



## *Clorinda Matto de Turner y sus ideologías nacionales<sup>1</sup>*

Thomas Ward

Clorinda Matto de Turner conoció a González Prada en las tertulias del Círculo Literario, cuyos miembros promovieron una literatura comprometida en la que criticaron el egoísmo político y las injusticias sociales. De este modo se distinguieron del Club Literario, asociación a la cual pertenecía Ricardo Palma. Al igual que sus colegas del Círculo, Clorinda Matto observó y luego comentó la realidad meticulosamente. Este interés por lo social no impidió que a la cuzqueña le agradara el mundo de los libros. Similar a González Prada, ella fue lectora voraz de obras de diversa índole. Ambos pensadores, en el sentido más fundamental, compartieron una pronunciada bibliofilia, aunque Matto tuvo preferencia por los libros peruanos, más que por los franceses, alemanes e italianos que predominaron en la biblioteca del autor de *Páginas libres*. Además, Matto mostró una predilección por los textos escritos bajo el coloniaje, un interés que para nada coincide con el del «maestro». Dos de los autores barrocos que estudió fueron el Inca Garcilaso de la Vega y Juan de Espinosa Medrano. En las páginas que vienen a continuación, comentaremos los dos tipos de fuentes en los ensayos nacionalistas de Clorinda Matto, la vida misma y los libros<sup>2</sup>. Señalaremos, además, algunas maneras en las que ella apropió

aspectos de las estrategias culturales de aquellos dos escritores coloniales y cómo las adaptó a la realidad contemporánea sin olvidar que, por su experiencia como peruana en la Argentina, Matto desarrolló una perspectiva más amplia acerca de la nación, sus problemas y sus expectativas. Primero, indagaremos en su concepto del Perú desde el exilio, después consideraremos sus investigaciones filológicas nacionalistas, concluyendo con la perspectiva panamericana que desarrolla en la Argentina.

Comencemos con el impacto que la sociedad tuvo en Matto de Turner. Como González Prada, ella también sufrió gran abuso político, aún más que él. Ella misma cuenta que, a raíz de la espantosa guerra civil de 1895, padeció la ruina de su hogar y la destrucción de su taller de trabajo. A causa de ello, aceptó el exilio en la Argentina<sup>3</sup>. Todo esto probablemente se debió a la controversia de su novela *Aves sin nido* en la que criticó a la Iglesia y el Estado y, entre otras razones, a su apoyo al Brujo de los Andes, el presidente Cáceres, quien fue derrocado por Nicolás de Piérola durante el sangriento golpe de estado acontecido en 1895.

El primer libro que publicó en Buenos Aires fue *Boreales, miniaturas y porcelanas*, una colección de semblanzas biográficas y discursos políticos e históricos. En varios de éstos indaga sobre la naturaleza de la nación peruana. Recordando la época de la derrota del Perú y Bolivia en la Guerra del Pacífico, Matto describe el terrible efecto de vivir en un contorno político «cargado de venganzas, de atropellos», resultado «de la ambición desmedida y la vanidad infecunda» (*BMP*, 24, 11-12). Estas tendencias egoístas habían tramado la división interna en el Perú, que lo hizo vulnerable frente a Chile. Desde una perspectiva maquiavélica, Chile deseó este caos nacional para «conseguir el total aniquilamiento del Perú» (*BMP*, 19). ¿Cómo se podría defender y reconstruir la patria de la posguerra? Sería posible sólo mediante la paz y la armonía nacionales, las que servirían de «base [...] del edificio nacional en reconstrucción» (*BMP*, 18). Pero habría que buscar pautas.

Lejos de Sarmiento y otros pensadores argentinos, la novelista andina busca modelos para el Perú en su propia historia. Subraya que los horrores de la

