: masculinidades del siglo XIX en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, pp. 123-144.

Paredes de Salazar, Elssa (1965). *Diccionario biográfico de la mujer boliviana*. La Paz: Isla.

Pratt, Mary Louise (1993). “Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima / Pittsburgh), núm. 38: 51-62.

Romero, Sara (1976). “Presentación”. Linda Anzoátegui, *Don Manuel Ascencio Padilla: Episodio histórico*. La Paz: Juventud, pp. 7-26.

Rossells, Beatriz (2001). *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades del siglo XIX*. La Paz: Anthropos.

Sommer, Doris (2004). *Ficciones fundacionales: Las novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Soux, María Luisa y Ana María Lema (2017). *Las mujeres en la historia boliviana, siglos XIX y XX. De la invisibilización a la lucha por la equidad e igualdad*. La Paz: Fondo de Población de las Naciones Unidas.

Suárez, Mariana Libertad (2018). “Azurduy por Anzoátegui: Subjetividad femenina y espacio público en *Huallparrimachi* (1894)”. *Lexis: Revista de lingüística y literatura* (Lima), vol. 42, núm. 2: 405-439.

Unzueta, Fernando (2018). *Cultura letrada y proyectos nacionales. Periódicos y literatura en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Plural.

— (1997). “Género y sujetos nacionales: En torno a las novelas históricas de Linda Anzoátegui”. *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), vol. 63, núms. 178-179: 219-229.

Urquidi, Macedonio (1918). *Bolivianas ilustres*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana.



## **Estrellas de la patria: La mujer ilustrada en el libro de las veladas literarias de Juana Manuela Gorriti**

Vera Wurst<sup>1</sup>

Freie Universität Berlin

Correo electrónico: vera.wurst@fu-berlin.de

### **Resumen**

El presente artículo se basa en el libro que documenta las veladas literarias de la escritora argentina Juana Manuela Gorriti para analizar el papel de la mujer ilustrada. Estas reuniones, que se realizaron en Lima de 1876 a 1877 en la casa de Gorriti, permitieron que las mujeres de la élite letrada del Perú ingresaran al ámbito literario y realizaran demandas sobre educación y trabajo femeninos. Este texto se desplaza entre los tres países que Gorriti consideró como patria, Bolivia, Perú y Argentina. En él, se describe el contexto político y social de la época, específicamente la situación laboral y educativa de las mujeres limeñas. Después, se discute la influencia de Gorriti como anfitriona de las tertulias. Luego, se analizan dos ensayos leídos en las veladas: “La instrucción de la mujer”, de Mercedes Eléspuru y Lazo y “Trabajo para la mujer” de Teresa González de Fanning. Por último, se esbozan algunos puntos en común de estos ensayos con escritoras argentinas y bolivianas.

**Palabras clave:** Veladas, nación, literatura de mujeres, siglo XIX

---

<sup>1</sup> Profesora en la Freie Universität Berlin. Actualmente, se dedica al estudio de género en la Literatura Latinoamericana.

## Patriotic Stars: Female Writers in Juana Manuela Gorriti's Literary Soirées

### Abstract

This article is based in the book that records the literary soirées held by Juana Manuela Gorriti and analyzes the role of female writers. This kind of reunions allowed the access of the public sphere for elite women and enabled them to claim for education and work. This text is centered in three countries where Gorriti lived: Perú, Argentina and Bolivia. It describes the political and social context of this period, it discusses the influence of Juana Manuela as hosts of these events, and finally it analyzes dos essays written by Mercedes Eléspuru (“La instrucción de la mujer”) and Teresa González de Fanning (“Trabajo de la mujer”) drawing parallels between them and female writers in Bolivia.

Keywords: Soirées, nation, female literature, 19<sup>th</sup> century

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 20 de marzo de 2022

El presente artículo se basa en el libro que documenta las veladas literarias de la escritora argentina Juana Manuela Gorriti, publicado póstumamente por su hijo, Julio Sandoval en 1892, para analizar el papel de la mujer ilustrada en el discurso de construcción de nación.<sup>2</sup> Estas reuniones, que se realizaron en Lima de 1876 a 1877 en la casa de Gorriti, permitieron que las mujeres de la élite letrada ingresaran al ámbito literario y realizaran demandas sobre educación y trabajo femeninos en sus ensayos ahí leídos.<sup>3</sup> Este texto se desplaza

2 El libro se titula *Veladas literarias de Lima, 1876-1877*. El tomo primero documenta las primeras diez veladas oficiales de las treinta que se realizan en total. Rocío Ferreira precisa que “Gorriti tuvo la intención de publicar un segundo tomo con el resto de las veladas, pero no le fue posible recabar *a posteriori* todas las intervenciones originales por escrito” (Ferreira, 2002: 85-86). Graciela Batticuore publicó en 1999 una selección de textos de las veladas en su libro, *El taller de la escritora: Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)* y reeditó enteramente el libro de las veladas literarias en 2016.

3 Para un análisis más profundo de las veladas literarias de Juana Manuela Gorriti y su influencia, pueden consultarse los estudios de Liliana Zuccotti (1994), Francesca Denegri

entre los tres países que Gorriti consideró como su patria –Bolivia, Perú y Argentina– para identificar los argumentos que tenían en común las diversas autoras decimonónicas. Para empezar, se describe el contexto político y social de la época, y específicamente la situación laboral y educativa de las mujeres. Después, se discute la influencia de Gorriti como anfitriona de las tertulias y su representación como una patriota heroica. Luego, se analizan dos ensayos leídos en las veladas: “La instrucción de la mujer”, de Mercedes Eléspuru y Lazo y “Trabajo para la mujer” de Teresa González de Fanning. Y, por último, se esbozan algunos puntos en común entre estos trabajos y las preocupaciones de las escritoras bolivianas de la época.

## **Situación laboral y educativa de las mujeres**

A pesar de que Perú había gozado de una bonanza económica por la comercialización del guano –“la prosperidad falaz” de la que hablara Jorge Basadre–, al momento en el que Juana Manuela Gorriti comenzó sus veladas, el país se encontraba en plena crisis económica debido al declive en la venta del fertilizante (Villavicencio, 1992: 45), la dilapidación de los recursos generados por este (McEvoy, 1997: 124) y el endeudamiento estatal por los empréstitos solicitados para la construcción de ferrocarriles, obra que finalmente se detuvo por falta de recursos (Villavicencio, 1992: 45), en una involuntaria metáfora del estancamiento del Perú en su marcha hacia la modernidad. No obstante, el gobierno de carácter liberal y modernizante de Manuel Pardo y Lavalle, el primer presidente civil del Perú, dio lugar a cierto optimismo (*ibid.*: 45), pues prometía “una vuelta a un orden de justicia y trabajo que había sido quebrado por la imposición del modelo guanero” (McEvoy, 1997: 103), asegurar el triunfo de la sociedad política y civil contra la barbarie (*ibid.*: 102) y materializar los antiguos ideales republicanos de libertad, igualdad y justicia (*ibid.*: 122). La vida intelectual cobró, así, inéditos bríos (Villavicencio, 1992: 45), claramente distinguibles en el discurso de ilustración de las veladas literarias.

La educación se empleó, entonces, como mecanismo estatal para formar y reformar las estructuras mentales y crear una comunidad de conciencia, cemento y sostén del proyecto nacional propiciado por el Partido Civil (McEvoy, 1997: 149-150). Es por eso que se implementó, en la época de las veladas, una reforma educativa a través del Reglamento General de Instrucción Pública de 1876, el que dictaminó la obligatoriedad y gratuitad de la enseñanza primaria en toda la República. Sin embargo, la brecha cuantitativa

y cualitativa, entre hombres y mujeres, y entre los diferentes sectores socioeconómicos, persistió. Si bien se disponía que ambos sexos tuviesen acceso a la instrucción primaria, la instrucción media fue dirigida exclusivamente a los varones. Además, las materias que se enseñaban a las mujeres diferían significativamente. Es así que “la instrucción media preparaba a los niños para ser los futuros profesionales y ciudadanos, mientras que la educación que las niñas recibían seguía siendo ornamental” (Villavicencio, 1992: 46). Se observa, de este modo, cómo la educación en Perú fue diseñada para preservar un cierto *statu quo* social (Ferreira, 2002: 57).

Asimismo, la disposición descentralizadora del presidente Pardo de dejar la educación en manos de las municipalidades significó el fracaso de la instrucción primaria gratuita, pues, por falta de fondos, muchas escuelas del interior del país debieron cerrar sus puertas o funcionar sin contar con la infraestructura mínima ni con el material didáctico suficiente. En consecuencia, aunque las niñas tuvieran derecho, legalmente, a la instrucción pública, sus posibilidades reales de acceder a esta eran restringidas, especialmente para las de escasos recursos económicos (Villavicencio, 1992: 46-47). En el sector privado, por otro lado, el número de escuelas primarias privadas para mujeres, administradas por religiosas y pedagogas laicas, aumentó y mejoró la calidad de los cursos ofrecidos. No obstante, solo las hijas de una reducida élite, principalmente de la capital y, por lo tanto, en su mayoría blanca, tuvieron acceso a tan sofisticada formación escolar (Villavicencio, 1992: 47-48). En suma, en aquellos años la educación escolarizada fue, fundamentalmente, masculina y selectiva, a lo que se agregó la preferencia de las familias de todos los niveles sociales por educar a sus hijos hombres en detrimento de las mujeres.

Por otro lado, la situación laboral de las mujeres limeñas en el siglo XIX también difirió según las clases sociales y fue motivo de discusión durante las veladas. Jesús A. Cosamalón explica que, a pesar de que mucha actividades públicas fueran realizadas por mujeres como parteras, sirvientas o costureras, desde una perspectiva modélica se rechazaba que ellas, tanto solteras como casadas, trabajaran: “En términos generales, la mayor parte del trabajo femenino no gozaba de buen prestigio y, sin duda, el ideal consistía en que la mujer y los hijos fueran completamente sostenidos por el marido o la familia” (Cosamalón, 2006: 269). Durante las veladas de Gorriti se discutió sobre la educación como un paso necesario para el acceso al trabajo y, como se verá en los textos de Mercedes Eléspuru y Lazo y Teresa González de Fanning, “ambas actividades eran consideradas necesarias para resolver los problemas económicos que suscitaban en su hogar y así combatir la miseria, el desamparo y la prostitución” (Medina, 2020: 63).

Cabe ubicar, no obstante, a las autoras de las veladas y sus demandas en su clase social burguesa, puesto que, como Maritza Villavicencio precisa, las

mujeres de escasos recursos “han trabajado siempre en el Perú” (1992: 120). Mientras que, para las familias de estatus social alto, el trabajo femenino resultaba vergonzoso, las mujeres de las clases subalternas debían salir de sus casas para ganarse la vida (Denegri, 2017: 24). La opción más aceptada, aunque también sujeta a prejuicios, para las mujeres de la élite letrada que debían trabajar era la profesión de maestra porque se entendía como una extensión del rol de madres (Wurst, 2015: 97). Es así que el gobierno civilista de Pardo emprendió una iniciativa para capacitar a las mujeres como maestras de escuela y fundó las Escuelas Normales en Cajamarca, Junín, Cusco y Lima en 1873 (Medina, 2020: 63). Esta es la profesión que desempeñaron González de Fanning, tras enviudar, y Gorriti, cuando se mudó a Lima por su cuenta.

### **Juana Manuela Gorriti: anfitriona y patriota**

La anfitriona de las veladas literarias, Juana Manuela Gorriti, fue una de las primeras mujeres latinoamericanas en dedicarse a la literatura como profesión. El valor de su aporte literario y su influencia en la formación de la primera generación de escritoras peruanas ha sido ya discutido por estudiosos como Mary Berg (1995), Luis Miguel Glave (1995), Francesca Denegri (1996), Graciela Batticuore (1999), Rocío Ferreira (2002) y Leonor Fleming (2010). Divorciada y madre soltera, Gorriti distaba de la figura del ángel del hogar. Sin embargo, ella fue acogida por la bohemia literaria a su llegada a Lima en 1848, debido a que, como Francesca Denegri explica, era vista como una valerosa heroína romántica, capaz de abandonar “una vida de lujo escapando del temible poder de un villano” (Denegri, 1996: 89).

Durante las veladas registradas, Gorriti solo compartió sus obras de ficción y no presentó ningún ensayo que tratase directamente la situación social de las mujeres peruanas o su papel en el proceso de construcción. Sin embargo, es a través de su biografía a cargo de Pastor S. Obligado, al inicio del libro de las veladas literarias, que se ofrecía un retrato atípico de mujer ilustrada: el de la patriota heroica. Obligado la describía al servicio de la nación que tenían en común, la Argentina, y al servicio de las que luego adoptaría como propias, Bolivia y Perú. Él llamaba así la atención sobre las raíces de Gorriti, hija del reconocido general unitario José Ignacio de Gorriti y subrayaba cómo el patriotismo de la escritora se mantenía desde su nacimiento hasta su adultez (Wurst, 2015: 42). Él relata que “balas españolas cruzaron sobre su cuna” (Obligado, 1892: xv) en Argentina y que, medio siglo después, balas españolas, otra vez, amenazaron su vida. Esto último hacía referencia a su alistamiento al Ejército peruano como enfermera en el combate del 2 de mayo en 1866, labor por la que fue condecorada con la Estrella del 2 de Mayo y que

Gorriti recuenta en su texto “Impresiones del dos de mayo”. En la narración, uno de los personajes declaraba que “desde el primero al último, todos los que han tenido acción en esta jornada han conquistado una gloria inmortal” (Gorriti, 1876: 321-322). De esta manera, la misma Juana Manuela intervenía con su pluma para construir una narrativa de heroísmo patriótico que luego sería perpetuada por otros autores como Obligado (Wurst, 2015: 42).

Ella estuvo casada, además, con el militar Manuel Isidoro Belzu, presidente de Bolivia en 1848, el mismo año en que ella decidió dejarlo (Denegri, 1996: 89). En su biografía, la escena que Obligado describía de manera más dramática era la del regreso de Gorriti a Bolivia, tras la muerte de su exmarido:

[...] desde que supo que su esposo había caído víctima de un asesinato, no vio ya en él sino aquel proscrito que ella amó en otro tiempo; y tornando á ser la esposa amante y abnegada, corrió al sitio de la catástrofe, y atravesando por entre la balas que se cruzaban en aquella aciaga hora, levantó el ensangrentado cadáver en sus brazos, auxiliada y seguida de multitudes populares, llevólo á su casa, improvisándole allí una capilla ardiente, veló su cuerpo, ayudó con sus propias manos á embalsamarlo, y lo condujo al cementerio (Obligado, 1892: xxviii).

Se la representaba nuevamente como una figura heroica, capaz de atravesar balas para cumplir hasta el final no solo su deber de esposa, sino también su deber a su nación adoptiva, Bolivia.

Aunque Gorriti ya se había separado de Belzu cuando se inauguraron las veladas, el capital cultural y el carisma de esta escritora le dieron la posibilidad de convocar a los miembros más reconocidos de la élite letrada. Estas veladas acogieron a los personajes más influyentes de la bohemia de aquel entonces, como Ricardo Palma, Carlos Augusto Salaverry, Numa Pompilio Llona y Manuel Adolfo García y a los miembros de la primera generación de mujeres escritoras del Perú, como Clorinda Matto,<sup>4</sup> Mercedes Cabello y Teresa González de Fanning. Pese a haber nacido en Argentina, Gorriti era considerada como miembro honorario de este precursor grupo de autoras autodidactas<sup>5</sup> por su producción literaria y por su rol como promotora de la escritura femenina, a través la dirección y fundación de diversas revistas, y también, por supuesto, por estas veladas literarias.

Las tertulias empezaron informalmente en 1875 y, después de oficializarse en 1876, continuaron hasta 1877 (Ferreira, 2002: 85) una vez cada dos

<sup>4</sup> Clorinda Matto asistió a las veladas recién en 1877, por eso no aparece en el libro.

<sup>5</sup> “La elevada formación intelectual de la primera generación de mujeres ilustradas fue, en gran medida, autodidacta. Aunque algunas contaron con profesores particulares que las guiaron durante la adolescencia, completando su educación, en la mayoría de los casos la cultura que lograron fue ‘un caso espontáneo, obra de su voluntad enérgica y de una afición invencible’” (Villavicencio, 1992: 54).

semanas, en el hogar de la escritora argentina. Solían comenzar alrededor de las ocho de la noche y se prolongaban, a veces, hasta las tres de la madrugada (Villavicencio, 1992, 113). Ahí se recitaban cuentos y poemas, dedicados a menudo a la anfitriona o a alguno de los participantes, se interpretaban obras musicales, juegos y charadas, pero también se leían ensayos que discutían la importancia de la literatura y la condición social de la mujer.

Estas tertulias constituyeron, asimismo, un espacio bisagra entre el ámbito público y el ámbito privado, que permitió a las mujeres de la élite letrada ingresar al ámbito literario y de producción de sentido nacional, que les estaba previamente vedado. Las veladas se ubicaron, por un lado, en la esfera privada, porque se celebraban en la casa de Gorriti en un ambiente informal, donde los participantes podían asistir con sus familias. Por otro lado, se situaban en el espacio público, porque las reuniones eran reportadas como un “acontecimiento cultural” (Denegri, 2019: 83) en diarios como *La Opinión Nacional*, *La Patria*, *El Nacional* y *El Comercio*.<sup>6</sup> Esto permitió a las escritoras principiantes difundir sus ideas y brindó mayor visibilidad a aquellas que ya publicaban sus textos en periódicos o revistas (Batticuore, 1999: 27). Las ideas que se difundieron en las veladas acerca de la ampliación de las funciones de las mujeres criollas en la sociedad fueron particularmente influyentes en el contexto del primer gobierno civil, pues se proponía la promoción de un periodismo “formador de opinión [...] capaz de generar y comunicar, valores y símbolos” (Mc Evoy, 1997: 75). De este modo, el papel de la mujer ilustrada se fue tornando más prominente en el ideal de nación de la élite letrada.

Gorriti organizó sus veladas con el explícito propósito de impulsar la literatura femenina y tuvo una gran influencia en la formación de la primera generación de escritoras peruanas. Motivó la escritura de las asistentes, guio los temas debatidos en las reuniones y logró reunir por primera vez en un mismo espacio a hombres y mujeres intelectuales, escritores experimentados y principiantes, unidos por su amor a la literatura. Como se verá en los ensayos que se analizarán a continuación, se trató de un espacio de negociación, donde las asistentes podían debatir con algunos de los pensadores más destacados de la clase dirigente peruana, aunque sea solapadamente, acerca del papel de la mujer y sus derechos en la formación de la nación, sin abandonar del todo la esfera doméstica que les correspondía tradicionalmente.

6 Estos artículos fueron recopilados en el libro de las veladas.

## La mujer ilustrada como ángel de la patria en “La instrucción de la mujer” de Mercedes Eléspuru y Lazo

En “La instrucción de la mujer” (1876),<sup>7</sup> de Mercedes Eléspuru y Lazo, la demanda central era una educación de mejor calidad para las mujeres. En este texto, la autora se basaba en la figura del ángel del hogar y el discurso del progreso para abogar por una educación femenina por el bien de la nación. Eléspuru y Lazo utilizó el sarcasmo y varias otras estrategias retóricas (que Josefina Ludmer denomina “las tretas del débil”) para ampliar el sentido del rol femenino tradicional e integrar a la mujer ilustrada en un ideal de nación sin, por lo tanto, cuestionar el orden social de la época.

Ella enfrentó directamente los tradicionales argumentos en contra de la educación femenina que apelaban a los peligros de la pedantería y el descuido de los deberes domésticos, y los minimizaba burlándose de ellos:

¡Barbaridad! Bachilleras, pedantes, no señor, Dios me libre de esas gentes, que se ocupan todo el dia en leer y disputar. Las literatas no sirven para nada, son unos papagayos insopportables, no saben lo que pasa en su casa, no conocen la lavandera, ni le ven la cara el cocinero; son en fin una tempestad, un terremoto, un abismo, Jesús, son una ruina (Eléspuru, 1892: 146).

A pesar de que Eléspuru y Lazo se refería a estas quejas de modo paródico, estas reflejaban la realidad de la época. Ana Peluffo e Ignacio M. Sánchez Prado explican que la ideología de las esferas colocaba a los hombres y a las mujeres en espacios tan polarizados que “cuando los sujetos aparec[ían] en contextos que no les corresponden, estos son ridiculizados” (2010: 12). Las veladas tuvieron lugar durante un tiempo de transición en el que las mujeres literatas todavía eran novedad.

Es así que esta escritora tampoco se interrogaba sobre la rígida división que regía a estas sociedades decimonónicas, sino que la validaba, implícitamente, al encargarse de refutar las críticas y asegurarle a su público que los roles tradicionales se mantendrían intactos:

Se cree, para mayor insulto de la muger, que ella no puede ser ilustrada sin tocar en el repugnante exceso de la pedantería! Rara disyuntiva. O la torpeza por la ignorancia, ó la tontería por la ilustración.

Pero no, no es así: Educad, ilustrad debidamente á la muger, y entonces ella no solo será un verdadero ángel del hogar, sino también una estrella en el cielo de la Patria (Eléspuru, 1892: 148).

<sup>7</sup> Este ensayo se leyó el 9 de agosto de 1876.

Aunque denunciaba la imposible posición de las mujeres, que eran ridiculizadas tanto por no saber o como por saber demasiado, Eléspuru y Lazo condenaba la pedantería, tildándola de repugnante, y apaciguaba a su público afirmando que las mujeres conservarían su papel de ángeles del hogar. Roger Chartier explica que en el siglo xix la aceptación de las definiciones clásicas de los roles sexuales y la crítica a la dominación masculina no eran posturas contradictorias, sino cuestionamientos que podían nacer al interior del consentimiento, utilizando o desplazando el lenguaje de la tradición, para sostener una transformación profunda del orden social (1999: 18). Eléspuru y Lazo, en efecto, desplazaba el lenguaje de la tradición al emplear la figura idealizada del ángel del hogar y, en vez de cuestionarla, amplía sus funciones.

Ludmer se refiere explícitamente a este tipo de desplazamientos de sentido como “otra típica táctica del débil”, que:

[...] consiste en que, desde el lugar asignado y aceptado, se cambia no solo el sentido de ese lugar sino el sentido mismo de lo que se instaura en él. Como si una madre o ama de casa dijera: acepto mi lugar pero hago política o ciencia en tanto madre o ama de casa (1984: 53).

El ángel del hogar ya no velaría únicamente por su esposo e hijos, sino también por el país. La autora resignificaba a la mujer ilustrada como auténtico ángel del hogar, en oposición a la mujer con una educación ornamental y religiosa que retrataba como “un mueble, un ser sin objeto verdaderamente útil en sociedad” (1892: 148). Así, la educación femenina era para el bien común de la familia y de la patria. La ilustración de la mujer decimonónica siempre debía presentarse como un acto desinteresado, sin ningún tipo de motivación personal. En efecto, Batticuore señala que los argumentos a favor de la educación femenina siempre estaban pensados para la complacencia de otros, ya sea un “otro concreto e inmediato (el hijo, el esposo, los padres) o un otro más general y abstracto (en pos del bien social)” (1999: 84). González de Fanning seguiría también esta misma línea de argumentación.

Eléspuru y Lazo coronaba, además, sus reflexiones con la motivación patriótica del progreso y legitimaba su demanda al apelar al deseo común de avance nacional:

Cierto es que en todos los círculos donde prevalece la inteligencia, que no son siempre los mas altos para decir verdad, se procura que la instrucción estienda su vuelo en dilatado campo, tanto para el hombre como para la muger. Pero también por desgracia no es menos cierto, que hay muchos, y así mismo hay muchas, que prefieren la calesa verde á un wagón de ferrocarril y que santamente opinan, que toda la ciencia de la muger debe estar en la cocina, y sus armas en la aguja y las tijeras (1892: 146).

Ella apelaba al ferrocarril, el símbolo que encarnaba la modernización decimonónica, para proponer que quienes apoyaban la educación de la mujer se encontraban en el lado correcto de la historia. La noción de que el grado de instrucción femenina en un país era un termómetro de su avance social fue un argumento recurrente en el siglo.

Este mismo discurso de modernización fue el que llevó a Eléspuru y Lazo a manifestarse en contra de la educación religiosa. Batticuore explica que, en el pasaje a la modernización, la Iglesia fue vista como un fantasma colonial incrustado en la República que representaba el retraso cultural y la dependencia con España (1999: 62). Esta perspectiva se reconocía claramente en el tono sarcástico con el que Eléspuru y Lazo declaraba que el único aspecto en el que la educación femenina había experimentado cierto avance era el religioso, lo que podría aludir a que, en realidad, no se había producido progreso alguno:

Sin embargo, debo confesar que aquí, en nuestra tierra, la instrucción va un poco mas adelante, en la parte religiosa. A cierta edad conocen las niñas todas las iglesias y conventos con todos sus altares, etc., etc., en lo que en conciencia no hallo defecto, y están al cabo de todas las fiestas y saben de pé á pá cuantos vestidos tiene San Agustín, Santo Tomás y Santa Teresa á quienes conocen muy bien, porque los ven cotidianamente en sus iglesias (Eléspuru, 1892: 147).

De este modo, ella sospechaba de una educación que “preparaba a los niños para ser los futuros profesionales y ciudadanos, mientras que la educación que las niñas recibían seguía siendo ornamental” (Villavicencio, 1992: 46). Su sarcasmo también salía a relucir en otros fragmentos, sobre todo criticando a aquellas mujeres que intentaban expresar su sentimiento patriótico a través de la religión: “Y es tan vivo y tan eficaz el sentimiento religioso y tan grande la veneración en muchas de mi sexo, que recuerdo haber oido proponer una vela para San Martín, al escuchar sus proezas en la Independencia” (Eléspuru, 1892: 147). Si se toman en cuenta los argumentos previos de Eléspuru y Lazo acerca de la posible contribución femenina a la nación peruana, se puede dilucidar de estas palabras que el sentimiento patriótico femenino podía ser de mayor provecho para el país si se canalizaba por una vía más productiva que el ritual religioso. Si es que ser patriotas y ser modernos implicaba un fuerte cuestionamiento contra la Iglesia como institución obsoleta (Batticuore, 1999: 64), también suponía un reconocimiento de que los actos religiosos de devoción, a los que se dedicaban muchas mujeres de la época, no contribuían al progreso del país.

Si es que hasta ese momento, Eléspuru y Lazo se había referido al derecho de la élite letrada a una educación de mejor calidad, hacia el final de

su ensayo mencionaba también el derecho de mujeres de menores recursos económicos a aprender un oficio y lo planteaba como un acto de caridad:

Aplaudo y bendigo á las distintas sociedades que aquí, en nuestra Capital, llevan la medicina al enfermo, y el socorro al pobre, y desearía que, así como hay escuelas donde los hombres en distintas edades y condiciones aprenden un arte ó un oficio, hubiese también planteles con el mismo objeto para la muger, que, llena de inteligencia entre nosotros, tiene particularmente en cierta escala, muy poco campo para la vida y mucho para la muerte (Eléspuru, 1892: 148).

Ella veía la educación práctica de las mujeres de sectores populares como una cuestión de compasión. Sin embargo, no explicitaba si las posibilidades de trabajo que pudieran aparecer al aprender un oficio serían únicamente para mejorar las condiciones de vida de las mujeres de escasos recursos, o si el derecho al trabajo de las mujeres de la élite criolla formaba parte de sus “ardientes deseos” (*ibid.*: 148). Algo de lo que, por su parte, se ocupará Teresa González de Fanning.

### **Trabajo femenino para el progreso nacional en “Trabajo para la mujer” de Teresa González de Fanning**

En su ensayo, “Trabajo para la mujer” (1875),<sup>8</sup> Teresa González de Fanning exige una reforma educativa, pues “para [ella] las desventajas del desarrollo de la mujer en el área del trabajo se [originaban] en la educación” (Villavicencio, 1992: 107). González de Fanning planteaba el trabajo femenino como una solución desinteresada a todos los problemas del país, proponía que mejoraría la economía nacional, que la independencia que obtendrían las mujeres les permitiría proveer para sus familias y ser mejores ángeles del hogar e incluso remediaría la corrupción moral en la sociedad. Así, ella también se basaba en un modelo social tradicional y lo subvertía al servicio de sus demandas.

El derecho femenino al trabajo era presentado como un imperativo moral y la autora alegaba que tenía la capacidad de impedir matrimonios de conveniencia e incluso la prostitución. Como el discurso liberal adscribía a la mujer la superioridad moral, ella usó de esta representación para reclamar desde allí el derecho al trabajo. En efecto, según Ludmer, “[s]iempre es posible tomar un espacio desde donde se puede practicar lo vedado en otros; siempre es posible anexar otros campos e instaurar otras territorialidades” (1984: 53). Si es que las escritoras ilustradas querían hablar y ser oídas, debían hacerlo desde su posición de mujeres (Pratt, 1998: 90). Es por eso que

8 Este texto se publicó en *La Alborada* en 1875 y se leyó en la velada del 30 de agosto de 1876.

ellas se reasignaron las funciones del ángel del hogar y extendieron, de este modo, el campo de acción de la esfera femenina. Así, sin cuestionar los roles tradicionalmente establecidos, ellas revertían “la condición de marginalidad de la mujer” al “hacer uso de la superioridad moral de las mujeres, característica adscrita a ellas por el discurso liberal transmitido en la representación de mujer como madre republicana, para reclamar desde allí el derecho a su capacidad de pensar y educarse” (Roncal, 2012: 7).<sup>9</sup>

Al igual que Eléspuru y Lazo, González de Fanning no cuestionaba la figura del ángel del hogar, sino que más bien la reforzaba declarando que era “indudable que la maternidad en el matrimonio es acaso la misión más santa que [la mujer] puede ejercer sobre la tierra y uno de los fines principales para que ha sido creada” (1892: 287). Por ende, ella retrataba el trabajo como compatible, pero accesorio a ese rol principal de esposa y madre:

[...] el trabajo ya sea manual ó intelectual, solo [puede] ser [considerado] como [elemento] que [debe] contribuir á formar la felicidad de la muger; pero que nunca [puede] completarla ni menos aun destruir esa irresistible inclinación que impele á ambos sexos á reunirse (González, 1892: 290-291).

Sin embargo, también señalaba que, por motivos fuera del control de las mujeres, ya sea por el azar o porque no había suficientes hombres dispuestos a casarse, ellas no siempre podían cumplir la misión de vida que les correspondía. La autora denunciaba que estas mujeres eran, además, víctimas de escarnio social, tildadas de solteronas o de beatas, si eran religiosas, por culpa de esta situación involuntaria: “[p]ara esos pobres seres condenados á un perpetuo aislamiento, es justamente para los que el trabajo sería un bien mayor y un recurso salvador, y para ellos lo pedimos con mayor instancia” (González, 1892: 291). Aunque no cuestionaba la visión imperante de la familia burguesa como base de la nación, ni el papel esencial que jugaba la figura del ángel del hogar, alegaba que la mujer contribuía al progreso del país, aun si no podía asumir este rol.

González de Fanning tampoco ponía en tela de juicio otros prejuicios acerca de las mujeres como su supuesta debilidad, sino que, parafraseando a Ludmer, parecía aceptar su lugar subalterno (1984: 49). Ella utilizaba, sin embargo, esta fragilidad como un punto a favor de la educación de las mujeres, para evitar la “dependencia de la debilidad centuplicada por la ignorancia” (González, 1892: 289). Asimismo, arguía que “tampoco sería su debilidad excusa para negarle el derecho de trabajar” (*ibid.*: 290). A pesar de que exis-

<sup>9</sup> Roncal hace esta observación a propósito de las obras de Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello de Carbonera y Juana Manuela Gorriti, pero también resulta pertinente para el análisis del ensayo de Teresa González de Fanning.

tía una representación decimonónica de la mujer como ángel guardián de la moral, esta convivía, simultáneamente, con la representación opuesta de la mujer como fácilmente corruptible, poseedora de una “debilidad física y moral”, como sostendría el poeta peruano José Arnaldo Márquez en una de las veladas (1892: 61).<sup>10</sup> Esta caracterización contradictoria es explicada por Francesca Denegri en base a la noción de Julia Kristeva de “mujer marginal”, cuya posición fronteriza permitía a la cultura masculina condenarla a veces como la representante de la oscuridad y el caos, como Lilith o la prostituta de Babilonia, y otras veces elevarla como la representante de una naturaleza más pura, elevada y espiritual que la masculina, como Virgen (1996: 87-88). Esta supuesta blandura moral era uno de los argumentos para mantenerla alejada del espacio público. González de Fanning se encargaba, por eso mismo, de confirmar la rectitud moral femenina para que no se impidiese su acceso a la esfera pública mediante el trabajo.

Por otro lado, ella apelaba al progreso del país para legitimar sus demandas empleando argumentos similares a los de Eléspuru y Lazo. La escritora también retrataba a quienes se oponían a la educación femenina como obstáculos, pues reducían a la mujer a ser “esclava de su propia ignorancia y de antiguas y arraigadas preocupaciones” (González, 1892: 286). Para esta pensadora, “[u]na nación está tanto más adelantada en el camino del progreso, cuanto mayor es la suma de moralidad, libertad y cultura de que disponen los miembros que la componen para alcanzar todo el desarrollo y perfectibilidad de que son susceptibles”. Y, del mismo modo que Eléspuru y Lazo, criticaba a la Iglesia:

Cuánto ganarían la moral y el progreso sociales, si á la muger se le educara, no solo para esposa, sino también para miembro útil de la sociedad á que pertenece! Cuánto no ganaría la sociedad si se tratara de obtener algún fruto de esas inteligencias que con harta frecuencia, por desgracia, se esterilizan, rindiendo culto á los extravagantes caprichos de la moda ó entregándose por completo á las vanas fórmulas de un exagerado misticismo (González, 1892: 293).

De esta manera, González de Fanning oponía la moral y el avance social a la superficialidad y el fanatismo religioso. Además, presentaba a la mujer ilustrada como capaz de solucionar todos los males sociales propios de la vida moderna, “hasta de evitar la inmigración excesiva y peligrosa aportando su cuota al mundo del trabajo” (Batticuore, 1999: 72):

10 El ensayo fue leído por Ernesto Plasencia, porque Márquez residía en Nueva York durante el periodo de las veladas.

Solicitando inmigración como un elemento de bienestar prosperidad para el país, ciertamente que no solo se busca el concurso de las fuerzas materiales, pues las intelectuales son de tanto ó mas valor, que ellas, para hacer floreciente y respetada á una nación. Y esto supuesto ¿es razonable que se dejen en la inercia y el abandono tantas inteligencias que pudieran utilizarse en servicio del bien público y del particular del individuo? ¿Es justo acaso que á seres dotados de una alma inmortal, que aspira á perfeccionarse, se les sujete á una perpetua infancia sin llegar á adquirir nunca su legítimo y natural desarrollo? (González, 1892: 290)

Para comprender a cabalidad su argumento, deben considerarse “las disposiciones que se dieron durante el gobierno de Pardo, en las cuales se solicitaba la inmigración extranjera como un elemento de bienestar para el país” (Ferreira, 2002: 132). En un contexto en que la presencia blanca aparecía como solución a los problemas del país (Méndez, 2014: 131), la autora afirmaba que, antes de recurrir a ayuda externa, se debía incluir a las mujeres ilustradas en el proyecto republicano. Se podría interpretar, entonces, que este argumento apelaba al deseo de la clase dirigente de preservar el poder en las manos de la población blanca, ya sea nacional o extranjera, más aún si se toma en cuenta esta visión jerárquica de la sociedad. No obstante, la crítica de González de Fanning al gobierno de Pardo, aunque no lo nombrase, era digna de reconocimiento, especialmente en un entorno en que los escritores románticos evitaban impugnar al Estado a cambio de favores.

