

La mujer indígena en el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú (1861-1889)

The indigenous woman in the therapeutic-enlightened project of Peru (1861-1889)

Dany Erick Cruz Guerrero¹

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú

dany.cruz@uarm.pe

ORCID: 0000-0002-0458-9575

Citar como: Cruz, D. (2022). La mujer indígena en el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú (1861-1889). *Desde el Sur*, 14(3), e0037.

RESUMEN

Se investiga la emergencia del problema de la mujer indígena al horizonte crítico de la mentalidad científica gestora del proyecto emancipador del Perú, como respuesta orgánica a la crisis espiritual, científica, intelectual y ético-política que es la consecuencia natural del derruimiento del arcaico régimen colonial en el Perú y la región andina. Se discute, en consecuencia, los aspectos histórico-formativo, epistemológico, semántico-resignificador, constructivo y actitudinal que intervienen en la formulación científica de dicho problema. Se explica, pues, el proceso crítico a través del cual la mujer indígena llega a ser protagonista en los estudios de la crítica y, sobre todo, productora de discurso y, por consiguiente, de crítica discursiva. Se concluye que la integración de la mujer indígena a la ciudadanía peruana sigue siendo un desafío actual y vigente.

PALABRAS CLAVE

Mujer indígena, proyecto terapéutico-ilustrado, emancipación, crítica discursiva

1 Licenciado en Filosofía (2020) por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) con una tesis sobre arte, religión y espiritualidad en el pensamiento filosófico-crítico moderno. Diploma de Humanidades UARM (2017). Ha concluido estudios en la maestría en Filosofía de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2022).

ABSTRACT

The article investigates the emergence of the problem of indigenous women to the critical horizon of the scientific mentality that manages the emancipatory project of Peru as an organic response to the spiritual, scientific, intellectual, and ethical-political crisis that is the natural consequence of the collapse of the archaic colonial regime in Peru and the Andean region. Consequently, this paper discusses the historical-formative, epistemological, semantic-resignifying, constructive and attitudinal aspects that intervene in the scientific formulation of our problem. This article thus explains the critical process through which indigenous women become protagonists in critical studies and, above all, producers of discourse and, therefore, of discursive criticism. This contribution concludes that the integration of indigenous women into Peruvian citizenship continues to be a current and ongoing challenge.

KEYWORDS

Indigenous woman, therapeutic-illustrated project, emancipation, discursive criticism

Introducción: la mujer indígena como soporte curativo de la nación

Este ensayo reflexiona sobre la emergencia del problema de la mujer indígena al horizonte crítico de la mentalidad científica que gesta el proyecto emancipador del Perú como una respuesta orgánica a la crisis espiritual, científica, intelectual y ético-política, que es la consecuencia natural del desmoronamiento y la extinción del régimen arcaico en el Perú y la región andina. Pero la cancelación de la antigua y caduca forma de gobierno no extingue inmediatamente las costumbres arraigadas en la mentalidad secular, que ve desmoronarse el Perú colonial, sino que el nuevo Perú republicano es un país por construir allende lo colonial (allende incluso lo *metacolonia*). La exposición se divide en cinco secciones. Se tematiza cinco aspectos de un único problema; a saber: ¿cómo llega la mujer indígena a tener protagonismo en los estudios de la crítica y a producir ella misma crítica discursiva cuando antes las mujeres en general estaban excluidas de la lectura, la escritura y, en suma, los saberes útiles para la vida y la felicidad humana que se obtiene de las ciencias?

En la primera sección se explica el *aspecto histórico-formativo* del problema de la mujer indígena y su incorporación al discurso científico como problema sociopolítico hasta su fundamentación como un eje de políticas

para la gestión pública: interesa esclarecer cómo surge el problema de la mujer a la conciencia crítica de la ilustración que elabora las reformas educativas que implementa el nuevo gobierno republicano.

En la segunda sección se explica el *aspecto epistemológico* de la transición hacia el nuevo régimen: ¿cómo, en efecto, se comporta el entendimiento frente a la validez del paradigma arcaico y la validez contradictoria del nuevo paradigma? La arcaica forma de gobierno servilizante ha desaparecido, pero la nueva forma de gobierno todavía no ha desplegado todas sus virtualidades: el Perú es país por hacer. Luego, ¿qué tipo de país es el Perú?, ¿a qué tipo de gobierno aspira?, ¿a qué tipo de cultura aspira?, ¿qué valores abraza?, ¿qué enseñanza fomenta a través del sistema educativo?

En la tercera sección se explica el *aspecto semántico-resignificador* que saca a flote el sentido de la sinergia modernizadora que renueva el horizonte de la educación en el Perú: al entender la educación como cosa pública, el Estado se hace cargo de la formación humana integral —científica, técnica, artística, moral, ética, cívico-política, intelectual, existencial y espiritual— de sus ciudadanos, que son quienes, precisamente, se harán cargo del funcionamiento del Estado a través de la administración pública.

En la cuarta sección se comenta el *aspecto constructivo* del pensamiento que conecta en un núcleo intelectual los problemas actuales de la crítica especializada.

En la quinta sección se explica el *aspecto actitudinal* de la crítica y se señala cuáles son las actitudes desarrolladas por la crítica en la incorporación de las problemáticas que impiden la integración plena de la mujer indígena a la ciudadanía republicana. Mi enfoque es genético: pone los ojos en lo que ha sido a través de la lupa de lo que es y lo que ha llegado a ser *el descubrimiento de la crítica feminista ilustrada en el Perú de la segunda mitad del siglo XIX*. Matto consolida la comprensión crítica.

La mujer indígena y la concepción del proyecto terapéutico-ilustrado

En el examen de la complicada interacción entre el problema «mujer indígena» y el problema «fundamentación científico-crítica de un curso de acción terapéutico-social institucionalizado para tratar los males-enfermedades-patologías sociales en el Perú» —la crítica implica un plan de fortalecimiento sistemático en el que el espíritu peruano pudiera entrenarse y ejercitarse durante cada jornada, renovándose en la comprensión crítica de sí mismo— la evidencia induce a pensar que el problema de la mujer indígena en la larga lista de problemas nacionales solo pudo plantearse a la mentalidad crítica peruana cuando el sistema hubo gestado las

condiciones críticas de posibilidad para que el discurso femenino indígena se dejara escuchar con nueva voz republicana. A lo largo del ensayo se explica cuáles son los cambios —los accidentes históricos, digamos— que experimenta la mentalidad peruana en torno al problema de la mujer indígena. Mueve a la crítica ilustrada el ánimo de comprender el Perú.

Con el cambio de régimen, también la imprenta se libera de la administración y supervisión del poder eclesiástico-político colonial. No pasa mucho tiempo para que, en la nueva era republicana, las mujeres se apropien los medios de producción y dirijan sus propias imprentas (Cárdenas, 2021, p. 52). En efecto, la República realiza la pesadilla del conservadurismo patriarcalizante: mujeres libres, independientes, emancipadas, rebeldes, letradas, con conciencia histórico-crítica, autocríticas, reflexivas, innovadoras, profesionales y con autonomía de principio para la acción en sentido ético-político (Cárdenas, 2021, pp. 59-66). El paternalismo adopta una forma republicana para adaptarse al nuevo estado de cosas. Ya bastante entrada la República, convaleciente la sensibilidad peruana de las heridas de la guerra del Pacífico, el paternalismo satírico y patético del semanario *La Idea*, capitán de la prensa anticacerista y antimattiana, juzgará mal que por primera vez en la historia del Perú las mujeres indígenas históricamente silenciadas y postergadas hablen a través de la voz de la nueva generación de mujeres escritoras feministas e indigenistas. Entre noviembre de 1892 y enero de 1893, el semanario *La Idea* impugna con sorna malintencionada y alevosa el estilo realista mattiano (Pacheco, 2018, pp. 139-140).