conquista y la colonia «prepararon el camino de Bolívar» (*BMP*, 61). Hay cierta ironía en su mención del Libertador. Como todos sabemos, el sueño bolivariano fracasó por el egoísmo político y por la misma razón se frustraría la unidad peruana. A esta debilidad se puede atribuir las identidades locales, el caudillismo durante la primera mitad del siglo, la derrota en la guerra del 79, y el baño de sangre que vino con el golpe del 95. Andrés Avelino Cáceres tuvo su papel en los últimos dos acontecimientos. A despecho de los hacendados peruanos que se aliaban con las tropas chilenas, Cáceres continuó la guerra contra el país invasor con su guerrilla en la sierra, lo que le condujo a ser dos veces mandatario del Perú durante 1886-1890 y 1894-1895. Fue sacado violentamente de la presidencia cuando Piérola urdió exitosamente una conspiración contra él. Impresionada con la brutalidad, la guerra y el golpe, Matto establece después un paralelo entre el Libertador y el caudillo andino. El sueño de Cáceres viene a ser algo así como una microversión del de Bolívar en que se unía toda Latinoamérica. Parecido a éste, el Brujo de los Andes «soñó en la fraternidad de los peruanos» (*BMP*, 48). Su política es un remedio para la anarquía nacional. Para dar una base sociológica a las propuestas políticas de Cáceres, nuestra escritora acude al positivismo en su análisis. De acuerdo con las doctrinas de Auguste Comte, Matto ve la anarquía no como un sistema para liberar a los individuos, sino como un elemento divisor en los pueblos. En más de una ocasión se dirige contra la anarquía nacional, pregonando la unión (*BMP*, 55, 59, 61, 63)<sup>4</sup>.

Cuando Matto comenta a los héroes de la patria, Manuel Pardo, José Gálvez y Miguel Grau, asiente a que cumplieron una gran tarea, «recogiendo los cendales de la patria para reunirlos y formar nación»<sup>5</sup>. De igual manera, cuando ella habla del general Cáceres, lo elogia porque luchó «para reconquistar la unidad y la autonomía de la nación» (*BL*, 188). Al determinar cómo organizar la nación, Matto no se limita a la historia de Cáceres. En una biografía sobre Gregorio Pacheco, el mandatario boliviano, ella reconoce la consecuencia de los lazos entre el territorio y la nación: «Aspiración legítima de Bolivia es la de buscarse salidas al mundo exterior, por puertos y caminos propios, colonizando y fomentando, a la vez, las inmensas zonas feraces de

territorio contiguas a varias de sus fronteras» (*BL*, 113). Luego de la Guerra del Pacífico, los esfuerzos de la nación sin litoral para recuperar un puerto eran perfectamente comprensibles. A los peruanos les daba pena que los bolivianos perdieran territorio. Ellos también sufrieron esta vergüenza en la guerra. Estas pérdidas frustraron el ideal (tanto para Bolivia como para el Perú) de poblar el terruño con europeos e integrar al indígena en la comunidad nacional. El deseo de establecer asentamientos en el interior, y de instituir medios de comunicación entre ellos y las principales ciudades, ha sido tema en la literatura peruana desde los tiempos de la *Revista de Lima* (1859-1863). El interés en poblar la tierra y fomentar la cohesión se pone en peligro, claro está, cuando la nación pierde territorio. Grave fue para un país como Bolivia cuando le fue arrebatado el ancladero en que iba a recibir a estos inmigrantes.

La percepción de nación y terruño no puede desatarse de la de patria. Si observamos detenidamente su ensayo «En el Perú, Narraciones históricas», veremos que el vocablo «patria» es el que más se repite. En tanto que relata sus experiencias, Matto escruta el precio social de la refriega en que Piérola derrocó al gobierno de Cáceres. Para ella, la guerra civil es una «lucha fratricida» (*BMP*, 28), contienda de hermanos contra hermanos, «diezmándose en holocausto de la revolución» (*BMP*, 37). Los participantes prosiguen por fines egoístas sin respetar «la voz de la patria» (*BMP*, 37). La acepción de este término casi espiritual, entonces, es la coherencia nacional.

Con todo, esta armonía es un ideal, no una realidad. Por más que lo patriótico sea fundamental, no constituye un concepto uniforme. Cada caudillo conserva su propia noción de ella y por aquello el concepto es discutible: «Cáceres se inclinaba al partido liberal, se decía que era masón, que durante su primer gobierno se expulsó a los jesuitas; en cambio el señor Piérola se manifestaba fervoroso en el culto católico» (*BMP*, 42). Al comentar una división (liberal-católica) entre los dos hombres, Matto evoca la discordia ideológica que ha sufrido la nación desde los tiempos de Castilla (relativamente liberal) y Echenique (conservador). Partiendo de Comte que buscaba un «sistema preponderante y capaz de reunir a todos los espíritus en una sola comunión de ideas»<sup>6</sup>, Matto plantea la necesidad de «encontrar ahora un espíritu netamente

peruano» (*BMP*, 62). Propone «peruanizar la Nación separando, si fuese posible, a quien pretende mantener la anarquía» (*BMP*, 63). La intención de «peruanizar», que implica armonizar, le es fundamental. De este modo se anticipa a Mariátegui cuando éste grita «peruanicemos al Perú». Para conquistar esta meta, Matto dispone de varias herramientas: la ya comentada tierra, y también el idioma, la literatura, la cultura y la justicia.