De este modo, la noción de igualdad y progreso parecía ser ilusoria, pues no se aplicaba de la misma manera a todos los habitantes peruanos. Es así que González de Fanning pedía para la mujer que se le enseñase “algún arte, profesión ó oficio proporcionados á su sexo y posición social” (1892: 289). La distinción de clase social resulta iluminadora para comprender el ideal de nación que se manejaba durante las veladas. Líneas más adelante, la escritora precisaba este punto:

Ojalá que meditaran sobre el inmenso beneficio que para ella sería en cualquier estado que el porvenir le reserve, si siendo opulenta tuviera una fructuosa ocupación para distraer sus ocios, si poseyendo una escasa fortuna pudiera acrecentarla para sí ó unir sus esfuerzos á los de su esposo, si lo tiene, para aumentar el bienestar común, y por último si perteneciendo á la clase pobre ó desheredada pudiera, con ayuda de un inteligente trabajo, hacer mas llevadera la pesada carga de la miseria (González, 1892: 292).

Si bien Teresa González de Fanning proponía un ideal de nación basado en el progreso a través de la educación que condujera a oportunidades laborales y educativas, estas se encontraban severamente estratificadas. Efectivamente, aquella época, se proponía “una modernidad que tendía a reforzar, y

solo podía lograrse, con el mantenimiento de las jerarquías sociales. Un lugar para cada cosa y cada quien” (Méndez, 2014: 140). Denegri explica que los intelectuales peruanos decimonónicos debían conciliar ideales republicanos de igualdad con la contradicción de la perpetuación de jerarquías coloniales, para darle “sentido al nuevo proyecto republicano fundado sólo dos generaciones atrás anunciando una sociedad fraternal y libertaria para todos sus ciudadanos”, aunque “sus artífices y arquitectos no tenían la menor intención de desmontar la jerarquía de castas de la sociedad colonial, ni menos aún, de descolonizar la gran mayoría de ciudadanos indios y negros” (2003: 118). De este modo, se producía una crisis de legitimación en un proyecto ilustrado de nación que no apuntaba a emancipar a esta gente, sino a legitimar su continua subordinación (Pratt, 1993: 52).

### **La mujer ilustrada y el ideal de nación en las otras patrias de Gorriti**

Después de analizar a profundidad el rol que las asistentes de las veladas literarias de Gorriti imaginaron para la mujer ilustrada en el proyecto peruano de construcción nacional, se pueden hacer puentes a los otros países que Gorriti tenía como patria y resaltar, a modo de colofón, argumentos en común con otras autoras argentinas y bolivianas del siglo.

En Argentina, por ejemplo, Rosa Guerra intentó demostrar que ser escritora no contradecía el cumplimiento de las labores domésticas. En “Cartas sobre la educación”, ella ampliaba las funciones del ángel del hogar y declaraba que las mujeres podían escribir al pie de la cuna de su bebé o durante la ausencia de su esposo (en Masiello, 1992: 65). Al igual que Teresa González de Fanning, ella planteaba que el rol de esposa y madre no sería sustituido por nuevas ocupaciones, como la escritura, sino simplemente complementando. Juana Manso, por su parte, apelaba al discurso del progreso tal como lo hicieron González de Fanning y también Mercedes Eléspuru y Lazo, en su ensayo “Emancipación moral de la mujer” (1853).<sup>11</sup> Sus palabras recordaban la apelación de esta última al símbolo de la modernización decimonónica, el ferrocarril, cuando argumentaba que “conservar a la mujer en el estado de la más degradante y torpe esclavitud” va en contra del “progreso humano, ese gigante locomotor que pasa por sobre las costumbres y las leyes de los pueblos” (Manso, 1854: 2).

En Bolivia, como Kurmi Soto Velasco señala, Hercilia Fernández también empleó el discurso del progreso en “La educación de la mujer” (1889),<sup>12</sup>

11 Este ensayo apareció originalmente en *La Ilustración Argentina: Museo de Familias* el 18 de diciembre de 1853 y posteriormente en el *Álbum de Señoritas* en 1854.

12 Este ensayo se publicó en *El Álbum* el 10 de mayo de 1889.

afirmando que “el progreso social ha entrado en un período de celeridad creciente cuyo resultado, para la mujer, consiste en la emancipación del sometimiento a que ha estado durante millares de años” (2018: 74). Fernández también resaltaba la importancia de que se le “depare un porvenir conforme al importante rol que desempeña en el organismo social”. Soto Velasco apunta, no obstante, que el rol al que Fernández se refería era el de madre virtuosa, encargada de inculcar valores a sus hijos. Al igual que en los ensayos de las dos autoras peruanas, la figura del ángel de hogar prevalecía. Por otra parte, a pesar de que en el mismo texto Fernández proponía que la educación podía eliminar diferencias de clase, al igual que González de Fanning, ella excluía a la población indígena y mestiza de su visión de nación. Es así que, como Mauricio Souza resalta, el modelo propuesto por Fernández operaba a partir de la explícita exclusión de los que no son socializables, apelando a “antecedentes ancestrales” para justificar “la tendencia dominante de la raza” (2003: 218). Linda Anzóategui, en cambio, sí intuía y criticaba las estructuras coloniales y las nombraba “desde el reclamo de la atención a la mujer, habida cuenta de su aporte a la construcción de la nación”, tal como indica Virginia Ayllón (2016). Asimismo, colaboraba en el discurso de construcción de la nación cuando proponía, en sus poemas cívicos, un ángel del hogar responsable de inspirar el patriotismo en la familia (Unzueta, 1997: 223).

Si bien explorar más a profundidad a estas escritoras excede los límites de este artículo, es relevante mencionar estos ejemplos, aunque sea sucintamente, para identificar hilos comunes en la argumentación de las autoras latinoamericanas de fines del siglo xix. Así, queda claro que, si es que estas escritoras querían intervenir en la producción de sentido nacional, debían hacerlo desde su posición de mujeres (Pratt, 1998: 90). Es por eso que ellas resignificaron las funciones del ángel del hogar y extendieron, de este modo, el campo de acción de la esfera femenina. De la misma manera, se puede reconocer que el ideal de nación de la mayoría de estas ilustradas se encontraba severamente limitado y solo reconocía a los miembros de la élite letrada.

## Conclusiones

Eléspuru y Lazo emplea en su ensayo estrategias retóricas para subvertir el discurso hegemónico, progresista y patriarcal, a su favor. De esta manera, ella representa a la mujer ilustrada como el auténtico ángel del hogar y amplía sus funciones para que vele, no solo por su familia, sino también por el resto de la nación. Asimismo, toma el discurso progresista y modernizador, para legitimar su reprobación de la educación femenina religiosa y ornamental y su demanda de una instrucción de mejor calidad. Por último, ella expande su

enfoque en la educación de la mujer ilustrada para proponer la instrucción de un oficio a las mujeres de distintas condiciones sociales.

González de Fanning, por su parte, al igual que Eléspuru y Lazo, tampoco cuestiona el orden social tradicional, sino que subvierte el discurso hegemónico. Ella toma, de esta manera, ideas tradicionales acerca de la mujer, como su debilidad física, su moralidad y su papel de ángel del hogar, y los resignifica como argumentos a favor del derecho laboral femenino. Su propuesta de reforma educativa, sin embargo, no busca una igualdad social plena, sino que mantiene las estructuras jerárquicas coloniales.

Se puede reconocer, por lo tanto, que Eléspuru y Lazo y González de Fanning, así como las escritoras argentinas y las bolivianas, intentan resignificar el papel de la mujer ilustrada y ampliar sus funciones a través de las estrategias retóricas conocidas como “las tretas del débil” para integrar a la mujer ilustrada en el ideal de nación sin alterar el *statu quo*. Sus temas recurrentes son la propuesta de la educación femenina como desinteresada, la apelación al discurso del progreso para justificar sus demandas, la representación de la mujer ilustrada como el verdadero ángel del hogar y la representación inadvertida de las fracturas sociales del país.

Para finalizar, Gorriti, como escritora y anfitriona de las veladas, intercede directa e indirectamente en la producción de sentido nacional. Ella se posiciona como una patriota heroica, como se observa en el prólogo de Obligado y, a través de sus tertulias, ella logra promover la escritura femenina y el debate sobre el papel de mujer ilustrada en el ideal republicano. Ella personifica, además, los valores románticos de pasión, patriotismo y libertad (Wurst, 2015: 129) que le ganan la admiración de sus colegas y le permiten asumir un rol aún más activo que el del ángel del hogar ilustrado que proponen Eléspuru y Lazo y González de Fanning en sus textos.

## Bibliografía

Ayllón, Virginia (2016). “Estado y mujeres en la obra de cuatro narradoras bolivianas”. *RECLAL: Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Áreas Letras* (Córdoba), vol. 7, núm. 9: 1-19.

Batticuore, Graciela (1999). *El taller de la escritora: Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Berg, Mary (1995). “Juana Manuela Gorriti”. Doris Meyer (Ed.), *Rereading the Spanish American Essay: Translations of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Women’s Essays*. Austin: University of Texas Press, pp. 50-55.

Chartier, Roger (1999). “Prólogo”. Graciela Batticuore *El taller de la escritora: Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*. Rosario: Beatriz Viterbo, pp. 13-18.

Cosamalón, Jesús A. (2006). “Plebeyas limeñas: una Mirada al trabajo feme-nino (Lima, siglo xix)”. Scarlett O’Phelan Godoy y Margarita Zegarra Flórez (Eds.) *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*. Lima: CENDOC-Mujer / PUCP / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 263-285.

Del Águila, Rocío (2011). *Mujer, nación e identidad en la narrativa de Juana Manuela Gorriti y Clorinda Matto de Turner*. Tesis doctoral. Austin: Universidad de Texas.

Denegri, Francesca (2019). “Veladas con diferencia. El amor en los salones literarios de Clorinda Matto de Turner (1887-1888)”. Francesca Dene-gri (Ed.), *Ni amar ni odiar con firmeza. Cultura y emociones en el Perú posbético (1885-1925)*. Lima: PUCP, pp. 81-107.

— (2017). “Un aterrizaje de emergencia. Las veladas de Clorinda Matto de Turner en la Lima posbética”. Evelyn Sotomayor Martínez (Comp.), *Pensar en público. Las veladas literarias de Clorinda Matto en la Lima de la posguerra (1887-1891)*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, pp. 15-26.

— (2003). “Distopía poscolonial y racismo en la narrativa del xix peruano”. Fanni Muñoz Cabrejo, Scarlett O’Phelan Godoy, Gabriel Ramón Joffré y Mónica Ricketts Sánchez Moreno (Eds.), *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*. Lima: PUCP / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 117-137.

— (1996). *El abanico y la cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Eléspuru y Lazo, Mercedes (1892). “La instrucción de la mujer”. *Veladas literarias de Lima, 1876-1877*. Buenos Aires: Imprenta Europea, pp. 145-49.

Ferreira, Rocío (2002). *Cocina ecléctica: Mujeres, cultura y nación en el Perú decimonónico*. Tesis doctoral. Berkeley: Universidad de California.

Glave, Luis Miguel (1995). “Letras de mujer. Juana Manuela Gorriti y la imaginación nacional andina, siglo xix”. *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos* (Ciudad de México), núm. 34: 119-37.

González de Fanning, Teresa (1892). “Trabajo para la mujer”. *Veladas literarias de Lima, 1876-1877*. Buenos Aires: Imprenta Europea, pp. 286-293.

Gorriti, Juana Manuela (2016). *Veladas literarias de Lima*. Graciela Batticuore (Ed.). Buenos Aires: Eudeba.

— (2001 [1876]). “Impresiones del dos de mayo”. *Panoramas de la vida: Colección de novelas, fantasías, leyendas y descripciones americanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

— (1892). *Veladas literarias de Lima, 1876-1877*. Buenos Aires: Imprenta Europea.

Goswitz, María Nelly (2012). “De pizarras y pupitres a borrones y bosquejos: El rol de las veladas literarias en la escritura femenina peruana del siglo xix”. Sara Beatriz Guardia (Ed.), *Escritoras del siglo XIX en América Latina*. Lima: CEMHAL: 77-85.

Ludmer, Josefina (1984). “Las tretas del débil”. Patricia Elena González y Eliana Ortega (Eds.), *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico: El Huracán, pp. 47-54.

Manso, Juana (1854). “Emancipación moral de la Mujer”. Álbum de Señoritas, vol. 1, núm. 1: 2-4.

Masiello, Francine (1992). *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Márquez, José Arnaldo (1892). “Condición de la mujer y el niño en los Estados Unidos del Norte”. *Veladas literarias de Lima, 1876-1877*. Buenos Aires: Imprenta Europea, pp. 59-64.

McEvoy, Carmen (1997). *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: PUCP.

Medina, Jazmin (2020). “Reflexiones sobre ‘el problema de la mujer’ en el Perú”. *Argumentos* (Buenos Aires), vol. 1, núm. 1: 59-80.

Méndez, Cecilia (2014). “Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú”. Marisol de la Cadena, Christine Hünefeldt y Cecilia Méndez (Eds.), *Racismo y etnicidad*. Lima: Ministerio de Cultura, pp. 98-145.

- Obligado, Pastor S. (1892). “Rasgos biográficos de Juana Manuela Gorriti”. *Veladas literarias de Lima, 1876-1877*. Buenos Aires: Imprenta Europea, pp. iv-XLI.
- Peluffo, Ana e Ignacio M. Sánchez Prado (2010). “Introducción”. *Entre hombres: Masculinidades del siglo XIX en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, pp. 7-22.
- Pratt, Mary Louise (1993). “Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima / Pittsburgh), vol. 19, núm. 38: 51-62.
- (1998). “Don’t Interrupt Me’: The Gender Essay as Conversation and Counter canon”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada* (São Paulo), núm. 4: 189-205.
- Roncal Ramírez, Fanny Rocío (2012). *Con un pie dentro y otro fuera: el espacio público y privado en la narrativa femenina del siglo XIX*. Tesis doctoral. Iowa: Universidad de Iowa.
- Soto Velasco, Kurmi (2018). “Periodismo y círculos literarios femeninos en la Sudamérica decimonónica: El caso de Carolina Freyre de Jaimes (1844-1916) en Bolivia”. *Decimonónica. Revista de Producción Cultural Hispánica Decimonónica* (Florida), vol. 15, núm 1: 67-80.
- Souza, Mauricio (2003). *Lugares comunes del Modernismo: Aproximaciones a Ricardo Jaimes Freyre*. La Paz: Plural.
- Unzueta, Fernando (1997). “Género y sujetos nacionales: En torno a las novelas históricas de Linda Anzoátegui”. *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), vol. 63, núms. 178-179: 219-229.
- Villavicencio, Maritza (1992). *Del silencio a la palabra: mujeres peruanas en los siglos XIX y XX*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Wurst, Vera (2015). *Lo velado de las veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: La construcción del sujeto femenino en el siglo XIX*. Tesis de licenciatura. Lima: PUCP.
- Zuccotti, Liliana (1994). “Gorriti, Manso: De las veladas literarias a ‘Las conferencias de maestra’”. Lea Fletcher (Comp.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria.

## **Una aproximación a Adela Zamudio y el trabajo femenino**

Lucía García Ostría<sup>1</sup>

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: lucia.natalia@hotmail.com

### **Resumen**

El mundo del trabajo se vio transformado con la revolución industrial, que afectó naturalmente el mundo laboral femenino. Las mujeres, que anteriormente se dedicaban a oficios manuales –como hilanderas, niñeras, lecheras o criadas, etc.–, fueron introducidas a trabajos manuales para la industria y posteriormente a empleos de “cuello blanco” como secretarias, mecanógrafas y operadoras. Este fenómeno no llegó de la misma manera a Bolivia, cuyas formas coloniales de trabajo continuaron hasta inicios del siglo xx. En el país, la mayoría de las trabajadoras eran de clases bajas que se dedicaban a trabajos más tradicionales como pulperas, matanceras, tejedoras, chicheras, cocineras y lavanderas. Pero, además, existió un grupo que pocas veces es mencionado por la historiografía boliviana: las mujeres que se dedicaban a trabajos de “cuello blanco”; es decir, al sector terciario. Estas mujeres formadas realizaban trabajos que requerían cierto grado de especialización y, por ende, no fueron numerosas, lo que hizo que no sean visibilizadas por las fuentes estadísticas como en los distintos censos. El objetivo de esta investigación es visibilizar a estas mujeres a partir de las reflexiones de Adela Zamudio. Para eso, nos apoyamos en algunos ensayos y poemas suyos con el fin de conocer su perspectiva en tanto intelectual.

**Palabras clave:** Trabajo femenino, Adela Zamudio,  
trabajo de “cuello blanco”, Bolivia, siglo xix

---

<sup>1</sup> Egresada de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés. Sus trabajos se enfocan en una perspectiva género.

## An Approach to Femenine Work through Adela Zamudio's Texts

### Abstract

The world of work saw a transformation with the Industrial Revolution, which naturally affected the femenine labor world. Women, who previously dedicated themselves to traditional forms of employment –like seamstresses, nannies, milkmaids or maids, etc.– were introduced to manual forms of work for the Industry and later on to “white collar” jobs such as secretaries, typists, operators among others. This phenomenon did not arrive in the same manner to Bolivia, a country that continued with it's colonial forms of work until the beginning of the 20<sup>th</sup> century. In Bolivia, the majority of the female workers belonged to lower social classes and dedicated themselves to more traditional forms of employment such as pulperas, matanceras, knitters, chicheras, cooks, seamstresses, laundresses, among others. But, there was also a group rarely mentioned by bolivian historiography: women who were dedicated to “white collar” jobs or the tertiary sector. These educated women had a certain degree of specialization, therefore they were not numerous. This also meant that they were not made visible by statistical sources such as censuses. The goal of this research is to make these women visible based on the reflections of Adela Zamudio. For this purpose, we rely on a few of her essays and poems in order to know her perspective on female work as an intellectual.

**Keywords:** Femenine work, Adela Zamudio,  
“White collar” jobs, Bolivia, late 19<sup>th</sup> century

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2022  
Fecha de aceptación: 1 de abril de 2022

El xix estuvo, por definición, marcado por la revolución industrial, iniciada a finales del siglo anterior. Este proceso alteró para siempre las antiguas estructuras en el Viejo Mundo y, entre ellas, la esfera del trabajo. En este marco, las mujeres también se vieron afectadas, pues, como Joan W. Scott puntualiza, la mujer trabajadora fue uno de sus productos directos (1993: 405). Dentro de este amplio panorama, el caso de Bolivia tuvo ciertas particularidades, ya que aquí no se desarrollaron grandes industrias. Sin embargo, esto no constituyó un impedimento para que las mujeres bolivianas trabajasen.

Aunque el universo laboral femenino boliviano del siglo XIX e inicios del XX estuvo principalmente copado por las clases populares, las mujeres dedicadas a trabajos del sector terciario –maestras, telefonistas, vendedoras de casas comerciales, enfermeras, entre otras– que requerían un cierto nivel de capacitación o formación fueron un sector un tanto olvidado por la historiografía boliviana. Además debemos tener en cuenta que las fuentes estadísticas de la época, como el censo de 1900, no trataron con profundidad el trabajo femenino y aún menos el trabajo femenino especializado. Esta situación nos lleva a apoyarnos en las letras de Adela Zamudio, a pesar de las limitantes que pudo tener, como fuente para rescatar la historia de estas mujeres.

Esta cochabambina rompió muchos convencionalismos de su época. Fue además crítica de su tiempo y de las normas establecidas para las mujeres. Esta escritora, proveniente de las capas altas de la sociedad boliviana, adquirió el mayor grado de educación disponible para las mujeres de su clase y condición. Por ende, a partir de poemas suyos y de dos de sus ensayos más importantes, tenemos la intención de analizar su postura sobre el mundo del trabajo femenino. Consideraremos que las reflexiones y opiniones de nuestra autora pueden ser empleadas como una fuente histórica al momento de reconstruir el pasado de este pequeño sector femenino, que fue aún más pequeño en Bolivia si se compara con casos europeos e incluso latinoamericanos.

## Panorama del mundo del trabajo femenino

Antes de abordar con mayor especificidad el trabajo femenino, es pertinente definir primero lo que en este artículo se entiende como “trabajo”. Este concepto fue cambiando con el paso de los siglos, pero de acuerdo al *Dictionnaire historique de la langue française*, la palabra se entendió como una fuente de ingresos, que a su vez se convirtió en sinónimo de actividad productiva (Méda, 2007: 21). Adam Smith, por su lado, lo percibió como una unidad de medida, como un cuadro de homogenización de los esfuerzos, como instrumento que permitió que las diferentes mercancías sean comparables y cuya esencia era el tiempo (*ibid.*). Dominique Méda lo conceptualiza como una forma en la que los individuos contribuyen con su producción a una sociedad orientada hacia la abundancia, pero también le atribuye la posibilidad de proporcionar autonomía mediante el enriquecimiento. Este autor lo define así como un pilar más del orden social, pues “determina las posiciones de los individuos en la sociedad a partir de su contribución objetiva a la producción” (*ibid.*: 21). Como vemos, el trabajo empezó a ser relacionado con la producción ya en el siglo XVIII, pero progresivamente fue visto como medio organizador de la sociedad que podía dotar a los individuos de autonomía o emancipación

económica. Siguiendo las definiciones generales del trabajo expuestas por Méda, podremos ver que varios de estos elementos estuvieron más o menos presentes en lo que respecta al trabajo femenino, pero este, a su vez, tuvo características marcadamente propias.

De acuerdo con Joan W. Scott (1993: 405), antes de la revolución industrial, en Europa y en Estados Unidos, las mujeres ya trabajaban en diversas actividades y podían ejercer como hilanderas, modistas, orfebres, cerveceras, pulidoras de metales, niñeras, lecheras o criadas, con un importante énfasis en el trabajo de confección de vestimentas. Aunque se solía suponer que dejaron por primera vez el hogar con la revolución industrial para convertirse en trabajadoras asalariadas, Scott sostiene que el proceso ya se había iniciado en épocas preindustriales. A pesar de que se tiene la idea de que las mujeres empezaron a dedicarse a los trabajos fabriles en el sector textil durante el siglo XIX, muchas continuaron trabajando en áreas tradicionales como en la venta de mercados, de empleadas domésticas o lavanderas (*ibid.*: 409-410).

En este contexto, es importante señalar que el trabajo femenino previo a la revolución industrial no era visto como una actividad productiva, sino como extensión de los trabajos manuales del hogar. Si bien es cierto que las mujeres al igual que los hombres trabajaron desde siempre, como Scott lo puntualiza, su trabajo pocas veces fue valorado como tal. Es por esto que a partir del surgimiento de los trabajos “modernos”, recién se visibilizó a la “mujer trabajadora” y se la trató como un fenómeno novedoso que debía ser abordado por las connotaciones problemáticas que traía consigo. En el caso del trabajo femenino, podemos decir que la definición empleada por Méda del trabajo como actividad productiva se aplicó tardíamente, ya que este no fue considerado como parte de la producción general de la sociedad sino más bien como parte de las actividades del hogar. Aunque la visión de Adam Smith bien podía encajar, ya que las labores manuales realizadas por mujeres les permitieron una rápida inserción en la economía de mercado. Un ejemplo puede ser el de las mujeres que se dedicaron desde muy temprano a la confección de prendas en sus hogares para luego venderlas a los talleres. Por lo tanto, el trabajo femenino generaba el intercambio de mercancías, aun antes de los procesos de industrialización.

Asimismo, otra característica atribuida al trabajo fue de una capacidad liberadora mediante la autonomía económica. Este, como veremos, no siempre fue el caso de las mujeres. De acuerdo con Scott (1993: 414-418), en el siglo XIX, ellas siempre fueron mal pagadas, sin importar el tipo de trabajo que cumplieran, pues se consideraba que su salario era un sueldo complementario para las familias, insuficiente para sostenerlas. Graciela Queirolo postula algo similar para el caso argentino, ya que “en ningún momento el trabajo asalariado fue considerado un elemento de liberación personal por las trabajadoras” (2004: 67), especialmente en el caso de las mujeres obreras.

Por su parte, Sonia Pérez Toledo (2003: 87) sostiene que, en el México decimonónico, el matrimonio para las mujeres de los estratos populares nunca fue garantía de estabilidad económica, por lo tanto ellas estaban obligadas a trabajar. Mientras que en las clases medias, podía ser considerado como algo transitorio, puesto que la maternidad era una identidad fija (citada en Queirolo, 2004: 74). Como podemos ver, desde una perspectiva económica, el salario femenino difícilmente podía sustentar a una familia y era tratado como un ingreso complementario. No obstante, con el paso del tiempo, el trabajo asalariado fue adquiriendo poco a poco esa connotación liberadora para pocas mujeres profesionales y hasta de realización personal, pero también queda claro que para muchas la formación de una familia se mantuvo como expectativa principal (Rocha, 2012: 469, 476).

De esta forma, la problematización de los discursos de domesticidad o de la doctrina de esferas separadas fue una marca del trabajo femenino, pues se subrayaba su incompatibilidad con el ejercicio de la maternidad. El lugar de las mujeres debía ser el mundo privado como esposas y madres, y aquellas que trabajaban fuera de sus hogares eran consideradas como moralmente sospechosas (Queirolo, 2004: 56-57). En este punto coincidían distintos sectores de la sociedad argentina de finales del xix:

[...] socialistas, liberales y católicos, quienes condenaron el abandono del mundo doméstico, ya sea porque vieron que el empleo femenino destruía la familia, célula de la sociedad, ante el descuido el hogar y atentaba contra la maternidad, debido a los daños físicos, o porque fuera la causa de la reducción salarial y el desempleo masculino (*ibid.*: 68).

Por lo tanto, las mujeres no debían trabajar para no destruir la familia, o por su debilidad biológica, o para no interferir con el trabajo masculino. Esta estigmatización fue una constante de este período y, además, influenció los rubros a los que pudieron acceder, relegándolas a los que requerían baja especialización. Carmen Ramos ve este problema de la siguiente manera: “[d]e hecho, los procesos de tecnificación afectaron de modo diverso a hombres y mujeres, debido, en buena medida, a las restricciones que una ideología tradicional que parte de una separación tajante de las actividades y las características de los géneros imponía a las mujeres” (1990: 29).

Los trabajos femeninos menos aceptados eran los de los sectores industriales, pues podían “atentar” contra la feminidad, mientras que los terciarios eran percibidos como una alternativa aceptable (Queirolo: 2004: 71-76). A partir de estas últimas reflexiones, se podría establecer que los discursos de domesticidad y esferas separadas también ayudaron a estratificar socialmente a las trabajadoras, basándose en su relación con la supuesta naturaleza maternal innata de las mujeres.

Antes de entrar de lleno en las reflexiones de Adela Zamudio, nos parece pertinente brindar unos cuantos ejemplos acerca del trabajo femenino en contextos internacionales y también comentar el caso boliviano. Esto lo hacemos con el fin de destacar nuestras particularidades o puntualizar qué es lo que se buscaba emular de los modelos extranjeros. Los procesos más ilustrativos se encontraban en Europa y Estados Unidos, donde las mujeres ya trabajaban en sectores tradicionales antes de la revolución industrial, para luego pasar al trabajo fabril/obrero, donde adquirieron una posición más visible. A finales del siglo xix e inicios del xx, la situación empezó a cambiar parcialmente con el surgimiento de los empleos de “cuello blanco” en los sectores en expansión para ese entonces: el comercio y los servicios. Esto requirió el desarrollo de nuevas habilidades por parte de las trabajadoras. Al respecto, Scott afirma lo siguiente:

Oficinas gubernamentales, empresas y compañías de seguros contrataban secretarias, dactilógrafas y archiveras; las oficinas de correos prefirieron mujeres para la venta de sellos, las compañías de teléfono y telégrafo emplearon operadoras, las tiendas y los almacenes reclutaban vendedoras, y los sistemas estatales buscaron maestras (1993: 413).

Las mujeres entraron en espacios que ya no estaban relacionados con los trabajos manuales de las fábricas o con los trabajos tradicionales. Este nuevo campo laboral, a su vez, dio nuevas oportunidades profesionales a las mujeres de la clase media. Se trató, entonces, de un periodo en el que las mujeres tuvieron mayor presencia en el mundo del trabajo. Esto hizo que se las percibiera rápidamente como un problema: abandonaban su hogar o invadían el espacio de los hombres.

En América Latina, cada país tuvo sus propias especificidades, aunque muchos compartieron rasgos significativos. Por eso, si bien es cierto que México logró un grado mayor de industrialización que Bolivia, compartía con ella el fuerte pasado colonial, como también la centralidad de la minería y la amplia presencia indígena. A mitades del siglo xix, las principales actividades laborales que podían ejercer las mujeres de clases populares en la capital se encontraban en el servicio doméstico, el hilado, la costura y el pequeño comercio. No requerían una calificación y eran ejecutadas en su mayoría por indígenas (Pérez, 2003: 82-92). Recién a mediados de siglo, México ingresó en una lógica de modernización económica. Por eso, el porcentaje de mujeres dedicadas a trabajos profesionales apenas si rebasaba el 1%. Este reducido número se dedicaba a la instrucción –siguiendo una tradición que venía incluso del periodo colonial– y, en menor cantidad, eran enfermeras o parteras e incluso dueñas o arrendatarias (*ibid.*: 110-11).

Durante el porfiriato, la modernización económica favoreció el desarrollo urbano en detrimento del campo y aumentó la participación de las mujeres en nuevos tipos de trabajo. Muchas se dedicaron al sector de los servicios y otras a las labores fabriles, y “[a] las tradicionales estanquilleras, porteras, aguadoras, vendedoras de alimentos y sirvientas se sumaron las maestras, las obreras, las empleadas de comercio y hasta las artistas de teatro” (Ramos, 1990: 27). En el caso mexicano, si bien las actividades de las mujeres se fueron diversificando, esto no significó necesariamente una ampliación de oportunidades para que se integraran como obreras con cierto grado de especialización –como en Inglaterra o el noreste de los Estados Unidos–. Más bien, en el proceso de tecnificación de manufacturas, varias fueron eliminadas de sus trabajos cuando estos pasaron a ser realizados en fábricas (*ibid.*: 35-40).

Por otra parte, Argentina y en particular su capital, Buenos Aires, estaban atravesando por fenómenos mucho más rápidos. Así, algunas décadas más tarde, a principios de mayo de 1920, Alfonsina Storni, bajo su pseudónimo de Tao Lao, comentaba en el diario *La Nación*:

Si de 7 a 8 de la mañana se sube a un tranvía, se lo verá en parte ocupado por mujeres que se dirigen a sus trabajos y que distraen su viaje leyendo. Si una jovencita lectora lleva una revista policial, podemos afirmar que es obrera de fábrica o costurera; si apechuga con una revista ilustrada de carácter francamente popular, dactilógrafa o empleada de tienda; si la revista es de tipo intelectual, maestra o estudiante de enseñanza secundaria [...] (citada en Queirolo, 2004: 55).

Esta cita nos permite imaginar a una Buenos Aires dinámica, moderna y con una población altamente alfabetizada. Ahí, las mujeres podían ser contratadas por las grandes fábricas o por los talleres, así como por el sector terciario –como empleadas de casas comerciales, telefonistas, etc.–, además de abocarse al servicio doméstico y al trabajo a destajo que se realizaba en el hogar por encargo de fábricas, talleres o casas comerciales (*ibid.*: 57-58). Como podemos ver, si bien la capital argentina era uno de los modelos de modernidad de nuestra región, no pudo dejar de convivir con las formas tradicionales de trabajo femenino, así como ocurría con México. No obstante, en Argentina, el proceso de modernización logró destruir las actividades artesanales en el interior del país, lo que hizo que mucha de la mano de obra femenina fuera expulsada y posteriormente reubicada (Queirolo, 2004: 62). Las mujeres dedicadas a nuevas actividades convivieron con aquellas que realizaban labores tradicionales, pero en el caso argentino muchas de estas últimas perdieron poco a poco sus espacios.

A manera de concluir con esta sección, presentamos el caso boliviano, para comprender el contexto de nuestra autora. Se debe resaltar que en nuestro contexto, la industrialización fue escasa y tardía, por lo que observamos

una preponderancia de trabajos más tradicionales. Como afirma Beatriz Rossells (2001: 44-45), las mujeres ejercían como pulperas, matanceras, tejedoras, chicheras, cocineras, hilanderas, lavanderas, cigarreras o regatonas; actividades reservadas a la población mestiza e indígena. El mundo del trabajo femenino, por lo tanto, estaba conformado principalmente por mujeres de clases bajas/populares, muchas de las cuales se dedicaban a su vez a trabajos artesanales, es decir, a trabajos portadores de cultura y tradición. Se mencionan también otro tipo de ocupaciones como, por ejemplo, el de las rabonas, mujeres que servían a los soldados en los conflictos bélicos, o el de las costureras, una ocupación muy frecuente en las ciudades. Es más, en el censo de 1887 de La Paz, aparecía como un trabajo usual entre las mujeres, mientras que curiosamente se obviaba su presencia en la enseñanza, lo que hace muy difícil estimar cuántas maestras existían por aquellos años (*ibid.*: 49).

Pero, ¿cuál fue la situación de las mujeres acomodadas? En muchos casos, se encontraban relegadas al espacio privado y, en otros, aquellas que se dedicaban al estudio se podían convertir en monjas. También se habla de la presencia de enfermeras en un informe del hospital de San Salvador de Cochabamba de 1825 y, aunque no conoce su estrato social, seguramente recibieron algún grado de formación. Además, Rossells señala que las mujeres de sectores acomodados enfrentaban mayores restricciones en el manejo patrimonial, con algunas pocas excepciones en el manejo de tierras (*ibid.*: 50, 53). Vemos, por ende, que ellas tuvieron un restringido acceso al mundo laboral y un escaso manejo de sus bienes.

En el ya mencionado censo de 1887, la presencia de las trabajadoras con cierto grado de formación fue nula y ni siquiera se contemplaron a las maestras, algo impresionante si consideramos que, en el censo de 1842 de la ciudad de México, este sector ya había sido identificado. Pero es todavía más sorprendente la falta de datos en documentos estadísticos más recientes como el censo nacional de 1900. Así lo explicaba la Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica encargada de realizarlo:

En la compilación por profesiones es en la única que se ha prescindido de la distinción de sexos, en razón de no ser esta distinción muy necesaria para el concepto de los datos demostrados, desde que son tan conocidos los oficios que son ejercidos exclusivamente por los hombres y por las mujeres (1904: 45).

Entre las pocas ocupaciones que fueron reconocidas como exclusivamente femeninas estaban las costureras, “en general especial del sexo femenino” (*ibid.*), las chicheras, “que fabrican y expenden la bebida nacional de las clases bajas; la chicha de maíz, arroz, maní, etc.”, las hilanderas y las lavanderas (*ibid.*: 46). También se mencionaba la presencia de mujeres entre “presbíteros, frailes, monjas y todas las personas de ambos sexos dedicados

al culto". Como podemos apreciar, los espacios laborales eran escasos y, para los encargados del censo, esta división genérica resultaba una obviedad. Pero, ¿qué pasaba con las actividades mencionadas que podía ser ejecutadas por ambos sexos? En el prólogo se reconocían, por ejemplo, quehaceres tan diversos como los de los agricultores, tejedores, comerciantes, sirvientes, propietarios, mineros –no podemos olvidar a las *palliris*, un oficio fundamental desde la colonia– o profesores (*ibid.*: 45). El prólogo explicaba, sin embargo, que era imposible conocer la parte ocupada por mujeres y argüía al respecto lo siguiente:

Así y todo, la distinción de los sexos, en este concepto de clasificación, habría dado lugar a errores mucho más trascendentales, debido al pésimo registro de profesiones en las cédulas de la mayor parte de los departamentos (*ibid.*).