Ahora bien, ¿qué es y en qué consiste el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú?, ¿cómo nace?, ¿cómo surge?, ¿cómo se origina?, ¿por qué el vínculo entre nación-Estado, terapéutica social e ilustración?, ¿qué relación tiene este proyecto con la mujer indígena?, ¿por qué habría que relacionar, en todo caso, a la mujer indígena con un proyecto tal, en buena parte criollo y poshispánico? A su término, la Colonia deja un país saqueado y en ruinas². El proyecto terapéutico-ilustrado del Perú refiere al conjunto de principios e ideas que, a partir de 1790, preparan y acondicionan

2 Una descripción detallada del estado crítico de la sociedad peruana en 1821 (Meléndez, 2012, pp. 329-351, y Guibovich, 2005, pp. 45-66) ayuda al método hermenéutico aplicado a recoger la inquietud espiritual del momento fundacional (Bolívar, 1975 [1825], p. 451), pues solo aproximándose al sentir de la época el pensamiento contemporáneo (Mazilão, 2018, pp. 67-92) puede reconocer los malestares de la cultura peruana (Falla, 2021, pp. 63-79, y 2019, pp. 163-174), porque solamente la racionalización de los malestares puede ofrecer un diagnóstico fehaciente, útil al tratamiento terapéutico que busca, naturalmente, *restablecer* la salud resquebrajada de la nación (Cárdenas, 2021, pp. 51-71). Pero la salud del país escindido por la guerra civil no se restablece retornando a la forma de gobierno colonial, sino que dicha salud se establece como aspiración de plenitud e integridad en el horizonte proyectivo de la ilustración que expresa el anhelo de vida moderna para toda la población peruana.

la crítica que ocasiona el derrumbamiento, el deterioro y el decaimiento de la arcaica mentalidad colonial para gestar el surgimiento de la nueva mentalidad emancipadora y el nuevo espíritu liberal que, acelerando el sepultamiento del antiguo régimen, sostienen el nuevo mundo republicano, poscolonial, moderno, reflexivo, inclusivo, dialógico, intercultural y de suyo cosmopolita, abierto a tender lazos de amistad y colaboración con los países vecinos y otros más alejados, todo lo cual acentúa hasta qué punto la emancipación, el proceso independentista emprendido por Hispanoamérica para liberarse de la dominación colonial ejercida por España aspira a ser no solo política y económica, sino también espiritual y, por consecuencia, epistémica, estética, histórica, antropológica, intelectual, filosófica³. Mueve a la crítica ilustrada el ánimo de buscar solución a los problemas fundacionales de la nacionalidad peruana.

¿Qué hace con las mujeres nativas *del enemigo* un ejército extranjero invasor, ocupacionista, colonizador, enfebrecido por el oro y las riquezas, sin ningún marco ético o siquiera moral que lo contenga? La crítica informa que las encomenderas más acaudaladas de entre las herederas mestizas de la primera generación de descendientes mestizos de las nupcias de los conquistadores españoles con las ñustas de la realeza incaica fueron severamente sometidas al principio patriarcal y paternalista en que se funda la Colonia: los matrimonios políticos sirvieron a los conquistadores para acceder al control de las reducciones y facilitar el acceso a la riqueza y los bienes de las familias más nobles de la aristocracia incaica (Ares Queija, 2004, pp. 17-18). Aunque la lectura, la escritura y el aprendizaje estaban en general *vedados* a las mujeres, durante la Colonia muchas mujeres supieron arreglárselas y superar las vicisitudes *adversas* para aprender a leer y a escribir y contribuyeron no solo a la difusión de las ideas, las letras, las ciencias y las artes, además de saberes técnicos y experimentales, sino sobre todo a dar voz a las mujeres analfabetas, iletradas, sometidas a la ignorancia impune y victimizadas por la vulgaridad. Contra la Colonia que reserva la educación de la mejor calidad para una minoría muy selecta y excluyente en función de la economía social racista, la República promete la masificación de la educación científica y el acceso universal a la lectura, la escritura y las ciencias modernas (Mazilão, 2018, pp. 72-81).

A principios del siglo XIX, la República peruana nace fragmentada y carente de unidad, sin más norte que el de buscar que los valores republicanos arraiguen en la cultura peruana y moldeen las relaciones

3 ¿De qué modo alcanzará el espíritu hispanoamericano la liberación plena que anhela?, ¿cómo, en suma, se levantarán las sociedades latinoamericanas de la ruina a que las ha sometido el espíritu colonial?

intersubjetivas de manera que haya intenso ejercicio de la ciudadanía. El sistema de instrucción «pública», oficial, va a pasar de la educación de los siervos y súbditos del poder real a la educación de los ciudadanos que participan en el debate público con voz y con voto en la toma de decisiones a través de las instituciones democráticas. La fundación del nuevo Estado moderno tenía que darse, inevitablemente, sobre la logística y el mobiliario del antiguo régimen virreinal. La noción «Perú republicano» es un logro intelectual y una ganancia de la conciencia histórico-crítica que surge del esfuerzo del pensamiento que brega por distinguir entre lo colonial y lo republicano en el nuevo estado de cosas⁴. En ese sentido, estudios recientes relieván los aportes de los círculos de mujeres ilustradas en el periodismo crítico y la investigación científica social destinada a establecer un diagnóstico real del estado y las condiciones de la educación en el Perú durante los años críticos de desacoplamiento de la mentalidad colonial y de inserción revolucionaria de la nueva mentalidad republicana (Meléndez, 2012, p. 332).

El nuevo sistema educativo de la República se asienta sobre la vieja estructura heredada de la Colonia con el objetivo de rediseñar la relación entre educación y ciudadanía (Bolívar, 1975 [1825], p. 451, citado por Mazilão, 2018, p. 75). En buena cuenta, el sistema educativo republicano asume una actitud deconstructiva del sistema colonial y por eso mismo el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú presenta tres facetas. En la faceta reactiva, opositiva, el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú es una reacción contra los métodos tradicionales de enseñanza y formación empleados por la docencia colonial (en la academia virreinal prima el arisototelismo neotomista y platonizante)⁵. En la faceta media transicional,

4 Para nosotros, lectores del siglo XXI, la diferencia entre lo colonial y lo republicano puede resultar clara en la teoría y en la práctica. La crítica especializada indica que esa diferencia tajante no fue tan tajante para el temprano siglo XIX porque en muchos casos funcionarios y amanuenses provenientes de la administración colonial suprimida ocuparon nuevos cargos en la nueva administración republicana: es paradigmático el caso del médico, naturalista, hombre de ciencias y filósofo José Hipólito Unanue.

5 La vanguardia republicana más recalcitrante acaso anhela erradicar para siempre el escolasticismo y la enseñanza dogmática privilegiada por el magisterio colonizado para, en su lugar, promover las ciencias modernas y aprovechar sus frutos para el desarrollo de la nación (Castro, 2009, pp. 320-321). A lo largo del siglo XIX, diversos autores destacan el estado paupérrimo y abandonado de la escuela nacional: desde el diagnóstico oficial (Bolívar, 1975 [1825], p. 451) para la labor ministerial de Simón Rodríguez hasta el nuevo horizonte de González Prada (1894, p. 7) se puede verificar, con Pardo (1861), que la escuela peruana está escandalosa, cruel y vergonzosamente en ruinas: «y por qué se arruina la escuela y no hay quien la levante» (p. 101). Según la crítica, la prensa ilustrada del siglo XIX sirve a la función de muestrario de las tendencias crítico-hermenéuticas acerca de las dificultades y los desafíos que enfrenta la actualización del Estado moderno en la cultura y el hábitat coloniales supervivientes del Perú histórico; Klaren (2004, p. 107) recuerda que también el Virreinato, en sus comienzos, es un proyecto político: un «proyecto colonial imperial». De acuerdo con Salazar Bondy (1964, pp. 135-136), aun en 1899 es posible documentar, en los archivos de la

superando la faceta reactiva, el proyecto asienta la actitud terapéutico-curativa que identifica los «males» que enferman a la sociedad peruana y deterioran su salud en la dependencia colonial: el pensamiento crítico reconoce que es necesario destruir las bases y los pilares del mundo colonial, y al hacer ese reconocimiento confiesa que el desafío es grande y acaso magnífico y que el mundo arcaico, a pesar de su derrumbamiento, aunque agoniza, no ha muerto ni se ha extinguido ni ha desaparecido del todo, sino que, antes bien, sus bases ideológicas, resistiendo el embate de la crítica republicana, siguen vigentes y activas en la mentalidad crítica de la sociedad peruana poscolonial y protorrepublicana. En la fase activa, concentrado en su núcleo afirmativo autonomista, el proyecto ilustrado diseña una visión del Perú sano y saludable: empieza la reforma del sistema educativo mediante la implementación de las políticas públicas emprendidas por el Ministerio de Educación rastreables en el estudio de la sucesión histórica de las gestiones de los gobiernos de turno (cf. Bolívar, 1975 [1825], p. 451).