## El quechua imperial

Aun con sus antecedentes criollos, Matto asimilaba y sintetizaba diversas ideas andinas. Como señala Denegri, Matto tuvo tres tipos de contacto con el mundo andino, el intelectual (sus libros), el económico (sus negocios) y el social (su juventud y su familia)<sup>7</sup>. Dominó bien el quechua, a pesar de haber nacido en el seno de una familia acomodada, en la que su hermano Daniel pudo llegar a ser médico. Lo aprendió en la hacienda de su familia donde jugaba con niños quechuaparlantes y llegó a conocer esta cultura como la suya<sup>8</sup>. Más tarde, durante la Guerra del Pacífico, logró comunicarse con las tropas de Cáceres, ¡en quechua! Con este acercamiento étnico-social, no debe extrañarnos que a ella, con su curiosidad intelectual, le interesara la filología quechua. Debido al carácter oral de la cultura andina, fue imprescindible codificar sus elementos (las leyendas, los nombres propios y la toponimia) en una forma escrita, fortaleciendo por lo tanto la base cultural de la nación.

Durante la década de 1885-1895, Matto de Turner se interesó apasionadamente en el quechua. De aquel período vienen la mayoría de sus escritos sobre el tema. Mary Berg comenta este aspecto de su pieza dramática, *Hima-Sumac*, que se estrenó en Lima el 27 de abril de 1888<sup>9</sup>. La importancia de este idioma se convirtió también en tema principal de varios ensayos de Matto. Su propuesta quechuacéntrica no fue típica para la época. Tuvo que usar las páginas de *El Perú Ilustrado*, la revista que dirigía, para enfrentarse con las crecientes preferencias hispanófilas. Con motivo de las Fiestas Patrias del año 1888, se lanzó a una polémica «sobre la conveniencia o inconveniencia del

cultivo de la lengua quechua». Publicó una serie de artículos redactados por Tomás O'Conner<sup>10</sup>, E. Larrabure y Unanue<sup>11</sup>, y ella misma<sup>12</sup>. Estos ensayos celebran el pasado incaico y reconocen la autoridad filológica del quechua en la realización del proyecto nacional. Su defensa del idioma andino se difundió sustancialmente en la Lima de aquel entonces.

Una recomendación esencial de Matto de Turner es que en el proceso de la nación peruana tiene que remontarse a la época preincaica cuyos habitantes «no tuvieron nombre genérico para nombrar en conjunto los reinos y provincias que sus reyes naturales señorearon». Los gentilicios tenían que ver con el nombre de la provincia local<sup>13</sup>. Mientras que el quechua se extendía por los Andes con las conquistas incaicas, y todas las etnias (Matto diría «naciones») locales lo aprendían de manera que «se considerasen miembros de una sola familia» (*LYR*, 9394). El propio Inca, según ella, lo promulgó como «idioma general y obligatorio para el pueblo» (*LYR*, 96). Matto sacó esta idea del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) quien en sus *Comentarios reales* (1609/17) reconoció en el quechua un «lenguaje general»<sup>14</sup>. Él discierne que el esfuerzo de imponerlo como *runasimi* representa la expansión de una noción local a otra más amplia. Fue una forma de consolidar el poder y protegerse en contra de los enemigos lejanos. Bajo esta tonalidad se organizan las naciones. Estas posturas debieron haber sido atractivas para nuestra ensayista cuzqueña quien buscaba la armonía entre y para la ciudadanía.

Por sus experiencias en la provincia, su familiaridad con la cultura andina, y la lectura de varios textos sobre el tema, Matto de Turner concluye que la verdadera lengua nacional es el quechua y como tal «[...] no es posible escribir historia peruana que merezca el nombre de tal sin conocer el idioma» (*LYR*, 107). En esto refleja el propósito de los *Comentarios reales*, el de glosar a los cronistas que, por ignorar el habla andina, interpretaron varios vocablos fuera de sus significados<sup>15</sup>. El Inca entonces glosa, no critica, a los cronistas peninsulares. Puede sobrevivir de esta forma en el medio colonial sin mayores problemas. Matto se apropia de esta táctica, evitando atacar directamente a los hispanistas de su era. Ella simplemente procura inquirir sobre la etimología de la toponimia, para definir mejor el significado de la nación (*LYR*, 104-6). Sus