El mismo censo reconocía que las mujeres participaban incluso en trabajos que requerían mayor formación, aunque, por razones técnicas, no se pudo proporcionar estos datos. Lo que sí mencionaba era la cantidad de mujeres que recibieron instrucción: de las 814,363 mujeres que había en ese entonces en Bolivia, solo 90,173 –es decir un 11%– pudieron acceder a algún grado de educación formal a inicios del siglo xx.

El número de mujeres instruidas nos permite deducir que el porcentaje que se dedicaba a formas de trabajo “modernas” que exigían cierta calificación era aún más bajo si se lo compara con otras naciones latinoamericanas como Argentina y México. En el caso argentino, no solo se logró un alto nivel de desarrollo de las industrias, sino además se alcanzó un alto nivel de alfabetización. Como podemos ver, existen pocas fuentes que traten a este reducido grupo de mujeres, pues ni las estadísticas nacionales de aquel entonces estudiaron de forma seria a las mujeres trabajadoras profesionales. Son estas carencias las que nos hacen acercarnos a las reflexiones de Adela Zamudio, pues no solo formaba parte de ese reducido grupo, sino que además fue de las pocas que hizo de su educación un instrumento de trabajo.

## Biografía de una mujer distinta

Adela Zamudio nació el 11 de octubre de 1854 en Tunari, creció en Corani y falleció el 2 de junio de 1928 en Cochabamba. Sus padres fueron Adolfo Zamudio, de origen argentino, y Modesta Rivero, proveniente de La Paz. Para la historiadora Dora Cajías, ella fue hija de la oligarquía nacional, puesto que:

Su posición fue doblemente privilegiada; en lo social corría por su cuerpo sangre de militares que ayudaron a la Independencia y ecos de antepasados euro-

peos, y en lo económico, perteneció a pesar de la decadencia posterior, a una familia acaudalada por sus propiedades en yacimientos de cobre en Corocoro, primero y tierras en Corani, después (1996: 24).

Su familia residió en varias localidades hasta que finalmente se estableció en Cochabamba. Zamudio estudió en los colegios San Alberto y Achá. Sin embargo, y debido a su gran inquietud y curiosidad, tuvo que ser autodidacta por los impedimentos de su época que restringían la educación de las mujeres (Cajías, 1996: 26). A los 15 años tomó el pseudónimo de “Soledad” y publicó su primer poema, “Dos rosas”.

Entre sus logros más destacados podemos citar la publicación, en Buenos Aires, de su libro de poemas *Ensayos poéticos* (1887) y, en 1901, la creación de la Academia de Pintura en Cochabamba. Ella enseñó en la primera Escuela Fiscal para Señoritas, creada en 1905. Y, en 1916, fundó el liceo que después llevaría su nombre y del cual sería la primera directora (Cajías, 1996: 44). Posteriormente, en el año 1913, publicó su única novela, *Íntimas*, que recibió duras críticas de personajes como Demeterio Canelas y Claudio Peñaranda. Sobre esto comenta Cajías:

Su novela *Íntimas* (1913), definida por ella misma como “un cuentecito para mujeres, inspirado en confidencias de almas femeninas, limitadas y delicadas”, fue algo más que eso [...], intentó una crítica y fustigó las lacras morales y los prejuicios de Cochabamba, pero no trascendió la visión localista y reducida de su enfoque (1996: 38).

El libro causó cierto malestar, en particular entre el público masculino, que lo juzgó inadecuada para las formas de la época. A pesar del pequeño revuelo, finalmente, el 28 de marzo de 1926, fue condecorada en La Paz por varios intelectuales y por el entonces presidente Hernando Siles, que reconocía de esta manera su labor intelectual. Aún así, nuestra autora no siempre tuvo solvencia económica y comodidades. Al menos así lo relata Augusto Guzmán: “Su vida modesta y sin rentas, ceñida al deber y sostenida por el trabajo personal, transcurre entre constantes necesidades, privaciones y pequeñas satisfacciones” (1986: 91).

Ideológicamente, ella se alineó con el Partido Liberal boliviano, que, a su vez, le dio el cargo de maestra. Por estos motivos, tuvo una actitud crítica hacia la educación aristocrática clerical, exigiendo una formación laica y popular (Cajías, 1996: 31). Esta postura la llevó a sostener acaloradas polémicas con los sectores religiosos de la sociedad como, por ejemplo, con los círculos femeninos católicos. No obstante, y a pesar de todo este progresismo, podemos encontrar en su narrativa un imperante tono moralista que naturalmente refleja la pertenencia a su época y a su medio (*ibid.*: 38). En suma podemos

decir que “con denuncias y críticas buscó sacudir la conciencia de una sociedad que consideró conservadora, prejuiciosa y hasta hipócrita” (*ibid.*: 30).

## Pensando desde la desigualdad

Para poder comprender las visiones de nuestra autora acerca del mundo del trabajo femenino, es necesario conocer su pensamiento que, como Virginia Ayllón (2018) bien señala, se encuentra en su extensa obra literaria y ensayística. Está claro que, por la naturaleza de este trabajo y por su enfoque, solo pretendemos dar un panorama general y somero del pensamiento de Adela Zamudio. Para este cometido utilizaremos como referencia algunos de sus poemas más conocidos y una que otra acotación sobre *Íntimas*. A partir de este análisis, pretendemos rastrear algunas de las opiniones que formuló sobre la desigualdad –ya sea social o de género– y sobre la situación de la mujer.

Para comenzar, en el poema “*Quo vadis?*” encontramos una visión crítica hacia la Iglesia católica, denunciándola como vanidosa, pervertida, ostentosa, lujosa y enfocada en el lucro (Zamudio, 1913: 93-96). Así, ella se enfrentaba de manera frontal con una institución que, a sus ojos, estaba corrompida. En este texto, encontramos, además, una firme denuncia contra la desigualdad social:

Las antiguas barbaries, que subsisten,  
Solo cambian de nombre con la edad;  
La esclavitud y aun el tormento existen  
y es mentira grosera la igualdad.

¡Siempre en la lucha oprimidos y opresores!  
De un lado, la fortuna y el poder,  
Del otro, la miseria y sus horrores;  
Y todo iniquidad... hoy como ayer (*ibid.*: 96).

En estos versos, vemos a una mujer que no solo juzgaba a la Iglesia católica, seno de la sociedad boliviana de aquel momento, sino que también enfrentaba a los hombres poderosos, tanto de su tiempo como del pasado.

Siguiendo esta línea, en la novela *Íntimas*, Leonardo García Pabón ve una intención de criticar la mentalidad de la sociedad cochabambina –y, por lo tanto, boliviana– a través de su mirada negativa de la Iglesia (1999: xi). Para Zamudio, la “supremacía del hombre” se vio expresada en una institución que influía e influye sobremanera en la mentalidad local.

El rechazo de la autora hacia el patriarcado, como lo entendemos ahora, era el resultado de las desventajas que experimentaban las mujeres tanto en Bolivia como en el mundo. Esto se puede observar de forma explícita en su

provocador poema “Nacer hombre”, en el cual denunciaba los privilegios masculinos, adquiridos por el simple hecho de haber “nacido hombres” (Zamudio, 1887: 69-70). La autora reclamaba, por ejemplo, los derechos civiles que detentaban únicamente los hombres en el marco de la democracia censitaria. “Una mujer superior / en elecciones no vota, / y vota el pillo peor / (permitidme que me asombre). / Con tal de aprender a firmar / puede votar un idiota / porque es hombre” (*ibid.*). Ella condenaba cómo cualquier hombre, hasta el más incapaz, se encontraba por encima de toda mujer. En estos versos encontramos además una denuncia sobre el funcionamiento del sistema democrático, ya que en teoría debían participar hombres mayores de edad –veintiún años si eran solteros o dieciocho si eran casados– con propiedad o renta no proveniente de trabajos de servidumbre y que supiesen leer y escribir. Zamudio iba incluso más allá al repudiar el hecho de que cualquier hombre que aprendiese a firmar –no a escribir– pudiera votar, mientras que ninguna mujer, ni la más letrada, podía acceder a este privilegio. Otra crítica importante en este poema es la del desconocimiento del trabajo intelectual femenino por parte de los hombres y es muy probable que la autora se refiriese a su propia experiencia: “Si alguna versos escribe, / de alguno esos versos son: / Que ella solo los suscribe.– / (Permitidme que me asombre) / Si ese alguno no es poeta, / ¿por qué tal suposición? / porque es hombre” (*ibid.*: 69). Esta denuncia reflejaba cómo la sociedad desmerecía el trabajo literario de las mujeres, al punto de acusarlas de plagiadoras para no reconocer su capacidad creativa e intelectual.

Estas reprobaciones se encuentran también en su poema “Progreso”, en el que tenemos una reflexión sobre la situación de la mujer en una sociedad que la reducía a ser esposa, empujándola hacia matrimonios sin amor y movidos por el interés económico (*ibid.*: 40-41). Por ejemplo, en la siguiente estrofa: “De modo que todo hombre, al casarse / podrá con la certeza consolarse / de que –a no serlo suya– siempre fuera / su adorada mitad de otro cualquiera” (*ibid.*: 41), pues el “quedar solterona [es] el peor apropio” (*ibid.*).

Sobre este mismo tema, Gracia, uno de los personajes protagónicos de la novela *Íntimas*, afirma lo siguiente: “¿Por ser también yo solterona incorregible? [...] continuó: verdad que las mujeres no merecemos nunca ese calificativo; solo el hombre se casa cuando quiere” (Zamudio, 1999 [1913]: 17). Vemos pues que las mujeres no podían decidir con quién y cuándo contraer matrimonio, ya que, cuando no lo hacían, eran juzgadas. La autora evidenciaba, además, que ellas solo podían ser consideradas por el sistema en su rol de madres: “No señalándole más que un camino, / y ni virtud ni utilidad concreta / sin la maternidad de la familia” (Zamudio, 1887: 41).

Por su parte, Ayllón, en el prólogo de los *Cuentos*, encuentra en la obra una fuerte influencia de un romanticismo femenino manejado por autoras

contemporáneas: se trata de un romanticismo que interpeló al ideal de mujer y sus mecanismos de opresión como el “amor romántico”. Es decir, que buscaba impugnar al modelo femenino establecido por la sociedad de ese entonces –especialmente desde el romanticismo tradicional–, como lo hicieron autoras como Jane Austen, Anne Radcliffe, Mary Shelley, las hermanas Brontë o las españolas Emilia Pardo Bazán y Rosalía de Castro (2013: 17-18). Podemos decir que, mediante su extensa obra, Zamudio buscó denunciar la injusta situación de la mujer y además desmitificar el amor romántico como ideal –como se evidencia en “Progreso”–. De acuerdo con Ayllón, este concepto fue clave en la construcción del capitalismo, pues establecía nociones como el individualismo, la privacidad, la familia nuclear y la separación de esferas según el sexo (*ibid.*: 19). En ese sentido, para García Pabón, el mérito de nuestra autora recae en que estableció la necesidad de un espacio femenino desde y para las mujeres (1999: xvii).

Vemos así que Adela Zamudio repudió la situación social, económica y legal a la que estaba sometida la mujer. Se enfrentó contra los cánones establecidos de “feminidad” y criticó los castigos injustos que recaían sobre ellas (*ibid.*: xv). Además, cuestionó los convencionalismos de la sociedad boliviana de la época atacando sus pilares: la Iglesia, por un lado, y el sistema patriarcal, por el otro.

### **Adela Zamudio frente al trabajo femenino**

A partir de lo dicho anteriormente, buscaremos reconstruir el pensamiento de nuestra autora en relación al mundo del trabajo femenino en la Bolivia del siglo xix e inicios del xx. Para eso, utilizaremos dos de sus polémicos ensayos: el primero *Temas pedagógicos: La instrucción moral en el tercer grado de la escuela primaria*, publicado en 1914, y el segundo, *La misión de la mujer*, publicado en 1922.

En *Temas pedagógicos*, Zamudio se interroga sobre la educación moral en las escuelas primarias y, sobre todo, el lugar de la materia de religión en los programas oficiales (2015 [1914]: 11-14). Esta inquietud ya había aparecido, como señala Alba María Paz Soldán (2010: 138), un año antes, en una columna titulada “Reflexiones”, “a raíz de una representación realizada por niñas y niños de una escuela de Cochabamba en la que éstos repetían los moldes más tradicionales de la sociedad” (*ibid.*). En este otro texto, la autora desarrolla el tema y una de sus críticas más importantes se dirige hacia la falsa virtud que, según ella, muchas mujeres estaban obligadas a fingir. Sobre esto, menciona “[...]o que ante todo conveniente es extirpar de las inteligencias femeninas un error grosero y muy difundido: la confusión que se hace de estos dos hechos: virtud y devoción” (*ibid.*: 12). Como vemos, para la cochabambina, la virtud

puede camuflarse dentro de una devoción fanática que no necesariamente refleja la fe. De ahí que ella critique a las monjas de la ciudad y su falta de caridad. Argumenta también que las mujeres devotas no deben dejar sus deberes caseros por refugiarse demasiado en la oración; para ella “[e]s el trabajo la oración del fuerte” (*ibid.*: 13). Entonces, si la devoción no viene acompañada de la caridad –entendiendo esta como la genuina preocupación por el prójimo–, se disfraza simplemente de falsa virtud. Por lo tanto, ella repudia la religiosidad hipócrita y censura, en concreto, a la Iglesia como institución.

La autora define la situación femenina en términos aún más absolutos, pues considera que la intervención social de la mujer en asuntos trascendentales suele ser nula y que esta solo se ocupa del imperio de la familia (*ibid.*). Incluso en estas circunstancias, Zamudio afirma que las mujeres podrían “tomar parte en la lucha por la vida” (*ibid.*: 14) y de ahí la importancia de su inserción en el mundo laboral:

El trabajo le procurará doble beneficio: la libra del servilismo y la preserva de los devaneos de una imaginación ociosa; pero el problema subsiste: por una parte, el vulgo (y el vulgo en este caso es la sociedad entera) solo la tiene en cuenta como esposa y como madre, y por otra, la mujer más fuerte e independiente por el trabajo, no está, con serlo, exenta de la ley universal: anhelo inextinguible de los afectos íntimos (*ibid.*).

Así, reconoce la capacidad liberadora que el trabajo asalariado podía tener para muchas mujeres. Aunque sabemos que generalmente el pago que recibían era muy bajo, está claro que con el tiempo empezó a ser visto como un medio para la liberación femenina. Lo que nos hace cuestionarnos si hubieron otras trabajadoras profesionales que compartiesen las opiniones de Zamudio. ¿Fue el trabajo asalariado percibido como un posible medio para la autonomía económica de algunas trabajadoras bolivianas?

No obstante, al mismo tiempo que ella reconoce esta dimensión emancipadora, también hace hincapié en un punto crucial: el rol de madres y esposas era lo que aún definía a las mujeres. Sobre esto, Fernando Santiván menciona que, en el caso de las jóvenes santiaguinas del siglo XIX, la familia continuaba “siendo una de las principales expectativas para la ‘mayoría de las niñas chilenas de la clase media y también de la clase alta’, por consiguiente, de las jóvenes trabajadoras de las tiendas por departamentos” (citado en Rocha, 2012: 469). Esta inquietud seguramente cruzó fronteras, pues afectó a las jóvenes bolivianas tanto como a las chilenas, las mexicanas, las argentinas, entre tantas otras, a lo largo del tiempo. La observación que realiza Adela Zamudio no hace más que confirmar la existencia de esta preocupación en nuestro país en la mente de la gran mayoría de las mujeres de su tiempo, así como de este pequeño sector de mujeres trabajadoras. Como vemos, el matrimonio que

les era impuesto y, en consecuencia, el trabajo por sí solo y la libertad que proporcionaba no resultaban suficientes.

Nuestra autora llama entonces a las maestras a resolver este problema inculcando en las mujeres el “destino supremo de la maternidad moral” y de la caridad que “tiene para todas las obreras un sitio honroso; que a ninguna le faltarán jamás seres a quién amar y proteger; afirmemos que para todas hay hogar; y que para todas hay en el hogar, santos deberes y dichas inefables” (Zamudio, 2015 [1914]: 14). A pesar de criticar el rol meramente maternal que le era atribuido, la autora subvierte esta función y la hace válida más allá del matrimonio. La mujer, por ende, se transforma en una madre moral de la sociedad. Así, la figura de la solterona, que aparecía tanto en sus poemas como en *Íntimas*, es convertida en una suerte de “obrera”, un término que no deja de remitir también a la reflexión que hiciera Clorinda Matto en 1895.

Sin embargo, estas “madres educadoras” reproducían las estructuras de género socialmente dominantes. Si bien, en este caso, Zamudio no lo formula de manera explícita, nos parece que intenta consolidar dichos modelos a través de valores conservadores. Es decir que, para ella, el rol de la mujer ya no debía ser el de madre y esposa, sino, más bien, el de guardiana de la sociedad. De esta manera, la cochabambina se revela como una mujer compleja, cuyas visiones progresistas sobre el trabajo femenino y la liberación de las mujeres se conjugaban con una constante influencia judeo-cristiana. Beatriz Rossells explica así esta paradoja: “[l]a imagen de la mujer boliviana urbana del siglo XIX [...] está influenciada por dos vertientes con frecuencia en oposición: la tradición colonial cristiana/católica y el modelo europeo en vigencia” (2001: 263). En efecto, en 1914, para Zamudio quedaba claro que el trabajo podía ser un medio de liberación para la mujer, pero que los anhelos afectivos constituyían un serio escollo. Finalmente, su consejo para superar tales impedimentos era el de apoyarse en la moral y la caridad.

Sin embargo, en *La misión de la mujer*, su alegato es aún más contundente y postula que que los hombres sometieron desde los inicios de la humanidad a la mujer –ya sea desde la época de piedra, durante la Antigüedad o en los comienzos de la era cristiana (Zamudio, 2012 [1922]: párrafos 1-11)–. Bajo su óptica, el hombre tenía la tarea de dirigir a la familia, mientras la mujer cargaba con la maternidad y las obligaciones morales más estrictas que la obligaban a combatir sus pasiones (*ibid.*: párrafos 9-10). Sin embargo, ella argumenta que, en cierto momento, “[e]l hombre, regido por sí mismo, se había descarrido [...]; eran tantos los que habían faltado su deber, que el hambre en los hogares consiguió se permitiera a la esposa, a la hija, a la hermana, reemplazarle en los trabajos que resultaron casi tan mecánicos como los quehaceres domésticos” (*ibid.*: párrafo 12).

Dentro de este panorama, la autora reconoce que los hombres “civilizados” que comprendieron la utilidad del trabajo de las mujeres para las

familias, mientras que otros denunciaron su abandono del hogar. Además, muchos temían que la labor femenina los superase (*ibid.*: párrafos 16-17). Este fenómeno fue muy perceptible, por ejemplo, en Argentina, donde los sindicatos obreros se opusieron al trabajo femenino argumentando los eventuales daños morales y físicos que podría causar en las mujeres, pero además porque constituía una seria amenaza de reducción de salarios o de desempleo para los obreros (Queirolo, 2004: 67-68).

Pero, de acuerdo a Adela Zamudio, estas objeciones eran infundadas, pues “la mujer trabajadora bien podía organizar su hogar de manera que sus ausencias no produjeran trastornos en él” (*ibid.*: párrafo 16). Sumado a esto, veía que “[l]a mujer apta para las matemáticas, igualmente que para otras ciencias, era inferior como cultora de las bellas artes” (*ibid.*: párrafo 15). Por un lado, desestimaba esa visión de que la mujer no podía trabajar fuera del hogar y, por otro, la presentaba como apta para oficios que eran comúnmente de dominio masculino.

Este podría ser un intento de “virilizar” las capacidades de la mujer trabajadora al señalar su afinidad hacia las ciencias y al alejarla de las artes. Ella mencionaba además que “[l]os hombres verdaderamente superiores se pusieron de parte suya y triunfó la gran idea feminista: la emancipación económica de la mujer por el trabajo. Oficinas, despachos. Los almacenes se llenaron de empleadas asiduas, inteligentes y animosas” (Zamudio, 2012 [1922]: párrafo 18). Aquí, la autora hace alusión a los trabajos “de cuello blanco”, lo que puede darnos pistas sobre el comienzo de dichas ocupaciones, que empezaron a llegar a mediados del siglo XIX a Bolivia con las empresas de energía eléctrica, de telégrafo, y, más adelante, de teléfono.

Después de haber explicado el éxito de la mujer en el ámbito laboral, Adela Zamudio realiza una dura crítica contra sus congénitas. Primero argumenta que para que una mujer pueda dedicarse a trabajar, debe reformar su forma de vestir. Afirma que “[l]a muñeca humana, que ocupaba una mano en manejar el abanico o la sombrilla y la otra en recoger la cola del vestido, desapareció de escena” (2012 [1922]: párrafo 19). Para ella, un espíritu cultivado viene con la sencillez del traje. Sin embargo, considera que “su eterno enemigo, el orgullo del hombre, se sublevó ante tan completo e inesperado triunfo. Ingenios esclarecidos esgrimieron plumas finísimas para herirla en el más arraigado de sus sentimientos” (*ibid.*: párrafo 20). Los hombres temerosos del éxito de la mujer tuvieron que apelar a su vanidad mediante la moda. Es en este sentido que va la crítica de Zamudio hacia las mujeres trabajadoras:

[...] entre tanto que mujeres eminentes, orgullo de su sexo, luchaban en pro de los derechos de toda una mitad de la humanidad, triunfando en la palestra del pensamiento, la criatura vulgar, la Eva de la tradición sagrada, fue nuevamente seducida por el demonio de la Vanidad (*ibid.*: párrafo 24).

Según sus palabras, la vanidad era un terrible error, pues alejaba a las mujeres de su lucha complaciendo las intensiones de los hombres. Dicha crítica hacia la mujer vanidosa, para Ayllón, se fundamenta en lo siguiente: “Esta actitud de Zamudio contra algunas mujeres –las ‘vanidas’– es, en realidad, un ataque a las ‘víctimas’ que participan del sistema que las opprime y además justifican las razones de su propio dominio” (en Zamudio, 2013 [1914]: 37). En consecuencia, se dejaban seducir por el patriarcado mediante objetos de distracción y eran las que solían “permitir su sometimiento” e, incluso, lo apoyaban.

Tales reproches pueden ser justificados tanto en su propia mirada conservadora y moralista, como también pudieron ser reproducciones de los discursos imperantes de la época. Mas estas reflexiones nos parecen importantes, no tanto por su carácter fiscalizador, sino porque encontramos una referencia a los posibles hábitos de consumo de algunas mujeres trabajadoras. Por ejemplo, para el caso chileno, Víctor M. Rocha expone lo siguiente:

A pesar de su marcada situación de desigualdad, al recibir generalmente menos de la mitad del pago que los hombres recibían por el mismo trabajo, les permitió acceder al disfrute, aunque de forma marginal, de los beneficios del mercado [...] entre ellos, el *rouge*, las salidas al cinematógrafo, las lecturas de “novelas rosa” y revistas femeninas [...] (2012 [1922]: 476).

Queda claro que el capitalismo supo aprovecharse de las mujeres modernas trabajadoras mediante nuevas formas de consumo, que estaban cambiando lentamente las formas de diversión y ocio de las clases medias y altas. Con las reflexiones de Zamudio, podemos tímidamente suponer que tales formas también fueron comunes entre las mujeres trabajadoras de los centros urbanos bolivianos.

En resumen, en ambos ensayos vemos que, a pesar de que Zamudio reconoce al trabajo como el medio para la liberación de la mujer, identifica a su vez los obstáculos en este camino. En *Temas pedagógicos*, considera las pasiones como una seria traba para la autonomía femenina. Para ella, las mujeres, en el fondo, anhelaban cumplir con los cánones establecidos por la sociedad patriarcal. Este seguramente fue el sentir de otras mujeres bolivianas que tuvieron acceso a algún tipo de formación y se dedicaron a trabajos del sector terciario. En el segundo ensayo, se ejemplifican más bien las capacidades femeninas, empero su vanidad es vista como un terrible impedimento en su lucha por la emancipación.

Todo lo señalado es de suma importancia si se considera específicamente el caso de nuestra autora, que perteneció al reducido grupo de mujeres con formación y que al mismo tiempo trabajaban. El testimonio de Adela Zamudio no solo debe ser tomado en cuenta desde la literatura, sino también

desde la historia, ya que en este caso nos sirvió como una fuente más para acercarnos a las pocas mujeres trabajadoras de “cuello blanco” en Bolivia, sobre todo si consideramos que ellas no fueron mencionadas por las estadísticas nacionales del momento.

¿Otras mujeres educadas como ella habrán sentido las mismas preocupaciones e inquietudes? Es muy probable que algunas sí, considerando todas las restricciones que enfrentaban y teniendo en cuenta los movimientos feministas que se empezaron a gestar en la década de 1920 y cuyas líderes provenían, en muchos casos, de clases medias o altas. En este sentido, las letras de Zamudio también sirvieron para allanar este camino.

## Conclusiones

En este recorrido a través de algunas ideas clave del pensamiento de Adela Zamudio, no podemos dejar de lado ciertos análisis que deben ser mencionados. Primero están las particularidades del trabajo femenino frente a conceptualizaciones más generales, puesto que este no siempre estuvo asociado con la producción. Y, aunque adquirió tardíamente la connotación de emancipación económica, siempre estuvo implícitamente a la compra y venta de mercancías. Por otra parte, una característica única del trabajo realizado por mujeres fueron los discursos que, como reacción, se tejieron en torno al concepto de “domesticidad” y que, en realidad, estaban destinados a desestimarla.

El caso boliviano fue un poco distinto a los de otros países de la región, pues, durante la mayor parte del siglo xix, los resabios coloniales continuaron vivos. Esto explica que las trabajadoras se hayan concentrado principalmente en trabajos de índole tradicional. Más tarde, a inicios del xx, comenzó la lenta incorporación de las mujeres al sector terciario. Lamentablemente para Bolivia existen muy pocos datos estadísticos que traten a las mujeres trabajadoras y aún menos a las trabajadoras de “cuello blanco”. Esto fue comprobado con la revisión del censo nacional de 1900, que ni siquiera presentó una división sexual de las ocupaciones en el país.

La vida y el pensamiento inusuales de Adela Zamudio la hicieron una mujer única para su época. Perteneció a las altas capas de la sociedad boliviana, lo que le permitió acceder a un alto nivel educativo, pero por cosas de la vida tuvo que desempeñarse como maestra. Asimismo, se dedicó a las letras, como muy pocas en Bolivia por aquellos años. Entonces, Adela no fue cualquier otra mujer trabajadora o de élite, pues ella era la conjunción de ambas identidades. Esto, y obviamente su dedicación a las letras, hace que sus reflexiones sean invaluables fuentes para la historia en clave femenina.

Finalmente, debemos referirnos a algunas de las conclusiones alcanzadas a partir de sus ideas. Para comenzar, afirma que el trabajo es como un medio

para la liberación femenina, que se ve obstaculizado por las imposiciones de la sociedad para las mujeres o los anhelos afectivos que estas pudieran tener. La solución que plantea para lograr ese cometido liberador es que las pasiones sean reemplazadas por una misión moral para las mujeres, transformándolas en garantes de la sociedad. Estas ambigüedades la hacían portadora de ideas muy distintas, puesto que por un lado estaba el progresismo feminista y, por el otro, un conservadurismo de tinte moralista. Al mismo tiempo, pudimos constatar la actitud contestataria de la autora frente a los discursos imperantes que desacreditaban a la mujer trabajadora. No obstante, nos topamos también con reproches y críticas hacia otras mujeres por sus actitudes vanas. Así, aunque estos ensayos y poemas presentan ciertas contradicciones, nos ayudan a vislumbrar el surgimiento de un sector muy poco estudiado: las mujeres trabajadoras de “cuello blanco”.

## Bibliografía

- Alcaldía Municipal de Cochabamba (1977). *Adela Zamudio. Poetisa, educadora, polemista*. Cochabamba: Editorial Canelas.
- Ayllón, Virginia (2018). *El pensamiento de Adela Zamudio*. La Paz: CIDES-UMSA / Plural.
- (2015). “Soledad, hogar y oración en Adela Zamudio”. *¿Quo vadis...?* (Madrid), núm. 3: 3-5.
- (2013). “Introducción”. *Adela Zamudio, Cuentos*. La Paz: Plural, pp. 11-68.
- Cajías, Dora (1996). *Adela Zamudio: Transgresora de su tiempo*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Guzmán, Augusto (1986). *Adela Zamudio: Biografía de una mujer ilustre*. La Paz: Juventud.
- Méda, Dominique (2007). “¿Qué sabemos sobre el trabajo?”. *Revista de Trabajo* (Buenos Aires), año 3, núm. 4: 17-32.
- Paz Soldán, Alba María (2010). “Adela Zamudio: Imagen y escritura”. *Revista Ciencia y Cultura* (La Paz), núm. 24: 137-150.
- Pérez Toledo, Sonia (2003). “El trabajo femenino en la ciudad de México a mediados del siglo XIX”. *Signos Históricos* (Ciudad de México), núm. 10: 80-114.

Queirolo, Graciela (2004). “El trabajo femenino en la ciudad de Buenos Aires (1890-1940): Una revisión historiográfica”. *Temas de Mujeres* (Tucumán), año 1, núm. 1: 55-87.

Rossells, Beatriz (2001). *Las mujeres en la historia de Bolivia: Imágenes y realidades del siglo XIX (antología)*. La Paz: Anthropos.

Ramos Escandón, Carmen (1990). “Mujeres trabajadoras en el México porfiriiano. Género e ideología del trabajo femenino, 1876-1911”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (Ámsterdam), núm. 48: 27-44.

Rocha, Víctor M. (2012). “‘Trabajadoras de falda y cuello blanco’. Género, clase y política en la experiencia laboral femenina en los inicios de la cultura de masas en Santiago de Chile, 1900-1930”. *Diálogos* (San José de Costa Rica), vol. 16, núm. 2: 445-485.

Scott, Joan W. (1993). “La mujer trabajadora en el siglo XIX”. Georges Duby (Comp.), *Historia de las mujeres en Occidente*. Taurus: Madrid, vol. 4, pp. 405-436.

## Fuentes

Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica (1904). *Censo general de la población de la República de Bolivia. Segundo el empadronamiento de 1º de septiembre de 1900. Tomo II: Resultados definitivos*. La Paz: Taller Tipo-litográfico de José M. Gamarra.

Zamudio, Adela (2015). “Temas pedagógicos: La instrucción moral en el tercer grado de la escuela primaria”. *Vida, pensamiento y obra de Adela Zamudio*, pp. 11-14. Originalmente publicado en *El Heraldo de Cochabamba*, el 20 de marzo. [1914]

— (2013). *Cuentos*. La Paz: Plural.

— (2012). *La misión de la mujer*. Cochabamba: Sociedad de Amigos contra el Estado. Originalmente publicado en *Arte y Trabajo*, núm. 36: 7-9. [1922]

— (1999). *Íntimas*. La Paz: Plural. [1913]

— (1913). *Ráfagas (poesías)*. París: Paul Ollendorff.

— (1887). *Ensayos poéticos*. Buenos Aires: Jacobo Peuser.

## **“Un libro medio deshecho y descompaginado”: la representación de la lectura y de la escritura en *Íntimas* de Adela Zamudio**

Andrea Armijos Echeverría<sup>1</sup>

The Ohio State University

Correo electrónico: armijosecheverria.1@buckeyemail.osu.edu

### **Resumen**

El estudio de la producción literaria latinoamericana del siglo XIX enfatiza la importancia del discurso de identificación patriótica/nacionalista. Una obra como la novela epistolar *Íntimas* de la boliviana Adela Zamudio podría probar la posibilidad del uso de un discurso de identificación alternativo: el de una subjetividad femenina diferente de la ideal. Aunque su trabajo ya ha sido estudiado desde esta concepción, no se ha profundizado lo suficiente en el tipo de mecanismos intratextuales empleados por la autora para edificar su proyecto de construcción de una identidad femenina. Siguiendo la tesis de las “tretas del débil” de Josefina Ludmer, se argumenta mediante ejemplos específicos que la representación de la lectura y la escritura en *Íntimas* es una de las más importantes estrategias que Zamudio utiliza para sugerir qué es y, a la vez, qué debería ser una mujer en un contexto determinado. Este artículo analiza tres espectros de representación de la lectura y la escritura: a) el uso de la epístola y sus connotaciones dentro de la trama de la novela; b) la creación de voces “femeninas” y “masculinas” en las cartas y sus implicaciones; y c) la mención de títulos, autoras/autores, escenas de lectura y escritura o condiciones de publicación y difusión.

### **Palabras clave:**

Adela Zamudio, siglo XIX, escritura de mujeres,  
Bolivia, ficcionalizaciones

<sup>1</sup> Doctoranda en Estudios Romances y profesora en la Ohio State University. Ha sido también reconocida como autora de cuentos y prosas poéticas.

## “A Broken and Desorganized Book”: Writting and Reading Representations in Adela Zamudio’s *Íntimas*

### Abstract

The analysis of Latin American literature has emphasized the importance of its identification with national ideals. The epistolary novel *Íntimas*, written by Adela Zamudio, may prove a more complex use of fiction in the building of new narratives, and the emergence of female subjectivities through fiction. In this article, and following Josefina Ludmer’s concept of “strategies of the weak”, we aim to study the different representations of reading and writing in Zamudio’s work. In fact, these acts show the main devices used by the author in order to dress female figures in a certain time and space. This article is centered in three aspects: the epistolary system that structures the novel; the creation of separate “female” and “male” voices; and the several literary references that appear, the reading scenes, and publishing conditions.

Keywords: Adela Zamudio, 19<sup>th</sup> century, women’s writing, Bolivia, ficcionalizations

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 6 de abril de 2022

A pesar de que la narrativa ficcional producida en América Latina en el siglo xix es diversa, buena parte de su estudio académico se ha enfocado en el discurso de formación de identidad nacional en obras canónicas masculinas. Sin embargo, existen novelas cuyo discurso revela la formación de identidades alternativas a aquellas basadas en el patriotismo y lo nacional (aunque siempre ligadas a este discurso). Este es el caso de la novela *Íntimas* de la boliviana Adela Zamudio, que propone la construcción de una subjetividad alternativa femenina que, de cierta forma, parece intentar plantear una crítica del discurso oficial, así como la concepción diferente del rol de la mujer. Siguiendo la teoría de las tretas del débil de la argentina Josefina Ludmer (1985), se propone el estudio específico del uso de las referencias e imágenes de lectura y escritura en *Íntimas*, que justamente son utilizadas y funcionan como estrategias para subvertir el discurso patriótico/nacionalista con el fin de establecer la posibilidad de una nueva identidad femenina.

## Estado del estudio de *Íntimas*

A Adela Zamudio se le ha asignado el título de la "mejor" o la "más importante" escritora boliviana. En efecto, en 1926, Hernando Siles la coronó como la mayor exponente cultural del país. Esto ha provocado que el análisis académico y la crítica literaria no le hayan sido indiferentes. La base de estos enfoques ha estado dada por su condición de mujer, como una particularidad en medio de la escena literaria hispanoamericana del xix. Probablemente quien ha trabajado más de cerca la obra de Zamudio sea Leonardo García Pabón, quien además editó e introdujo una de las ediciones más reconocidas de *Íntimas* en 1999. García Pabón rescató el estudio del "proyecto identitario" que lleva a cabo la autora. Ya en su artículo de 1993, "Máscaras, cartas y escritura femenina sobre la obra de Adela Zamudio", anuncia que lo particular de su poesía y de su narrativa residía en un componente desestabilizador de la percepción masculina de la mujer y de la feminidad a la luz de la "construcción de un sujeto femenino" nuevo.