Aspecto epistemológico del problema de la mujer indígena

El estudio del problema de la mujer indígena en el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú revela la incorporación de la mujer indígena en dicho proyecto, como la consecuencia de una reconfiguración teórico-práctica de las relaciones entre ciencia y sociedad. En la medida en que la exposición crítica de las ideas muestra los límites de las categorías que dan orden y consistencia al mundo arcaico, que se desmorona, en la misma medida surge el estilo de vida ilustrado moderno en el que se diseña y configura nuevas formas de la sensibilidad a partir de los roles sociales tradicionales. Hay, aquí, en efecto, una escisión intelectual resultante de la confrontación de los paradigmas teórico-políticos dominantes: el entendimiento se debate en la búsqueda de una salida intelectual que supere el desencuentro ontológico-existencial entre colonialismo y republicanismo. Se configura, así, un problema epistemológico: entre el mundo lleno de certezas que se derrumba sobre sus bases y el mundo recién nacido por labrar, la incertidumbre por el porvenir inmediato de la República se traducirá en una intensa inestabilidad política permanente, caudillismo y militarismo: recién con el surgimiento del civilismo se logra una cierta estabilidad que permite reformular/actualizar el proyecto ilustrado (cf. Ferreira, 2005, p. 112, citada por Vargas, 2009, p 2). Con la pandemia del covid-19, nosotros acabamos de tener una experiencia epistemológica

Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, la crítica del aristotelismo platonizante, que es ítem de la crítica que plantea el anticlasicismo contra la enseñanza inercial del latín escolastizado.

semejante a la experiencia fundacional del Perú decimonónico: creo que vale la pena tenerlo presente para notar cuán lejos y, al mismo tiempo, cuán cerca estamos de la mentalidad del siglo XIX que estudia la situación social de la mujer indígena como un problema científico resoluble a través de la gestión pública. Emerge un nuevo horizonte para la crítica.

El problema de la mujer indígena se agrava con la crisis sanitaria-social: es urgente atenderlo en todos sus flancos, puesto que no es un problema solo pedagógico, sino también un problema económico, sociopolítico y cultural: su solución rigurosa exige que la mujer indígena se integre a la nación como ciudadana plena. La irrupción de la actualidad nos hace entender que, en el horizonte crítico premattiano, el problema de la mujer en el proyecto terapéutico-ilustrado está mediado por la comprensión que se tiene en el pensamiento crítico de las relaciones entre *mujer, conocimiento* y *sociedad* (Moque, 1861, pp. 27-33, pp. 85-90, pp. 225-231 y pp. 265-269) y entre *mujer, educación* y *ciudadanía* (Zegers, 1861, pp. 110-115 y pp. 125-128). La pandemia impacta las vidas de las mujeres indígenas y obliga a la crítica especializada a enfocar el problema de la mujer indígena en el proyecto terapéutico-ilustrado hoy vigente en las políticas públicas (Cepal, 2020, p. 3).

La crítica razona que la conciencia que alcanzan los Estados acerca de la necesidad de embarcarse en proyectos de investigación científica es un fenómeno sin precedentes en el mundo contemporáneo. Es innegable que el Perú y los modos de sentir el Perú han cambiado en 200 años. Es obvio que el Perú recién fundado en 1821 no es el Perú bicentenario de 2022. El Perú del siglo XXI pertenece a la era pospandémica del hiperflujo de información, donde cunden y proliferan las pseudociencias. Bien visto, no resulta paradójico que hoy las actitudes anticientíficas alcancen gran difusión y envergadura hasta el punto de ralentizar las medidas preventivas más sensatas de los gobiernos ante la amenaza creciente y galopante de la nueva enfermedad desconocida. ¿Por qué no resulta paradójica esta situación? Porque las *fake news* y los psicosociales anticientíficos, dogmáticos y «colonialistas» se viralizan con mayor rapidez que los saberes científicos, críticos y «emancipadores». La ciencia que estudia la posverdad es más lenta y morosa (Arocha, 2021, pp. 93-101). Tenemos que remontar el pensamiento hacia el surgimiento del horizonte científico-ilustrado moderno para hacernos inteligibles, primero el surgimiento de un proyecto ilustrado en sentido terapéutico-curativo en el Perú y, segundo, explicar qué relación tiene dicho proyecto con la mujer indígena. El ensayo no solo da por supuesto que existe dicha relación, sino que, además, ofrece pruebas textuales de la existencia de una compleja y problemática relación

entre la mujer indígena y el proyecto científico-ilustrado impulsado por el pensamiento crítico peruano.

Por lo que llevo dicho, creo que es preciso y oportuno volver a los fundamentos que soportan la actitud científica contemporánea y especialmente su (re)inserción en la región andina (Falla, 2019, pp. 170-171)⁶. En lo que sigue, pues, procuro identificar y articular la línea de continuidad que conecta a autores y pensadores tan distantes y heterogéneos, como pueden serlo por estilo y personalidad Manuel Pardo (1861), Juana Manuela Gorriti (1861), Clorinda Matto de Turner (1889) y Manuel González Prada (1894). El ensayo comprende a ambas pensadoras y ambos pensadores como educadores y formadores del pensamiento crítico que da soporte antropológico y continuidad histórica al proyecto terapéutico-ilustrado en el Perú. El planteamiento del problema de la mujer indígena en el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú impone una perspectiva bicentenaria. Interesa destacar los hitos, sin pretender agotar en unas pocas páginas una historia sumamente compleja y llena de avatares. ¿Cómo se inserta el problema de la mujer indígena en el tratamiento terapéutico que el pensamiento crítico piensa para (re)establecer la buena salud de la sociedad peruana, obligada por las circunstancias históricas a formarse una nueva identidad poscolonial? Con la emancipación, el Perú e Hispanoamérica emprendieron un nuevo recorrido en el proceso de autoconocimiento del espíritu peruano-hispanoamericano. El espíritu peruano emancipado se forja en la historia republicana.

Es consecuente señalar la resiliencia de la mujer indígena ante la crisis sanitaria última. Conuerdo con Holton (2008, p. 32) y Herce (2016, pp. 12-13) en que, jamás como en la actualidad, el mundo «moderno» se vuelve tan consciente de la influencia del saber en el desarrollo y la evolución de la vida humana. Con esta idea en mente entiendo que el surgimiento del

6 ¿Es posible ser indiferente al impacto de la ciencia y el saber científico en el despliegue de relaciones interpersonales y sociales mediadas institucionalmente? Por otra parte, sorprende el hecho de que mientras más próxima y visible es la presencia de la tecnología en la vida cotidiana —desde los periódicos liberales y modernizadores de finales del siglo XVIII hasta los iPads, *tablets*, teléfonos celulares de altísima gama, los recientes avances en el desarrollo de la red 5G de nuestros días—, mayor difusión gana la pseudociencia (Arocha, 2021, pp. 93-101), el fundamentalismo (Barrera, 2020, pp. 448-459) y el racismo (Flores Galindo, 1994, p. 216). Sostiene la crítica que mientras los gobiernos apostaban por desconcertantes medidas autoritarias para frenar el avance del virus y mientras los científicos e investigadores trabajaban sin descanso en el desarrollo de una vacuna eficaz, algunos líderes políticos y de opinión en Brasil y en los Estados Unidos promovían movimientos sociales antivacunas (Soares de Moura y García, 2020, p. 25, p. 44 y pp. 52-86). Todo indica que, a consecuencia de la pandemia causada por el covid-19 y la falta de preparación del sistema sanitario, tras dos largos y prolongados años de encierro y aislamiento social obligatorio, la depresión desmoraliza a muchos y amenaza con convertirse en otra enfermedad paradigmática de nuestro tiempo: la ciencia estudia hasta qué punto puede especificarse como causa determinante de suicidios (Granda, 2022).

SARS-CoV-2 y sus inmediatas e inminentes consecuencias (la pandemia del covid-19, los millones de contagios, las muertes fulminantes, el aumento de la precarización de la vida, la paralización radical del sistema productivo, etc.) obligan a reenfocar las relaciones entre ciencia y sociedad como un desafío actual para las humanidades en pleno proceso de (re)inserción en la región andina (Falla, 2021 y 2019).

Sostengo que el problema de la mujer indígena implica cuestiones epistemológico-hermenéuticas acerca de la identidad peruana moderna, porque el pensamiento enfrenta *un problema de diferenciación ontohistórica* extremadamente delicado y complejo. Si, en efecto, nuestra comprensión pospandémica del Perú es radicalmente distinta y otra de la comprensión poscolonial y protorrepública del Perú, ¿en qué se parecen y en qué se diferencian las tres comprensiones del Perú?, ¿en qué convergen, en que se diferencian?, ¿hay saber científico acerca del Perú implicado en ambas comprensiones? Más aún, ¿qué es el saber científico en los albores del siglo XXI?, ¿qué diferencia al saber científico de hoy del saber científico proveniente de los siglos XIX y XX?, ¿es posible sostener que el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú es un *continuum transsecular*?⁷, ¿qué rasgos de «modernidad» podemos señalar como propios del siglo XXI más allá de las continuidades y rupturas que conectan y rompen con los antecedentes y rasgos supérstites provenientes del siglo XX y aún del siglo XIX?, ¿nuestra sociedad goza de mejor salud hoy que hace dos siglos?