condiciones de escritora distan sustancialmente de las de los autores barrocos; no tiene que sufrir del aparato transatlántico que limitó la expresión del Inca Garcilaso. Pese a los riesgos políticos que ella corría, los cuales finalmente la condujeron al destierro, nuestra ensayista logra afirmar cosas imposibles de enunciar durante el coloniaje. Puede sostener, por ejemplo, que más allá de su valor histórico, el quechua también debe reconocerse como «el vínculo imperecedero de unión para la raza peruana» (*LYR*, 99). Con mucho valor, declara que la negación de lo andino representa un «daño de la historia patria» (*LYR*, 101). «Daño» aquí debe entenderse como la injusticia del casticismo purista que a los quechuaparlantes les niega participar en la sociedad. Sin miedo la polígrafa decimonónica defiende la herencia milenaria de la nación.

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

Matto adopta el lugar común de la nación como un organismo enfermo<sup>16</sup>. Tal actitud resulta de la violencia de una guerra civil, de la experiencia de ser andina en la capital costeña, de su vida intelectual (libros y tertulias) y de su observación directa del maltrato, tanto del indígena como de la mujer. Recomienda tres «fuentes de salud nacional», las que encuentra en «la prensa, el púlpito y la cátedra universitaria» (*BMP*, 14). Estas armas representan tres pilares en su plan general de regenerar la sociedad. En *la cátedra* Matto encuentra una manera pedagógica de liberar a las mujeres. Para la *Iglesia* se guarda varios papeles. Predica la virtud contra la corrupción y formula la unidad religiosa de la nación, lograda difundiendo la doctrina de Jesucristo entre los indígenas. Por tal razón, Matto traduce el Evangelio al quechua. *El periodismo* puede suplir tanto al magisterio como a la evangelización como forma de inspirar una conciencia nacional.

Según se manifiesta en el prólogo de *Aves sin nido*, también la literatura tiene su papel regenerador en la sociedad. Sirve de herramienta en la liberación del autóctono y de la mujer. Mas para cumplir con su deber, las letras necesitan representar y respetar la comunidad de la cual surgen. Una manera

de determinar la naturaleza de la nación es acudiendo a las obras de los tiempos lejanos. Esta práctica constituye un elemento fundamental en la teoría literaria de Clorinda Matto, la que se convierte en ideología genuina. Según vamos sugiriendo en esta sección, había fuentes sociales y literarias en la ideología de Matto. Hay más que decir sobre sus fuentes literarias, el Inca Garcilaso y otros del mismo período.

Como escritora, Matto intentó redactar una literatura regional, integradora de varias ideologías y perspectivas. Aunque leyera libros ultramarinos, fue asimismo entusiasta lectora de autores peruanos. Son bien conocidas sus lecturas de Ricardo Palma y González Prada, y menos las de Gorriti<sup>17</sup>. Ya notamos que a ella también le interesaron los autores coloniales. Sin embargo, menos atención se ha dedicado a sus lecturas del Inca Garcilaso de la Vega, comentadas arriba y sobre las cuales tendríamos algo más que decir y, aparte, a su controvertida comprensión de Juan de Espinosa Medrano (1619/30-1668), lumínar barroco conocido como el Lunarejo.

Al leer a estos dos escritores híbridos, Matto encontró dos espíritus afines. Ella al igual que ellos era bilingüe y por lo tanto asimismo podía acudir a fuentes orales y escritas. El Inca Garcilaso transcribe en sus *Comentarios reales* «la relación sumaria» que su tío, otros parientes y sus discípulos le contaron. Al hacerlo, recupera la tradición oral que codificará bajo las normas letradas. Al mismo tiempo, consulta a las crónicas escritas, como las de Cieza de León. Por ellas se adueña de la tradición letrada. Al sintetizar las tradiciones orales y escritas, según señala Mazzotti, el Inca Garcilaso, siendo sujeto colonial, tenía que «conciliar los elementos culturales que se le ofrecen en la memoria de un espacio de identidad en permanente reconstrucción verbal»<sup>18</sup>. Partiendo de Mazzotti, el resultado de esta condición es una escritura «pendular»<sup>19</sup>. Al balancearse entre dos mundos, el Inca asimila la cultura renacentista para formularla a la luz del quechua, de su etnia, y de la historia oral. Combina de esta manera lo oral y lo letrado. Sus narraciones, que para Mazzotti son culturalmente polifónicas<sup>20</sup>, revelan los orígenes de los incas y los episodios de la conquista<sup>21</sup>, estableciendo la base para la moderna nación peruana. Decimos esto porque el monumento del Inca constituye lo que Ortega



ha llamado «un modelo capaz de trascender la actualidad conflictiva en la formalización»<sup>22</sup>. Ofrece de esta manera una pauta por medio de la cual se podría conquistar la armonía nacional, la sinfonía antes que la anarquía.