Esta concepción ha sido generalmente aceptada y replicada como base de la mayoría de análisis hechos sobre la obra de Zamudio y, sobre todo, de *Íntimas*. El trabajo de Virginia Ayllón y Cecilia Olivares en "Las suicidas: Lindaura Anzoátegui, Adela Zamudio, María Virginia Estensoro e Hilda Mundy" reconoce la influencia directa y la aplicación de la teoría de García Pabón. Esta crítica, compuesta por otras piezas como "Si nos permiten hablar: Narradoras bolivianas del siglo xx" y "Las otras caras de la nación: *Íntimas* de Adela Zamudio", ambas de María Elva Echenique, contraponen al proyecto hegemónico de construcción de la nación, el proyecto de subjetividad femenina inaugurado en *Íntimas*. Aunque este argumento es sólido y muy necesario para reconocer la fuerza y la originalidad del discurso que la cocha-bambina establece, también tiende a limitar su espectro a dos elementos de la obra: su perspectiva narrativa (desde la epístola) y su trama (sus personajes y escenas específicas). Las oposiciones masculino/femenino y público/privado se hacen evidentes para ayudar a sostener el argumento de la reversión: "Zamudio se apropió del espacio privado asignado a la mujer por la ideología patriarcal para transformarlo, conferirle un nuevo significado y convertirlo en espacio de una escritura femenina" (Echenique, 2002: 89), el mismo que da base al acercamiento de estas lecturas a una crítica de corte feminista como la propuesta por Josefina Ludmer o Nelly Richard.

Una corriente posestructuralista en el estudio de *Íntimas*, sin embargo, ha marcado la consideración de la influencia estratégica de las formas sobre su contenido, especialmente, para ese proyecto de subjetividad femenina alternativa que ya propuso García Pabón. De ahí que trabajos posteriores establezcan la necesidad de discutir la acción misma de escribir como un acto

subversivo que no solo propone cambiar el rol o el espacio de la mujer, sino que, de hecho, lo hace abriendo una posibilidad antes vedada y hoy existente: la escritura de mujeres. En esta secuencia, aunque sin publicar, la tesis de Hannelien Schütz, *Lo femenino: De significado a significante. La construcción de "lo femenino" en la novela Íntimas de Adela Zamudio*, propone una lectura mucho más enfocada en la configuración de un espacio de vida y escrituras "femeninas" a través de algunos dispositivos propios de la estructura narrativa de la autora. También es importante anotar que esta es entendida como un dispositivo potencialmente feminista en su labor de confrontación del imaginario de nación ideal. Como lo ha apuntado Willy Muñoz:

Zamudio ficcionaliza los aspectos liminares de la nación boliviana, a pesar de que, como mujer, ella estaba excluida del espacio público, el que no formaba parte de la experiencia de la mujer boliviana. Para lograr ese propósito, ella codifica un texto que refleja más auténticamente el alma de la mujer, su querer ser; deja de concebirla como un ser abnegado que vive para otros, cuya existencia es satisfacer las exigencias del varón, postura que contradice la imagen deformada presentada por el logos masculino. Con el mismo propósito subversivo, recurre a otra modalidad discursiva, a la novela epistolar, considerada un género menor, escritura más asociada a la mujer (2013: 26).

Con estos antecedentes, en este trabajo se pretende continuar esta genealogía de pensamiento sobre *Íntimas*, al considerar la existencia de un proyecto subversivo desestabilizador, pero que se hace presente en el texto como una estrategia planificada desde las ficcionalizaciones de la lectura y la escritura. Estas imágenes, vueltas parte de la trama, servirán como herramientas prácticas para la transformación del discurso, así como para la propuesta de uno nuevo. Este enfoque, por tanto, aporta un campo de análisis muy específico que continúa y llena el vacío de la literatura anterior, mientras se nutre de ella.

### ***Íntimas: una novela de mujeres para mujeres***

*Íntimas* fue la única novela de Zamudio. Publicada en 1913, se compone de dos partes en las que se cuenta la historia de la difícil vida de varias mujeres utilizando el recurso epistolar. La primera parte de la novela está compuesta por 11 cartas escritas por Juan para su amigo Armando, pues el primero ha viajado a la ciudad de Cochabamba para resolver un negocio que conviene a ambos. En medio –o a pesar de– la charla sobre el negocio, Juan es una representación de la visión masculina tradicional sobre las mujeres que lo rodean: su cuñada Casta; Gracia, la hermana de Casta y que, soltera, se ha quedado a

vivir en su casa para cuidar de sus sobrinos; y Blanca Rocha, amiga de Gracia y de quien Juan termina enamorándose, aunque en principio la ve como una niña caprichosa. Estos son personajes que se irán transformando de carta en carta frente a los ojos juzgadores de Juan. Gracia, finalmente, sale de casa de su hermana para ser una mujer independiente, mientras que Blanca se vuelve la prometida de Juan después de transformarse varias veces. La segunda parte de la novela consta de dos cartas largas escritas por Antonia y enviadas a Gracia. En ellas se hace una profunda relación de la historia de Evangelina Paz, quien, después de ser calumniada, es obligada a recluirse y renunciar a su matrimonio con el hombre que ama. Esta segunda parte, escrita en la ficción por una mujer, no solo desarrolla con más naturalidad y sinceridad la realidad a la que ellas estaban limitadas en la sociedad cochabambina, sino que, sutilmente, parece criticar, ignorar y probar erróneas la gran mayoría de las acepciones que hace Juan en sus cartas.

### **Lectura y escritura en *Íntimas***

En la cuarta carta de la primera parte de la novela, Juan le relata a su amigo Armando la escena en la que por primera vez lee una carta de Blanca Rocha dirigida a Gracia. Cuando esta escribe la respuesta a Blanca, Juan intenta intervenir: “Gracia leyó mis renglones sonriendo, cogió la pluma, trazó sobre ellos una línea gruesa que impidiera leerlos sin ocultar enteramente la letra de hombre, e iba a poner la carta en el sobre, cuando se lo impidió” (Zamudio, 1999 [1913]: 31). Esta escena es relevante, justamente, porque en el acto de tachar la escritura masculina, sin borrarla, se expone una dinámica de olvido activo que reconoce, pero se resiste a continuar con la traza pesada de la herencia histórica. Esta escena inaugura en *Íntimas* uno de los aparatos de estructuración de lo femenino más presentes, pero menos estudiados: la puesta en escena de la lectura y de la escritura. Ambos mecanismos son parte de un proyecto subjetivador, en el cual se plantea, de manera sutil, una causa en pos de la justicia, mientras delinea críticamente qué es ser mujer en un espacio y tiempo definidos.

Antes de demostrar la fuerza de los aparatos de lectura y escritura como medios de subjetivación, es necesario detallar a qué nos referimos con ficcionalización de la lectura y la escritura. La decisión autoral de representar ambos actos es, como lo expone Susana Zanetti en *La dorada garra de la lectura*, la escenificación de estos dispositivos novedosos en el xix como parte del tratamiento narrativo. Ya sea en el objeto del libro o en la mención de títulos, autores o actividades individuales o colectivas de lectura y escritura, la ficcionalización dentro de la novela es, como lo apunta Zanetti, generalmente,

la forma de reflejar el “poder de la letra en la modernización de las sociedades nacionales” (2002: 12) en América Latina, además de hacer evidentes los imaginarios sobre lo que se leía en la época y cómo/para qué. Esta tendencia es un catalizador fundamental de los procesos implícitos de formación de identidad de la novela moderna latinoamericana, especialmente en el siglo xix, en el que las naciones nacientes están atravesando procesos de transición de poder y de formación de identidad.

La literatura, en el caso del xix latinoamericano, es un dispositivo de exposición de estándares de comportamiento, presentación y desenvolvimiento de los diferentes sujetos que componen la trama social de las nuevas repúblicas. Es así que no es difícil hallar prototipos de hombres y mujeres de ciertas edades y estratos, no solamente en textos de autoría masculina, sino en obras como en *Íntimas* mismo.

Sin embargo, la dinámica de representación de la lectura y la escritura que formula Adela Zamudio, además de seguir estratégicamente el patrón de subjetivación que expone la masculinidad y la feminidad esperados, también funge de base para la sugerencia de un sujeto femenino con características alternativas a ese ideal. Por lo tanto, en *Íntimas*, esta operación tiene dos fines: enfrentarse al proyecto de identificación nacional/patriótico corriente e inaugurar la posibilidad de un proyecto femenino alternativo. Uno que, en reconocimiento del sujeto modelo al que ha estado siempre asido, intenta proponer la existencia de espacios de tensión o quiebres que exponen sujetos femeninos imperfectos, pero aún reales.

La escena de Gracia borrando la letra de Juan ilustra una ficcionalización perspicaz tanto de la lectura como de la escritura: Gracia lee a Juan, pero decide ignorar su texto, y escribir a pesar o en lugar de él. Esta es, pues, una pauta que simula la misma noción de la novela bipartita en la que lo “masculino” aparece primero, pero se tacha y corrige con la continuación “femenina”. Esta estrategia de enfrentamiento desde el silencio es a la que la misma Zamudio alude en su argumento en extremo modesto al referirse a su obra frente a la dura crítica masculina en carta al editor Claudio Peñaranda: “Dudo que la concluya usted o ningún hombre, sin dormirse. Es un cuenterito para mujeres, inspirado en confidencias de almas femeninas, tímidas y delicadas” (1999 [1913]: 147). Esta posición, que también se transparenta en la selección del género epistolar, apela a lo que Josefina Ludmer ha llamado las “tretas del débil” en su estudio feminista de la carta de respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz a Sor Filotea.

El uso de la epístola y de la subalternidad femenina evidenciada en el orden de las cartas y en su respuesta a Peñaranda son algunas de las estrategias mediante las cuales Zamudio utiliza esas mismas limitaciones prefiguradas a su favor. Ludmer afirma que el gesto mismo de “dar la palabra al subalterno”

(1985: 51) es una acción en la que el poderoso permite al no poderoso hablar sobre sí mismo. En este sentido, la reconstrucción o construcción deferida del sujeto femenino alternativo es un proyecto que la cochabambina traspone tanto en el contenido de las cartas como en la misma existencia de esos textos como productos de un género individual, íntimo y tradicionalmente ligado a lo femenino. En adelante analizaremos varias instancias de ficcionalización de la lectura y la escritura en *Íntimas* que actúan como tretas para ir moldeando ese mismo proyecto identitario.

Sobre la estrategia de hablar desde lo “propio”, asumiéndolo como privado, íntimo, inferior y diferente, Ludmer apunta: “[Al] aceptar, pues, la esfera privada como campo ‘propio’ de la palabra de la mujer, acatar la división dominante [...] desde el lugar asignado y aceptado, se cambia no solo el sentido de ese lugar sino el sentido mismo de lo que se instaura en él” (1985: 55). Ella denomina “escrituras límites” a esos textos que no son, porque no quieren ni pueden, “literatura” en el sentido académico aceptado de la palabra y, mucho menos, literatura nacional. Las escrituras límites compuestas por Adela Zamudio para formar una novela son las cartas. Estas no son productos literarios *per se*, pero en el contexto del proyecto de edificación de una subjetividad femenina alternativa se vuelven literatura en tanto que lectoras y lectores (además de los destinatarios ficticios) las leemos. De esta forma, casi sin darnos cuenta, volverlas literatura abierta es volver al uso de la palabra para configurar una nueva forma de ser y ver a las mujeres.

Igual que en la tachadura de Gracia de la escritura de Juan, las dos extensas cartas de Antonia a Gracia en la segunda parte de la novela rayan, sin borrar, la escritura de las once cartas de Juan. En las epístolas de Antonia, se hace una respuesta crítica a las convenciones, a los modelos y a las expectativas del ser mujer presentes en las cartas de Juan. Este dice, por ejemplo, de la primera carta de Blanca: “Confieso que nunca he leído carta de mujer, ni más estrañaria, ni más encantadora” (Zamudio, 1999 [1913]: 30), una idea que se demuestra cada vez más obtusa y limitada en la segunda parte de la novela cuando se ha expuesto no solo la incomprendida personalidad de Blanca Rocha, sino también la complejidad de las cartas de Antonia y Evangelina. Como se adelantó previamente, esta organización bipartita es significativa también en la medida en que, siguiendo a García Pabón, abre dos esferas:

La narración de *Íntimas* se organiza en dos planos principales. Uno es la construcción de la subjetividad femenina, pues la narración en *Íntimas* abre un lugar de elocución desde el cual se puede hablar de/desde el sujeto femenino. El otro plano se refiere a las construcciones sociales de la mujer (1999: iv).

Por lo tanto, Zamudio como autora construye un tono “masculino” y un tono “femenino” como parte de una crítica a la misma consideración de

una preexistencia de estilos, tonos y voces diferenciados. La apropiación del género epistolar, además de ser en sí un acto llamativo, es la base de este ejercicio de ficcionalización. Las lectoras y lectores de novela se vuelven lectoras y lectores del ámbito privado, de lo íntimo no destinado a ser leído como público, pero vuelto público por medio de la tecnología de la novela. Gracias a esta dinámica estilística, además, ella hace evidente que la verdadera distinción entre las escrituras masculinas y femeninas no yace en la escritura misma, sino por lo que está dentro de estas: lo que relatan, sus experiencias de vida, realidades y preocupaciones. La mayor preocupación de Juan son sus cambios de humor y el inexplicable *spleen* que condiciona sus relaciones con las mujeres. Esta contrasta profundamente con las inquietudes de Antonia, aunque también en las figuras femeninas que Juan esboza: el “sacrificio” al que se sentencia a las mujeres que no contraen matrimonio, sus destinos concertados con fines económicos o las acusaciones por no ser esposas ni madres.

## Ficcionalizaciones determinantes

Muchas representaciones de la lectura y la escritura en *Íntimas* contribuyen a que la carta sea un dispositivo discursivo de la autora. Por ejemplo, en la primera parte de la novela, son varias las referencias a textos de origen boliviano y extranjero. Todas realizan un recorrido interesante y crítico de la escena de producción literaria boliviana y de la influencia que tuvieron en ella otras literaturas. La imagen de un “devorador de lecturas” aparece con la primera mención de un libro: la novela *El idilio de un enfermo* del español Armando Palacio Valdés. Los títulos de origen francés y español, desde este punto, son mencionados intermitentemente. Por lo general, obras francesas como *El Nabab* de Daudet o las novelas breves de Xavier de Montépin aparecen ligadas a ideas de educación y escritura edificante. Esto ocurre en el caso de Daudet, con quien Juan se compara para justificar un rol enjuiciador al que reconoce que se atiene al describir a su cuñada como una “esposa dominadora y ambiciosa” (Zamudio, 1999 [1913]: 11). Sin embargo, a Montépin, Juan lo menciona cuando se encuentra en lo que él denomina un viejo cuarto de herramientas “en el que no se ven más libros que algunas novelas de Montépin y el libro de planillas donde se apuntan las fechas de los nacimientos de potros y yeguas” (*ibid.*: 52-53). Así, la escena encapsula una crítica e incluso un guiño burlesco a la decadencia de la novela romántica y de folletín, confundida aquí entre objetos mundanos y libros-objetos no artísticos en absoluto. Aquí, la autora también cumple abiertamente con una severa desacralización del objeto literario, introduciendo a las lectoras y lectores al espectro crítico que es en sí el uso de las cartas feminizadas de forma literaria y no

solo como objetos de comunicación íntima. Complementariamente, se hace una mención de los personajes o “héroes” de Dumas cuando Juan caracteriza la insondable personalidad de Gracia: “Usted es como el héroe de Alejandro Dumas: tan pronto Edmundo Dantés como Conde de Montecristo, Abate Busony o Simbad el Marino” (1999 [1913]: 19). Esta referencia es un anuncio de la falta de cabida del personaje de Gracia en los roles impuestos de feminidad que los hombres de la novela idealizan, mueven, desean y deshacen a su gusto. Gracia no es comparada con un personaje femenino, sino, al contrario, con una serie de fuertes protagonistas masculinos.

La alusión a los ejemplares de origen español linda entre el reconocimiento de una literatura fundacional de influencia para la nacional y un desdén por sus formas caducas. A la mención de Palacio Valdés se suma la de *El final de Norma* de Pedro Antonio de Alarcón: “Cogí un libro [...], el más rancio de los romances, del más rancio de los autores: *El final de Norma*. Busqué un pasaje que me había hecho delirar y lo subrayé en presencia suya: ‘¡Me he engañado miserablemente, no tenéis alma!’” (Zamudio, 1999 [1913]: 75).

En este fragmento no solo vemos una clara denuncia de un romanticismo agonizante, sino también una de las más importantes aplicaciones de la lectura en el espectro ficcionalizador de Adela Zamudio. Además de la muy reiterada referencia al nexo literatura-educación que en el espectro tradicional de la novela del xix permite a la autora “trazar los horizontes morales, sociales, culturales que circundan la lectura de una etapa” (Zanetti, 2002: 14), a través de la misma figura de la lectura y la escritura, en *Íntimas*, leer es un medio eficaz para crear, mantener e incluso terminar relaciones sociales. La socialización se construye en conversaciones sobre libros y autores, en lecturas de cartas y lecturas compartidas. Nuevamente, es en las misivas de Juan que este proceso se practica ampliamente, pues Antonia no es en absoluto una lectora “devoradora” como Juan o, al menos, nunca lo menciona, como tampoco utiliza el espacio de su redacción para hacer críticas o menciones al curso de la literatura de su tiempo de manera explícita.

En concordancia, son siempre personajes masculinos quienes aparecen en escena con libros en la mano, hablando sobre ellos y discutiéndolos abiertamente; mientras que en la segunda parte de *Íntimas*, las únicas dos representaciones de la lectura son generales. En las cartas de Antonia, por ejemplo, vemos a Evangelina anunciando sus hábitos de lectura, pero nunca especifica títulos o autores como lo haría Juan: “Había leído muchas novelas, forjábame ideales y ninguno me pareció más hermoso que un amor sin esperanza: ¡qué cara me ha costado esa obra de mi fantasía!” (Zamudio, 1999 [1913]: 112). Esta representación singular presenta la posibilidad de una lectora moderna, casi negada en la primera parte. Al mismo tiempo, que exista una figura así significa que también existen escritoras y críticas. Cuando Evangelina trata de convencer a Enrique de no creer en las calumnias en su contra, este dice:

“Estas mujeres románticas son las que más pronto caen” (*ibid.*: 134), juicio que según Antonia es “escéptico y naturalista”, además de heredado de otro hombre: Martín Cos.

Estos detalles son rezagos de la misma crítica y una reflexión metaliteraria que Zamudio plantea en la primera parte y que, aunque parece ocultarse en esta segunda, solo cambia de tono. Esta vez, a través de la voz de Antonia. La autora aplica así una estética de desviamiento mediante la cual es capaz de seguir hablando de literatura sin perder de vista las preocupaciones centrales y sin hacer evidente que, detrás de dos capas de autoría y significado –autora de la carta y autora de la novela–, se está generando la crítica literaria. Como lo ha apuntado Ludmer, una treta así establecida plantea que “una posibilidad de romper el círculo que confirma la diferencia en lo socialmente diferenciado es postular una inversión: leer en el discurso femenino el pensamiento abstracto, la ciencia y la política, tal como se filtran en los resquicios de lo conocido” (1985: 47). Y, por ende, la actitud lectora se complejiza y nos obliga a leer la novela debajo o a través de estos filtros, que en sí mismos son símbolos de un proyecto propio.

La figura de Evangelina leyendo posiciona, además, a esa lectora en el mismo escaño que el lector: ambos entusiasmados y, finalmente, engañados por el espejismo de la novela. Este castigo, al compararse con su dura realidad, es otro nivelador de lo femenino con lo masculino, pues la fantasía creada y alimentada por las lecturas (siempre canónicas y dictadas por los hombres) tiene como principal producto la desilusión. Por tanto, las situaciones de desencanto exponen la necesidad de una escritura que detenga esas fantasías fatales. Como menciona Hannelien Schütz en su estudio sobre lo femenino en *Íntimas*:

Las desilusiones de Juan y de Evangelina insinúan que justamente esas novelas –sus puntos de referencia para pensar a la mujer y al amor– desnaturalizan y distorsionan a la mujer en su representación. Obviamente, estas novelas proceden de autores masculinos, consecuentemente, la novela parece sugerir que un retrato auténtico y adecuado de la mujer y su situación, solo puede surgir de una autoría alternativa, la cual sería una autoría femenina (2014: 28).

Esta nueva y necesaria autoría femenina formularía un “espacio narrativo” que se abre indiscriminadamente, primero, con la misma novela como objeto de lectura, segundo, con las cartas como lectura íntima-femenina vueltas públicas y, finalmente, con un guiño a la autoría anónima, pero potente, de unos versos declarativos que la misma Evangelina recita a Juan en una escena de una mascarada y que serán analizados más adelante. También a partir de este episodio, en las cartas de Antonia se irá formando una alegoría que compara la novela con la misma vida.

## La posibilidad de la autoría femenina

La segunda carta de Antonia a Gracia empieza señalando la importancia de lo que va a relatar, acontecimientos que servirían como “epílogo” a la historia fatal de Evangelina y Méndez, “hechos que en mi opinión suministran argumento para una verdadera novela” (Zamudio, 1999 [1913]: 120). Y que, además, serían edificantes: “Tendríamos un libro conmovedor, cuyas páginas encerrarían severa y provechosa enseñanza para muchos y muchas” (*ibid.*). Como aclara Zanetti, una parte fundamental del proyecto de formación de identidad nacional disponible en el material literario del xix presenta la utilidad y la preponderancia de la novela como un género moderno propio de las masas urbanas emergentes. En ello, su carácter edificante es el paliativo que se enfrenta a la imagen reprobativa de la novela francesa decadente que excita las pasiones y que, por ende, es perjudicial. La novela moderna latinoamericana, como *Íntimas* y como la historia que Antonia relata, es provechosa. Esta reflexión se hace en el marco de las representaciones en las cartas de Juan en las que los byronianos, los románticos, los decadentes e incluso los discípulos de Rousseau se deshabilitan en un plano semántico que denota caducidad y antigüedad. Además, aquí Adela Zamudio emplea otra treta al apropiarse del concepto de ejemplaridad para subvertirlo. La “edificación” de *Íntimas* es paralelamente opuesta a aquella normada y promovida desde un discurso patriótico/nacionalista, y se aleja de los parámetros clásicos decadentes, pero también de los modernos.

Por lo tanto, queda pendiente anotar el tipo de provecho que una historia como la de Evangelina dejaría si se transformara en un libro. En palabras de Antonia, la motivación para su relato es esclarecer la verdad y evitar que su memoria, con el tiempo, deje en el olvido una situación tan indignante. En este caso, la moral no sería la misma que la de una novela masculina que ficcionaliza a la mujer. Según Zanetti, en el clásico *María* de Jorge Isaacs, por ejemplo, se construye un sentimentalismo edificante. En las escenas de lectura compartida e íntima se evidencia una “educación sentimental que fusiona virtud con sentimiento” (2002: 192). No obstante, en las escenas de Antonia “novelizando” la tragedia de Evangelina, se problematiza la misma noción de virtud frente a las mujeres: “Se trata de un concepto monstruosamente falso el de la virtud, que en circunstancias críticas, induce a corazones honrados a cometer una acción igualmente monstruosa en sí y en sus consecuencias” (Zamudio, 1999 [1913]: 120).

Es por esto que el proyecto de la segunda parte de la novela se presenta como un espacio narrativo en el que conviven los géneros (carta y novela), al menos de forma discursiva, para revelar los alcances de un nuevo tipo de autoría no tradicional y no masculina. Ya Gracia había adelantado en la

primera parte de la novela: “Mi vida es un libro medio deshecho y descom-paginado en el que nada se escribió jamás y que ha quedado en blanco” (*ibid.*: 23). En consonancia, ella es un personaje que vive enteramente asido al papel al que, en sus propias palabras, fue sacrificada al no contraer matrimonio. Es decir, su historia siempre ha sido escrita por hombres y es determinante su total cambio de actitud, apariencia y expectativas cuando se deshace de su rol sacrificial. Cuando es cuestionada sobre su transformación, responde emocionada: “Es que soy feliz, desde que he dejado de creer en la felicidad” (Zamudio, 1999 [1913]: 92). Esta imagen, fuera de cualquier molde imaginado, es la que cierra las cartas de Juan e inaugura las de Antonia.

Pero que la metáfora del libro deshecho y descompaginado como vida de mujer sea introducida en la primera sección de la novela es relevante en tanto que, además de Gracia, el personaje femenino más importante de esta sección es Blanca Rocha. Esta protagonista se moldea a los ojos de Juan, a sus expectativas y preferencias: un ideal estrafalario, una detestable niña acomodada en las relaciones de Pepe Soria, una damisela rescatada y, finalmente, una diosa inigualable para él mismo. De todas las formas en las que es vista, ella cabe en estereotipos de feminidad que nunca son superados. La única vez en la que no consigue llenar con éxito un rol es cuando intenta parecer una mujer con poder, independiente, “dueña de casa”: “Se veía que había estudiado muy bien su papel de mujer superior, incapaz de toda debilidad que la pusiera en ridículo ante mis ojos, pero le faltó valor para representarlo” (*ibid.*: 73). No volvemos a oír de ella en el resto de la historia, por consiguiente, su definición termina en las palabras de Juan.

Al contrario, la sentencia que hace Antonia sobre la “novela” imperfecta de Evangelina abre las posibilidades de un cambio o de una renuncia voluntaria. Este tropo es especialmente llamativo en cuanto a un “fin” que no se cierra en el “libro” mismo, sino solamente en la muerte: “En la novela escrita, las pruebas más prolongadas, los martirios más eternos acaban con esta pa-labra: **FIN**. En la novela de la vida, el fin no se halla sino en la muerte” (*ibid.*: 145). Justamente el desenlace de la historia de Evangelina es totalmente des-conocido, se intuye una reclusión en la soledad, pero la prefiguración de su carácter y actitudes pueden llevar a las lectoras a imaginar diversas continua-ciones. Este es, sin duda, un fin muy diferente al de Blanca o Victoria Flor, a quienes se las determina a través de sus respectivos matrimonios.

Por otra parte, ¿qué nivel de utilidad tiene la lectura en el proyecto de subjetivación si no es productiva? Es a través del concepto del nuevo pacto con la escritura que Zanetti resuelve dilemas como este, pues lo que viene después de la lectura es, nos dice, idealmente, escribir. Otra vez, en *Íntimas*, las representaciones se encaminan sutil pero premeditadamente a demostrar la diferencia de acceso a mecanismos de escritura y sobre todo de publicación

entre hombres y mujeres. Es cierto que la lectura y la escritura, en primer lugar, se presentan en la novela como partes de un proyecto educativo esencial para modelar al nuevo sujeto nacional. Cuando los sobrinos de Juan comentan detallada y pícaramente sobre las dos mujeres del cura de la ciudad, Gracia señala esta como una conducta propia de la educación que los niños reciben, alejada de las novelas que su cuñado ha prohibido. Juan es el personaje mesiánico que parece llegar a una Cochabamba de “poco ambiente literario” (Zamudio, 1999 [1913]: 63), para acercarla a la educación intelectual.

Como se ha dicho anteriormente, las lecturas en voz alta y conversaciones filosófico-literarias son necesarias en los procesos de socialización de la mayoría de hombres de la novela. Asimismo, dos personajes masculinos, Juan y Aniceto Sánchez, demuestran casi con despreocupación la facilidad de acceso a medios de difusión escrita: el primero ha publicado varios artículos en diarios liberales de la ciudad a poco tiempo de llegar y, el segundo, al sentirse enfermo, encomienda a su hija la impresión de su propio diccionario. En esta línea de ideas, será interesante notar que, casi como un juego interno, lo único que las mujeres escriben a lo largo de la novela son epístolas destinadas a otras mujeres. Estas, además, pueden llegar a ser leídas e intervenidas por hombres como Juan o Méndez, que logran invadir este espacio privado fácilmente. A la mitad de *Íntimas*, a través de la misma figura transgresora de Evangelina, se introduce por primera y única vez la representación de la obra de una mujer. Esta referencia permanece anónima y no se presenta como material publicado, sino a través de la oralidad. Solo se menciona a una misteriosa poeta peruana y se incluyen sus versos: “Un hombre, siempre un hombre, tiene asida / el arma que decide nuestra suerte; / por la que menos vale da la vida; / a la que más merece da la muerte” (Zamudio, 1999 [1913]: 60). El breve poema que Evangelina (también en el anonimato bajo una máscara) recita a Juan en referencia a su interés por Victoria Flor se presenta como una declaración de la posición del sujeto femenino en la sociedad cochabambina, aunque la referencia a “un hombre” universaliza la situación.

De cierta forma consciente, la no mención de la poeta es otra borradura crítica y llena de sentido: aunque no sepamos quién es, sus versos son los más significativos del proyecto de subjetivación femenina, pero sobre todo demuestran la existencia de una autoría femenina por fuera de la epístola. El doble anonimato (de la poeta y de Eva) además del dispositivo oral mediante el cual aparece la poesía femenina son una fuerte y significativa afirmación de las condiciones sociales en las que una mujer se encuentra frente a la industria literaria.

## Conclusiones

Para resumir, en *Íntimas*, existe, se representa, se discute y se utiliza la escritura femenina. Esta es el marco de funcionamiento de la misma novela, así como un medio de supervivencia, de comunicación y de diálogo entre mujeres dentro de la trama. ¿Cuán importante es esta representación, este uso de las imágenes de ellas leyendo y escribiendo, especialmente teniendo en mente que quien ha creado esas escenas es una mujer misma? En su crítica, García Pabón ha anotado que “escribir un texto donde la escritura se declara femenina –pura voz de mujer hablando de sí y para sí– ha debido de ser una amenaza” (1999: xvii) y justamente así se presenta esta novela como objeto literario ante un lectorado desigual y en formación.

Como propuesta ficcionalizada, *Íntimas* desafía desde adentro y desde afuera a los estilos, ideas, temas, personajes y mensajes autorizados y pre-determinados para una literatura que se dice moderna. El concepto de las tretas del débil que introducía Ludmer no solo es una herramienta práctica de estudio, sino la más recurrente y fuerte estrategia de enunciación de la que las mujeres escritoras se apropián. Leer siendo mujer, escribir “como” mujer, y sobre todo para o entre mujeres es una elección estilística y narrativa que no solamente demuestra la posibilidad de una escritura femenina, sino que, al mismo tiempo, inaugura una discusión vedada sobre la identidad de la boliviana. Es a través de los resquicios de un pensamiento único que, en adelante, la autora abre el camino para la discusión del modelo limitado de feminidad de la nueva nación latinoamericana. Y, en alerta, Adela Zamudio intenta proponer la posibilidad de nuevos espacios de desenvolvimiento social para las mujeres.

## Bibliografía

- Echenique, María Elva (2002). *Si nos permiten hablar: Narradoras bolivianas del siglo XX*. Tesis de licenciatura. Eugene: University of Oregon.
- (2007). “Las otras caras de la nación: *Íntimas* de Adela Zamudio”. *Letras Femeninas* (Madrid), núm. 33: 87-98.
- García Pabón, Leonardo (1999). “Sociedad e intimidad femenina”. *Íntimas*. La Paz: Plural.
- (1998). “Máscaras, cartas y escritura femenina: Adela Zamudio en la nación patriarcal”. *La patria íntima: Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*. La Paz: Plural / CESU, pp. 95-108.

Ludmer, Josefina (1984). “Las tretas del débil”. Patricia Elena González y Eliana Ortega (Eds.), *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico: El Huracán, pp. 47-54.

Muñoz, Willy (2013). *Diccionario crítico de la novela boliviana*. La Paz: Plural.

Olivares, Cecilia y Virginia Ayllón (2002). “Las suicidas: Lindaura Anzoátegui, Adela Zamudio, María Virginia Estensoro e Hilda Mundy”. Blanca Wiebüchter *et al.* (Coords.), *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. La Paz: PIEB, pp. 149-183.

Schütz, Hannelien (2014). *Lo femenino: De significado a significante. La construcción de “lo femenino” en la novela Íntimas de Adela Zamudio*. Leiden: Universidad de Leiden.

Zamudio, Adela (1999). *Íntimas*. La Paz: Plural. [1913]

Zanetti, Susana (2002). *La dorada garra de la lectura: Lectoras y lectores de novela en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo.



# **AVANCES DE INVESTIGACIÓN**



## Identidad narrativa: representación, ética y política

Ricardo Avendaño<sup>1</sup>

Colegio Franco Boliviano Alcide d' Orbigny

Correo electrónico: ricardo.avendano.astorga@gmail.com

### Resumen

El presente ensayo aborda el tema de la *identidad narrativa* entendida como mediación narrativa del sujeto consigo mismo y, por tanto, como un concepto contrario a la inmediatez del *cogito*. Una primera lectura del diálogo platónico *Alcibiades* permite notar que el precepto delfico “conócete a ti mismo” es para Sócrates un recurso imprescindible para el quehacer ético y político, además de una tarea mimética. El presente trabajo intentará explicar en qué puede consistir la relación entre identidad, mimesis y ética. Es así como, a través de la lectura que realiza Paul Ricœur de la mimesis en Aristóteles, se da cuenta que la *identidad narrativa* no es simplemente una reflexión del *sí-mismo* a través de la narración, sino que es fundamentalmente la forma de *estar-en-el-mundo* en constante (re)producción mimética y que además esta (re)figuración ficcional del mundo implica una (re)figuración también del *sí-mismo* y, por tanto, de sus acciones tanto individuales como públicas.

Palabras clave: identidad narrativa; mimesis; ética; política.

---

1 Es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Católica Boliviana. Egresado de la maestría en Literatura Latinoamericana y Boliviana de la UMSA. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y profesor de lenguas y literatura en el Colegio Franco Boliviano Alcide d'Orbigny. Ha ejercido docencia en Hermenéutica y en Interculturalidad.

## Narrative identity: representation, ethics and politics

### Abstract

This essay addresses the issue of narrative identity, understood mainly as a narrative mediation of the subject with himself and, therefore, as a concept contrary to the immediacy of the *cogito*. A first reading of the Platonic dialogue *Alcibiades* allows to note that the Delphic precept “know yourself” is for Socrates not only a mimetic task, but an essential resource for ethical and political work. The present essay will therefore try to explain what the relationship between identity, mimesis and ethics can consist of. This is how, through Paul Ricœur’s reading of mimesis in Aristotle, this article realize that narrative identity is not simply a reflection of the *self* through narration but is fundamentally the way of *being-in-the-world* in constant mimetic (re) production and that furthermore this fictional (re)figuration of the world implies a (re)figuration also of the *self* and, therefore, of its individual and public actions.

Keywords: narrative identity; mimesis; ethics; politics.

Fecha de recepción: 10 de septiembre 2021

Fecha de aceptación: 3 de marzo de 2022

“[...] es de conocerse a sí mismo de donde les vienen a los hombres los más de los bienes que reciben y del estar equivocados sobre sí mismos la mayoría de sus males” (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*)

### Introducción

El concepto de *identidad narrativa* se sitúa en el problema hermenéutico de la no-inmediatez de la reflexión filosófica<sup>2</sup>, la cual denuncia que la primera referencia a la existencia, es decir, el *cogito-sum* cartesiano, no es efectiva sino a través de representaciones, símbolos, acciones, obras, instituciones y monu-

<sup>2</sup> Confróntese principalmente con textos de Paul Ricoeur: *De l'interprétation – essai sur Freud* (1965). También el prólogo *Soi-même comme un autre* (1990).

mentos que la objetivan. De esta manera, la identidad narrativa supone una premisa fundamental: la identidad no es algo dado, ni sustancial, ni estático, la identidad es un devenir en constante (re)(de)construcción.