Aspecto semántico-resignificador del problema de la mujer indígena

Por supuesto que interesa mirar de cerca la diversidad y las transformaciones que dan forma al presente y lo hacen distinto y distinguible del pasado. Esta mirada histórica, sin embargo, no quiere extraviarse en la narrativa y el recuento exhaustivo, siempre inacabado, de los sucesos y las sucesiones: me interesa rescatar la actitud crítico-reflexiva que está a la base de la heterogeneidad y destacar el carácter fundacional de los textos

7 En contraposición con el vehemente, fanático, enfebrecido y supersticioso siglo XVIII, Palma (1861, p. 282) llama al siglo XIX «el siglo del carbón de piedra y de los fósforos». Conviene desmitificar el siglo XIX (Mariátegui, 1928, p. 13). ¿Qué cambios, rupturas y discontinuidades, en todo caso, padece el proyecto terapéutico-ilustrado del Perú desde su primera formulación borrosa como anhelo de independencia hacia finales del siglo XVIII y su primera realización histórica como independencia político-administrativa conseguida hacia principios del siglo XIX hasta nuestros días?, ¿es que los principios científicos son transhistóricos y se puede hablar de continuidad sin más entre las mentalidades divergentes de los siglos XIX, XX y XXI? Reflexionando con Nietzsche (2016, pp. 75-77) nos podríamos preguntar: ¿qué es lo que hace al último hombre de hoy diferente del último hombre de finales del siglo XIX, cuando Zaratustra predicaba la superación del hombre y el advenimiento del superhombre?

que referiré a continuación para sostener la tesis de que, por sobre todas las dificultades y desafíos que enfrenta el pensamiento crítico-científico, en el Perú se gesta un movimiento intelectual y espiritual genuino que sirve decididamente de puntal al desarrollo de la ciencia, la filosofía y el pensamiento crítico en la región andina. La maduración de dicho movimiento intelectual gestará las condiciones de posibilidad para que el proyecto ilustrado incorpore a la mujer indígena como núcleo de los problemas sociales, económicos, políticos e identitarios de la nación peruana recién nacida a la modernidad y en trance de modernización. Se verá en lo que sigue que con Matto se explicita la idea de que la educación de la mujer indígena iletrada y analfabeta puede ser el giro metodológico revolucionario que la nación requiere para dejar atrás *lo nocivo* de la herencia colonial y afirmar *lo salutar* de aquella herencia.

La exclusión sistemática de la mujer indígena de los espacios formativos del sistema educativo será percibida, observada y examinada durante el siglo XIX. La crítica especializada señala con razón la obra de Clorinda Matto como la formalización más acabada de la comprensión crítica que el pensamiento crítico-ilustrado alcanza de la comprensión del problema de la mujer indígena, estableciendo los principios ético-políticos para la solución integral: cambiar las condiciones de vida de la mujer indígena, garantizando su derecho a la educación y la profesionalización, impactará en lo económico, en lo sociocultural y en lo político (Cárdenas, 2021, pp. 54-55, y Ferreira, 2005, p. 112)⁸. A finales del siglo XIX Clorinda Matto sostiene la urgencia de pensar y elaborar un proyecto científico para el Perú y la región andina (Vargas, 2009, p. 2, y Cárdenas, 2021, p. 54). Frente a los remanentes vivos del colonialismo arcaizante y paternalista, Matto promueve la ciudadanía universal plena y quiere recomponer el Estado como instrumento de justicia social y equidad de oportunidades para la realización vital plena de la persona humana y la sociedad que le da respaldo y

8 La historia de la inserción del alfabeto, la lectura y la escritura en el Perú e Hispanoamérica tiene ribetes mitificadores que los historiadores profesionales desmienten ateniéndose a lo que es verosímil allí donde la información es opaca: «En las expediciones de Pizarro había soldados profesionales, pero la mayoría eran experimentados combatientes de indios, una habilidad adquirida en otras partes de América antes de arribar al Perú. La mayoría de sus jefes tenían entre treinta y cuarenta años de edad, siendo Pizarro la excepción con cincuenta y cuatro. Entre ellos estaban Sebastián de Benalcázar, posteriormente conquistador de Quito, que llevó consigo treinta veteranos de Nicaragua, y el brioso Hernando de Soto. La formación educativa de los reclutas cubría una amplia gama, desde analfabetos hasta juristas e hidalgos (pero ninguno pertenecía a la alta nobleza). Los más ilustrados eran los escribanos, contadores, notarios y unos cuantos mercaderes, en tanto que los menos ilustrados eran artesanos, marineros y labradores» (Klarén, 2004, pp. 60-61). El surgimiento de la alfabetización en la época republicana y de qué manera la educación femenina, tradicionalmente religiosa, fue incorporada al pliego de reformas educativas emprendidas por el nuevo gobierno requiere más estudios (Guibovich, 2005, pp. 53-60).

fundamento (Vargas, 2013, 2009-2010 y 2009, pp. 1-9; cf. Pacheco, 2018, pp. 139-140). Es oportuno e interesante en este contexto de ideas releer a Matto y observar cómo construye la relación entre la modernidad y la urgencia de elaborar un programa de alfabetización destinado a la formación científica de la mujer indígena como ciudadana y obrera (cf. Liendo, 2021, pp. 405-430, citada por Velázquez y Denegri, 2021, p. 19).

El entusiasmo de Matto (1889, p. 247 y p. 271) por el progreso tecnológico se observa en la inserción del ferrocarril en su narrativa: la comodidad que aporta el ferrocarril para atravesar la cordillera contribuye a la ilustración de la mujer, puesto que facilita y favorece la lectura durante el trayecto, lo que contrasta con las dificultades y penurias que impone un viaje a lomo de caballo: «Tampoco olvides los libros, Lucía; el tren sin lectura es un tormento» (Matto, 1889, p. 249). La narradora de *Aves sin nido...* pone estas palabras en boca de Fernando Marín, que las dirige a su esposa Lucía, una mujer que viajará en tren por primera vez. No solo en la narrativa mattiana se encuentran referencias al ferrocarril, sino que también se hallan en la obra periodística. Por ejemplo, Matto (1891, p. 2130) informa sobre la visita que hacen a la redacción de *El Perú Ilustrado* los directivos de «la empresa del FERROCARRIL CENTRAL DE ILLINOIS POR LA VÍA DE NUEVA ORLEÁNS Á CHICAGO: empresa gigante, en la cual se beneficiarán directamente las Repúblicas Sud del Continente, en especial la nuestra» (énfasis en el original)⁹. Ahora bien, cabe preguntarse, con Matto: además de un territorio integrado y una red comercial consistente, ¿de qué otra forma, en efecto, se beneficiarían las repúblicas sudamericanas con la inserción del ferrocarril en el sistema productivo social? Esta pregunta y otras semejantes entran en las consideraciones críticas de los forjadores del proyecto científico ilustrado en el Perú de la segunda mitad del siglo XIX.

Sinteticemos los principales ejes de la modernización mattiana del problema de la mujer indígena en el Perú en el siguiente argumento: al modernizar la mano de obra femenina indígena (*fundamento humano*) a través la educación moderna (*teleología ilustrada*), la fuerza productiva femenina indígena incorpora su trabajo y sus frutos al mercado de bienes y servicios (*obra del trabajo femenino*), dinamizando la economía (*premisa económica*). Desde el punto de vista socioeconómico cultural, la independencia económica de la mujer indígena abre el espacio de

9 De acuerdo con Vargas (2009), los beneficios son los del progreso yankee, norteamericanizante, civilizatorio: la mejora «de la vida material y espiritual de la nación» (p. 92). Las aseveraciones de Matto ratifican el creciente interés finisecular por la locomotora y su poder civilizador.

autodeterminación (*premisa moral-espiritual-intelectual*) que lleva a la acción a la trascendencia del horizonte individual, trascendencia de sí mismo (*principio de perfectibilidad*) de la que surge el sujeto ético como sujeto político (*premisa ético-política*), con un horizonte abierto de realización colectivo (*premisa cultural-comunitaria*), etc. Matto pone en primer plano el aporte del trabajo intelectual de las mujeres peruanas en la formación problemática de la comprensión del Perú como complejísima realidad histórico-crítica en la que se moldean las condiciones de vida de las mujeres indígenas. ¿Acaso no ha estado realizándose de forma silenciada, más que silenciosa, la obra del trabajo femenino en la modelación de la sociedad peruana? Restablecida, pues, la agencia femenina indígena en lo intelectual, lo económico y lo cultural se allana el camino para restablecer la agencia femenina también en lo ético-político: el Estado, como gestor social del bien público, debe garantizar condiciones equitativas e igualitarias para formar ciudadanía femenina indígena como fuerza productora activa de sentido nativo-nacional. Dicho de otro modo: emerge en el Perú republicano por primera vez la demanda consciente de ciudadanía plena y universal. Solo porque busca la plenitud y la universalidad, la ciudadanía republicana puede ampliarse y moldearse hasta adoptar forma feminista¹⁰.