Cuando el Inca glosa las crónicas españolas, lo que hace es descentralizar el pensamiento occidental. Usamos este término aquí con el sentido que le asigna Rabasa, una condición omnipresente que ubica a Europa como arquetipo, igualmente afectando a europeos y a no europeos<sup>23</sup>. Matto sigue al Inca en descentralizar el eurocentrismo cuando busca una hermenéutica de la periferia, desconocida para las élites de la costa. Partiendo del afán del Inca para comentar y así debilitar la historiografía eurocéntrica, la escritora cuzqueña concluye que la historia peruana sería imposible sin la cultura quechua. Repitiendo la pauta establecida por el humanista renacentista, ella recopila varias anécdotas orales, las que codifica en sus *Tradiciones cuzqueñas*<sup>24</sup>. De este modo es la fundadora decimonónica de una historiografía que intenta concordar con la realidad nacional en sus raíces. Al crear una nueva literatura que responde a diversos orígenes, se establece una expresión apta para integrar los diversos sectores contemporáneos, así como ocurrió con el quechua imperial del Tahuantinsuyo. Garcilaso, por lo tanto, se convierte en una fuente colonial indispensable para comprender la ideología de nuestra escritora. Pero no es la única.

## Una defensa del mestizaje cultural

El juicio que tuvo Matto de Turner del clérigo Juan de Espinosa Medrano fue fundamental a su noción de etnia. En la biografía que redactó sobre él, mantuvo que la jerarquía eclesiástica se opuso a su candidatura para «*la silla canongial*» (BL, 33; cursiva suya). La razón por dicha resistencia debió haber sido el origen indígena del sacerdote. También es concebible que Matto se equivocara y el honor le fue otorgado en 1683. Chang-Rodríguez supone que Matto compuso su biografía basándose en historias orales que no coincidieron con la evidencia documental, o que, tal vez, confundió los dos últimos lustros

en la vida del «Doctor Sublime» con los apuros de su vida anterior<sup>25</sup>. Hay más. Cisneros y Guibovich Pérez, tras investigar intensamente en seis archivos, concluyen que no existe «apoyo documental» sobre los orígenes indígenas del famoso clérigo. Además, según estos dos críticos, existen indicios de que el Lunarejo gozó de cierta riqueza material<sup>26</sup>. Si fuera cierto, la semblanza que Matto escribió acerca del Lunarejo, sería el resultado de lo que Cisneros y Guibovich llaman su «imaginación fecunda»<sup>27</sup>. De este modo habría que reconocer que nuestra autora carecería de una metodología rigurosa en su historiografía.

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

Para comprender la óptica de doña Clorinda, no es necesario determinar si Espinosa Medrano naciera con certeza de padres autóctonos, o no, o si históricamente se elevara a la canonjía magistral, o no. Una ideología no es fiel a la historia. No es su función adherirse a ella sino generar una reacción inusitada en la lectura, una característica primordial del ensayo. Estamos acostumbrados a pensar en los ensayistas como hombres pero las mujeres también cultivaron este género, especialmente durante esta generación<sup>28</sup>. Conforme a la teoría de Earle y Mead, el autor/-a de un ensayo intenta «comunicar su criterio en torno al asunto» de una forma que podría calificarse de «una efusión viva»<sup>29</sup>. Lo que nos interesa en este momento es que, mediante la «efusión viva» de Matto, el Lunarejo tuvo orígenes indígenas y padeció de lo que para nosotros sería el racismo. La indignación que la

ensayista exhibe frente a un racismo real o imaginado, demuestra su compromiso con los indígenas y mestizos. Por este profundo sentido de rectitud Matto llega a una postura absoluta: «el gobierno colonial oponía a los hijos de naturales...» (*BL*, 23). Dado el desenlace del imperialismo en las Américas, comprueban o no los pormenores vitales del Lunarejo, difícil sería descartar la versión de la cuzqueña.