Esta hipótesis supone, entonces, la tarea de investigar acerca de las mediaciones, producciones y procesos que hacen posible la (re)constitución y (trans)formación de la identidad del sujeto. Por otro lado, decir *identidad narrativa* supone que el elemento primordial de esta construcción es el lenguaje (*logos*) y que el sujeto y, por tanto, sus acciones –vamos a decirlo sin más rodeos– están constituidos esencialmente de lenguaje. Finalmente, decir *identidad narrativa* implica que las acciones del sujeto, en el plano ético y político, están mediadas por esta comprensión en constante (re)construcción del sujeto sobre sí mismo.

### “Conócete a ti mismo”

Comencemos esta reflexión recordando un pasaje platónico muy significativo en el que Sócrates aconseja a Alcibíades –un joven que desea fervientemente canjear sus ventajas estatutarias por acción política efectiva– que si quiere gobernar debiera primeramente dejarse persuadir por la inscripción de Delfos: “conócete a ti mismo” (*γνῶθι σαυτὸν*) (*Alcibíades*, 124b). Ahora bien –continúa Sócrates– si aquello que gobierna el cuerpo del hombre no es otra cosa que su alma (*ψυχὴ*) (*ibid.*, 129e-130<sup>a</sup>)<sup>3</sup>, entonces conocerse a sí mismo no podría consistir en otra cosa más que en ocuparse y cuidar de esta parte de uno mismo.<sup>4</sup> Para ilustrar esta máxima, Sócrates acude a uno de sus más finos símiles. Así como el ojo podría mirarse a sí mismo en los espejos y cosas parecidas o, mejor aún, podría mirarse en lo que más se le asemeja, esto es, otro ojo (*ibid.*, 132d-133d); así también el alma, para conocerse a sí misma “debe mirar a un alma con ella misma,<sup>5</sup> y especialmente hacia el lugar ese de ella misma en que surge la virtud de un alma, la sabiduría [*σοφία*]” (*ibid.*,

3 “¿Qué es al fin el hombre, entonces? [...] justamente lo que usa de su cuerpo [τὸ τῷ σώματι χρώμενον]. [...] ¿Es que alguna otra cosa usa de este, sino su alma [ἡ ψυχὴ]? [...] hombre es justamente eso mismo que gobierna el cuerpo” (*Alcibíades*, 129e-130<sup>a</sup>).

4 “Quien entonces conoce algo de las cosas del cuerpo, no se ha conocido a sí mismo, sino a las cosas de sí mismo. [...] quien a su vez [cuida] las riquezas, ni siquiera a sí mismo, ni a lo perteneciente a sí mismo, sino incluso más lejos de lo perteneciente a sí mismo” (*ibid.*, 131<sup>a</sup>).

5 Platón concibe la mirada de “alma a alma” a través del *λόγος*. “[...] yo y tú conversamos mutuamente, usando de las palabras [τοῖς λόγοις], del alma hacia el alma [τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχήν]” – De todas maneras. – Esto era justamente lo que dijimos también poco antes: que Sócrates dialoga [διαλέγεται] con Alcibíades usando la palabra [λόγῳ]; no hacia tu rostro, como pudo parecer, sino hacia el Alcibíades que produce las palabras [ποιούμενος τοὺς λόγους], y esto es el alma [τοῦτο δὲ ἐστιν ἡ ψυχὴ]” (*ibid.*, 130d-e).

133b). Quien mire, entonces, a esta parte más excelente y divina del alma, el conocer (*εἰδέναι*) y el pensar (*φορεῖν*), mirará (*βλέπω*) también hacia todo lo divino y se conocerá y cuidará de sí mismo de sobremanera<sup>6</sup>; y, conociendo su alma a través del alma de los otros, conocerá también las cosas virtuosas y no virtuosas de las ciudades. Solo entonces llegará a ser político<sup>7</sup>.

De este pasaje podemos sacar las siguientes consideraciones:

- a) *Conócete a ti mismo* se presenta aquí como un precepto, lo cual quiere decir que se toma como premisa que el sujeto no tiene acceso directo al conocimiento sobre sí mismo, sino que existe más bien algo parecido a una ignorancia primigenia de todos los hombres sobre sí mismos (idea contraria al *cogito* cartesiano).
- b) Al no existir ningún acceso inmediato a *sí mismo*, el precepto delfico nos dice Sócrates, implica un “trabajo de semejanza” –que, recordemos, para Aristóteles es una actividad poética y filosófica<sup>8</sup> a través del logos, diálogos y cosas parecidas que se producen poéticamente como las imágenes, las representaciones, los mitos, etc. Aquí, el conocimiento de sí mismo no es simplemente una introspección, sino un salir de sí mismo hacia el otro.
- c) Sobre el “trabajo de semejanza”, en el diálogo *Timeo* podemos observar que Platón considera que los asuntos de esta naturaleza, tales como conocerse a sí mismo, suponen una *tarea* difícil y prolongada,

6 “Esa parte de ella [el conocer y el pensar], entonces, se parece al Dios, y quien mira hacia ésta [sic.], conoce también todo lo divino, Dios y entendimiento [...] ¿Acaso entonces, porque como hay espejos más claros que el espejo del ojo, y más puros y brillantes, así también resulta que el Dios es más puro y más brillante que lo más excelente en el alma nuestra? – Parece ciertamente probable, Sócrates. – Mirando entonces hacia el Dios [τοῦ θεὸν ἄπα βλέποντες], nos serviríamos de aquel bellísimo espejo [καλλίστῳ ἐνόπτερῳ], y hacia la virtud del alma de los seres humanos, y así especialmente veríamos y nos reconoceríamos a nosotros mismos. [...] Pero actuando, en cambio, injustamente, mirando hacia lo ateo [ἄθεον] y oscuro, con probabilidad actuaréis en semejanza a estas cosas, ignorándoos a vosotros mismos” (*ibid.*, 133c-134e).

7 “Y todo el que ignora lo perteneciente a sí mismo ignora también por lo mismo, supongo, lo de los otros. [...] Si las cosas de los otros, por consiguiente, también ignorará las de las ciudades. [...] No llegaría a ser, entonces, político este hombre” (*ibid.*, 133e). “Mi buen amigo, no más te desconozcas a ti mismo ni caigas más en los errores que cae la mayoría [...], sino dedícate a poner atención a ti mismo con más empeño; y no te desentierdas más de los asuntos públicos, si es que puede ser que marchen mejor por obra tuya” (*Recuerdo de Sócrates*, Libro III, capítulo 9 y ss.).

8 “Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas [μεταφέρειν] es percibir [θεωρεῖν] la semejanza [ὅμοιον]” (*Poética*, 1459<sup>a</sup>); “[...] también en filosofía [ἐν φιλοσοφίᾳ] contemplar [θεωρεῖν] lo semejante [ὅμοιον] aun en lo que se diferencia mucho es propio del sagaz” (*Retórica*, 1412<sup>a</sup>).

pero necesaria<sup>9</sup> para quien quiera llevar una vida examinada<sup>10</sup>. Esto no se comprende sino después de un largo y duro camino (μακρότερα εἴη περίοδος)<sup>11</sup>, por medio del cual el filósofo/poeta encontrará o producirá discursos probables (εἰκότα λόγος/μῦθος)<sup>12</sup> y sabrá tomarlos en cuenta, dice Timeo a Sócrates, con sensatez, dada su propia naturaleza humana:

Por consiguiente, Sócrates, si en muchos puntos y sobre muchas cuestiones, tanto acerca de los dioses [θεῶν] como de la generación del Todo [παντὸς γενέσεως], no fuéramos capaces de producir discursos completa y acabadamente coherentes consigo mismos [αὐτοὶς ἑαυτοῖς ὁμολογούμενοις λόγοις], no te asombres. En cambio, si llegamos a ofrecer discursos que no sean menos verosímiles [εἰκότας] que los de otros, debemos darnos por satisfechos [ἀγαπᾶν χρῆ], y recordar que yo, el expositor, y vosotros, los jueces, poseemos una naturaleza humana [φύσιν ἀνθρωπίνην], de manera que es conveniente que admitamos acerca de estas cosas un mito verosímil [εἰκότα μῦθον] (*Timeo*, 29c-d)<sup>13</sup>.

- 9 “¿Ya sea entonces, que de hecho resulta fácil conocerse a sí mismo, y fue un torpe el que dedicó esto ante el templo en Delfos, o es difícil, y no al alcance de todos? – Por mi parte, Sócrates, muchas veces me pareció ser al alcance de todos, en efecto, pero a veces muy difícil” (Cf. *Alcibíades*, 129<sup>a</sup>). “A lo cual Sócrates: “Oyeme, Eutidemo – díjole –: y a Delfos, ¿has ido ya alguna vez?” “Sí, a fe, y aún dos veces”, respondió. “¿Has echado de ver entonces grabado en algún sitio sobre el templo aquello de ‘Conócete a ti mismo?’”. “Sí, claro.” “¿Qué pasó, pues: que no se te dio nada de la inscripción o que pusiste atención a ella y trataste de examinarte a ti mismo, a ver quién eras?” “Desde luego que no, a fe mía –respondió–; porque, en fin, eso por lo menos creía que lo tenía bien sabido, que a buena hora iba yo a saber otra cosa ninguna, como ni aún a mí mismo me conociera” [...] “Y ¿no hay también otra cosa clara –siguió él–, que es de conocerse a sí mismo de donde les vienen a los hombres los más de los bienes que reciben y del estar equivocados sobre sí mismos la mayoría de sus males?” [...] A lo que Eutidemo: “De que mi parecer, Sócrates – le dijo –, es que en mucho hay que estimar el conocerse de sí mismo, de eso puedes estar seguro” (*Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, Capítulo II, 24, y ss.).
- 10 “[...] digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste [sic], tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (*Apología*, 38<sup>a</sup>).
- 11 “[...] el camino [όδος] que a ello lleva es otro más largo y complicado” (*ibid.*, 504c-d); “[...] [el guardián de las leyes] debe rodear por lo más largo” (*República*, 504b; 435d); “Pero para las personas sensatas –dijo Glaucon– no hay, Sócrates, otra medida que limite la audición de tales debates sino la vida entera” (*ibid.*, 450B). Por tanto, “[...] no escatimaremos esfuerzos hasta que convenzamos tanto a este como a los demás, o al menos les seamos útiles en algo para el caso de que, nuevamente nacidos a otra vida, se encuentren allí en conversaciones como ésta” (Cf. *ibid.*, 498d).
- 12 “Mas si nosotros mismos encontráramos la verdad, ¿tendríamos que preocuparnos ya de opiniones humanas [ἀνθρωπίνων δοξασμάτων]?” (*Fedro*, 274c).
- 13 “Tú sabes que el discurso manifiesta la totalidad [τὸ πᾶν] [...]. [...] Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico. Pues es ahí, en el género de vida trágico [τὸν τραγικὸν βίον], donde residen la mayoría de los mitos [μῦθοι] y mentiras [ψευδῆ]” (*ibid.*, 44d; *Crátilo*, 408c).

No solo comprenderemos estos asuntos –afirma Timeo en el pasaje precedente– a partir de estos discursos verosímiles,<sup>14</sup> entre los que se encuentra la poesía, las fábulas y los mitos, entre otros reflejos,<sup>15</sup> sino que se producen para que nos sirvan como peldaños en el ascenso dialéctico hacia nuestro conocimiento.<sup>16</sup> Solo así se puede resolver una aparente paradoja: si bien la filosofía escrita por Platón es una de las más ricas en mitos, símiles e imágenes,<sup>17</sup>

14 Tal es el caso que se narra en el diálogo del *Menón*, donde se expone primero un pasaje de la poesía de Píndaro “Perséfone el pago de antigua condena haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año el alma de ellos devuelve nuevamente, de las que reyes ilustres y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes surgirán [...]” (*ibid.*, 81b). Es solo a partir de este pasaje es que se demuestra lógicamente que el alma es inmortal y que efectivamente vio todas las cosas, aunque le cueste recordarlas. Asimismo, es ejemplar el mito [μῦθος] narrado por Protágoras (*Protágoras*, 320c-323a), donde describe cómo al principio, los hombres, a pesar de haber obtenido la “sabiduría artesanal” a través de Prometeo, eran presa de los animales y de las injusticias que se cometían entre ellos. Zeus, temiendo que el género humano se extinguiera, mandó a Hermes a que repartiera a todos los hombres respeto (αἰδώς) y justicia (δίκη) por igual. Solo desde entonces el hombre, cuenta el mito, pudo constituir ciudades. Este mito prefigura la doctrina de la reminiscencia en cuanto que afirma que todos los hombres tienen ideas innatas de la virtud pero que a la vez necesitan de instrucción para ser recordadas.

15 Platón reconoce que las imitaciones pueden guardar algo de verdad: “[las fábulas] son ficticias [ψεῦδος] por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad [ἀληθῆ]” (*República*, 377<sup>a</sup>).

16 Es paradigmático el ejemplo que se narra en el *Banquete* donde Sócrates, después de los encomios realizados por Fedro, Pausanias, Eryxímaco, Aristófanes y Agatón acerca del Amor, reprocha a sus amigos el haber dado más importancia a la belleza del discurso que a la verdad de este. Es así como a su turno advierte el encomio que expondrá acerca del amor será bello más por la verdad de su contenido que por la belleza de su forma. “[...] en verdad ni siquiera sé de buen saber cómo se debe componer para cada cosa su propio encomio. Que por cierto creía en mi ignorancia que para encomiar [ἔγκωμάζειν] algo había que decir la verdad [τὰληθῆ λέγειν], [...] y, de entre tales verdades, escogiendo las más bellas, disponerlas de la manera más apropiada. Y, según esto, me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien y bellamente, puesto que sabía de buen saber cómo alabar según verdad. Más ahora, por lo que parece, no es este el procedimiento de ensalzar bellamente, sino el de acumular sobre una cosa lo más grande y lo más bello, convéngale o no, y aún si no le viene bien, nada importa. [...] y decís que [el Amor] es tal cual y causa de tales y cuales cosas, de manera que llegue a aparecer [φαίνηται] – es claro que a los ojos de los ignorantes, no naturalmente de los conocedores – cual superlativamente bueno y bello [...]; despedíos, pues, de que encomien a Amor por semejante estilo, que no podría. Si, pues, aceptáis, diré de buen grado lo que me pareciere verdad [ἀληθῆ] [...]. [...] Os referiré, pues, unas palabras que acerca del Amor oí [...] El día que nació Venus hicieron los dioses un gran festín [...]” (*Banquete*, 198d, y ss.).

17 Así lo afirma también, aunque irónicamente, Adimanto en “[Sócrates:] Has hecho una pregunta –dijo– a la que hay que contestar con una comparación [εἰκόνος]. – [Adimanto:] ¡Pues sí que tú no acostumbras, creo yo, a hablar por comparaciones [εἰκόνον]!” (*República*, 487e).

por otra parte, el propio filósofo expulsa a la poesía placentera e imitativa, de una *República* mitológica<sup>18</sup> y construida poéticamente.<sup>19</sup>

- d) Finalmente, observemos que en el diálogo de *Alcibiades* que acabamos de leer, el trabajo de semejanza sobre sí mismo es un trabajo mimético que está relacionado con el trabajo ético y político que él desea emprender, pues no es sino a través de este trabajo de semejanza y (re)conocimiento<sup>20</sup> –afirma Sócrates– que se llegará a (re)conocer lo que es la virtud y lo que no lo es, esto es, lo mejor de uno y de las mismas ciudades. Cabe entonces preguntarse en qué consiste esta aproximación entre *mimesis* y la actividad ética-política.

### El trabajo de semejanza: *mimesis* y *mythos*

Para reflexionar sobre la relación entre *mimesis* y la actividad ética-política, podemos remontarnos a la definición aristotélica de *tragedia*: “Es pues la tragedia imitación de una acción [μίμησις πράξεως]” (*Poética*, 1449b). En efecto, Aristóteles repite en su *Poética* de manera insistente<sup>21</sup> que la *mimesis* no es pasiva, sino que se trata esencialmente de una actividad dinámica, ya que lo que se imita o representa son acciones humanas –incluso por encima de los caracteres y pensamientos– que, según Aristóteles, son las causas de la acción, pero no el objeto de la representación.<sup>22</sup> Cuando Aristóteles afirma que la tragedia imita una acción humana (πράξις) no está haciendo otra cosa que señalar la dimensión ética del término.<sup>23</sup>

18 “[...] ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ” (*ibid.*, 501e); “Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες” (*ibid.*, 376d-e).

19 “Edifiquemos [ποιῶμεν] con palabras una ciudad desde sus cimientos” (*ibid.*, 369c).

20 “Y también es causa de esto que aprender [μανθάνειν] agrada muchísimo no solo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes [τὰς εἰκόνας ὄρῶντες], pues sucede que, al contemplarlas [θεωροῦντας], aprenden [μανθάνειν] y deducen [σύλλογίζεσθαι] qué es cada cosa” (*Poética*, 1449b).

21 “Mas puesto que los que imitan a hombres que actúan [πράττοντας] (*ibid.*), y estos serán necesariamente esforzados o de baja calidad (*ibid.*, 1448<sup>a</sup> 1-2); Es pues la tragedia imitación de una acción [μίμησις πράξεως] esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado [...] actuando los personajes [...] y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación [κάθαρση] de tales aficiones” (*ibid.*, 1449b 24-28).

22 “Y, puesto que [la tragedia] es imitación de una acción [πράξεως], y ésta supone algunos que actúan, que necesariamente serán tales o cuales por el carácter y el pensamiento (por éstos, en efecto, decimos también que las acciones son tales o cuales), dos son las causas naturales de las acciones: el pensamiento y el carácter” (*ibid.*, 1449b-1450a).

23 Avec Aristote (en rupture avec la conception métaphysique de la mimesis), l’activité mimétique n’a plus pour champ d’exercice que la pratique humaine, ce qui la met dans une

Más aún –entiende Aristóteles–, *mimesis* no es simplemente imitación de acciones humanas, sino comprensión de estas, lo que podría denominarse en otros términos, producción de sentido. Para explicar este alcance, Aristóteles relaciona *mimesis* con dos términos adyacentes: *mythos* y *poiésis*. Dice Aristóteles que la *mimesis práxeos* es *mythos*,<sup>24</sup> a su vez, *mythos*, afirma el estagirita, es la disposición de hechos en sistema [ἢ τὸν πραγμάτων σύστασις] (*Poética*, 1450<sup>a</sup>). En efecto, puesto que la imitación poética es *imitación de una acción*,<sup>25</sup> como ya se ha dicho, entonces la *composición de las acciones* [μυθος] se constituye en su parte principal<sup>26</sup> indispensable y fundamental,<sup>27</sup> en su finalidad misma [τέλος].<sup>28</sup> De esta manera, *mythos* no solamente es entendido aquí como un proceso (re)ordenador, sino que –a través de esta composición– hace inteligible y (re)produce un sentido<sup>29</sup> universal<sup>30</sup> a través de la dialéctica interna que

---

proximité avec l'éthique: "Comme ceux qui imitent représentent des hommes en action, lesquels sont nécessairement gens de mérite ou gens médiocres (les caractères presque toujours se ramènent à deux classes, le vice et la vertu faisant chez tous les hommes la différence du caractère), ils les représentent ou meilleurs que nous sommes en général, ou pires, ou encore pareils à nous, comme font les peintres" (1448 a, 1-4). Telle est la première et double décision thématique, déconnecter la mimesis de la métaphysique : *mimesis práxeos*. "C'est la fable qui est l'imitation de l'action" (Ricœur, 1994: 487).

- 24 "Ce que je retiens pour la suite de mon travail, c'est la quasi-identification entre les deux expressions: imitation ou représentation d'action, et agencement des faits. [...] Cette quasi-identification est assurée par la formule : "C'est l'intrigue qui est la représentation de l'action" (50a 1) [...] est d'abord exclue par cette équivalence toute interprétation de la mimesis d'Aristote en termes de copie, de réplique à l'identique. L'imitation ou la représentation est une activité mimétique en tant qu'elle produit quelque chose, à savoir précisément l'agencement des faits par la mise en intrigue" (Ricœur, 1983: 59).
- 25 "La tragedia es, en efecto, imitación de una acción, y, a causa de ésta, sobre todo, de los que actúan" (*Poética*, 1450b3).
- 26 "El más importante de estos elementos es la estructuración [composición] de los hechos [πραγμάτων σύστασις]; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción [...] y el fin [τέλος] es una acción [πρᾶξις], no una cualidad" (*ibid.*, 1450<sup>a</sup> 15-19).
- 27 "La fábula es, por consiguiente, el principio [ἀρχή] y el alma [ψυχή] de la tragedia" (*ibid.*, 1450<sup>a</sup> 39).
- 28 "De suerte que los hechos [πράγματα] y la fábula [μυθος] son el fin [τέλος] de la tragedia, y el fin es lo principal de todo. Además, sin acción no puede haber tragedia, pero sin caracteres, sí" (*ibid.*, 1450<sup>a</sup> 23-25).
- 29 "Celui-ci a une longue histoire, inséparable du débat sans cesse recommencé entre *mythos* et *logos*. Ici encore, Aristote tranche : *mythos* sera comme l'a été *mimesis*, assigné à la sphère pratique, dans la mesure où le *mythos* applique à la *mimesis práxeos* sa règle d'articulation; *mythos* sera défini comme "assemblage (sunthesin) des actions accomplies (*ibid.*, 1450a, 3)". La *Poétique* est ainsi identifiée sans réserve à l'art de composer les *mythos*; à cet égard, on remarquera le "car" qui lie les deux propositions suivantes: "C'est la fable qui est l'imitation de l'action, car j'appelle fable l'assemblage des actions accomplies" (Ricœur, 1994: 487).
- 30 "La sorte d'universalité que comporte l'intrigue dérive de son ordonnance, laquelle fait sa complétude et sa totalité. Les universaux que l'intrigue engendre ne sont pas des idées platoniciennes. Ce sont des universaux parents de la sagesse pratique, donc de l'éthique

acabamos de ver:<sup>31</sup> a) a partir de elementos heterogéneos, b) se construye una historia completa<sup>32</sup> que c) hace comprensible y genera un nuevo sentido.<sup>33</sup>

### ***Mimesis y poièsis: el reino del como-si***

Sin embargo, la generación de este nuevo sentido sería incompleta (un sin-sentido) si no lograra una repercusión en el mundo del receptor de la narración<sup>34</sup>. Por ello es que, en Aristóteles, *mimesis* se halla vinculada al término *poièsis*, entendido como el arte de componer no solamente una acción o un conjunto de acciones, sino como el arte de proponer y proyectar<sup>35</sup>, a través de la comprensión de la obra, un mundo que puede ser denominado un *como-si*.<sup>36</sup> En este sentido, esta propuesta de un mundo *como-si*, sin dejar de estar íntimamente ligada con el plano estético, abarca la sabiduría práctica, es decir, la ética, en tanto que dirige el sentido de nuestras acciones; pero también se halla ligada a la política porque el *como-si* supone no solamente

---

et de la politique [...] Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisode (51b 29-32) [...] Les deux côtés de l'équation s'équilibrivent: faiseur d'intrigue/imitateur d'action: voilà le poète" (Ricœur, 1983: 70).

- 31 "C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et su souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir" (*ibid.*: 86).
- 32 "D'abord, la mise en intrigue a été définie, au plan le plus formel, comme un dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d'un divers d'incidents, autant dire transforme ce divers en une histoire une et complète. Cette définition formelle ouvre le champ à des transformations réglées qui méritent d'être appelés intrigues, aussi longtemps que peuvent être discernées des totalités temporelles opérant une synthèse de l'hétérogène entre des circonstances, des buts, des moyens, des interactions, des résultats voulus ou non voulus" (Ricœur, 1984: 18).
- 33 "Mais l'appartenance du terme *praxis* a la fois au domaine réel, pris en charge par l'éthique, et au domaine imaginaire, pris en charge par la *poétique*, suggère que la *mimèse* n'a pas seulement une fonction de coupure, mais de liaison, qui établit précisément le statut de transposition "métaphorique" du champ pratique par le *muthos*" (Ricœur, 1983: 76).
- 34 Por mundo debemos entender al conjunto de referencias abiertas por toda suerte de textos: "[...] l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés. Comprendre ces textes, c'est interroger parmi les prédictats de notre situation toutes les significations qui, d'un simple environnement (Umwelt), font un monde (Welt). C'est en effet aux œuvres de fiction que nous devons pour une grande part l'élargissement de notre horizon d'existence" (*ibid.*, 1983: 121).
- 35 " [...] ce qui est interprété dans un texte, c'est la proposition d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres [...] le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème" (*ibid.*: 122).
- 36 "L'artisan de mots ne produit pas de choses, mais seulement de quasi-choses, il invente du comme-si" (*ibid.*: 76).

una propuesta sino una interpellación y, por tanto, una potencial transformación de la realidad concreta del receptor.<sup>37</sup> Esto a través de una dialéctica externa que podría describirse así: a) a partir de la propuesta y comprensión del *como-si*, b) el receptor la contrasta con su mundo a través de una (re)visión o evaluación que dará como resultado c) las (re)acciones del receptor cuyo horizonte es siempre imaginario:

el narrador apunta a imponer al lector una visión de mundo que no es jamás éticamente neutra, sino que más bien induce implícita o explícitamente una nueva evaluación de mundo y del lector mismo: en este sentido, la narración pertenece ya al campo ético en virtud de la pretensión, inseparable de la narración, de la justicia ética. Depende del lector, convertido en *agente*, iniciador de *acción*, de elegir entre las múltiples propuestas de justicia ética transmitidas por la lectura (Ricœur, 1985: 359).<sup>38</sup>

Para explicar mejor esta dialéctica entre el mundo de la ficción y el mundo del lector, Ricœur divide en tres las operaciones miméticas que hacen que la obra actúe sobre el conjunto de la existencia humana. El reino del *como-si* no es otro que el reino de la ficción, a su vez, el término “ficción” viene del latín *fingere* que tiene una connotación negativa: fingir, pero también una connotación positiva, más vinculada a la creación, es decir, al arte poético: *(pre)(re)(con)figurar* (Begué, 2003: 205).<sup>39</sup>

37 “Mais l'appartenance du terme *praxis* à la fois au domaine réel, pris en charge par l'éthique, et au domaine imaginaire, pris en charge par la poétique, suggère que la *mimèsis* n'a pas seulement une fonction de coupure, mais de liaison, qui établit précisément le statut de transposition “métaphorique” du champ pratique par le *muthos*” (*ibid.*: 76).

38 “le narrateur vise à imposer au lecteur une vision de monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétentio, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu *agent*, initiateur d'*action*, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture” (Ricœur, 1985: 359) (la traducción es mía).

39 “Se comprende la importancia que tiene para el autor [Paul Ricœur] la noción de figura que está en la raíz de cada una de las etapas de la mimesis. [...] es con el cristianismo cuando este término adquiere su significación más creativa. Ella significa “profecía en acto”, es decir que algo que se anuncia, que se prefiguraba, ahora se ha vuelto real e histórico [...]. La figura es algo real e histórico que representa y anuncia otra cosa tan real e histórica como ella [...]. Hay un vínculo profundo entre “figura” y “cumplimiento” “que atestigua su densidad ontológica. La figura es anuncio y promesa: la verdad es cumplimiento. En tanto que promesa, la figura anuncia otra cosa diferente que ella misma, que va a suceder en el tiempo al modo de cumplimiento de lo que está latente en ella [...]. Esta iconicidad, por un lado, permite que el lector-receptor vea simultáneamente la ficción y su propia realidad [...], y por otro, que la compare en este nivel con las múltiples posibilidades imaginarias que se le presenten [...]. Así, el relato mismo se constituye en una gran metáfora de la realidad con su intención mimética y transformadora”.

- a) Prefiguración. Se trata de la *precomprensión* del mundo de la acción, necesaria para poder representarla. Toda acción humana se halla mediatizada por una semántica previa de la acción: símbolos<sup>40</sup> y estructuras temporales que la hacen inteligible y que son comunes al poeta y al lector.<sup>41</sup> De hecho, el mundo del lector está ya pre-configurado por estos elementos que se hallan en los relatos que su mundo ha producido y que el nuevo relato tomará prestados para generar un nuevo sentido.
- b) Configuración. Se trata de la emergencia del reino del *como-si* en acto<sup>42</sup> gracias, justamente, a esa distancia ontológica entre *copia* y *ser*. Esta revelación<sup>43</sup> permite, además, un acrecentamiento ontológico<sup>44</sup> del ser que ha sido representado en-un-mundo.<sup>45</sup> También se constituye en un movi-

40 “Si, en effet, l'action peut être racontée [...] elle est dès toujours symboliquement médiatisée”. Ricœur entiende por símbolo, a la manera de Cassirer, para quien las formas simbólicas son procesos culturales que articulan la experiencia entera (*ibid.*: 92-93): “Un système symbolique fournit ainsi un *contexte de description* pour des actions particulières. Autrement dit, c'est “en fonction de...” telle convention symbolique que nous pouvons interpréter tel geste *comme* signifiant ceci ou cela: le même geste de lever le bras peut, selon le contexte, être compris *comme* manière de saluer, de héler un taxi, ou de voter. Avant d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l'action. De cette façon, le symbolisme confère à l'action une première *lisibilité*” (Ricœur, 1983: 91).

41 “J'adopte volontiers cette première caractérisation qui marque bien que le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas dans une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et déchiffrable sur elle par les autres acteurs du jeu social” (*ibid.*: 92).

42 “Présenter les hommes ‘comme agissant’ et toutes choses ‘comme en acte’, telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours metafórico. En lui, toute potentialité dormante d'existence aparece *comme* eclosa, toute capacidad latente d'action *comme* efectiva” (Ricœur, 1985: 61).

43 “La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética. Hemos descubierto la estructura especulativa del acontecer lingüístico tanto en el hablar cotidiano como en el poético” (Gadamer: 563).

44 “solo la imagen religiosa permitirá que aparezca plenamente el verdadero poder óntico de la imagen. Pues de la manifestación de lo divino hay que decir realmente que solo adquiere su “imaginabilidad” en virtud de la palabra y de la imagen. El cuadro religioso posee así un significado ejemplar. En él resulta claro y libre de toda duda que la imagen no es copia de un ser copiado, sino que comunica ónticamente con él. Si se lo toma como ejemplo se comprende finalmente que el arte aporta al ser, en general y en un sentido universal, un incremento de imaginabilidad. La palabra y la imagen no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan [...] La ‘idealidad’ de la obra de arte no puede determinarse por referencia a una idea, la de un ser que se trataría de imitar o reproducir; debe determinarse por el contrario como el “aparecer” de la idea misma” (*ibid.*: 192-193).

45 “Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser” (*ibid.*: 189).

miento mediador entre la *prefiguración* y la *refiguración* en el que –a través de los rasgos verosímiles, persuasivos y catárticos<sup>46</sup> de la obra de ficción– introduce una serie de polaridades i) entre elementos heterogéneos y unidad. Organiza los eventos heterogéneos en una totalidad con sentido inteligible, como ya habíamos mencionado. Esta nueva forma de sentir y percibir el mundo es susceptible de transformarse en un elemento paradigmático (modelo) y transformarlo afirmativamente; ii) entre familiaridad y extrañamiento,<sup>47</sup> y iii) de innovación y sedimentación entre los valores, reglas, normas, costumbres, etc., del lector. No es sino a partir de esta confrontación entre el mundo de la obra<sup>48</sup> y el mundo del receptor, en esta fusión de horizontes<sup>49</sup>, que se abre la última etapa mimética.<sup>50</sup>

- c) Refiguración. Se trata del momento en el que las resonancias de la obra logran transfigurar el mundo del receptor a través de sus posibilidades propuestas, traducidas en acciones por parte del receptor. El mundo de la

46 “Tout un complexe d’effets se rattache à la *catharsis*. Celle-ci désigne d’abord l’effet plus moral qu’esthétique de l’œuvre : des évaluations nouvelles, des normes inédites sont proposées par l’œuvre, qui affrontent ou ébranlent les “mœurs” courantes. Ce premier effet est particulièrement lié à la tendance du lecteur à s’identifier au héros [...]. Mais la catharsis n’a cet effet moral que parce que d’abord elle exhibe la puissance de clarification, d’examen, d’instruction exercée par l’œuvre à la faveur de la distanciation par rapport à nos propres affects” (Ricœur, 1985 : 258-259).

47 “el “reino del ‘como si’ ofrece elementos de verosimilitud cuyos rasgos objetivos se vinculan con la realidad concreta de los receptores. Para que el querer y el padecer del lector-receptor se movilicen, estos rasgos deben ser persuasivos, deben ser capaces de despertar resonancias en él, al punto de transfigurar su mundo personal” (Begué, 2003: 209).

48 “Cette présupposition très générale implique que le langage ne constitue pas un monde pour lui-même. Il n’est même pas du tout un monde [...]. Le langage est pour lui-même de l’ordre du Même; le monde est son Autre [...]. Ce que reçoit un lecteur, c’est non seulement le sens de l’œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c’est-à-dire l’expérience qu’elle porte au langage” (Ricœur, 1983: 118-119). “Il [le concept de mimesis] rappelle que nul discours n’abolit notre appartenance à un monde. Toute mimesis, même créatrice, surtout créatrice, est dans l’horizon d’un être au monde qu’elle rend manifeste [...] Mais la mimésis ne signifie pas seulement que tout discours est du monde [...] elle lie cette fonction référentielle à la révélation du Réel comme Acte” (Ricœur, 1985: 61).

49 “[...] la lecture pose à nouveau le problème de la fusion de deux horizons, celui du texte et celui du lecteur, et donc l’intersection du monde du texte avec le monde du lecteur [...]” (Ricœur, 1983: 120).

50 “Ouvrir sur le dehors la notion de mise en intrigue et celle de temps qui lui est appropriée, c’est enfin suivre le mouvement de transcendance par lequel toute œuvre de fiction, qu’elle soit verbale ou plastique, narrative ou lyrique, projette hors d’elle-même un monde qu’on peut appeler le *monde de l’œuvre*. Ainsi l’épopée, le drame, le roman projettent sur le mode de la fiction des manières d’habiter le monde qui sont en attente d’une reprise par la lecture, capable à son tour de fournir un espace de confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur. Les problèmes de refiguration, ressortissant à *mimèsis III*, ne commencent, à strictement parler, que dans et par cette confrontation” (Ricœur, 1984: 14).

obra es capaz de entrecruzarse con el mundo del lector. El mundo imaginario trasciende su propia inmanencia porque apunta a una nueva posibilidad de mundo. Por su parte, el mundo del receptor, como hemos visto en la prefiguración, se halla moldeado por narraciones ya existentes, lo cual quiere decir que este es re-moldeable a partir del mundo imaginario que la obra propone. De esta manera, el proceso de refiguración se reinserta en el mundo de la experiencia y de la vida práctica del receptor, descritas en el proceso de prefiguración, con lo que se forma un círculo que no es vicioso, sino espiral en el sentido de que ambas instancias se retroalimentan y dan lugar a su mediación, esto es, a nuevas configuraciones.

## Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos realizado un seguimiento de la premisa fundamental del concepto de *identidad narrativa*, recordemos que no existe una inmediatez del sujeto a sí-mismo, sino a través de signos culturales de toda índole, entre los que la narración tiene un lugar privilegiado en cuanto a su universalidad hermenéutica y lingüística.

De esta manera, hemos sintonizado este concepto con el precepto delfico “conócete a ti mismo”, pues, como hemos visto, se trata de un mandato que, dice Sócrates, nos invita a (re)conocernos en reflejos (actividad mimética) de toda índole si queremos cuidar de nosotros mismos y cuidar la ciudad. En este sentido, nos hemos preguntado por la vinculación entre identidad narrativa, mimesis, ética y política.

Finalmente, como vimos en Aristóteles, *mimesis* no es una imitación pasiva, sino más bien una (re)presentación activa y un dar logos/mythos de nuestras acciones para (re) conocerlas, evaluarlas y comprender nuestro *estar-en-el-mundo* tanto individual como colectivo<sup>51</sup>. Esta dinámica mimética

51 “Le rejeton fragile issu de l’union de l’histoire et de la fiction, c’est l’assignation à un individu ou à une communauté d’une identité spécifique qu’on peut appeler leur identité narrative [...]. Dire l’identité d’un individu ou d’une communauté, c’est répondre à la question : qui a fait telle action ? qui en est l’agent, l’auteur ? Il est d’abord répondu à cette question en nommant quelqu’un, c’est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? [...] La réponse ne peut être que narrative [...] c’est raconter l’histoire d’une vie. L’histoire racontée dit le qui de l’action. L’identité du qui n’est donc elle-même qu’une identité narrative. Sans le secours de la narration, le problème de l’identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution” (Ricœur, 1985: 355). “La notion d’identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu’elle s’applique aussi bien à la communauté qu’à l’individu. On peut parler de l’ipséité d’une communauté, comme on vient de parler de celle d’un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l’un comme pour l’autre leur histoire effective” (Ricœur, 1985: 356).

implica, además, a partir de la propuesta de mundo y la evaluación del mundo “real”, una ampliación de horizonte que supone también, por tanto, una ampliación poética y utópica de nuestro ser.

## Bibliografía

- Aristóteles (1953). *Retórica*. Antonio Tovar (Ed. y Trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Poética de Aristóteles*. Valentín García Yebra (Ed., trilingüe). Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Begué Marie-France (2003). *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Foucault, Michael (2001). *L'herméneutique du sujet*. París: Seuil / Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Jenofonte (1967). *Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio*. Agustín García Calvo (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Platón (1944). *Obras Completas de Platón*, “Banquete”. Juan David García Bacca (Ed.). México: Universidad Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (1945). *Obras Completas de Platón*, “Fedro”. Juan David García Bacca (Ed.). México: Universidad Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (1949). *La República*, T. I, II, III. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (Trad. y notas). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Alcibíades*. Oscar Velásquez (Trad. del griego). Santiago: Editorial Dionysos.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Menón*. F. I. Olivieri (Trad. y notas). Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Crátilo*. José Luis Calvo (Trad.). Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Protágoras*., Ute Schmidt Osmanczik (Ed.). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Timeo*. Francisco Lisi (Ed., Trad. y notas). Madrid: Editorial Gredos, S.A.

- \_\_\_\_\_ (2002). *Apología de Sócrates*. Alejandro G. Vigo (Ed., Trad. y notas). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation – essai sur Freud*. París: Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Temps et récit I*. París: Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Temps et récit II*. París: Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Temps et récit III*. París: Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Editions du Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1994). « Rhétorique, poétique, hermenéutique », en *Lectures II*. París: Seuil.



## **Organización territorial y conflictos por la tierra en Colquencha y Micaya, altiplano paceño (1838-1938)**

Roger Mamani Siñani<sup>1</sup>

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: Roger\_hist@hotmail.com

### **Resumen<sup>2</sup>**

El presente artículo tratará de las transformaciones que se dieron entre los años de 1838 y 1938 en las regiones de Colquencha y Micaya, situadas en la provincia Aroma del departamento de La Paz. Nuestro objetivo es observar cómo se desarrollaron estos cambios, a la par de analizar las circunstancias y los resultados de los mismos. Se ha estudiado a estas regiones por ser las más representativas de este entorno y porque se ha encontrado una buena cantidad de documentación de ellas en este tiempo. Por otro lado, también se verán las relaciones conflictivas entre estas dos regiones, mismas que pueden o no haber sido causadas por personas ajenas a las comunidades de nuestro estudio. Es por esto que se analizarán la territorialidad de estos espacios, los cambios de los mismos, los personajes implicados en estos procesos y las relaciones complejas entre estos dos espacios territoriales.

**Palabras clave:** La Paz, Región, organización territorial, comunidades, haciendas, conflictividad, divisiones territoriales

1 Licenciado en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés. Candidato a Maestro por el Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA. Docente Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Carrera de Historia de la UMSA. Docente de la Carrera de Historia de la Universidad Pública de El Alto. Fue Docente Investigador del Instituto de Estudios Bolivianos. Autor del libro “*La División de los Valles*”, *estructura social, militar y étnica de la guerrilla de La Paz y Cochabamba (1814-1817)*. Autor del Estudio Introductorio del *Diario de un Comandante de la Independencia Americana*, escrito por José Santos Vargas.

2 Este trabajo fue posible gracias al apoyo del Instituto de Estudios Bolivianos y su programa Smart Ayllu.

## **Territorial organization and land conflicts in Colquencha and Micaya, La Paz paceño (1838-1938)**

### **Abstract**

This article will deal with the transformations that occurred between the years of 1838 and 1938 in the regions of Colquencha and Micaya, located in the Aroma province of the department of La Paz. Our objective is to observe how these changes developed, while analyzing the circumstances and their results. These regions have been studied because they are the most representative of this environment and because a good amount of documentation has been found on them at this time. On the other hand, the conflictive relations between these two regions will also be seen, which may or may not have been caused by people outside the communities of our study. This is why the territoriality of these spaces, their changes, the characters involved in these processes and the complex relationships between these two territorial spaces will be analysed.

**Key words:** La Paz, Region, territorial organization, communities, haciendas, conflict, territorial divisions

Fecha de recepción: 30 de abril de 2022  
Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2022

### **Introducción**

Las regiones del altiplano paceño han sufrido cambios y transformaciones a lo largo de su historia. Muchos de estos cambios comenzaron en las grandes comunidades, de las cuales al día de hoy solo queda el recuerdo, debido principalmente a intereses personales externos, al desconocimiento de la ley, al abuso y a la coerción sobre los legítimos poseedores de esas tierras. Las unidades territoriales representadas en aquellas comunidades quedaron convertidas en haciendas, pequeñas propiedades o se subdividieron, apareciendo nuevos territorios con fronteras establecidas.

El presente trabajo se concentrará en las poblaciones de Colquencha y Marquirivi, las cuales consideramos un claro ejemplo de la situación mencionada y que tiene sus particularidades regionales inherentes. Nuestro objetivo es observar cómo se desarrollaron estos cambios, a la par de analizar

las circunstancias y los resultados de los mismos. Se tomaron en cuenta estas regiones por ser las más representativas de este entorno y por encontrarse una buena cantidad de documentación de ellas en este tiempo. Por otro lado, también se verán las relaciones conflictivas entre estas dos regiones, mismas que pueden o no haber sido causadas por personas ajenas a las comunidades de nuestro estudio. Es por esto que se analizarán la territorialidad de estos espacios, los cambios de los mismos, los personajes implicados en estos procesos y las relaciones complejas entre ambos territorios.

Las fuentes principales para este trabajo se encuentran en el Archivo de La Paz. En cierta forma, se ha limitado el periodo de estudio entre 1838 y 1938 debido a la existencia de información en la documentación resguardada en este repositorio. Si bien es posible encontrar más referencias antes y después de estas fechas, existen huecos o vacíos que no hacen posible este corte.<sup>3</sup>

Estos espacios regionales ya fueron objeto de estudio en cuanto a su estructura comunitaria actual (De Alarcón, 2018); el proceso de integración campo ciudad (Rivero, 2018); la educación en niños (Peredo Videá, 2018) y la historia oral (Iñó, 2018). Todos estos estudios fueron el resultado de un proyecto interdisciplinario conjunto llevado a cabo por el Instituto de Estudios Bolivianos, al que también se sumó el presente trabajo.

Históricamente Colquencha y Micaya pertenecieron primero a lo que en tiempos coloniales se denominó el Corregimiento de Sicasica. Más tarde, en tiempos republicanos, adquirió el título de provincia. Dentro de esta estructura, apareció el cantón de Calamarca, dentro de esta repartición territorial estaban las comunidades de Colquencha y Micaya, de la primera se subdividieron los cantones de Machacamarca y Marquirivi.

Uno de los primeros estudios sobre la provincia Sicasica fue el de Rigoberto Paredes, quien el año de 1910, escribió un trabajo sobre esta provincia<sup>4</sup> y que se publicó de forma póstuma el año de 1984. Este autor hace una descripción sucinta del cantón Calamarca, dedicándose a enumerar las ex comunidades y las haciendas que se encontraban en esta región, notándose el hecho de que solo se reconoce la existencia de Colquencha y Micaya, no

3 Si bien es posible encontrar más información antes y después de estas fechas, para la primera mitad del siglo XIX la existencia de información documental es relativa debido a pérdidas o desapariciones de la documentación producto de varias razones, entre estas la cuestión gubernamental. Para la segunda fecha, la información se corta aproximadamente en 1938, reapareciendo para 1945. Existe un hueco en la información que nos hace pensar que es debido a la coyuntura de la época en cuanto a los gobiernos de Busch y Villaruel.

4 Los trabajos de Rigoberto Paredes sobre las distintas provincias del Altiplano paceño es amplio y prolífico. Entre otros destaca su descripción de la provincia Omasuyos, la del Cercado, actual provincia Murillo y la de Inquisivi donde además de describir la geografía de estas regiones, realizó un trabajo antropológico e histórico al recopilar tradiciones, leyendas y testimonios orales sobre la historia de estos lugares.

apareciendo Machacamarca y Marquirivi. Por otro lado, Paredes destaca la explotación de las caleras en este cantón (1984: 38).

Pasó mucho tiempo hasta que nuevamente la región de Colquencha y Micaya serían objeto de estudio. Rolando Costa Ardúz rompe este silencio al entregarnos un estudio monográfico sobre la provincia Aroma, en el que aparte de describir la composición política de esta región, realizó un trabajo detallado sobre la historia política administrativa que dio paso a la creación de esta provincia y la de sus diferentes cantones, entre los que se encontraban Calamarca, Colquencha y Micaya, pero también Machacamarca y Marquirivi (Costa Ardúz, 1997).

En los últimos años, la región de Colquencha fue objeto de varios estudios históricos y antropológicos. Vera Gianotten, resaltó la organización territorial tradicional de Colquencha en base a los ayllus que poseía, cuyos orígenes se podían datar desde tiempos prehispánicos (2011: 84). Por su parte, Junko Seto hizo un estudio antropológico de las fiestas y tradiciones de Colquencha. Para una aproximación más profunda a la historia de esta región, esta autora utilizó de manera superficial la documentación que se encuentra en el Archivo de La Paz (Seto, 2011: 50). Por otro lado, Mónica Cuba presentó los resultados de la intervención del proyecto: “Fortalecimiento de los medios de vida sostenibles de las familias campesinas de Colquencha”, apoyado por la Unión Europea. En el mismo se transcriben testimonios de los pobladores de este pueblo a cerca de las mejoras en su calidad de vida (Cuba: 2013).

El Instituto de Estudios Bolivianos, a través de su incorporación al programa interdisciplinario de investigación *Smart Ayllu*, ha puesto el foco de atención sobre esta región. Producto de este interés se han publicado tres cuadernos de investigación que giran en torno a la historia de las comunidades de Colquencha. El primero de ellos es de Weimar Iñó sobre la historia de Micaya a través de testimonios orales. Este trabajo gira en torno a las transformaciones en su estatus territorial a través del tiempo, es decir, pasar de ser una comunidad indígena a una hacienda privada y luego, nuevamente, a una comunidad indígena (Iñó, 2018a).

El segundo cuaderno, también de Weimar Iñó, trató sobre la historia del Ayllu Colquencha por medio del estado del arte. Se identificaron los principales hitos en las transformaciones agrarias de Colquencha a través del tiempo. Nuevamente se hizo uso de fuentes orales para complementar la información secundaria o bibliográfica (Iñó, 2018b). Finalmente, el tercer trabajo de esta serie pertenece a Silvia de Alarcón, quien analiza la estructura comunitaria del cantón Machacamarca, haciendo hincapié en las formas de ocupación territorial a lo largo del tiempo por parte de los pobladores de esta región (De Alarcón, 2018). Todos estos estudios nos brindaron algún tipo de información para reconstruir la vida territorial de Colquencha y Micaya.

## Organización territorial en la región de Colquencha a través del tiempo (1838-1929)

Los territorios de las poblaciones de Colquencha, Marquirivi, Machacamarca y Micaya son colindantes entre sí, pero lo más resaltante es que son muy cercanas una de la otra, en especial las dos primeras. Colquencha tendría la mayor cantidad de población en comparación con las otras tres regiones<sup>5</sup> (PMC, 2005: 18). Esto habría provocado el apoderamiento de espacios como las *aynoqas*,<sup>6</sup> y la ampliación del espacio territorial a través del incremento de los límites, en perjuicio de los vecinos colindantes. El resultado de esto fue la instauración de pleitos judiciales entre comunidades, como las de Colquencha y Machacamarca<sup>7</sup> que subsisten hasta la actualidad (De Alarcón, 2018: 56). En este punto es donde surgen algunas interrogantes: ¿Cuál es la data de los conflictos entre estas cuatro comunidades? ¿Qué factores sirvieron como detonantes para que ocurriera la separación? y ¿Cómo afectaron estos a la organización del espacio territorial?

Para responder a estos problemas debemos trasladarnos a los primeros años de la fundación de la República, cuando las Intendencias del último periodo colonial se transformaron en provincias y las subdelegaciones en cantones. De esta forma encontramos a la provincia Sicasica y al cantón Calamarca en el sitio en que se encontraba el ayllu Colquencha.

### Colquencha y sus primeras divisiones territoriales

El primer padrón revisitario que se conserva en el Archivo de La Paz sobre esta provincia data del año de 1838, en plena última etapa de la Confederación Perú-Boliviana. En este documento el cantón Calamarca aparece con una parcialidad, la de Aransaya, que tendría cuatro ayllus. El primero se denominó “Pueblo”, el segundo fue registrado como “ayllu Colquencha”, el tercero fue el “ayllu Llallagua” y el cuarto fue el “ayllu Choco y Copata”. Al mismo tiempo, se registran las haciendas de Sencata, Caloyo, Hucuri y el ayllu Chorocona que estarían en la jurisdicción de Inquisivi, pero territorialmente dependería de Calamarca (ALP/PR-Sicasica 001)<sup>8</sup>.

5 Para el 2005 Colquencha tendría una población de 3192 habitantes, mientras que Machacamarca tendría 2224, Micaya 523 y Marquirivi 1388.

6 La *aynoqa* son tierras de comunidad que se cultivaban de forma rotatoria, con períodos de descanso. Cada miembro de la comunidad tenía derecho al usufructo de la misma, pero coordinando las actividades de siembra y cosecha con los demás poseedores de parcelas (Iñó, 2018: 37).

7 Según la investigación de Silvia de Alarcón los de Machacamarca alegarían que los de Colquencha habrían avasallado sus tierras y recursos, gracias a que tienen el control administrativo (2018: 56), haciendo referencia a que son sede la Alcaldía de la región.

8 Padrón revisitario de la provincia Sicasica.

El ayllu Colquencha, que es el objeto de nuestro estudio, registró 153 originarios con tierras que pagaban 9 pesos al año como contribución indígena y 101 forasteros sin tierras que pagaban 5 pesos al año por el mismo concepto (*ibid.*: f. 67v y f. 70r). Lo llamativo de este caso es que en este documento no se registra la presencia de otros ayllus o haciendas en esta región, lo que nos muestra que para esta fecha, e incluso para otras más antiguas, Colquencha era una macro región que estaba integrada por Micaya, Machacamarca y Marquirivi.

Esta situación se repite en el padrón del año de 1867 (ALP/PR-Sicasica 05a).<sup>9</sup> Sin embargo, apenas dos años después, en 1869 se daría un completo giro a la organización territorial de esta región. Para esta fecha, el padrón revisitario de la provincia Sicasica, en el cantón Calamarca, registra que la “Hacienda Colquencha que antes era comunidad dividida hoy en tres fracciones que en seguida se presentan perteneciente al Hospital...”. Las otras dos “fracciones” que completarían división son la “Hacienda Totorani fraccionada de la comunidad Colquencha perteneciente a don Manuel Ortúñoz...” y la “Hacienda Machacamarca, fraccionada de la comunidad Colquencha, perteneciente a don Julio César Velarde...” (ALP/PR-Sicasica 006).<sup>10</sup>

Colquencha en ese entonces perteneció al “Hospital”, lamentablemente no se indica cuál hospital, ni dónde estaba ubicado. Sin embargo, para mediados del siglo XIX, en la Paz existieron dos instituciones de este tipo, el de Loayza destinado para las mujeres, y el de Landaeta, destinado a atender a los varones, ambas estaban en la calle Loayza.<sup>11</sup> Es muy posible que Colquencha haya pertenecido a alguno o a ambos nosocomios. Esto no sería ninguna novedad, puesto que esto se hacía para que este tipo de instituciones tuviera de dónde sacar ingresos por medio de la venta de los productos que la hacienda producía y por la atención a los enfermos, en vista de que estas dos instituciones debieron ser de beneficencia pública.

No se han encontrado mayores referencias con respecto a Julio César Velarde, dueño de Machacamarca. De Manuel Ortúñoz se pudo investigar que fue “Redactor y responsable ante la ley” del periódico *El Eco de Bolivia. Órgano de los intereses nacionales* (*El Eco de Bolivia*, 1867: Año I, N° 10). Este diario, claramente, fue uno de los que apoyaron al gobierno de Mariano Melgarejo, pues sus páginas están llenas de alabanzas a este personaje y justificaciones de sus acciones. Es gracias a esta conexión que podemos afirmar que estos dos personajes se beneficiaron de las leyes de este Presidente a favor de la venta de las tierras de las comunidades.

9 Matrícula general de indígenas contribuyentes de la provincia Sicasica.

10 Padrón revisitario de la provincia Sicasica.

11 Plano de La Paz, levantado por el Ingeniero Civil Leonardo Lanza, Obsequiado al H. Consejo Municipal de 1877.

Entre 1866 y 1869, el gobierno de Melgarejo generó un amplio proceso de expropiación de tierras comunales. Primero, ordenó a los indígenas que comprasen títulos individuales de sus tierras en el lapso de 60 días o de lo contrario perderían los derechos sobre estas y serían rematadas por el Estado a intereses privados. Entonces se impidió que los indígenas obtuvieran los títulos exigidos, pidiéndoles extensiones y costos considerables para todas las transacciones. Luego, un segundo decreto estipuló que todas las tierras eran de propiedad del Estado<sup>12</sup> (Gotkowitz, 2011: 47).

Es debido a este proceso que las tierras de Colquencha pasaron de ser de propiedad comunal a ser haciendas privadas. Sin embargo, esta situación no duraría mucho, puesto que una vez depuesto Melgarejo en 1871, la Asamblea Constituyente debatió la devolución de las tierras rematadas a los indígenas, lo que se hizo efectivo mediante un decreto emitido por el nuevo presidente Agustín Morales (Mendieta, 2007: 16).

En 1874 nuevamente se vivió otra arremetida contra la propiedad comunal, puesto que ese año se dictó la “Ley de Exvinculación de tierras”. Si bien esta norma reconocía el derecho de los indígenas a la propiedad de sus tierras, negaba la existencia de comunidades. De esta forma, los indígenas fueron forzados a comprar títulos individuales. Sin embargo, también se les dio la oportunidad de comprar los títulos proindiviso, es decir un título para todos los indígenas de un cierto lugar. Esto de alguna forma facilitaba la supervivencia de la comunidad. Si bien la ley se promulgó en 1874, y se comenzó a cumplir con las mediciones y ventas de tierras en algunos lugares, esta no se efectivizó hasta 1880, cuando se dictaron normas adicionales (Gotkowitz, 2011: 54-56; Mendieta, 2007: 19).

#### Colquencha, Micaya y la “Ley de Exvinculación de tierras”

El procedimiento para el cumplimiento de la “Ley de Exvinculación de tierras” pasaba por la conformación de una comisión designada por los prefectos de los departamentos. Las actividades de este grupo revisitario quedaron registradas en los libros que se resguardan en el Archivo de La Paz y que son una de las fuentes principales de este trabajo. Para el caso de Sicasica, cantón Calamarca y en el caso concreto de Colquencha tenemos el libro de catastro del año de 1881. En este, solo se registran las propiedades privadas, así como los nombres de los propietarios, los límites de estas y la renta que producen al año. De esta forma se registraron cuatro haciendas: Sencata, Caluyo, Churitotora y Ucuri. Por otro lado, también se registraron

12 Todo esto se basó en una ley que José Ballivián había dictado en 1842, donde reconocía que los indígenas eran meros “enfiteutas” (Mendieta, 2007: 11).

los predios urbanos del pueblo de Calamarca. Por nuestro interés destacamos la calle de Colquencha, que debió ser la que se dirigió a ese lugar desde el pueblo mencionado (ALP/PR-Sicasica 010, 1880: f. 59r, f. 61r).<sup>13</sup> El hecho de que, para esta fecha, Machacamarca y Totorani no se encuentren mencionadas entre las haciendas, nos demuestra que las mismas debieron de volver a ser una con Colquencha.

Por otro lado, para facilitar el trabajo de las comisiones de revisita, el cantón de Calamarca se dividió en siete secciones marcadas con las letras A, B, C, D, E, F y G, esto de acuerdo con el Decreto Reglamentario de 1 de diciembre de 1880. Las tierras que nos interesan aparecen en la sección C, donde se encontraba la comunidad de Micaya y la sección D, donde estaban Colquencha y las estancias de Marquirivi y Machacamarca (ALP/PR-Sicasica 022, 1882: f. 2v-3r).<sup>14</sup>

Se comenzó entonces con la titulación de las propiedades. La primera en registrar la propiedad proindivisa de sus tierras fue la comunidad de Micaya, el 19 de agosto de 1882. El título tiene el siguiente tenor:

Por cuanto la ley de cinco de octubre de mil ochocientos setenta y cuatro los indígenas comunarios han sido declarados propietarios de las tierras que poseen, bajo los linderos pudiendo ejercer todos los actos de dominio desde la fecha en que se extiendan sus títulos: que en este caso se encuentran los comunarios de Micaya, como lo acredita el padroncillo de contribuyentes con tierras, y que los mismos han manifestado unánimemente su propósito de permanecer en la posesión proindiviso de sus terrenos. Por tanto, se les declara propietarios de las tierras de Micaya en lo proindiviso teniendo cada uno de ellos derecho a la porción de terrenos que posee actualmente (ALP/PR-Sicasica 013, 1881 – 1882: f. 146r-146v).<sup>15</sup>

Micaya, en aquel entonces, estaba conformada por ocho indígenas originarios y 30 agregados, a los cuales se les reconoció la posesión de las tierras que ocupaban. Estas tierras estaban en la parcialidad Aransaya y se extendía por 374 hectáreas, 58 áreas y 29 metros cuadrados, también se describía que producía, papas dulces y amargas, cebada cañahua y quinua, en sementeras de temporal. El valor por el que estas tierras fueron avaluadas fue de 2996 pesos con 06 centavos. Por otro lado, se calculó una renta de 179 pesos y 79 centavos (ALP/PR-Sicasica 013, 1881-1882: f. 146b-147r).

La segunda en adquirir su título proindiviso fue Colquencha el 15 de octubre de 1882:

13 Duplicado del libro de inscripciones de las propiedades urbanas y rústicas de la provincia de Sicasica, año 1881, según el modelo N.- del Supremo Decreto de 26 de octubre de 1880.

14 Libro de resoluciones de revisita de la provincia de Sicasica, cantón Calamarca año 1882.

15 Libro de matrícula territorial de la provincia de Sicasica año 1881 - 1882.

Por cuanto la ley de cinco de octubre de mil ochocientos setenta y cuatro los indígenas comunarios han sido declarados propietarios de las tierras que poseen, bajo los linderos pudiendo ejercer todos los actos de dominio desde la fecha en que se extiendan sus títulos: que en este caso se encuentran los indígenas de Colquencha, como lo acredita el padroncillo de contribuyentes y los mismos que unánimemente han manifestado su resolución de permanecer en la posesión proindiviso de sus terrenos. Por tanto, se les declara propietarios de las tierras de Colquencha en lo proindiviso teniendo cada uno derecho a la porción de terrenos que posee actualmente (ALP/PR-Sicasica 013, 1881-1882: f. 149v).<sup>16</sup>

Colquencha, en aquel entonces, estaba conformada por 114 indígenas originarios y 185 agregados. Fue registrada como perteneciente a la sección D, parcialidad Urinsaya. La superficie de estas tierras fue de 9258 hectáreas y 90 áreas. En similar situación a Micaya producía: "...papas, quinua, cañahua y cebada en sementeras de temporal...". Fue avaluada en 32406 pesos y 15 centavos, produciendo una renta anual de 3200 bolivianos (ALP/PR-Sicasica 013, 1881-1882: f. 150r).

Micaya hasta este momento no había aparecido como una entidad territorial separada de Colquencha. Para 1838, toda Colquencha aparecía como de la parcialidad Aransaya, lo que se repitió en el padrón de 1867 y luego en el de 1882<sup>17</sup>. Sin embargo, tomando en cuenta que al interior de las parcialidades también se repite la división de las dos parcialidades, podemos concluir que Micaya era la parte Anan y Colquencha la parte Urin. Este hecho, sumando al de la separación, habría afectado a la relación entre estas dos comunidades.

Micaya para aquel momento tendría una densidad poblacional de 10 habitantes por Km2., del otro lado, Colquencha tendría 30 habitantes por Km2. Ya que estas divisiones aparecerían por primera vez, se hizo necesario el remarcado de los mojones entre las propiedades emergentes y su representación en planos que mostraran esta situación.<sup>18</sup> En el caso de Micaya, se levantó el plano de ubicación el 31 de agosto de 1882, es decir apenas unos días después de haberse realizado la titulación proindiviso de esta propiedad. De esta forma se establecieron los mojones de:

...Saucalla, que es el límite entre las comunidades de Colquencha, Totorani y Micaya. Reconocido este mojón se dirigió por el camino de Topoco hasta el pequeño cerro de Santa Ana donde estableció el segundo mojón: de aquí a Cala

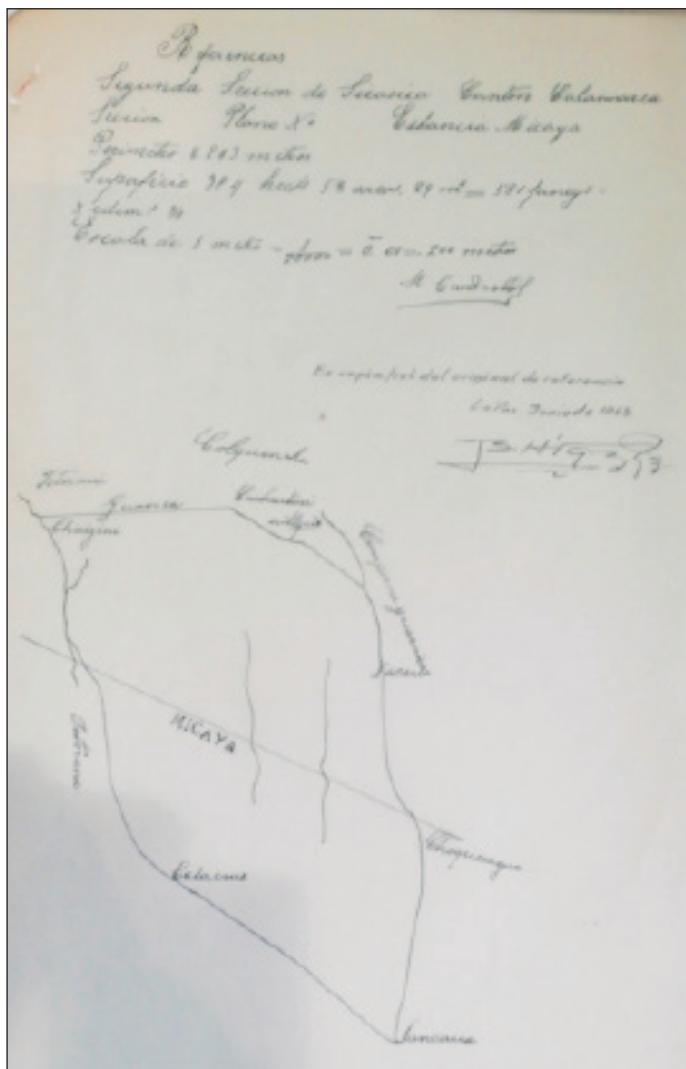
16 Como podemos ver los tenores de los títulos de Micaya y Colquencha varían en muy poco, siendo el tenor casi el mismo.

17 No se ha podido establecer qué región sería la parte Urinsaya.

18 Se han conservado los planos de Colquencha de esta época, sin embargo, para el caso de Micaya, solo tenemos el plano de 1963, que sin embargo consideramos que ha mantenido mucho de aquella época.

Cruz: en segunda a Chirijiri y así sucesivamente por los demás linderos cuya dirección y nomenclatura constan del plano topográfico de Micaya (ALP/PR-Sicasica 022, 1882: f. 15v).<sup>19</sup>

**Mapa No 1.**  
**Plano de la Hacienda Micaya, 1963**



Fuente: ALP/P-MP. Prefectura Notaría de Gobierno. Mapas y planos de expedientes de la prefectura.

19 Libro de resoluciones de revisita de la provincia de Sicasica, cantón Calamarca año 1882.

Este plano está fechado en junio de 1963,<sup>20</sup> si tomamos en cuenta los datos de la superficie vemos que coinciden exactamente con la información levantada en 1882, es decir que se enmarcan las 374 hectáreas, 58 áreas y 29 metros cuadrados en ambos casos. Además de esto, el arquitecto firmante coloca: “es copia fiel del original”, o sea que es muy probable que el plano del cual se sacaron los datos corresponda al primigenio de 1882.

En la descripción de los linderos se menciona cuatro mojones: Saucalla, que en el plano lo podemos ver en la parte inferior del mismo; Chirijiri, que lo vemos en la parte diametralmente opuesta en la parte superior y Calacruz que se encuentra a la izquierda. No aparece el cerro de Santa Ana, pero si tomamos en cuenta los casos de Saucalla y Chirijiri, es muy probable que esta se encuentre en la parte opuesta de Calacruz, donde se encuentra Nacaria en el plano. Solo podemos suponer que se utilizó otro nombre o que el copista no pudo interpretar bien la letra del original. En todo caso, los cuatro mojones estarían mostrando cuatro puntos importantes del espacio de Micaya. Por otro lado, un detalle interesante que se menciona en el memorial de la presentación del plano de Micaya es cuando el agrimensor menciona que:

Por lo general son los terrenos de mejor calidad que los de las secciones antes evaluadas. Existen varias corrientes de agua, aunque esta no es muy abundante. El clima es más benigno que el de este cantón y las otras estancias, a causa de los pequeños cerrillos y colinas que lo preservan de los vientos dominantes, no hay cisternas ni acequias de irrigación (ALP/PR-Sicasica 022, 1882: f. 17v)<sup>21</sup>.

Micaya tenía los mejores suelos y el mejor clima de la región, además, no le faltaba agua. Esto, sumado a su relativa poca población, hizo que se convierta en uno de los terrenos más deseados de la región, lo que derivó en su transformación en hacienda. Por su parte, Colquencha hizo el amojonamiento de sus linderos el 21 de septiembre de 1882, bajo los siguientes términos:

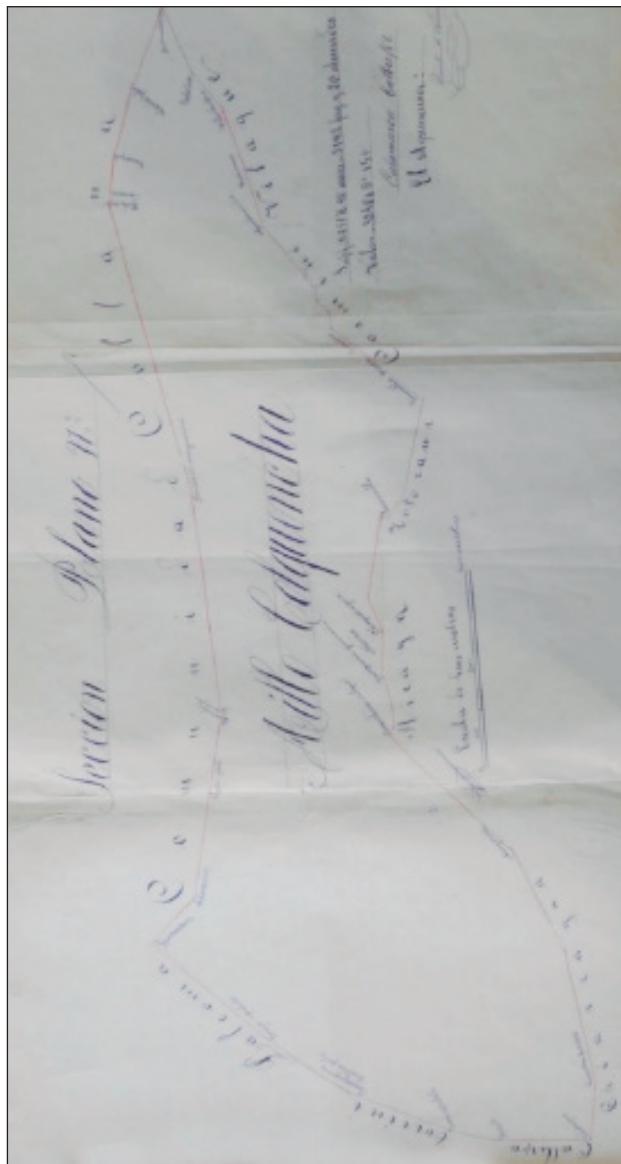
...con la concurrencia del agrimensor recientemente nombrado doctor Quintín A. Velasco se constituyó en el punto de Aguila Cañoma, primer mojón divisorio de las tierras de Colquencha con las de Collana, Vilaqui y Cosmimi, y de aquí comenzó la recorrida y mensura del expresado Colquencha, continuándola así al S por los mojones de Corpa Tira, Taica Samaña y otros que se designarán en el plano topográfico, hasta tocar en el mojón llamado Guancarama, de aquí al cerro de Sascachi, del que se trazó una línea intermedia entre los terrenos disputados por los de Collana y Colquencha, hasta la abra del cerro de

20 Este documento está inserto dentro de una solicitud de Marcelino Liquipe al Prefecto de La Paz para la protocolización del plano revisitario de la hacienda Micaya, trámite fechado en La Paz, el 4 de febrero de 1963 (ALP/P-MP. Prefectura Notaría de Gobierno. Mapas y Planos de Expedientes de la Prefectura. f. 5r).

21 Libro de resoluciones de revisita de la provincia de Sicasica, cantón Calamarca año 1882.

Camani; esto es pasando a los cien metros así al NE de la pared de la estancia de Marquirivi... (ALP/PR -Sicasica 022, 1882: f.20r).