Aspecto constructivo del problema de la mujer indígena

Matto hace confluir la alfabetización con la industrialización como factores progresistas a través de los cuales la mujer indígena será incorporada como fuerza productiva a la formación de la nación. O, en otras palabras: Matto resignifica la relación entre la nación, el problema de la mujer indígena y el progreso. Matto toma distancia del progresismo positivista y capitalista que nace a comienzo de la década de 1860 porque no es lo suficientemente revolucionario y autocrítico para incorporar a las mujeres indígenas en el proyecto nacional. La inserción del positivismo, mucho antes de que los logros que alcanzará González Prada (Salazar Bondy, 1965, pp. 3-7), alcanza su primer punto climático en la sociedad peruana cuando Manuel Pardo (1861) justifica la necesidad del ferrocarril como elemento fundamental para promover el progreso material que sirve de

¹⁰ Destaco la reacción crítica de la autora contra el autoritarismo inmovilizador que tiene sus pilares en el clericalismo, el gamonalismo y el caudillismo. Matto (1889, p. 247 y p. 274) quiere desmontar la estructura colonial supérstite que, conforme *denuncia* y expone públicamente Gorriti (1861, p. 157), oprime a las mujeres peruanas y sobre todo a las mujeres indígenas, reducidas y recludas a lo más bajo y miserabilizado de la escala social. El contexto social, económico y productivo del Perú antes de 1860 es ampliamente investigado (Klarén, 2004, p. 212; Gilbert, 1977; Engelsén, 1977; Manrique, 1987 y 1978; Mallon, 1983, y Deustua, 1986).

base al progreso moral y social de «las masas» que así quedan convertidas en pueblos civilizados. Pardo concibe al Perú como un país agreste y por civilizar. De acuerdo con Pardo, el Congreso, que es la entidad encargada de elaborar y aprobar el presupuesto de la nación, sigue los protocolos vigentes en 1860 para emitir la ley general de ferrocarriles, cuando considera cuestiones tales como, a saber:

Sin ferrocarriles no puede hoy haber verdadero progreso material, y aunque parezca mucho decir sin progreso material no puede haber hoy tampoco en las masas progreso moral porque el progreso material proporciona a los pueblos bienestar y el bienestar los saca del embrutecimiento y la miseria: tanto vale pues decir que sin ferrocarriles tiene que marchar á pasos muy lentos la civilizacion (Pardo, 1861, p. 102).

Conservo la ortografía original en las citas extraídas de las fuentes del siglo XIX. El tono interrogativo de Pardo señala hasta qué punto la inserción del ferrocarril en el sistema económico productivo nacional se vuelve un asunto prioritario, urgente e inaplazable:

Cual de las medidas económicas iniciadas y adoptadas por el Congreso puede disputar la preferencia por mil motivos á la ley general sobre ferrocarriles, que la sancion del Senado solemnizará bien pronto? Quién niega que los ferrocarriles son hoy los misioneros de la civilizacion? quién niega que el Perú necesita urjentemente de semejantes misioneros? (Pardo, 1861, p. 102).

Para Pardo, los ferrocarriles son los misioneros de la civilización. Los pueblos embrutecidos y miserabilizados bien pueden tener al ferrocarril como aliado en la búsqueda del mejoramiento de las condiciones de vida, puesto que el ferrocarril conduce a las sociedades al cultivo de la vida civilizada, democrática y deliberativa (cf. Zegers, 1861, pp. 110-115 y pp. 125-128). En el texto de Pardo, la justificación sociológica repercute en las instituciones políticas: la construcción del ferrocarril puede generar consenso entre las fuerzas políticas divergentes que debaten en el Parlamento: «Un dia de en medio de las pesadas disertaciones sobre teorías constitucionales, cuatro ó cinco diputados proponen una autorizacion al Gobierno para la construccion de un ferrocarril para su departamento», escribe Pardo (1861), y a continuación añade: «y ese dia se unieron los partidos, se hechó á un lado la discusion de la Constitucion, y hasta se infrinjó el reglamento y se festinaron los trámites» (p. 100). «El Congreso se levantó como un solo hombre y votó por aclamacion la autorizacion para el ferrocarril», concluye Pardo (p. 100).

El pasaje de Pardo da cuenta de la tensión entre el centralismo teórico-político y el regionalismo descentralista que pugna por llevar los símbolos de la modernidad a la periferia e incluirla en los planes de desarrollo nacional; acaso también anticipa la gran inestabilidad político-jurídica que el Perú vivirá antes de la guerra con Chile, pues hace entrever que los representantes políticos de la patria están más urgidos por la acción que por las ideas y la deliberación democrática constitucional: «se hechó á un lado la discusión de la Constitución», dice Pardo (p. 100). El autor razona que, además, si no hay respeto ni reverencia ya por la Constitución, que es la máxima norma integradora, menos lo habrá, enseguida, por los reglamentos y los procedimientos establecidos bajo su amparo: «hasta se infringió el reglamento y se festinaron los trámites», sentencia Pardo (p. 100).

La crítica indica que debemos situar a la mujer indígena en una nación fragmentada requerida de terapia y restauración integral. La fragmentariedad es una amenaza de dilución de la unidad de la nación en tendencias regionalistas. Para Pardo (1861, p. 100), el debate sobre el ferrocarril en el Congreso da ocasión para referirse a la fragmentación social de la nación y hacer la crítica del centralismo: al conectar comercialmente a las comunidades del interior, el ferrocarril contribuiría a la integración social y cultural de las comunidades que forman la nación. Que el ferrocarril haya sido capaz de integrar «como un solo hombre» a las distintas voces y tendencias que conforman el Congreso de 1860 y aglutinarlas bajo la égida de un solo propósito no debe hacernos pensar en una intención unánime en el espectro político de la época. Las demandas regionalistas que expresan los «cuatro ó cinco diputados» que solicitan al Gobierno autorice «la construcción de un ferrocarril para su departamento» indican también la percepción ambigua que las élites nacionales tienen del ferrocarril: si bien Pardo justifica que el ferrocarril puede servir para fortalecer el mercado interno y avanzar en la consecución del progreso general de la nación íntegra, lo cierto es que también cada departamento busca el mayor provecho para su propia región, sin necesidad de tener en mente una visión panperuana (cf. Klarén, 2004, pp. 221-222 y p. 209).

La crítica indica también que se debe considerar el hecho de que, en efecto, los mercados regionales carecen de conexión moderna y el difícil acceso de las vías ralentiza la comunicación e incluso suspende el contacto temporalmente. Un sector de la élite sostiene que la construcción de una red ferroviaria ayudaría a la integración microrregional, a la integración macrorregional y, por consiguiente, a la integración nacional. Un territorio integrado es requisito para obtener la nación moderna que supera la fragmentariedad de la feudalización encomendera. Las preocupaciones de los hacendados costeños eran otras muy distintas que las de

los emancipadores y las primeras generaciones de burócratas, puesto que necesitaban estímulo para que la crisis no detuviera la producción. Matto de Turner (1889, p. 42) muestra de qué manera el ferrocarril es percibido como una amenaza por el conservadurismo eclesiástico que se resiste a la modernización de la nación a través de la mejora de la infraestructura vial, a sabiendas de que ello repercute en la construcción de una nueva mentalidad liberal y abolicionista del tributo indígena. En buena cuenta, el cura Pascual entiende que «la civilización decantada que vendrá con los ferrocarriles» hará que la casta sacerdotal y sus aliados vean disminuidos sus privilegios tradicionales¹¹.

En 1888, en el famoso y siempre actual discurso leído en el teatro Politeama, González Prada (1894, pp. 72-73) introduce la idea de ilustrar a la raza indígena para impulsar la construcción de una auténtica nación digna. González Prada plantea la necesidad de que el Perú sea una sociedad moderna, civilizada, instruida, ilustrada y solidaria en la que la libertad sea para todos «i principalmente para los más desvalidos»: nótese el sentido superlativo de esta expresión. Para González Prada la libertad es principio igualador e igualitario que sirve de puntal para sepultar la sociedad de castas que a comienzos del siglo XX se asienta sobre prejuicios coloniales supervivientes en la mentalidad peruana¹². ¿Es posible superar la inequidad y la desigualdad social que enemista a la nación consigo misma y la fragmenta y la fragiliza? De acuerdo con nuestro autor, para ello es necesario que «el verdadero Perú» supere los sectarismos racialistas, segregacionistas y reductores de la nación que marginan sin piedad a «las muchedumbres de indios» y las barbarizan sin conmiseración en la ignorancia, el alcoholismo y la violencia estructural que borra y suprime la dignidad del ser humano:

Hablo, señores, de la libertad para todos, i principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años há que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización,

11 El progreso —el ferrocarril, las letras— abre el mundo local a las relaciones liberales modernas, puesto que sepulta el sistema económico-social fundado en la esclavitud y la servidumbre indígena. Si el ferrocarril sirve al desarrollo comercial, los indios se convertirán en agentes económicos autónomos y, aprovechando la red ferroviaria comercial, integrarán culturalmente a la nación geográficamente dispersa y fragmentaria.