El anhelo por la justicia no es el único elemento en la vida y obra de Espinosa Medrano que apasiona a Clorinda Matto. A pesar de la posible discriminación que sobrelleva el humanista, se dedicó con ahínco al estudio letrado. Si el «Doctor Sublime» fuera autóctono, y si sufriera por ello, también superaría ese disgusto. En esto, para Matto, reposa su importancia. Él representa un modelo nacional, no porque era «indio», sino porque era un indio que superó su etnia: en él, «quedaron avasalladas las preocupaciones de casta, nacimiento, color y fortuna» (*BL*, 35). Bajo el coloniaje fue necesario que el humanista suprimiera su condición de andino, si es que deseaba sobrevivir como religioso e intelectual. No es tan difícil de imaginar esta estrategia. Bouvier ha argüido que Sor Juana tuvo que elaborar códigos para esconder su mensaje feminista, táctica necesaria para moverse en el ambiente sofocante de la colonia<sup>30</sup>. De la misma forma Espinosa Medrano pudo haber confeccionado máscaras para encubrir su condición andina. Como descubre Mabel Morana, los intelectuales barrocos Espinosa Medrano, Sor Juana y, Sigüenza y Góngora acudieron al «lenguaje imperial» para hablar «de sí mismos». Se apropiaron de «los códigos culturales metropolitanos» para participar libremente en el ámbito intelectual de las posesiones<sup>31</sup>. Para hacer eso, tuvieron que camuflar elementos locales de cultura. Existe una posibilidad no admitida por Cisneros y Guibovich: acaso hoy día nos parece que el Lunarejo fuese criollo porque sus esfuerzos de suprimir sus orígenes fueron exitosos. Sea cual sea su herencia, lo innegable para Clorinda Matto estriba en el hecho de que tanto fue su interés «por el libro y la oración» (*BL*, 35) que su bibliofilia lo define, no su etnia. La autora de *Bocetos*, aplaude esta característica en la producción de Espinosa Medrano.

A través de la cáustica de Matto, el humanista pudo superar su etnia porque dominaba una variedad de idiomas, el castellano, el latín y el quechua. No debe sorprendernos que haya divisado en Espinosa Medrano un modelo para la biculturalidad. Ella igualmente se vio así, siendo «misti» letrada, pero también quechuaparlante. Si el «Doctor Sublime» no sufrió tanto por su etnia, posibilidad que consideran Chang-Rodríguez, Cisneros y Guibovich, cabe suponer que Matto proyectara sus propias experiencias en él. De lo contrario, las conclusiones intuitivas de la autora son acertadas, sólo que parece que todavía no se ha encontrado evidencia archivística para probarlas. Lo que sí sabemos con certeza es que, para Matto, la biculturalidad a lo Espinosa Medrano representa un modelo para emular. Esta aspiración de culturas mutuas surge también en las conclusiones de su *Aves sin nido*. En ésta su primera obra de ficción, la adopción de dos huérfanos indígenas por un matrimonio urbano y criollo, no permite, en palabras de Cornejo Polar, «ningún futuro por la raza indígena»<sup>32</sup>. Su adopción indica que su destino «depende de su conversión en *otro*, en criollo»<sup>33</sup>. El crítico concluye que tal postura resulta de una «quiebra interna» en la nación, la única respuesta a la cual «consistía en asimilar dentro del espacio criollo al pueblo indígena»<sup>34</sup>. Esta posición que asume Matto en *Aves sin nido* es más conservadora que la que adelanta en sus ensayos de *El Perú Ilustrado*, en los que concibe el quechua como un idioma imperial. La explicación se encuentra en que la defensa del quechua fue una reacción llevada a cabo en las páginas de *El Perú Ilustrado* contra las tendencias hispanófilas de su época. Su posición social posterior y más madura se remonta a la biografía sobre Espinosa Medrano y no a su ensayo sobre el quechua y se ubica entre los dos polos étnicos, en el mestizaje con tal de que haya proceso de criollización. Las conclusiones asimilacionistas que se formulan en *Aves sin nido* tienen raíz en los estudios sobre Espinosa Medrano y el Inca Garcilaso, dos escritores coloniales que vivieron entre dos mundos. Anticipando a los niños Yupanqui de la novela que se integran a una familia criolla, los dos humanistas descubrieron su forma de expresión en la cultura hispánica. Siguiendo una pauta defensiva establecida por el Inca y fortalecida luego por el canónigo barroco, Matto inserta el referente quechua en un marco hispánico.