**Mapa N° 2**  
**Plano del Ayllu Colquencha, 1882**



Fuente: ALP/P-MP. Prefectura notaría de gobierno. Mapas y planos de expedientes de la prefectura.

En la descripción de los mojones solo se anotan siete mojones, dejando que los restantes se vean en el plano. Visto este comprobamos que son 25 los mojones que se habrían mencionado, los cuales son los siguientes:

<b>Lista de mojones de Colquencha según el plano de 1882</b>		
Nº	Nombre	
1	Aguila Cañoma *	Colinda con Cosmimi-Vilaque
2	Tupucirca	Vilaque
3	Wilachullpa	Vilaque
4	Castro Tira	Vilaque
5	Pacouma Tira	Vilaque-Collana
6	Wilavila Pata	Collana
7	Incani Pata	Collana
8	Hacha Vilaqui-Camani *	Collana
9	Paredes de Marquirivi *	Collana
10	Sascachi Grande y Chico *	Collana
11	Chimi Pata	Collana
12	Antamarca	Collana
13	Guancarama *	Collana-Palcoma
14	Taruja Apacheta	Palcoma
15	Cancaguanca-Saitoca Pata	Torrini-Palcoma
16	Cueva Apacheta	Torrini
17	Ananta	Torrini-Callirpa
18	Sañacagua	Callirpa-Chiarcagua
19	Lunuani Pucara	Chiarcagua
20	Amuyacaña	Chiarcagua
21	Cucuchira Vilqui	Chiarcagua-Micaya
22	Campana Guaraña	Micaya
23	Nacaria-Choquecagua	Micaya
24	Saucalla	Micaya-Totorani
25	Guaculla Pucu	Totorani-Cosmimi
26	Corpatira*	Cosmimi

Fuente: Elaboración propia en base a ALP/P-MP. Prefectura Notaría de

Gobierno. Mapas y Planos de Expedientes de la Prefectura. \*Se menciona en el amojonamiento de Colquencha.

Como se puede observar el mojón de Taica Samaña no aparece, los otros seis sí es posible encontrarlos. Por el momento no podemos explicar esta situación, salvo que se le haya cambiado el nombre o, por una omisión, no se lo haya anotado en el plano. A parte de esta situación, existen lugares con nombres llamativos que tendrían un significado especial en aymara. Por ejemplo: Wila Chullpa, que significaría la Chullpa roja, seguramente hace referencia a una Chullpa pintada como las que describió Teresa Gisbert para el caso de Oruro (Gisbert, 2019); Incani Pata o Altura con un inca; Taruja Apacheta que significaría la Apacheta del Venado, que sería un lugar sagrado y ritual; Cueva, Apacheta, donde seguramente se encontraría una cueva y, posiblemente fue un lugar sagrado.

Luego de todos estos trámites, se emitían los títulos de posesión a cada uno de los indígenas de Micaya y Colquencha. En el Archivo de La Paz se conservan 29 títulos proindiviso de los indígenas de esta última, cada uno de ellos con su respectivo plano que es el mismo en todos los casos.

Finalmente, para cumplir con las formalidades, las comunidades de Micaya y Colquencha pidieron se les de posesión física de sus tierras. Micaya lo hizo mediante su apoderado Federico Rivero Olañeta, el 30 de septiembre de 1882 (ALP/PR-Sicasica 022, 1882: f. 26v).<sup>22</sup> Esta posesión se efectivizó el mismo día mediante la mano del Revisitador Félix María Azcui (*ibid.*: f. 29v). Este mismo fue el que posesionó a los de Colquencha el 18 de diciembre de ese mismo año. En ambos casos se les encargó que: "... quedaban en plena y absoluta posesión de sus terrenos, sin que por razón de estos pudieran prestar servicio personal de ninguna clase" (*ibid.*: f. 29v).

Federico Rivero Olañeta fue el propietario de la hacienda de Chiarcagua. Según la investigación de Weimar Iñó, este aparece en un testimonio de compra de tierras de los comunarios de Micaya y de la misma Chiarcagua en 1883, donde "siete originarios y nueve agregados" supuestamente le vendieron sus propiedades (Iñó, 2018: 47).<sup>23</sup>

Como reacción a esto, el Hilacata de Micaya, Fermín Cusi, el 20 de septiembre de 1894, denunció ante el juez de Catastro que este personaje en calidad de apoderado: "... quien habiendo recibido en distintas partidas las sumas de cuarenta y veinte pesos, según consta de los recibos y finiquitos que han sido entregados a esa comisión. Como a tal, no tiene pues derecho alguno de propietario y mucho más de poseer los títulos que injustamente los retiene en su poder" (ALP/PR-Sicasica 042, 1893: f. 107r-107v).<sup>24</sup> De

22 Libro de resoluciones de revisita de la provincia de Sicasica, cantón Calamarca año 1882.

23 Este es confundido con Federico Riveros Flor, quien fue dueño de Micaya pero a partir de 1932. Veremos más adelante el proceso de este personaje.

24 Comisión del catastro libro 5º de resoluciones provincia de Sicasica, año 1893.

esta forma se denunciaba un intento de apropiación indebida de las tierras de Micaya (Iño, 2018: 115).<sup>25</sup>

En consecuencia, el representante indígena pidió al mencionado juez que: “Se sirva proceder a la inscripción de la referida comunidad en favor nuestro y así mismo determinar sobre la devolución de los títulos merituados” (ALP/PR-Sicasica 042, 1893: f.107r-107v).<sup>26</sup> Como consecuencia de esta denuncia, la Prefectura de La Paz amparó en la posesión de tierras a los indígenas de Micaya: “...previo el pago del valor del papel especial de títulos” que sumó 330 Bs con 40 Ctv. De esta forma, su derecho propietario quedó sólidamente establecido (ALP/PR-Sicasica 042, 1893: f.108r).

En 1883 se aprobó una ley que establecía que las comunidades poseedoras de títulos de composición con la corona de España, procedentes del periodo colonial, quedaban excluidas de la revisita y por lo tanto podían mantener su estatus de comunidad o ayllu (Iño, 2018: 46). Esto derivó en el surgimiento del movimiento de los caciques apoderados, quienes se encargaron de buscar esos documentos y presentarlos ante las autoridades correspondientes, exigiendo el respeto de las propiedades indígenas. Por otro lado, se establecieron las actividades de comisiones rectificadoras de revisita, quienes recibirían estos documentos. Una de estas actuó en el territorio de la provincia de Sicasica.

Los indígenas de Colquencha y Micaya se aprovecharon de estas vías para poder consolidar más aún la propiedad sobre sus tierras. En el libro 2º “Borrador de empadronamientos” de la Comisión Rectificadora, realizado en 1888, los indígenas de ambos territorios aparecen como propietarios de sus terrenos: “Por composición con la corona de España y títulos de la revisita de tierras de 1882” (ALP/PR-Sicasica 045, 1888: f44).<sup>27</sup> Más adelante, el 18 de septiembre de 1894 se anota en el libro de Extracto de títulos que el:

...ayllu denominado Colquencha, de la parcialidad de Aransaya, de este cantón, [ha] poseído proindiviso entre 60 originarios y 100 agregados, representados por su apoderado general, Mariano Calle y el hilacata Manuel Cruz, en virtud de composición hecha con la corona de España en 30 de marzo de 1747, según consta de los títulos primordiales que han presentado; sin embargo, de que también poseen títulos especiales dados por la revisita de tierras de 1882; el valor calculado de dicho ayllu por los señores jurados y demás personas conocedores de la propiedad, es de 12000 Bs y su renta de 300 Bs. (ALP/PR-Sicasica 046, 1894: f. 137r-137v).<sup>28</sup>

25 Un registro de estos recibos y finiquitos fueron encontrados por Weimar Iño en el Archivo de la Población Local de Colquencha (APLC), cuando fueron utilizados como una prueba de la posesión que ellos tenían como indígenas sin ser hacienda privada (Iño, 2018: 115).

26 Comisión del catastro libro 5º de resoluciones provincia de Sicasica, año 1893.

27 Provincia de Sicasica. Comisión Rectificadora Libro 2º. Borrador de empadronamientos, 1888.

28 Libro catastro de la provincia de Sicasica. Duplicado del libro 1º. Extracto de títulos de la provincia Sicasica. Año 1894.

Llama la atención la disminución de la población en tan corto tiempo. Para 1894, de acuerdo a la anterior cita, se registraron solo 60 originarios y 100 agregados, cuando en 1882 eran 114 originarios y 185 agregados. De la misma forma, el valor de Colquencha había reducido de Bs. 32406 a solo Bs. 12000, lo mismo que su renta anual de 3200 a solo Bs. 300. No sabemos el porqué de estas disminuciones tan drásticas, podemos especular que no se registró una cantidad alta de población con el propósito de no pagar un impuesto elevado.

Con respecto a Micaya, en el mismo libro de extracto de títulos ya referido, el 22 de septiembre de 1894 se anota que: "...el ayllu denominado Micaya de esta comprensión y parcialidad de Urinsaya, de propiedad de los indígenas que la poseen pro indiviso entre 8 originarios y 30 agregados con tierras, cuyo derecho de propiedad se ha comprobado... Cuyo valor es de 7360 Bs. y su renta de 100 Bs." (ALP/PR-Sicasica 046, 1894: f. 140r). Al contrario que Colquencha, Micaya no registra una disminución en cuanto a su población. Por otro lado, su valor subió considerablemente, pues pasó de Bs. 2996, 06 en 1882 a Bs. 7360 en 1894. En contraste con esto su renta bajó de Bs. 179,79 a solo Bs. 100.

Donde más se puede notar un cambio profundo es en la extensión de la superficie. Para 1882 Colquencha, tenía 9258 hectáreas y 90 áreas, mientras que Micaya registraba 364 hectáreas, 58 áreas y 29 metros cuadrados. En 1894, Colquencha tenía 1175 hectáreas, mientras que Micaya presentaba 1833 hectáreas (ALP/PR-Sicasica 047, 1894: f. 67r).<sup>29</sup> Esta última parece ser la más beneficiada, puesto que ganó más del triple en cuanto a su extensión inicial.

Colquencha, en doce años perdió un poco más de 7000 hectáreas. Es muy posible que la pérdida de su territorio se deba a la aparición de Marquirivi y a Machacamarca como unidades territoriales separadas. Estas dos aparecen mencionadas en el libro resúmenes de revisita de 1882, conformando la sección D del Cantón Calamarca junto con Colquencha y Totorani, pero marcadas como "estancias" (ALP/PR-Sicasica 022, 1882: f. 2v-3r).<sup>30</sup>

Este término contiene dos detalles, el primero sería su calidad, al ser "estancias" estarían más especializadas en la crianza de ganado y no como en una hacienda que tendería sobre todo hacia la producción de hortalizas, vegetales y legumbres, dejando en un segundo plano la actividad ganadera (Gotkowitz, 2011). Lo segundo sería que ya estarían en manos privadas, por lo tanto no sería parte de la comunidad de Colquencha, por lo cual aparecerían separadas en el registro.

29 Cuadro de estadística de Sicasica. Año 1894.

30 Libro de resoluciones de revisita de la provincia de Sicasica, cantón Calamarca año 1882.

El último padrón revisitario, consultado en el Archivo de La Paz, que consigna a Colquencha y a Micaya es de 1929. En ambos casos se las designa como “Tierras de Origen” o sea propiedad de los indígenas. Lamentablemente en este no se mencionan detalles como la superficie y la renta que pagan al año, solo se tiene el número de indígenas originarios y agregados. Para esta fecha Micaya tuvo 8 originarios y 29 agregados (ALP/PR-Sicasica 051, 1929: f. 119r-120r; 121r-130).<sup>31</sup> Como podemos ver es casi idéntica la cifra con la que fue revisitada en 1882. Colquencha, por otro lado, registró 114 originarios y 184 agregados. Nuevamente, la cifra es casi idéntica en 1882.

Hasta este momento hemos podido comprobar que al inicio de la etapa republicana, los territorios de nuestro estudio conformaron una macro región enmarcada en lo que se registró como Colquencha. Para 1869, ya hacen su aparición como entidades separadas Micaya y Machacamarca. La primera marcó su rumbo autónomo a partir de este momento, para 1882 sus indígenas ya consolidaron su derecho propietario, lo cual se confirmó en 1894 y luego en 1929. Colquencha conservó su estatus de tierra de indígenas hasta esta fecha. Por otro lado, Machacamarca y Marquirivi, tuvieron un rumbo separado. El primero ya apareció como una hacienda privada en 1869, más tarde volvió a ser parte de Colquencha, pero al igual que la segunda, parece que tuvo un estatus diferente al ser estancia, pero de propiedad de los indígenas.

### **Micaya y los conflictos por la tierra (1929 a 1932)**

El “Libro de registro de tierras de origen del departamento de La Paz” del año 1929, continuó registrando a Micaya como de propiedad de los indígenas de esa región. Sin embargo, esto no significó que estos no tuvieran problemas con personajes que quisieron aprovecharse de la situación y transformar a esta comunidad en tierras de hacienda. Entre estos tenemos a Federico Rivero Olañeta, Pacífico Luna y el Dr. Riveros Flor.

Federico Rivero Olañeta, quien fue el primer apoderado de Micaya, ya en 1894 fue denunciado por los indígenas por un intento de apropiación de tierras al no entregarles los títulos que se les había otorgado. Por la intervención del Hilacata de ese entonces, Fermín Cusi esta situación no prosperó y las autoridades los ampararon en su derecho propietario. Sin embargo, esta acción trajo sus consecuencias.

Según los testimonios de los comunarios de Micaya, recogidos por Weimar Iño, Rivero Olañeta, se habría apoderado de estas tierras. Este las habría vendido a Felipe Patón y a su esposa Carmen Flores, con la cual tendría alguna relación. A la muerte de Patón, su esposa e hijo pasaron a

31 Registro de las tierras de origen del departamento de La Paz. Provincia de Sicasica, año 1929.

ser los dueños de la hacienda, la cual vendieron en 1903 a Luis Castillo. Este habría nombrado a Pacífico Luna como administrador de la hacienda de Micaya. Los indígenas reclamaron por la apropiación indebida de Carmen Flores a través de la apropiación fraudulenta de Federico Rivero Olañeta gracias al memorial elevado por el nuevo apoderado de Micaya, Julian Cusi. También resistieron la llegada de Castillo como nuevo “patrón”, pero sus esfuerzos no rindieron frutos, de tal forma que en 1904 el juez de Sicasica ordenaba obediencia al dueño de la hacienda (Iñó, 2018: 52-54).

Podemos ver aquí un contrasentido, según los registros encontrados en el Archivo de La Paz, Micaya conservó su estatus de tierras de comunidad indígena hasta por lo menos 1929, pero también tenemos los registros encontrados por Weimar Iñó que nos muestran que esta región se constituyó como hacienda a principios del siglo XX. ¿Cómo podemos explicar esta situación? Lo que podemos afirmar es que la hacienda sí existió, pero era reducida, solo tenía “siete originarios y nueve agregados” de Chiarcagua y Micaya, quienes habrían vendido sus “sayañas” a Federico Rivero, quien fue el que causó todo este desbarajuste. No podemos saber cuántos eran de tal o cual comunidad, pero podemos suponer que era la mitad de cada una. Esto haría que la nueva hacienda de Micaya no tuviese gran extensión. Por otro lado, las tierras de comunidad también seguirían en pie, de esta forma podemos decir que ambas entidades territoriales existieron al mismo tiempo, la hacienda y las tierras de la excomunidad. Con el tiempo, desaparecería esta última, fruto de engaños y compras fraudulentas, pero no tenemos la certeza de la fecha en que pasó esto.

Pacífico Luna, en su calidad de administrador de la hacienda de Micaya, habría actuado de manera abusiva y hasta cruel con los indígenas (Iñó, 2018: 54). Tenemos registros de que este personaje se desempeñó primero como rescatador de cal de los productores de este recurso de Collana y Colquencha en 1912 (ALP/P-TD Caja N° 1: f. 1r-1v).<sup>32</sup> Al parecer sus métodos de trabajo, así como el incumplimiento de pagos hicieron que se levantaran contra él las primeras quejas (ALP/P-TD Caja N° 1: f. 1r).<sup>33</sup> No sabemos cuándo ni en qué circunstancias, pero Luna aparece en 1920 como el dueño de la hacienda Micaya (*ibid.*).<sup>34</sup>

32 Nota del corregidor de Calamarca dirigida al prefecto de La Paz, informándole sobre el cocimiento de la cal en las comunidades de Collana y Colquencha.

33 Nota dirigida al Subprefecto de la provincia Sicasica comunicándole la remisión de los obrados seguidos por Mariano Pati contra Pacífico Luna, sobre abusos cometidos a los indios explotadores de cal.

34 Informe del intendente de policía de Patacamaya, sobre su presencia en la finca Micaya a fin de investigar los enfrentamientos entre la indiada de este lugar con la de Totorani.

Al parecer las haciendas de la región no eran lo suficientemente grandes, por lo cual los dueños mandaban a sus colonos indígenas a acaparar las tierras de sus vecinos. Esto es lo que pasó entre los de Totorani, cuyo patrón fue el Cnel. Genaro Sáenz Rivero y los de Micaya que estaban bajo las órdenes de Pacífico Luna. Esta situación habría obligado a que ambos dueños, ante la policía hayan: "...firmado un compromiso y garantía ante mí autoridad para evitar en lo posterior toda clase de desacuerdos y peleas entre ambas indiadas, mientras ellos tramiten por separado los juicios de despojo" (*ibid.*).

Pacífico Luna fue el dueño de Micaya hasta más o menos fines de 1931 y principios de 1932, cuando fue expulsado de esta región por los indígenas, entrando como nuevo dueño Lorenzo Riveros Flor. Esto se produjo en componenda con los colonos, ya que estos de alguna forma habrían adquirido armas de fuego, con las cuales dispararon contra Luna, haciendo que este escape de la hacienda. Es muy probable que estos fusiles se los haya dado Riveros Flor, quien ya antes los habría convencido para esta acción afirmando que con el tendrían un mejor futuro (Iño, 2018: 55). Este trato sería la base para que los indígenas aceptasen de buena gana ser colonos del nuevo dueño y no resistir su entrada.

Luna no se habría quedado inerte, habría buscado alguna forma de regresar a Micaya, para lo cual usó una excusa bastante pobre para el caso. En febrero de 1932, el prefecto de La Paz, envió un telegrama al corregidor de Calamarca exigiéndole un informe sobre su ataque a la hacienda Micaya (ALP/P-TD Caja N° 3).<sup>35</sup> El aludido respondió que este ataque era falso y que solo habría procedido a cumplir una orden del subprefecto de Sicasica en razón de un reclamo de Pacífico Luna que habría denunciado que el nuevo dueño de Micaya había retenido los muebles de sus habitaciones (*ibid.*).<sup>36</sup> Al parecer este asunto fue solo un pretexto para tratar de embargar toda la hacienda, así lo denunció Riveros Flor al Prefecto (*ibid.*).<sup>37</sup>

## Conflictividad entre Colquencha y Micaya (1932 a 1938)

Los comunarios de Micaya guardan memoria oral de cómo algunos indígenas fueron sometidos a castigos extremos. Uno de los que recordaron fue Manuel Casihuanca, a quien Luna: "...lo habría quitado tres costales [no se explica de

35 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz al corregidor de Calamarca pidiendo informe sobre su ataque a la finca Micaya.

36 Telegrama remitido por el corregidor de Calamarca al prefecto de La Paz, informando sobre la devolución de muebles de la finca Micaya de Pacífico Luna.

37 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz al subprefecto de Sicasica, ordenándole informar sobre el embargo de la finca Micaya alegando que el actual dueño tiene muebles del anterior poseedor.

qué] que vale ocho bolivianos, azotando a todo lo estirado delante de todos los colonos..." (Testimonio de Cusi y Quispe, Cit. En Iñó, 2018: 54). La última referencia que tenemos de Pacífico Luna tiene que ver con Manuel Casiguanca.

A principios de 1932, Manuel Casiguanca denunció ante el prefecto de La Paz el secuestro indebido de un gran número de su ganado lanar por parte del corregidor de Calamarca Faustino Chávez. Esto provocó que la primera autoridad del departamento mande un serio telegrama al subprefecto Soria de Sicasica para que le explique el proceder de su subordinado, notificándole que el caso ya habría sido puesto en conocimiento del fiscal del distrito (*ibid.*: f. 1r).<sup>38</sup> El corregidor de Calamarca, el 17 de febrero envió una nota al prefecto explicándole que el ganado lanar secuestrado: "... ha sido embargado por orden del juez instructor de Sicasica por demanda interpuesta por Pacífico Luna, sobre cobro de pesos, cantidad de doscientos bolivianos e intereses legales según mandamiento de embargo" (*ibid.*). Sin embargo, esa cantidad ya habría sido puesta en manos del juez comisionante hasta que este decidiera qué hacer (*ibid.*: f. 1r).<sup>39</sup>

Este informe provocó que el prefecto le telegrafiara al juez instructor Cuevas de Sicasica para que le informe sobre las circunstancias de su orden al corregidor de Calamarca del secuestro de ganado de Manuel Casiguanca (*ibid.*).<sup>40</sup> Este, a su vez, respondió que: "Expidiose mandamiento Corregidor de Calamarca embargo de bienes Casiguanca sin formalidades legales, siendo nulo mencionado embargo, no está notificado ejecutado Casiguanca..." (*ibid.*).<sup>41</sup> Al conocer esta respuesta, el prefecto le ordenó al corregidor de Calamarca: "...devuelva inmediatamente al indígena Casiguanca, ganado reclamado" y añadía que "Siempre que cometa esta clase de abusos, me veré obligado a destituirlo" (*ibid.*).<sup>42</sup> En vista de esta orden y amenaza, el corregidor Chávez no tuvo más opción que devolverle a Manuel Casiguanca el ganado que reclamaba (*ibid.*).<sup>43</sup>

38 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz al subprefecto de Sicasica para que informe sobre el secuestro de ganado de Manuel Casiguanca por el corregidor de Calamarca.

39 Nota del corregidor de Calamarca remitida al prefecto de La Paz, indicando que el ganado lanar del indígena Manuel Casiguanca fue embargado por orden del juez instructor de Sicasica.

40 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz al juez instructor de Sicasica, pidiendo informe sobre el mandamiento de embargo de bienes del indígena Manuel Casiguanca.

41 Telegrama remitido por el juez instructor al prefecto de La Paz, explicando que el mandamiento de embargo de bienes de Casiguanca es nulo.

42 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz al corregidor de Calamarca, para que devuelva los bienes incautados al indígena Casiguanca.

43 Telegrama del corregidor de Calamarca al prefecto de La Paz informando haber devuelto el ganado secuestrado al indígena Manuel Casiguanca.

Pacífico Luna habría ejercido como corregidor de Calamarca en anteriores gestiones (ALP/P-TD Caja No 4: f. 1r-2r)<sup>44</sup> por lo tanto, era un personaje reconocido en la región. Utilizó este hecho a su favor para presionar al corregidor Chávez para que este “embargara” el ganado de Casiguanca, en razón de una deuda de Bs. 200, sin cumplir los requisitos legales como la notificación al afectado. Este hecho, derivó en la nulidad del acto, ocasionando que se le devolviera el ganado, con la amenaza de destitución al corregidor por parte del prefecto, por abusos en contra de los indígenas. Lo que llama la atención en este caso es la celeridad con que el prefecto actuó en beneficio de Casiguanca. Podemos atribuir este hecho a que se estaba en una época bastante tensa, rumores de levantamientos indígenas se escuchaban por doquier a causa de la apropiación indebida de tierras, lo que se agravaría con la situación internacional, pues se estaba en una etapa inmediatamente anterior a la Guerra del Chaco.

La hacienda Micaya, ahora en propiedad de Riveros Flor, tampoco fue una taza de leche, los conflictos con las comunidades vecinas, en especial con Colquencha, y la activa participación del “patrón”, marcó un episodio bastante curioso por la forma en que surgió y terminó.

El 17 de agosto de 1938, el corregidor Marqués de Calamarca, informaba al prefecto de La Paz, Carlos Salinas Aramayo, mediante un telegrama sobre la sublevación de los indígenas de la hacienda Micaya, instigados por el dueño de esta propiedad Dr. Riveros Flor, solicitando en consecuencia una fuerza armada para aprender a los principales implicados (ALP/P-TD Caja No 3: f. 1r).<sup>45</sup> El prefecto entonces ordenó al subprefecto Pizarroso de Sicasica, hacer las investigaciones correspondientes y capturar a los culpables (*ibid.*).<sup>46</sup> En consecuencia, el 22 de agosto se envió una comisión de policías al mando del intendente de Sicasica para comprobar esta situación, resultando que para ese momento las cosas se habían calmado encontrando el lugar en tranquilidad (*ibid.*).<sup>47</sup>

Sin embargo, este intendente de apellido Soria, averiguó qué es lo que había pasado en realidad. Resultó que el día 15 de agosto, con motivo de celebrarse la fiesta religiosa de la Asunción de la Virgen María, los indígenas de Micaya y Colquencha habían participado en un encuentro de futbol

44 Nota del párroco de Calamarca dirigida al prefecto de La Paz, sugiriendo el cambio del corregidor Faustino Chávez por el Sr. Pacífico Luna a fin de evitar más problemas en este pueblo.

45 Telegrama remitido por el corregidor de Sicasica al prefecto de La Paz informando sobre la sublevación contra la autoridad de los indios de la hacienda Micaya.

46 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz, al subprefecto de Sicasica informándole sobre la sublevación de los indios de la hacienda Micaya.

47 Telegrama remitido por el subprefecto de Sicasica al prefecto de La Paz, indicando no registrarse ninguna sublevación de los colonos de la hacienda Micaya.

en los terrenos del primero, “... en esa circunstancia se suscitó una pelea en la que, mandados por el Corregidor, intervinieron dos carabineros que días antes habían llegado a esa de la Brigada de La Paz”. Los indígenas de Micaya habrían resistido ser llevados al Corregimiento, “...aduciendo que no eran comunarios y que por tanto no tenían otra autoridad que la de su patrón...”. En vista de que los arrestados estaban ebrios, los carabineros habrían desistido de sus intenciones, retirándose del lugar. Poco después los indígenas de ambas partes harían lo mismo sin más incidentes (*ibid.*).<sup>48</sup>

Sin embargo, este incidente estaba lejos de terminar. Al día siguiente del enfrentamiento, es decir el 16 de agosto, el corregidor de Calamarca recibió una denuncia del indígena Ramón Choque de la “Estancia Colquencha” en el sentido de que Gregorio Flores, indígena de la hacienda Micaya le habría roto la cabeza. Debido a esto, esta autoridad mandó al carabinero Florencio Herrera a arrestar a este indígena. Sin embargo, cuando lo estaba trayendo preso a Calamarca, fue atacado por 12 colonos de la mencionada hacienda, encabezados por su hilacata, liberando al arrestado, “...además expresaron que no se podía detener a ningún colono sin orden del patrón en caso contrario tenían orden de arrojar a palos u honda a todo comisionado que fuera a detener a un colono...” (*ibid.*: f. 1r-1v).<sup>49</sup>

Al parecer los indígenas de Micaya habrían puesto en conocimiento de Lorenzo Riveros Flor la presencia de las autoridades del cantón, pero magnificando el acontecimiento, pues de un intento de arresto se pasó a una denuncia ante el prefecto de La Paz, de ataque por parte del corregidor a la hacienda y el arresto del Hilacata, “...sin existir causal alguna” (*ibid.*: f. 1r).<sup>50</sup> Posteriormente, se ordenó al corregidor “abstenerse” de atropellos a los indígenas de la hacienda Micaya (*ibid.*).<sup>51</sup> Esto dio paso a su informe, contando los acontecimientos cómo los había vivido y sabido de boca del carabinero, quien habría ido hasta la hacienda de Riveros Flor, desmintiendo el supuesto ataque y saqueo del cual era acusado (*ibid.*: f. 1v).<sup>52</sup>

48 Informe del Sr. Soria sobre los sucesos del día 15 de agosto de 1838 donde se enfrentaron los indios de Micaya y Colquencha, después de la fiesta religiosa y un partido de futbol.

49 Informe del Sr. Marques al prefecto de La Paz sobre la detención del indígena Gregorio Flores de la hacienda Micaya, quien fue acusado por el igual Ramón Choque de Colquencha de haberle provocado una herida en la cabeza.

50 Telegrama remitido al subprefecto de Sicasica por el prefecto de La Paz, informando sobre las denuncias del ataque del corregidor de Calamarca a la hacienda Micaya, tomando preso al Hilacata.

51 Telegrama remitido por el prefecto de La Paz al corregidor de Calamarca, sobre las denuncias de sus abusos contra los colonos de la hacienda Micaya.

52 Informe del Sr. Marques al prefecto de La Paz sobre la detención del indígena Gregorio Flores de la hacienda Micaya.

Al margen de todo esto, pareciera que Lorenzo Riveros Flor había formado una especie de feudo autónomo donde él era todo poderoso, no valiendo las disposiciones de las autoridades locales más que su palabra. Un funcionario subalterno como un corregidor no podía hacer mucho ante esta situación, en su informe se quejaba con impotencia de que: "...los colonos de la hacienda Micaya por que el patrón es doctor no tienen respeto a nadie pegando a todo indígena particular en las fiestas..." (*ibid.*), lo que se habría evidenciado el 15 de agosto de ese año de 1938.

Si creemos en el informe del corregidor Marqués, los indígenas de la segunda se habrían comportado de manera despótica y violenta con sus vecinos por el tiempo en que fueron hacienda de propiedad de Lorenzo Riveros Flor, apoyados en la calidad de abogado de este personaje. Esto sumado a que algunos colonos de Micaya, apoyados en la fuerza del propietario de esta hacienda, habrían provocado algún tipo de resentimiento entre ellos que perviviría hasta el día de hoy.

## Conclusión

Los cambios y continuidades en la historia son una constante que se repite, lo importante es saber dilucidar los puntos nodales de estos para comprender mejor el hecho, en otras palabras, las causas y las consecuencias. El presente trabajo no ha querido reflejar la totalidad de la historia de la región de Colquencha y la de Micaya; sin embargo, aspiró a ver un punto nodal en cuanto a las transformaciones en su territorio.

De esta forma, vimos cuándo es que el gran Ayllu de Colquencha terminó por dividirse en varias comunidades, siendo la principal, la de Micaya. Al mismo tiempo, vimos cómo estas dos entidades territoriales sobrevivieron al paso de los tiempos, en medio de dificultades por la transformación de la hacienda privada y por los intereses de personas que supieron aprovechar la coyuntura del momento. Por otro lado, se ha explorado algo de la conflictividad entre estos dos espacios territoriales, identificamos que esta ya estaba presente en la segunda mitad del siglo XIX, pero que terminó por estallar en pleno siglo XX. Consideramos que esto solo es la punta del iceberg y que aún falta mucho por explorar de esta veta de investigación.

Escribir la historia de las regiones es una tarea titánica, pero que debe ser realizada en algún momento. Este fue un nuevo acercamiento a la historia de Colquencha, la que todavía espera ser descubierta y tratada.

## Fuentes consultadas

### Hemerografía

El Eco de Bolivia. Órgano de los intereses nacionales. Año I, No 10 La Paz, noviembre de 1867.

### Archivo de La Paz

- Fondo Padrones Revisitarios
- Fondo Prefectura. Serie Tesoro Departamental (Correspondencia recibida-expedida)
- Fondo Mapas y Planos de la Prefectura de La Paz

## Bibliografía

Alarcón, Silvia de (2018). *Estructura comunitaria y su despliegue concreto. El caso del Cantón Machacamarca*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Bravo Guerreira, Ma. Concepción (1992). “Del poder dual a la diarquía en el Estado Inca”. En: *Revista Complutense de Historia de América* (Madrid), No 18. Pp.11-62.

Costa Arduz, Rolando (1997). *Monografía de la provincia Aroma*. La Paz: Prefectura del Departamento de La Paz.

Cuba, Mónica (2013). *Voces de nuestra gente. Historias de las familias campesinas en Colquencha*. La Paz: Soluciones Prácticas.

España Castaños, Orlando (1998). *Cronología Histórica Militar: Tomo II*. La Paz: Comando en Jefe de las Fuerzas Armadas de la Nación.

Gobierno Municipal de Colquencha (2000). *Plan de Desarrollo Municipal de Colquencha*. Colquencha.

Gianotten, Vera (2011). “Resumen de los estudios de campo”. En: M. Morales (Coord.) *Hablemos de tierras. Minifundio, gestión territorial, bosques e impuesto agrario en Bolivia*. La Paz: Consultora Sur, Reino de los Países Bajos, Plural.

Gisbert, Teresa (2019). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario.

Gotkowitz, Laura (2011). *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*. La Paz: Plural-PIEB.

Iñó Daza, Weimar Giovanni (2018a). *Breve aproximación a la historia local del ayllu Colquencha a partir del balance del estado del arte*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Iñó Daza, Weimar Giovanni (2018b). *Saberes memoria y oralidad. Una mirada a la historia de Micaya: de comunidad a hacienda y su retorno a comunidad originaria (S. XIX-XX)*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Mendieta Parada, Pilar (2007). *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Lima: Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales. Mención Historia.

Morales Sánchez, Miguel (2011). “Resumen de los estudios de campo”. En: *Morales, Miguel (Coord.) Hablemos de tierras. Minifundio, gestión territorial, bosques e impuesto agrario en Bolivia*. La Paz; Consultora SUR-Reino de los Países Bajos-Plural.

Paredes, Manuel Rigoberto (1984) *La provincia de Sicasica. Descripción* (Edición póstuma). La Paz: Isla.

Peredo Videña, Rocío de los Ángeles (2018). *Capacidades de aprendizaje: en niños y niñas. Colquencha y Macabacamarca*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Seto, Junko (2011). *Un estudio antropológico de las fiestas aymaras. Con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano*. Tesis doctoral: Universidad de Salamanca. Instituto de Iberoamérica.



# RESEÑAS



*New World Objects of Knowledge*  
*A Cabinet of Curiosities.*  
Mark Thurner y Juan Pimentel (Eds.)  
London: University of London Press, 2021.

Kurmi Soto Velasco  
Universidad Complutense de Madrid  
Universidad Mayor de San Andrés

El Seminario Permanente de Latinoamérica y la Historia Global del Conocimiento de la Universidad de Londres –también conocido por su acrónimo, LAGLOBAL<sup>1</sup>– acaba de presentar un ambicioso proyecto editado por su profesor principal, Mark Thurner, en colaboración con Juan Pimentel, investigador del CSIC y especialista en Historia de la Ciencia. Junto a diversos autores, en *New World Objects of Knowledge. A Cabinet of Curiosities* (University of London Press, 2021), han elaborado una colección de cuarenta objetos representativos del Nuevo Mundo y detallado su aporte a los saberes globales. Se trata, en realidad, de un recorrido a través del tiempo y del espacio que une, en un mismo libro, elementos tan disímiles como sorprendentes. Y es que esta propuesta de lectura se inspira directamente en los gabinetes de curiosidades, o *Wunderkammer*, que gozaron de mucho prestigio durante el Renacimiento y que, por supuesto, se alimentaron de las novedades traídas del continente americano.

Siguiendo una división entre *artificialia* y *naturalia*, que es más un guiño a antiguas formas de clasificación que una opción metodológica real, se reúnen cuarenta entradas que se centran en lugares como Potosí o Machu Picchu, en piezas mágicas y curativas como las piedras bezoares o las momias, en animales como el tapir o el megaterio, e incluso en colores, como el negro. Así, lo que proponen los editores es una aproximación –guiada por el asombro– de la ciencia producida en este lado del océano.