12 El pensador impulsa el proceso crítico que conduce al Perú a una conciencia autocrítica de sí mismo en la que es capaz de notar su mentira y su verdad. González Prada piensa que, derrotado por Chile (cf. Falla, 2019, p. 174), el Perú republicano, igualitario y democrático de la posguerra se falsea en la severa y violenta estratificación socioeconómica que convierte al indio en un ser rastrero privado de humanidad.

siendo un híbrido con los vicios del bárbaro i sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio (González Prada, 1894, pp. 72-73).

De acuerdo con Ward, Efraín Kristal atribuye la invención «[del] símbolo de la trinidad embrutecedora [del indio] a González Prada» (Ward, 2003, n. 2; cf. Kristal, 1991, p. 114). Además, Ward ofrece un dato sumamente significativo cuando dice que: «la figura [de la trinidad embrutecedora] se presenta primero en “Si haces mal, no esperes bien”, relato corto, que [Juana Manuela] Gorriti publicó en la *Revista de Lima*» (cf. Gorriti, 1861, pp. 111-117 y pp. 147-159). Ward señala que dicha figura bien puede encontrar un antecedente crítico en la prosa de Gorriti y acaso un posterior eco replicante en Clorinda Matto, cuya novela *Aves sin nido...* aparece en 1889. Ward (2003, n. 2) reconoce la incursión pionera de Kristal (1991, p. 114 y p. 137) en el descubrimiento de «estos lazos entre González Prada y Matto». Todo indica que González Prada difunde por primera vez esa figura en el famoso discurso de 1888. Cabe preguntarse, pues: ¿Matto de Turner leyó efectivamente el discurso de Prada?¹³. Más allá de la justa controversia en la crítica, para Matto, la réplica modernizante al conservadurismo tiene que «des-naturalizar» la discriminación naturalizada: se justifica concebir la discriminación contra la mujer indígena como una «enfermedad» que deteriora el tejido social. Hay un cambio de actitud en la crítica.

13 La hipótesis de Kristal sostiene que Matto tuvo acceso al discurso de González Prada. Concluye Ward: «Por lo tanto surge la posibilidad [de] que Matto de Turner [1988, p. 52] [o bien] sacó su formulación de González Prada o [bien] de Gorriti, o [bien] sintetizó la visión de los dos». El tono especulativo de Ward no permite más que suponer que Matto pudiera haber leído el discurso de González Prada solo después del 29 julio de 1888, fecha de la lectura en el Politeama, y mucho antes del 5 de diciembre de 1889, fecha que está inscrita al final del «Juicio crítico» que firma Emilio Gutiérrez de Quintanilla y que sirve de prólogo a la novela *Aves sin nido...*, lo que hace suponer que la novela estuvo lista para la lectura crítica cuando menos algunas semanas antes del 5 de diciembre de 1889. Sin embargo, Ward (2005, VI, n. 3) se decanta por la idea de que González Prada y Matto de Turner se apropian de la «trinidad brutal» que identifica y pone en limpio Gorriti en 1861. De acuerdo con Ward la «construcción tripartita» es una idea que se respira «en el aire» finisecular y no solo aparece llamativamente en las páginas de González Prada y Matto de Turner, sino que, incluso antes de que aquellos dos gigantes pensadores peruanos la enunciaran, «llegó a ser [el] tema principal de una novela» de José T. Itolararres titulada *La trinidad del indio o costumbres del interior*, publicada en Lima en 1885. Por otra parte, no tenemos espacio para considerar la repercusión inmediata del discurso en el Politeama ni cual fuera su circulación entre los intelectuales del círculo ilustrado de Lima: sabemos que más tarde el discurso fue incluido en las ediciones parisina (1894) y madrileña (1915) de *Páginas libres*.

Aspecto actitudinal del problema de la mujer indígena

Es casi imposible que Matto desconociera el «romance» que Juana Manuela Gorriti publica en el número 4 de *La Revista de Lima* en 1861 y que anticipa varios de los temas abordados por Matto en *Aves sin nido...*: el reflejo de una sociedad desigual, inequitativa, autoritaria y violenta —sobre todo para las mujeres indígenas—, el sentimentalismo, el secuestro, el dolor materno, la miserabilización y marginalización de la mujer, la locura femenina, el estupro, el incesto¹⁴, el suicidio, etc. (cf. Bryan, 2004, pp. 54-59). Hay que detenerse en las dificultades del argumento y la secuencia estructural del relato para notar que Ward no es del todo preciso cuando dice que el sujeto que despierta la empatía, la solidaridad y la protesta de Gorriti es «el andino»¹⁵. Una lectura más atenta revela que Gorriti (1861) muestra de forma bastante específica cómo las mujeres peruanas, tanto las limeñas como las originarias que hablan «la lengua de los incas» (p. 111), ocupan una posición subalternizada en la sociedad peruana martirizada, estratificada, militarizada y autoritaria: son las jóvenes indias, sobre todo, las que están a merced de la voluntad tiránica «del sub-prefecto, del hacendado, del cura» (p. 157), mientras que las mujeres letradas y urbanas, aunque también oprimidas, disfrutaban de una mejor posición. Ward (2003) llama la atención sobre el hecho de que Gorriti no explicita la idea subyacente de la trinidad opresora y embrutecedora que somete a los indígenas peruanos y pone a las mujeres indígenas en una situación aún más precaria de extrema vulnerabilidad. Matto (1889, p. 90) dice que la autoridad eclesiástica (el sacerdote), la autoridad política (el gobernador) y la autoridad tributaria (el cobrador o cacique) constituyen una «trinidad aterradora» que personifica «una sola injusticia».

La autocrítica de González Prada reclama con rotunda y contundente claridad la incorporación del enfoque de género para discernir el hecho

14 cf. Ferreira (2007, pp. 170-173), Brooks (1976, p. 4 y p. xiii) y Kristal (1991, p. 66 y p. 73). Ampliando el panorama de la crítica, Kristal (2000, pp. 309-403) estudia el incesto en las literaturas norteamericana e hispanoamericana.

15 Solo mediante una extensión generalizadora se puede llegar a afirmar que Gorriti está refiriéndose a la subjetividad andina «masculinizada» de modo tan abstracto. El «relato corto», como lo denomina Ward, se titula «Si haces mal no esperes bien» (Gorriti, 1861, pp. 111-117 y pp. 147-159). Narra la historia de Cecilia, una niña andina secuestrada por un militar de prestigio y casi enseguida rescatada azarosamente por un naturalista francés, que la adopta como hija propia, la llama Amelia y la lleva a vivir consigo a Francia y de viaje a Medio Oriente. Tras la muerte de su padre adoptivo y ya con más o menos 17-18 años, Amelia contrae nupcias con Guillermo, un muchacho limeño en París, hermano de Matilde e hijo de un militar. La madre de Cecilia es una mujer andina que progresivamente gana importancia en el relato, que se compone de siete episodios titulados respectivamente «I. El rapto» (pp. 111-113), «II. Los bandidos» (pp. 113-114), «III. El protector» (pp. 114-115), «IV. Doce años después» (pp. 115-117 y 147-149), «V. Reminiscencias» (pp. 149-155), «VI. Historia de los caminos» (pp. 155-159) y «VII. Conclusión» (pp. 159).

de que indios e indias padecen una opresión común, sin duda, pero que se da de forma diferenciada y eso implica que, en efecto, las mujeres indígenas sean las más oprimidas de entre todos los oprimidos por el sistema paternalista, patriarcal y colonialista que se resiste a ser sepultado por el sistema democrático, igualitario y proequitativo. En un ensayo inconcluso escrito en 1904, González Prada (1924, pp. 311-338) (re)plantea la cuestión indígena (cf. Chang-Rodríguez, 2012, pp. 149-150). González Prada (1928) sostiene con radicalidad: «Para extirpar los abusos [que se cometían contra los indígenas servilizados], habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, *cambiar todo el régimen colonial*» (p. 5; énfasis añadidos). Hablando del hacendado que se ha hecho del poder absoluto sobre la vida y la integridad de aquellos a quienes somete y oprime, González Prada dice: «Quien no respeta vidas ni propiedades realizaría un milagro si guardara miramientos a la honra de las mujeres: *toda india, soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del señor*» (p. 6; énfasis añadidos). El autor explica: «Un rapto, una violación y un estupro no significan mucho cuando se piensa que a las indias se les debe poseer de viva fuerza» (p. 6). En esa línea, González Prada sostiene, pues, que «las haciendas [constituyen] reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas [sin freno ni sanción] en medio de la democracia» (p. 6). Prada sentencia: «La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla?» (p. 7). El gran pensador peruano razona que el aspecto pedagógico, cívico-formativo, con enfoque intercultural, tiene que complementarse con reformas económicas y sociales.