Sería un error, empero, ver en *Aves sin nido* un planteamiento que se limita a la problemática de la transculturación<sup>35</sup>. También es una protesta contra la explotación del indígena. No es la primera muestra de ficción peruana en hacerlo. Podemos pensar en cuatro que le anticipan, la novela *El Padre Horán* (1848) de Narciso Aréstegui y tres cuentos de la *Revista de Lima*, «Sé bueno y serás feliz» (1861) de Ladislao Grana, «Si haces mal no esperes bien» (1861) de Juana Manuela Gorriti y «No era ella» (1861-2) de Juan Camacho<sup>36</sup>. Pero, superando sus antecedentes románticos, *Aves* es sumamente interesante porque se redacta sobre la base de varias corrientes ideológicas: el romanticismo, el positivismo, el naturalismo, el indianismo, el indigenismo, la dicotomía civilización-barbarie, el feminismo al estilo de Gorriti, y la protesta gonzálezpradiana. Esta diversidad de fuentes advierte un tejido complejo de temas, campo fecundo para diversas interpretaciones.

En cuanto a ser modelo, *Aves sin nido* muestra el desacorde entre naturaleza y civilización, entre «naturales» y «notables», entre mujeres y hombres<sup>37</sup>. Esta carencia social tiene graves implicaciones para la nación. La sociedad, mejor dicho, las sociedades, se presentan divididas. *Aves sin nido* refleja una realidad fragmentada. Tomando su lección de la personalidad sintética del doctor Lunarejo, la novela busca una homogeneidad cultural bajo la tutela del criollismo. En ella, el interés por lo indígena parece reducirse a la toponimia, la historia oral, y una llamada para la justicia enmarcada en el ideal mestizo. No obstante, la habilidad de la autora de hablar y escribir quechua prueba que no sólo es asunto del pasado sino del presente. Al traducir la Biblia a un idioma andino, Matto muestra su anhelo para que los nativos asimilen el cristianismo, un elemento de la cultura occidental. En esto no se distingue de González Prada quien coloca a los indígenas dentro de un marco acrático, asimismo una ideología occidental. La propuesta criollista de Matto coincide de este modo con el gonzálezpradismo. Pero, de otra manera, Matto se aparta del autor de *Páginas libres*. Cuando los criollos adoptan a los indígenas -como señala Cornejo Polar- demuestran que los limeños por igual necesitan a los indígenas para procrear<sup>38</sup>. El eurocéntrico González Prada difícilmente abrazaría una recomendación de esta índole. En Matto, entonces, advertimos

un doble proceso de mestizaje, las dos etnias se necesitan. Visto de esta manera, ella resuelve este hibridismo mutuo proponiendo un modelo criollo de cultura. Este supone la formación de una burguesía *sui generis*, basada en la cultura letrada y la globalización industrial, pero abierta asimismo a la sustancia biológica de los Andes. Si es que mantiene una visión pluralista, como mantiene Reisz<sup>39</sup>, es un pluralismo que debe resolverse últimamente en una nueva homogeneidad.

Un marco decimonónico para comprender el mestizaje es la teoría de civilización y barbarie, la cual le vino a Matto directa o indirectamente por Domingo Faustino Sarmiento. En *Aves sin nido* una pareja civilizada de la costa intenta reformar la sierra. Al fracasar, el matrimonio y sus hijos adoptivos abordan un tren, imagen frecuente de la civilización, para viajar a la ciudad. El mensaje es que el progreso es irrealizable en la sierra, así como en la pampa de Sarmiento. Todavía queda mucho trabajo para las tres columnas civilizadoras, la pluma, el sermón, y el aula en la construcción de una nueva sociedad híbrida.

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

Lo patriótico en Matto es político y cultural, y es feminista. Mencionamos cómo para ella el periodismo es una actividad valiosísima, aún más cuando se efectúa para servir a la causa feminista. La escritora fundó su revista *Búcaro Americano* creando, de acuerdo con Portugal, «espacios para que las mujeres puedan expresarse y dar cuenta de una nueva perspectiva de las cosas en lo referente a su incursión en el mundo profesional»<sup>40</sup>. En la Argentina, lejos del enigma étnico del Perú, el feminismo de Matto se hace más agudo. Su tentativa más interesante sobre el tema es «Las obreras del pensamiento», discurso que dio en el Ateneo de Buenos Aires en 1895. En la patria industrial que propone Matto, «trabajan millares de mujeres productoras». La labor libre se hace con dignidad y la mujer tiene tanto derecho a la dignidad como el hombre. Con tal de que las mujeres trabajen libremente, «no sólo dan hijos a la patria, sino,

prosperidad y gloria» (*BMP*, 250). Ellas, «con escuelas profesionales que robustecen su dignidad», se liberarán de la esclavitud «del padre, del hermano, del marido» (*BMP*, 311). Matto ve en la emancipación femenina una «consecuencia lógica e inmediata de la obra de rendición iniciada el 25 de mayo de 1810» (*BMP*, 311), es decir, de la independencia argentina.