La reflexión es el resultado de una serie de talleres y coloquios animados por LAGLOBAL que convocaron a académicos de distintas latitudes, pero cuyo propósito fue la difusión de estos temas para no-especialistas. Bajo esa óptica, *New World Objects of Knowledge* se trata de un libro atractivo y de fácil acceso,

1 Con la clausura del Instituto de Estudios Latinoamericanos (ILAS) en el año 2021, el Seminario ha pasado a depender del departamento de Antropología, Historia y Humanidades de Flacso-Ecuador.

con abundantes ilustraciones y con definiciones sucintas que permiten, al mismo tiempo, entender la dimensión total de los artefactos presentados en sus páginas. Este texto reúne las contribuciones de una serie de prestigiosos historiadores como Jorge Cañizares-Esguerra, Kris Lane o Miruna Achim, quienes proponen relecturas muy innovadoras de temas que han sido ampliamente estudiados, junto a otros que recién han captado la atención de la academia. De esta manera, desfilan ante los ojos del lector, ejemplares exóticos de aves del paraíso y armadillos, esmeraldas y perlas, tortugas y picaflores, minuciosamente representados y analizados.

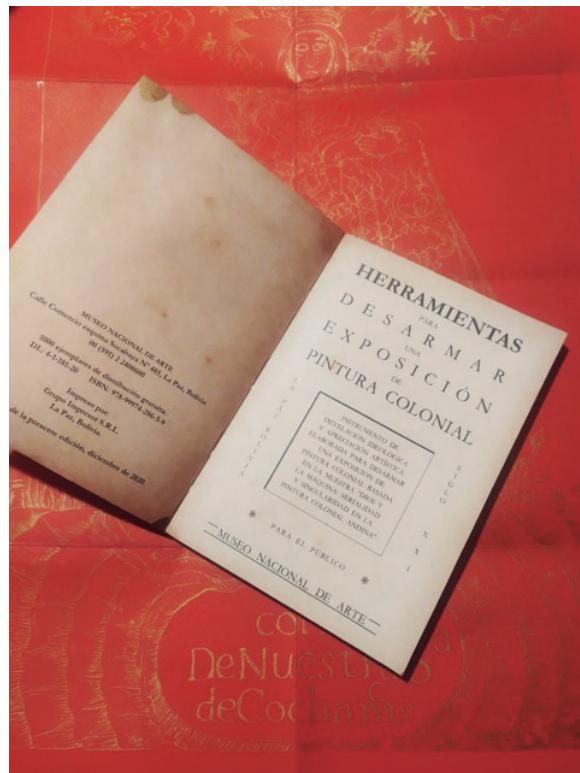
Así, los editores y el amplio equipo de autores que los acompaña nos llevan de la mano por un universo sofisticado y espectacular, al tiempo que contribuyen al debate historiográfico sobre las ciencias y los saberes americanos. Lejos de considerarlos periféricos o marginales, ellos les devuelven su brillo y nobleza originales, dotándolos de interpretaciones sugerentes y situándolos en el corazón de la producción del conocimiento global.

Para exemplificar este proceder, Thurner y Pimentel optan por abrir este gabinete con el *Quadro de historia natural, civil y geográfica del reyno del Perú* (1799), pintado por Louis Thiébaut a pedido de José Ignacio de Lequanda. En este imponente lienzo, se despliegan las riquezas de aquellas tierras: aves, animales, peces y personas, como una verdadera cornucopia de la abundancia. Esta imagen sirve a los editores para resumir sus intenciones, puesto que en ella se condensan los complejos procesos a los que estuvieron sometidos los objetos del Nuevo Mundo. La pintura, aunque ejecutada por un francés que jamás pisó América, fue ideada por un vizcaíno que pasó gran parte de su vida en la capital del virreinato del Perú. Ahí, Lequanda descolló como miembro de la Sociedad Académica de Amantes de Lima, una asociación de letrados que, además, fue la impulsora del *Mercurio Peruano*, una publicación considerada como el principal vehículo de los ideales ilustrados de fines del siglo xvi-ii. Por ende, el *Quadro* resultaba ser un reflejo de estas mismas búsquedas intelectuales, en cuya encrucijada se encontraban la ciencia, el arte y la historia.

*New World Objects of Knowledge* es un dispositivo curioso e inclasificable que, a su vez, se complementa con las Humanidades Digitales, abriendo nuevas posibilidades de lectura e investigación. En efecto, el libro no solo está disponible para su libre descarga, sino que también se acompaña de una página web que sirve como mapa para navegar en las vastas aguas del conocimiento americano. Entonces, la invitación está hecha para adentrarse en ellas.

*Herramientas para desarmar una  
exposición de pintura colonial.  
Narda Alvarado, (Coord.)  
La Paz: Museo Nacional de Arte, 2020.*

Tatiana Helga Quiñones Chavarría  
Universidad Mayor de San Andrés



El texto se escribió como herramienta mediadora para una exposición de pintura colonial basada en la muestra museológica *Dios y la máquina: seriedad y singularidad en la pintura colonial andina* (2020), llevada a cabo por el Museo Nacional de Arte ubicado en La Paz, Bolivia. Este libro es básicamente un manual que ayuda al lector a entender el papel y la evolución del arte religioso en la implantación de la cristiandad en los indígenas por parte de los españoles.

Consta de siete capítulos, 118 páginas, numerosas ilustraciones, un cuadriptico miniatura, y un “chanchullo” (trampa que se usa en los exámenes) oculto en la tapa plegable de la obra; el chanchullo contiene las respuestas de una pequeña evaluación que se encuentra en la página 104. A primera vista, se puede notar la creatividad con que la obra fue realizada.

La obra inicia con la “Presentación”, en la que se advierten los objetivos de la misma. Le siguen las “Instrucciones de uso”, porque es una especie de manual. Posteriormente se expone la “Introducción” en la que se contextualiza a la pintura colonial histórica e ideológicamente. Asimismo, se explica cómo funciona la máquina de dominación española sobre los indígenas, cómo funciona el sistema de arte y la erradicación de idolatrías; en este punto se presenta un interesante y concreto cuadro que señala las características de la cosmovisión andina y el cristianismo español, y cómo ambas, en sincretismo, crean el cristianismo andino. Además, se presenta un análisis acerca del cuadro *Virgen Cerro* de autor desconocido (s. XVIII).

El capítulo “Claves del arte pictórico colonial” señala la reproducción seriada de imágenes a partir de grabados europeos y cómo estas imágenes permitían transmitir la doctrina cristiana a través de las historias de vida o episodios que se constituían en lecciones de moral. En este acápite se hace énfasis en distintos cuadros como: *Niño Jesús con símbolos de la pasión* de Gregorio Gamarra (s. XVII) o *Coronación de la Virgen por la Trinidad con Santos* de autor desconocido (s. XVII). Más adelante, se presenta el capítulo “Herramientas de apreciación artística” en el cual se describe técnicamente a los componentes de un cuadro pictórico, así como la identificación iconográfica e iconológica, cuya diferencia radica en el nivel de identificación y profundización de la obra. El nivel iconográfico se refiere a la identificación del tema a través de un texto que señala la historia y alegoría de la obra; por otro lado, el nivel iconológico sugiere profundizar en el significado ideológico de la obra como resultado de su contexto cultural e histórico. Para una explicación más fluida, la obra aplica la apreciación al cuadro *Extasis de Santa Teresa* de autor desconocido (s. XVIII).

En el penúltimo capítulo se presenta una concientización acerca del saqueo cultural y propone algunas acciones a tomar en cuenta. Además, expone el caso ocurrido en 2013 en Achocalla, del corte y sustracción de partes de un lienzo de grandes proporciones pintado por Leonardo Flores. Por último, se presenta un “Glosario de Términos”, como tema del capítulo final.

El libro enfatiza en la importancia de interpretar al arte colonial de manera integral. La interpretación de la pintura colonial no debe encasillarse a un tipo de arte ni a la mera contemplación, sino que, a partir del momento de la concepción de la pieza de arte, se la debe relacionar con lo social, económico, político e ideológico. Los españoles necesitaban transformar las creencias de

los indígenas por distintos motivos: evangelización, adoctrinamiento y para someterlos fácilmente a las duras tareas de extracción de riquezas de las minas.

Esta obra constituye un aporte al poner en relación una exposición de pintura colonial con su contexto de concepción, generando la comprensión integral de lo que a grandes rasgos fue el arte colonial. Se destaca la creatividad con la que se presenta el producto, en el sentido en que refleja la época que representa a través del color de las páginas y el borde dorado que se observa en cada una de ellas. La obra es fácil de leer, disfrutable y recomendable para estudios que tengan una inclinación o relación con el arte pictórico colonial, pues la información es concreta y abarca de manera general aspectos necesarios para comprenderla. Sin embargo, para estudios que tengan estrecha relación con el arte colonial se recomienda consultar obras que profundicen en el tema, como *Iconografía y mitos indígenas en el arte* de Teresa Gisbert<sup>1</sup> o *El arte de la pintura en Bolivia colonial* de Suzanne Stratton-Pruitt<sup>2</sup>.

---

1 Gisbert, Teresa (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Editorial Gisbert y Cía.

2 Stratton-Pruitt, Suzanne (2017). *El arte de la pintura en Bolivia colonial*. Philadelphia: Saint Jhosep's University Press.



*Regenerar la raza. Política educativa en Bolivia (1898-1920)*  
Françoise Martínez La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Centro de Investigaciones Sociales, 2021.

Cleverth Carlos Cárdenas  
Universidad Mayor de San Andrés

Sin duda alguna, *Regenerar la raza. Política educativa en Bolivia (1898-1920)* es un libro fundamental para comprender la política educativa liberal de principios del siglo xx; pero, además, su aporte nos revela las políticas nacionales que el liberalismo implementó. El análisis de los proyectos educativos y su sistemática descripción no operan cual sinécdoque que sirve para describir la parte por el todo, detrás del libro hay una voluntad mucho más compleja: la autora se sitúa en un ángulo de la historia, el que sistematiza a partir de los proyectos educativos de la época, algo que permite ver la totalidad, del liberalismo boliviano, como diría Zemelman. Por supuesto, se trata de un aporte que entra en diálogo con otros grandes textos sobre la época, por ejemplo, guarda una gran cercanía con *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920* (1994) de Martha Irurozqui, o “Indios redimidos, cholos barbarizados: Imaginando la modernidad boliviana (1900-1910)” (2001) de Broke Larson. Y pese a su tardía traducción, porque corresponde a una tesis doctoral que fue publicada el 2010 con el título *Qu'ils soient nos semblables, pas nos égaux. L'école bolivienne dans la politique libérale de “regénération nationale” (1898-1920)*, fue y es un libro bastante referido a partir de esa primera edición francesa.

Martínez sostiene que procuró analizar el proyecto de sociedad del Partido Liberal, el que abarca desde 1898 hasta 1920, a partir de comprender su política escolar, que fue uno de sus engranajes más importantes. Efectivamente, para los liberales que habían triunfado en la Guerra Federal, el siglo XX se les venía con muchas promesas: no solo habían logrado trasladar la sede de gobierno a La Paz, sino también habían derrotado a una visión de país que sus ideólogos pensaban superada. En tal sentido, tenían varios desafíos: modernizar al Estado, construir el corpus ciudadano basado en su proyecto de sociedad liberal y, sobre todo, utilizar la educación como un instrumento para lograr la renovación nacional, algo que se asumía como una “regeneración”. En todo caso, los liberales no se proponían la europeización de la sociedad, ni mucho menos centrarse en la añoranza desatada por el hispanismo; se trataba más bien de una metáfora que lindaba, en palabras de la autora, con la “regeneración” de las partes dañadas del cuerpo, las que

para curarse debían regenerarse, como se puede inferir, existe una especie de dialogo con la metáfora del “pueblo enfermo” arguediano. Así, el poder político triunfante vio en la escuela y en la educación la posibilidad de alcanzar la modernización y, de esa manera, transformar al Estado para lograr una nación moderna.

El libro describe dos décadas de gobierno liberal y de su política educativa en búsqueda de una controvertida modernización nacional. Como señala la autora, este periodo y las políticas educativas que se gestaron fueron muy poco estudiados, obviamente con meritorias excepciones como las investigaciones de Martha Irurozqui (1994) y Alejandro Antezana (1996). Y es, precisamente, esta ausencia la que le permite explorar esta época a partir de un libro que contiene diez capítulos repartidos en tres partes.

La primera parte contiene capítulos de contexto. En el primero se exploran las características de la república en 1898, las cualidades geográficas, económicas y demográficas, el componente étnico y sobre todo la emergente preocupación por una identidad nacional. El segundo, explora el componente educativo, comprendiéndolo y traduciéndolo como una herencia, demostrando, de ese modo, que el proyecto educativo de los liberales no parte de una ausencia total de una reflexión educativa nacional. Efectivamente, el libro da cuenta de los proyectos pedagógicos anteriores, sus debilidades y sus logros. Concluye llamando la atención sobre la diversidad de proyectos pedagógicos religiosos. El capítulo tiene el mérito de evidenciar que las políticas educativas liberales no nacieron de la nada, aunque su legitimidad partía de la negación de los esfuerzos predecesores como el Sistema Gradual Céntrico, establecido en 1895 con un enfoque positivista, aunque permanecía vigente la ley de libertad de enseñanza. Datos interesantes son ofrecidos a lo largo de este capítulo como el grado de instrucción de la población con base en la información de la “Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica de Bolivia” o la referencia a los métodos pedagógicos utilizados en la época. Finalmente, el tercer capítulo explora a la nueva élite liberal, poniendo énfasis en la comprensión *sui generis* del liberalismo nacional que se adecuaba el sentimiento religioso de la época y consideraba importante la intervención del Estado. En ese momento se puso mucho énfasis en el término regeneración, aunque el mismo se usó al principio de forma retórica, poco a poco el término comenzó a formar parte del lenguaje educativo en revistas como: la *Revista de instrucción primaria* o *Post Nubila Phoebus*.

Si bien el enunciado sobre la regeneración abarcaba a la totalidad de la nación, la regeneración de los indígenas seguía siendo el tema más representativo de su cruzada, quizá porque era más fácil señalar a los indígenas como los nocivos y perjudiciales para el proyecto nacional. Sin embargo, el discurso de la nación exigía la “unificación” y “modernización” de la población, dice Martínez.

La segunda parte describe y analiza la política educativa liberal que procuraba unificar la nación a tiempo de desindianizarla. Así, en su cuarto capítulo, Martínez describe el primer intento de estatizar la educación que hasta ese momento era una acción privada. En primer lugar, el gobierno envió misiones geográficas a las fronteras y el presidente Pando reorganizó y modernizó el ejército, para garantizar la integridad una vez se conocieran sus límites. Los liberales estaban conscientes de que la nación no solo se resolvía mediante la abstracción de los mapas y la geografía; por lo tanto, era la idea de un espíritu nacional. Como decía Renan: “una nación es un alma, un principio espiritual”, en tal sentido, les pareció que la escuela era la indicada para lograr aquel sentimiento de pertenencia, voluntad, consentimiento e identidad nacional. Así, el 19 de septiembre de 1903, se impuso el 6 de agosto como la fiesta patria nacional. Para evitar las rivalidades regionales se emitió un decreto que prohibía la suspensión de actividades en otras fiestas cívicas con el fin de garantizar la unificación. Para Martínez, los ritos cívicos se sofisticaron y comenzaron a tener tintes nacionales y unificadores. En este periodo se exigió que los docentes debían dar y aprobar un examen antes de recibir su autorización para impartir clases, sea en el sistema público como en el privado. El Estado incrementó su presupuesto para la Instrucción de Bs. 321.340 en 1900 a la suma de Bs. 894.816. Si bien se entró en disputa sobre la educación con la iglesia, se le reservó el derecho a educar e incluso al tema de la religión en la formación, con lo que quedó sentado que el liberalismo local no necesariamente era anticlerical.

El quinto capítulo aborda la unificación y desindianización entre 1903 y 1908. Un personaje fundamental es Juan Misael Saracho, nombrado ministro de Justicia y de Instrucción Pública, quien promovió e implementó la modernización material e intelectual de la educación. Los contenidos se unificaron y se condicionó a todos los educadores que recibieran dinero estatal, sea del gobierno nacional o de los gobiernos regionales, a aplicar esa política. En ese mismo periodo, el gobierno firmó con el Brasil el tratado de Petrópolis que cedía el Acre a cambio de una indemnización y firmó el “Tratado de paz y amistad” con Chile y volvió a recibir la indemnización por el departamento del Litoral. Además de librarse de conflictos en sus fronteras, el Estado tuvo solvencia y pudo encarar de mejor modo su proyecto educativo, por ejemplo el Estado pasó de tener 59 escuelas en 1904 a 198 escuelas en 1908. Por otro lado, la educación de los indígenas se pensaba como un acto que podía redimirlos, una tarea que era descrita como ardua, pero noble. Paradójicamente, se utilizaba como material educativo la Constitución liberal, cuando el proyecto liberal en la práctica descartaba la educación intelectual de los indígenas y propiciaba una educación práctica y concreta. Se trataba de un intento de formar ciudadanos de segunda categoría, en vista de que solo se los podía asumir como obreros o empleados respetuosos.

El sexto capítulo aborda cómo el Estado, ya consciente de su misión liberadora, debía pensar en procurarse un cuerpo docente formado para la educación. Efectivamente, hasta ese momento los profesores eran personas que se sentían con las credenciales o conocimientos necesarios para ser profesor y podían demostrarlo de cualquier modo. Así, la autora describe el contexto en el que se creó la misión Sánchez-Bustamante que debía: identificar instituciones educativas en la región donde formar docentes, contratar docentes para formar docentes, buscar los mejores textos de enseñanza, conocer los mejores y más modernos métodos de enseñanza e ir a Europa para realizar el mismo tipo de estudio. De ese modo, se trajo a los pedagogos belgas, encabezados por Rouma, con ellos se fundó la primera Normal en Sucre. Definitivamente, eso cambió la historia de Bolivia, se siguió debatiendo sobre los alcances del proyecto educativo nacional, si su misión era homogeneizadora y asimiladora o, por el contrario, si se debían cuidar del ascenso de los indígenas. Hacia 1910 había temor hacia los indígenas, pero, señala la autora, había más temor al ascenso social de los cholos. De esa manera, la educación se pensó mediante una contradicción performativa: “había que educar a todos: pero para que cada uno conserve su lugar”.

La tercera parte analiza el modo cómo se fue desarrollando el proyecto educativo de la asimilación a la diferenciación. Un tema que inicia con un debate en el capítulo siete y que parte de la crítica a la Misión pedagógica de Sánchez Bustamante encabezado por Franz Tamayo y que tuvo la réplica de Felipe Segundo Guzmán, miembro de la misión, a consecuencia del debate se publicaron *La creación de la pedagogía nacional* (1911) y *El problema pedagógico en Bolivia* (1910). Sin embargo, los autores coincidieron en un punto importante, para implementar un proyecto pedagógico nacional debía analizarse el “alma de nuestra raza”, como sostuvo Tamayo, o el “alma nacional”, como afirmaba Guzmán; el tema es que se comenzó un debate nacional sobre el modo cómo afrontar la educación del indio. Por otro lado, el gobierno se propuso hacer un diagnóstico para conocer al indígena y planificar una “educación integral”, tema que incluía estudios antropológicos y antropométricos.

El capítulo ocho ilustra el modo cómo se cuestionó a la escuela homogeneizadora. Se describe la resistencia a la primera década de reformas liberales, el devenir de la escuela dual a la escuela cuádruple, hasta llegar a establecer “incluso 4 públicos diferenciados”. Como afirma la autora, esto se encontraba mediado por los criterios de raza y diferenciación social que predominaban en la época. Sin embargo, el tema globalizador fue la educación física que se asumió como la que debía contribuir a la regeneración de la raza y era uniforme para todos.

Por su parte, el capítulo nueve describe cómo se conformó el cuerpo docente diferenciado, es decir, documenta desde la primera escuela normal

indígena hasta las escuelas rurales; junto a ello introduce la reflexión que suscitó esa territorialización de la enseñanza entre las escuelas normales rurales y el Instituto Normal Superior. El capítulo es protagonizado por el debate a propósito de la ruptura o continuidad a la obra de Rouma. Concluye que el propósito de la ruptura fue derribar la política liberal, demostrando que el trasfondo era político.

El último capítulo, el diez, se hace cargo de esbozar una conclusión general porque enfrenta el fin de la hegemonía liberal junto a las nuevas y ya consolidadas políticas educativas estatales. Así, cabe la descripción de las escuelas urbanas que estaban dedicadas a enfrentar los “nuevos peligros”: la regeneración de los mestizos y el riesgo de instruir al indígena. Proceso que se cerraría con la redacción del “Estatuto para la educación de la raza indígena” (1919). De esta manera, este capítulo ofrece un balance de la hegemonía liberal en la conducción del sistema educativo.

*Regenerar la raza. Política educativa en Bolivia (1898-1920)* de François Martínez es un libro fundamental para conocer un periodo trascendental de la historia educativa nacional, pero también para conocer el periodo liberal, su proyecto de nación y las luchas y debates internos. Es un libro que ilustra cómo la nueva élite gobernante vivió, se confrontó y comprendió aquello que describía como el principal problema de la nación: la integración del indio.



*El infinito en un junco. La invención de los libros  
en el mundo antiguo.*

Irene Vallejo. Buenos Aires: de Bolsillo, 2021.

Carolina Loureiro  
Coordinadora de Historia

*El infinito en un junco* es un ensayo sobre la invención de los libros en el mundo antiguo y un homenaje a quienes los han escrito, producido y salvaguardado por casi treinta siglos.

El ensayo, que abarca cuatrocientas páginas, reconstruye la historia de ese artefacto milenario, el libro, desde los tiempos de Alejandría hasta los de Roma y los albores del Renacimiento, destacando las peripecias que ha experimentado para sobrevivir.

Sin perder rigurosidad,<sup>1</sup> Vallejo se decanta por un tono divulgativo, en el que combina su formación filológica con su capacidad narrativa y poética. De esta manera, acerca la historia de los libros al público en general y permite que el lector se deje llevar como si se tratara de un relato de aventuras, en el que los recorridos de los personajes de la antigüedad se van articulando con hechos y fenómenos de la actualidad.

En el prólogo, el relato se inicia con la imagen de unos hombres a caballo que recorren los caminos de Grecia, por orden de Ptolomeo III, con la misión de conseguir todos los libros del mundo para alimentar la Biblioteca de Alejandría y hacer realidad los sueños de Alejandro Magno. De hecho, en dicha biblioteca habitaron los rollos de papiro con las mejores traducciones de la época y *convivieron las palabras de los griegos, los judíos, los egipcios, los iranios y los indios*. Allí, por supuesto, ocuparon un lugar privilegiado, con numerosas copias, la *Ilíada* y la *Odisea*, obras fundantes del pensamiento occidental.

Junto a la Biblioteca, el Museo de Alejandría es descrito como una de las instituciones más ambiciosas del helenismo, donde permanecieron los más destacados escritores, poetas, científicos y filósofos de la época. Durante siglos, el Museo reunió y alojó a una constelación de pensadores e investiga-

---

1 La primera parte del ensayo se divide en 87 capítulos cortos, mientras que la segunda se divide en 48 breves capítulos. Esta organización permite que, sin interrumpir la lectura con pies de página, al final de la obra se citen las fuentes consultadas para cada uno de esos capítulos. Estas referencias, la bibliografía consultada y un índice onomástico, agregan cincuenta páginas al libro, lo que muestra el intenso trabajo de documentación realizado.

dores tales como Euclides, Estratón, Aristarco, Eratóstenes, Herófilo, Arquímedes, Dionisio de Tracia, Calímaco y Apolonio de Rodas.

La inmensa tarea de la dinastía ptolomaica de abarcar todo el saber en Alejandría, dice la autora, resuena hasta nuestros días. Así, en el relato *La Biblioteca de Babel* de Borges, ese laberinto completo de todos los sueños y palabras deja entrever la idea de abrazar la totalidad de los libros. Y en nuestros días, esa totalidad guarda relación con la gigantesca red de Internet en la que navegamos a diario.

Remontándose hacia atrás en el tiempo, el hilo de la historia narrada llega hasta las tablillas de arcilla de la Mesopotamia, donde los sumerios desarrollaron la escritura cuneiforme. Tan temprano como el siglo XIII a.C., esas tablillas formaron parte de las primeras bibliotecas pertenecientes a reyes o a las escuelas de escribas. También los papiros, con los jeroglíficos egipcios que conformaban los textos sagrados de los templos, son reconocidos como los antepasados de los libros.

Después de estos sistemas ideográficos, hacia el 1250 a.C., los fenicios llegaron a establecer veintidós signos y ofrecieron el alfabeto que, más tarde, fue adaptado por los griegos. Estos últimos pusieron por escrito *las tradiciones orales que más amaban, salvándolas de las fragilidades de la memoria*, y multiplicaron los rollos de papiro en las bibliotecas que, a lo largo de los siguientes siglos, guardaron las ideas y obras de filósofos, poetas, dramaturgos e historiadores tales como Hesíodo, Heráclito, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Heródoto, Tucídides, Sócrates, Platón y Aristóteles, entre tantos otros. En las palabras de Vallejo estos nombres no permanecen en el vacío, sino que resuenan como ecos de un pasado que nos atraviesa y que se hace evidente en nuestra vida cotidiana, aunque no lo reconozcamos conscientemente.

Más adelante, el texto narra el origen de los pergaminos que tuvo lugar en el siglo II a.C., cuando Ptolomeo V interrumpió el suministro de papiro a una biblioteca rival fundada en Pérgamo (actual Turquía). Ante las dificultades, los especialistas de esa ciudad rescataron y perfeccionaron la antigua técnica de escribir sobre cuero, dando origen al “pergamino” que, sostiene la autora, cambió la fisonomía y el futuro de los libros.

En la segunda parte del libro, ya en Roma, el texto destaca el impacto y pervivencia de la herencia griega a lo largo de toda la historia del Imperio, no solo expresada en el rescate de los libros sino también de los conocimientos que, paradójicamente, los vencidos transmitieron a los hijos de los vencedores a través de impensados procesos educativos. Así, en distintos capítulos se muestra cómo muchos griegos esclavizados se transformaron en los maestros de la élite romana.

La asimilación de los conocimientos heredados y el desarrollo de nuevas ideas, la copia impresionante de textos, la multiplicación de bibliotecas

públicas, la educación y la proliferación de los códices (que suplantaron lentamente a los rollos) hicieron posible que un público cada vez más amplio y variado tuviera acceso a los libros. Así, en distintos sectores de la sociedad romana, comenzaron a resonar nombres como Horacio, Tácito, Séneca, y Ovidio. Este último, con su *Arte de amar*, cuestionó las ideas dominantes y estableció una intimidad, hasta entonces desconocida, entre un autor y las lectoras mujeres.

Estas lectoras, que hicieron todo lo posible por resguardar una obra amenazada por el poder del emperador, no aparecen en el texto como un caso aislado, sino que, a lo largo de todo el ensayo, Vallejo pone de relieve a las mujeres del mundo greco-romano que, a pesar de las dificultades impuestas en cada época, aportaron a la historia como sacerdotisas, poetas, guerreras, narradoras, oradoras, astrónomas, médicas, filósofas, etc. Incluso la idea de los libros como textos, remiten a las mujeres que se reunían con sus telares y ruecas para tejer mientras contaban cuentos, relatos y leyendas. Hoy, son muchas las expresiones que aluden a esta labor, y por eso hablamos con metáforas textiles para referirnos a *la trama del relato, el nudo del argumento, el hilo de una historia, el desenlace de la narración* [...].

Sin duda, la mayoría de las voces de las mujeres fueron silenciadas u olvidadas, pero la pervivencia de los libros de la antigüedad permitió recuperar pequeños fragmentos de las producciones o ideas que se asocian con nombres como Enheduanna, Safo, Cleobulina, Artemisia, Aspasia, Hipatia, Lastenia de Mantinea, Leoncia, Hiparquia de Maronea, Sulpicia, Cornelia, y muchos otros.

La defensa de los libros pone también, en la larga lista de los protagonistas de esta aventura, a miles de personajes anónimos como los narradores orales, escribas, copistas, iluminadores, traductores, bibliotecarios, maestros, esclavos, libreros, documentalistas, y lectores que hicieron posible la supervivencia de los textos. Estos salvadores enfrentaron, en distintas circunstancias, las amenazas del fuego, las guerras, la censura y las destrucciones masivas, resguardando la palabra escrita, o fragmentos de ella, y evitando la ruptura total de los frágiles hilos con los que la humanidad teje su memoria.

La herencia gigantesca de esos textos y palabras hoy continúa vigente en nuestra manera de pensar o de hablar. De allí que Vallejo sitúa en aquel periodo de la historia, el origen de términos de uso cotidiano como los “volúmenes” de un libro, el “rol” de un actor, o el “scroll” de la pantalla. De igual manera, en los tiempos del Imperio romano se forjan expresiones tan comunes en la actualidad, como la de “hablar largo y tendido” que deriva del *gusto de los nobles romanos por tumbarse en sus cómodos divanes sobre almohadones de púrpura bordada, mientras les servían bebidas y manjares, para razonar tranquilamente los unos con los otros*.

Más allá de los múltiples vocablos que llegan a nuestra lengua, en el último capítulo la autora hace un recuento de algunas de las mejores ideas que la humanidad ha conservado gracias a la supervivencia de los textos clásicos. Sin dejar de reconocer que los libros son también portadores de nuestros prejuicios y nuestros sesgos, la salvación de las mejores ideas ha hecho posible que hoy sigamos defendiendo el legado que reconoce la igualdad de los seres humanos, la democracia, la escuela pública, la lucha por los derechos de las mujeres y los servicios de salud al alcance de todos, entre otros.

Para finalizar, es importante mencionar que *El infinito en un junco* ganó el Premio El Ojo Crítico de Narrativa (2019) y el Premio Nacional de Ensayo (2020), otorgado por el Ministerio de Cultura de España. Estos galardones confirmaron el éxito que, tras su lanzamiento en septiembre del 2019, la obra ya había alcanzado con el público lector.

## Sobre la Revista *Estudios Bolivianos*

*La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y mundial. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.*

*Estudios Bolivianos* es la revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad Mayor de San Andrés. En esta revista se publican, en los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, por las diferentes carreras de la FHCE y por otras instituciones nacionales e internacionales; también se publican iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y a la reseña de libros.

**La misión de la revista *Estudios Bolivianos***, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Las normas editoriales de la revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. *Originalidad de los artículos.* Se establece que solo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas que constituyan un aporte en su campo. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Solo excepcionalmente se aceptarán textos ya publicados previa conformidad de la dirección editorial de la revista o libro donde fueron publicados previamente.
2. *Extensión de los artículos.* Las contribuciones a la revista respetarán las siguientes extensiones: a) para los artículos monográficos del *dossier*: de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); b) para los artículos de investigación general (concluida o en desarrollo, parcial

o total): de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); c) para las reseñas de libro: de 6.000 a 14.000 caracteres con espacios.

3. *Formato de presentación de los originales.* Se enviarán o entregarán las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales (2,5 cm.). El tipo de letra deberá ser Times New Roman 12 con interlineado de 1,5. Respecto a las ilustraciones, gráficos, cuadros o mapas deberán estar numerados y las referencias a los mismos se harán entre paréntesis dentro del texto.
4. *Identificación del artículo.* Cada artículo debe contener necesariamente la siguiente información: a) el título en español y en inglés (se recomienda un máximo de 12 palabras en cada lengua); b) una presentación académica del autor o del responsable principal a pie de página (máximo 100 palabras); esta presentación incluirá la formación, el grado académico, la adscripción institucional, las principales publicaciones, el correo electrónico, la ciudad y el país; c) el resumen en español y en inglés del contenido del artículo (máximo 100 palabras en cada lengua); d) palabras clave en español y en inglés que describan el contenido del texto (máximo cinco en cada lengua).
5. *Estructura de los textos.* Respecto a la estructura de los textos se tomarán en cuenta las siguientes consideraciones:
  - a) Los artículos monográficos se adecuarán a la estructura de textos académicos considerando los criterios disciplinares.
  - b) Los artículos de investigación deben contemplar la estructura básica del artículo científico: afirmación o pregunta central, revisión de la literatura y soporte teórico, principales hallazgos, análisis final y conclusiones. La investigación puede estar concluida o en desarrollo, eso debe ser aclarado al inicio del artículo.
  - c) La reseña presentará un recuento del texto revisado y una lectura crítica de su aporte.
6. *Formas de referencia bibliográfica.* Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA adaptado a requerimientos de la revista. Las citas o referencias al interior del artículo serán presentadas entre paréntesis, se anotará el apellido del autor, el año de publicación y el número de página:

- Primera cita o referencia: (Martínez, 2004: 137).
- La segunda cita consecutiva del mismo libro será: (*ibid.*: 345).
- En caso de dos obras del mismo autor y del mismo año, la primera será (Martínez, 2004a: 137); la segunda: (Martínez, 2004b: 23).
- Obras clásicas de la filosofía: (Platón, Fedón 100a4), para Aristóteles: (Metafísica I 6, 987b12), Plotino en Enéadas (III 8, 10, 2-9) y para Tomás de Aquino (ST, I, q. 1, a.3). En caso de no utilizar las referencias canónicas a obras críticas, podrá mantener el sistema previamente descrito (Agustín, 2014: 35). (En caso de traducciones: ref. deben señalar traductor)
- No se incluirán datos bibliográficos en las notas a pie de página.

Al final del artículo se presentará la bibliografía de los textos citados de acuerdo con los siguientes criterios:

- Libro:  
Anderson, Benedict (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Libro con varios autores:  
Vega, María José de la (et al.) (1998). *Historia de la Grecia antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Libro con editor:  
Crespo, Alberto (Ed.) (1995). *El cóndor de Bolivia (1825-1828). Edición conmemorativa del segundo centenario del nacimiento del Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre*. La Paz: Banco Central de Bolivia / Archivo Biblioteca Nacional de Bolivia / Academia Boliviana de la Historia.
- Artículo de revista o capítulo en libro:  
Lacoste, Pablo (2005). “Enclaustramiento de Bolivia y visión del otro: Nueva mirada a los de la Guerra del Pacífico”. *Cuadernos de Historia* (Santiago de Chile), núm. 43: 109-132.

Bridikhina, Eugenia (2017). “La historia clásica y la creación del discurso historiográfico decimonónico (primera mitad del siglo XIX)”. *Estudios Bolivianos* (La Paz), núm. 26: 71-97.

7. *Especificaciones finales.* El envío del artículo para su publicación implica la aceptación de los términos de esta convocatoria. El autor no debe presentar el manuscrito ni total ni parcialmente en otra revista científica hasta la decisión editorial de la revista *Estudios Bolivianos*.
8. *Cronograma y proceso de selección.* Se enviarán los artículos hasta fines del mes de febrero-para el número de *Estudios Bolivianos* que corresponda al primer semestre; y hasta fines del mes de junio para el número del segundo semestre. Una vez recibidos, los textos pasarán por un proceso de arbitraje (lectura de pares) que definirá su inclusión en la revista. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es las siguientes: ieb@umsa.bo - ieb160@hotmail.com

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos ([www.ieb.edu.bo](http://www.ieb.edu.bo)), se publicará regularmente el llamado a contribuciones, especificando el contenido temático de los próximos números de la revista *Estudios Bolivianos*.

La presente edición se terminó de imprimir  
el mes de junio de 2022, en los talleres de  
la imprenta PPi color Impresores  
Telf. 76779040 - 67300171  
e-mail: [ppi.colorimpresores@gmail.com](mailto:ppi.colorimpresores@gmail.com)  
Ciudad de La Paz