Los estudios de la crítica especializada entienden que González Prada expresa con sentencias fulminantes lo que Gorriti ha expresado antes de forma literaria. En efecto, Ward (2005, VI, n. 3) insiste en relieves la anticipación de Gorriti y añade en referencia a Matto: «Interesantemente, el motivo del amor incestuoso causado por la violación sexual de una [joven mujer] andina por un [hombre] criollo se convertirá en el tema principal de *Aves sin nido*». En el cuento de Gorriti que comentamos, toda la injusticia del sistema y la violenta vorágine que estructura la sociedad peruana decimonónica recae sobre «la ovejera loca de Huairos» (Gorriti, 1861, p. 151). Afirmo que ella no es solo un personaje secundario y decorativo, sino que es, más bien, la protagonista de la historia que cuenta Gorriti. No en vano el relato está organizado de manera que la *anagnórisis* la ponga en el centro de la acción. En efecto, «la ovejera loca de Huairos» es la mamá de Cecilia/Amelia, la niña raptada, ahora reaparecida ante la madre que la reconoce, delirante y enfebrecida por la emoción materna. En sus delirios la pastora llama a su amado Esteban, de quien tuvo que apartarse

por ser ambos demasiado jóvenes para casarse. Violada y deshonrada por un extraño, primero Esteban, el prometido, y luego el padre la estigmatizan hasta la marginalización. Vuelta en una paria errante y dolorosa, sin hogar y sin más familia que su pequeña hija, condenada por un código de valores ambiguo que la oprime, la india anónima solo encuentra amparo y cobijo en la bondad de los pastores que también ocupan el nivel más bajo de la escala social. La magistral pluma de Gorriti recupera la voz de la india (Altuna, 1999, pp. 42-43). Escuchemos a la mujer indígena hablar por sí misma:

Los pastores de Huairos tuvieron lástima de mí, me acogieron entre ellos, y me dieron una cabaña.

Y yo guardaba el ganado, llevando á mi hija acurrucada á mi espalda, como un pajarillo en su nido. Contemplábala desde la mañana á la noche y cada dia era mas feliz.

Pero á medida que mi hija crecia, mi gozo se cambiaba en inquietud. Volvíme uraña y recelosa, y temblaba de miedo cuando algun forastero acariciaba á mi hija; porque, ¡ay! Estevan, las pobres indias nada pueden poseer en paz, ni aún á sus hijos (Gorriti, 1861, p. 157; énfasis añadidos).

El relato de Gorriti gana sentido en la relectura y se hacen más visibles las conexiones intertextuales e ideológicas del contexto enunciativo de la época¹⁶. Con ello el discurso indigenista aporta a fortalecer las bases republicanas de la nación. Ward (2005, I, n. 5) señala, sin mencionar autores ni ofrecer referencias, que un sector de la crítica entiende que la acción del cuento de Gorriti está situada temporalmente en la época prehispánica e incluso en la época colonial. Sin embargo, anota Ward: «No hay ningún indicador, ni fecha ni personaje, en “Si haces mal, no esperes bien” que sugiera [que la acción trascurra en el tiempo de] la colonia». En esa línea, Ward (2005, I, n. 5) razona que «es improbable» que Gorriti haya querido construir un relato histórico estricto ni de la época prehispánica ni de la época colonial. Antes bien, todo indica, según Ward, «que Gorriti tenía en mente una crítica de las estructuras y prácticas coloniales que sobrevivían durante las primeras décadas de la república»¹⁷. Ward juzga, luego, que los lectores de Gorriti estamos, pues, frente a «una crítica mucho más

16 En 2005 Ward reedita esta breve ficción de Gorriti y la pone a disposición de los lectores de hoy a través de la web (cf. Ward, 2005). Es un relato muy poco estudiado que merece mayor atención de los estudios críticos (cf. Ferreira, 2007, pp. 163-175, y Bryan, 2004, pp. 47-74).

17 «Sin usar la palabra trinidad», continua Ward, «Gorriti [1907, II, p. 171] afirma que el andino tiene que protegerse “del subprefecto, del hacendado, del cura”» (cf. Gorriti, 1861, p. 157). De acuerdo con ello, Ward parece concordar con Kristal en que el símbolo o la figura retórica de «la trinidad embrutecedora del indio» es invención genuina y original de González Prada: la originalidad, precisamente, emerge en el contraste crítico.

peligrosa que [la que pudiera construirse de] reproches dirigidos a los tiempos de antaño». Para Ward la intención crítica del relato que comentamos subraya cuán atrevida y valiente llegó a ser Juana Manuela Gorriti como mujer de letras y escritora comprometida con la causa indígena y las aspiraciones de la justicia social para el Perú contemporáneo y del porvenir.

La crítica destaca la importancia de Juana Manuela Gorriti como anticipadora de las actitudes críticas de Matto de Turner y González Prada en la idea de un proyecto científico-humanístico para el Perú y la región andina centrado en la mujer indígena como protagonista e impulsora de la modernización ilustrada en el Perú. La crítica avanza en el desarrollo de las confluencias y divergencias que presentan estas tres mentes pensadoras con Manuel Pardo en el afán de buscar el progreso de la nación peruana. En clave terapéutica, estos pensadores e intelectuales indican las enfermedades que resquebrajan la integridad de la nación y las acometen con decisión clínica-intelectual. En el actual contexto pospandémico sus reflexiones están plenamente vigentes y sirven para mirar con mejores luces los problemas arcaicos que en el organismo social del Perú bien pueden entenderse como enfermedades endémicas que atacan el sistema inmunológico de la nación.

Conclusiones

El estudio histórico-crítico de las condiciones de posibilidad de las soluciones pragmáticas que orientan las políticas públicas y determinan las prioridades del gasto público a través de las categorías *mujer indígena*, *república*, *nación*, *educación*, *ejercicio de la ciudadanía*, etc., relieves que el espíritu liberal republicano consolida una síntesis comprensiva en una solución pragmática integral e integradora en la gestión del proyecto alfabetizador nacional. El aspecto constructivo articula lo que queda disperso en el análisis del aspecto patológico del problema de la mujer indígena en la historia del Perú. Solo aquel que padece una enfermedad (grave) requiere terapia (intensiva). La crítica especializada sostiene que la mujer indígena y su problemática se incorpora lenta, progresiva y paulatinamente al horizonte crítico de los promotores del proyecto terapéutico-ilustrado que, por un lado, se piensa en el Perú a través del pensamiento científico-crítico y, por otro lado, se desarrolla a través de las políticas públicas, especialmente las destinadas a la educación y el fortalecimiento del sistema educativo. En efecto, el espíritu prorrepblicano, como el *médico de la polis* que alivia los malestares sociales, diagnostica la decadencia de la sociedad colonial y propone una metodología para ayudar a la transición

del pensamiento emancipatorio desde su concepción germinal hasta su consolidación como proyecto consciente y autocrítico.

Los estudios consultados para la elaboración del presente ensayo aportan a la comprensión histórico-crítica de la gestión pública como el *motor humano* que dinamiza al Estado y reportan adelantos en la prope-
dética crítica de la gestión pública en la perspectiva de la larga duración del proceso bicentenario. El Estado moderno aspira a ser Estado científico, crítico y autocrítico. El proyecto terapéutico-ilustrado no es cerrado, puesto que no nació acabado ni definitivo, ni su consolidación actual —hasta dónde sé— ha alcanzado su punto culminante en *un plan nacional de alfabetización con enfoque de género-interculturalidad*, sino que es un proyecto abierto, crítico y siempre por realizarse porque evoluciona atento a la problemática social consciente del impacto de la ciencia en la formación ético-política del ciudadano moderno: ciudadanía universal, para nuestras mentes maestras formadoras, significa goce de oportunidades en condiciones igualitarias y equitativas de acceso a derechos universales. Los emancipadores y fundadores del Perú republicano legaron a las generaciones siguientes de peruanos la tarea ineludible de pensar, sentir y labrar el Perú. La evolución del proyecto terapéutico-ilustrado exhibe la historia de la educación en el Perú: le dan cuerpo los planes de alfabetización y las políticas públicas educativas implementadas por el Ministerio de Educación.

Las mentes críticas y reflexivas cuya obra nutre el presente ensayo articulan una compleja relación entre ciencia y sociedad en el Perú desde la perspectiva de priorizar el problema social más urgido de atención inmediata. La mentalidad letrada, histórica y pragmática que exponen las obras que aquí estudiamos y examinamos reflexiona sobre la tecnología intelectual como soporte del progreso. En el extrañamiento de reconocerse otra la sociedad peruana, en su doble identidad colonial, herencia viva, y republicana, obra por labrar, hay una resignificación latente. ¿Qué es, en efecto, aquello que se resignifica con el (re)planteamiento del problema de la mujer indígena peruana?, ¿por qué es urgente, para los intelectuales peruanos, entre 1861 y 1889, debatir sobre un proyecto de integración nacional que conecte las regiones a través de un sistema de transporte ferroviario? Una idea nueva del Perú republicano va ganando consistencia en la mentalidad crítica finisecular. Interesa observar cómo surge y madura la idea de un Perú ilustrado, terapéutico y curativo que combate la postergación histórica de las mujeres peruanas, en todas sus razas, y empatiza con ellas. Liberarse del lastre colonial y colonialista sigue siendo uno de los desafíos más actuales y vigentes que enfrenta el emergente Perú Bicentenario.

Contribución de autoría

Dany Erick Cruz Guerrero fue el único autor.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altuna, E. (1999). Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las Veladas Literarias. En A. Royo (comp.), *Juana Manuela, mucho papel* (pp. 27-51). Ediciones del Rosedal.

Ares Queija, B. (2004). Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano. En P. Gonzalbo Aizpuru y B. Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (pp. 15-39). Colegio de México, Centro de Estudios Históricos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Arocha, J. (2021). El posmodernismo y el realismo en la aporía de la posverdad. *Sophía*, 31, 89-111.

Barrera, D. (2020). Religión y COVID 19 en el Perú del Bicentenario. Laicidad de colaboración y reacciones evangélicas a la pandemia. *Estudos de Religião*, 34(2), 431-462.

Brooks, P. (1976). *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*. Yale University Press.

Bryan, C. (2004). Nostalgia, Resistance and the Mestiza Migrant Subject in J. M. Gorriti's «Si haces mal no esperes bien» and C. Matto de Turner's «Aves sin nido» and «Herencia». *Letras Femeninas*, 30(2), 47-74.

Cárdenas, M. (2021). El proyecto modernizador de Clorinda Matto de Turner en la dirección de *El Perú Ilustrado* (1889-1891). *Mesa Redonda*, 37, 51-71.

Castro, A. (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chang-Rodríguez, E. (2012). *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL. (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva*. CEPAL.

Deustua, J. (1986). *La minería peruana y la iniciación de la República, 1820-1840*. Instituto de Estudios Peruanos.

Engelsen, J. (1977). *Social aspects of agricultural expansion in coastal Peru, 1825-1878*. University of California.

Falla, R. (2019). Conocimiento, ciencia y poder en el pensamiento de Manuel González Prada. *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, 130(17), 163-174.

Falla, R. (2021). Las humanidades ante el reto de la Covid-19. *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, 137(19), 63-79.

Ferreira, R. (2005). La profesionalización de la periodista y escritora: Clorinda Matto de Turner, obrera del pensamiento. En A. Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia* (pp. 103-127). Latinoamericana.

Ferreira, R. (2007). Transacciones de amor y de dinero: oro, género y domesticidad en las leyendas «Andinas» de Juana Manuela Gorriti. En S. B. Guardia (ed.), *Mujeres que escriben en América Latina* (pp. 163-175). Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina.

Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Horizonte.

Gilbert, D. (1977). *The Oligarchy and the Old Regime in Peru*. Cornell University.

González Prada, M. (1894). *Páginas libres*. Dupont.

González Prada, M. (1924). *Horas de lucha*. (2.ª ed.). Lux.

González Prada, M. (1928). Nuestros indios. *Amauta*, 16, 4-7.

Gorriti, J. M. (1861). Si haces mal no esperes bien. *La Revista de Lima*, 4, 111-117 y 147-159.

Gorriti, J. M. (1907). *Sueños y realidades*. Tomo II. La Nación.

Granda, V. S. (2022). *Covid-19, depresión y suicidio en adultos. Una revisión bibliográfica*. Universidad Central del Ecuador.

Guibovich, P. (2005). Alcances y límites de un proyecto ilustrado: la Sociedad de Amantes del País y el *Mercurio Peruano*. *Histórica*, 29(2), 45-66.

- Herce, R. (2016). *Filosofía de la ciencia*. Eunsa.
- Holton, G. (2008). El lugar de la ciencia en nuestra cultura en el fin de la «era moderna». En Fundación BBVA, *Fronteras del conocimiento* (pp. 31-50).
- Itolararres, J. T. (1885). *La trinidad del indio o costumbres del interior*. Bolognesi.
- Klarén, P. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Kristal, E. (1991). *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Instituto de Apoyo Agrario.
- Kristal, E. (2000). The Incest Motif in Narratives of the United States and Spanish America. In U. Schöning, B. Weinhagen y F. Seeman (eds.), *Internationalität Nationaler Literaturen* (pp. 390-403). Wallestein.
- Liendo, L. (2021). La producción literaria obrera (1875-1926). En M. Velázquez y F. Denegri (coords.), *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen 3. De la ilustración a la modernidad (1780-1920)* (pp. 405-430). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mallon, F. (1983). *The defense of community in Peru's Central Highlands: Peasant struggle and capitalist transition, 1860-1940*. Princeton University Press.
- Manrique, N. (1978). *El desarrollo del mercado interior en la Sierra Central 1830-1910*. Taller de Estudios Andinos, Departamento de Ciencias Humanas, Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Manrique, N. (1987). *Mercado interno y región: la sierra central, 1820-1930*. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Mariátegui, J. C. (1928). González Prada. *Amauta*, 16, 8 y 13-15.
- Matto de Turner, C. (1889). *Aves sin nido...* Sempere.
- Matto de Turner, C. (30 de mayo de 1891). Editorial. *El Perú Ilustrado*, 5(212), 2130.
- Matto de Turner, C. (1988). *Aves sin nido*. Peisa.
- Mazilão, A. (2018). A política educacional de Simón Rodríguez para a República do Peru (1825). *Desde el Sur*, 10(1), 67-92.
- Meléndez, M. (2012). La mujer y la prensa ilustrada en los periódicos suramericanos, 1790-1812. En F. Ortega y A. Chaparro (eds.), *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX* (pp. 329-351). Universidad Nacional de Colombia.
- Moke, H. C. (1861). De la suerte de la muger en los tiempos antiguos y modernos. *La Revista de Lima*, 4, 27-33, 85-90, 225-231 y 265-269.

- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas IV. Escritos de madurez II*. Tecnos.
- Pacheco, J. J. (2018). La escritora y sus detractores: Clorinda Matto de Turner (1890-1895). *Desde el Sur*, 10(1), 133-156.
- Palma, R. (1861). Angela Carranza. Anales de la Inquisición de Lima. *La Revista de Lima*, 4, 232-244 y 279-287.
- Pardo, M. (1861). Medidas económicas del Congreso de 1860. *La Revista de Lima*, 3, 98-109.
- Salazar Bondy, A. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Francisco Moncloa.
- Soares de Moura, A. y García, F. (2020). *El virus como filosofía. La filosofía como virus. Reflexiones de emergencia sobre la pandemia de Covid-19*. Bellaterra.
- Vargas, M. (2009). *Clorinda Matto de Turner (1852-1909): representación y autorrepresentación: negociaciones para el progreso*. [Tesis de maestría en Literatura Hispanoamericana, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Vargas, M. (2009-2010). Clorinda Matto: constructora de la nación en *El Perú Ilustrado* (1889-1891) y constructora de América en el *Búcaro Americano* (1896-1908). *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 35, 223-242.
- Vargas, M. (2013). *Las empresas del pensamiento: Clorinda Matto de Turner (1852-1909)*. Pakarina y Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Velázquez, M. y Denegri, F. (2021). Introducción. La literatura peruana durante el largo siglo XIX (1780-1920). En M. Velázquez y F. Denegri (coords.), *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen 3. De la ilustración a la modernidad (1780-1920)* (pp. 11-21). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ward, T. (ed.). (2003). Discurso en el Politeama [de Manuel González Prada]. <https://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>
- Ward, T. (ed.). (2005). Si haces mal, no esperes bien [de Juana Manuela Gorriti]. <https://evergreen.loyola.edu/tward/www/mujeres/gorriti/sihaces/si1.htm>
- Zegers, L. F. (1861). Bases para la educación democrática. *La Revista de Lima*, 3, 110-115 y 125-128.

Recepción: 15/2/2022

Aceptación: 6/5/2022