Conforme a nuestra ensayista, el trabajo es necesario tanto para los varones como para las mujeres. ¿Trabajo en qué?...: en el comercio, en la industria (*LYR*, 164). Tal actitud pone en evidencia su filiación sansimoniana<sup>41</sup> y a su vez le reserva un lugar en el grupo que Kristal ha llamado la élite industrial en el Perú<sup>42</sup>. La filosofía industrialista no se limitó al país andino. En la región rioplatense, Alberdi había abogado por una filosofía aplicada, no especulativa<sup>43</sup>. Su discípulo Echeverría había propuesto una formación que dignificara las profesiones industriales<sup>44</sup>. Durante el período en que la autora peruana radicaba en Buenos Aires, en palabras de Puiggrós, «existía ya en lo fundamental del litoral argentino el régimen capitalista»<sup>45</sup>. Es dentro de este contexto que Clorinda Matto deja atrás el ideal doméstico que se intuía en *Aves sin nido* y se integra en la trayectoria industrialista. Por lo tanto, subraya que cuando se combinan el comercio, la manufactura y la educación, el resultado es «el fomento del progreso material» (*LYR*, 164), un paso necesario para forjar una nación estable. Matto había planteado el desarrollo económico como parte del Círculo Literario de González Prada. Y cómo el autor de *Páginas libres*, abraza un concepto inmanentista de la vida. Proclama que en «el fruto metálico del trabajo industrial» es posible «satisfacer las exigencias» de la conciencia individual. Con esta postura, Matto también coincide con una de sus colegas que incluye en «Obras del pensamiento», María Nieves y Bustamante, quien en 1892 había afirmado que «el trabajo [...] vigoriza el espíritu y la materia»<sup>46</sup>. Matto adopta esta idea y la aplica a la condición de la mujer. Con un alma sana, la obrera recupera la dignidad, haciéndose disponible para la labor industrial o comercial, sin la cual no sería posible fundar «los cimientos para el gran edificio nacional» (*LYR*, 164).

Su llamada para la libertad de la mujer es una y la misma con su labor para la justicia del autóctono. Este fenómeno, la ligadura de la libertad de la mujer

con la del andino o la del negro era común durante el siglo XIX<sup>47</sup>. Tan pronto como una feminista ve su condición en relación con hombres y mujeres de otras etnias, está lista para verse en un contexto con hombres y mujeres de otras naciones.

## Más allá de la nación

González Prada sometió a nuestra consideración la posibilidad de una humanidad liberada por agitadores de varias naciones. Matto igualmente pudo superar el nacionalismo, aunque sin llegar a ser revolucionaria. En un discurso de 1899 que pronunció en Buenos Aires vio los orígenes del Nuevo Mundo en función de Juan Díaz de Solís y Francisco Pizarro. Estas dos figuras representan dos encuentros con el continente americano, el primero en el Río de la Plata, el segundo en Cajamarca. Al recordar a los dos conquistadores, deja a un lado lo autóctono (según su contexto social: Buenos Aires) y elabora una especie de panamericanismo, entre la Argentina y el Perú. ¿Es que Clorinda Matto se olvida de sus indígenas? No. Recordemos que la nación austral le dio auxilio en una coyuntura en que su país le había fallado. Tiene que agradecer «el techo hospitalario de la República Argentina» (*BMP*, 56) y olvidarse en parte de los problemas del Perú.

A raíz de la independencia de las repúblicas americanas un siglo antes, de su feminismo y de su agradecimiento personal, Matto llega a una especie de supranacionalismo. No por otra razón en su discurso en la Escuela Comercial de Mujeres de Buenos Aires, elogia al triunvirato heroico de la independencia americana, Bolívar, Sucre y San Martín. Este panamericanismo es típico en el discurso feminista desde el siglo XIX. Beatriz Urraca ha comentado la red interamericana que las mujeres forjaron en la Argentina de aquel período<sup>48</sup>. Pratt ha descubierto vínculos de este tipo en varios países latinoamericanos<sup>49</sup>. Esta aspiración panamericana llega también al siglo XX. La revista ecuatoriana *Nuevos Horizontes* (1933-1937), por ejemplo, buscó activamente lazos con feministas de otros países<sup>50</sup>. Esta segunda Clorinda Matto, la «porteña», tiene



que comprenderse como feminista dentro de esta tendencia internacionalista. En la misma conferencia que ofreció en la Escuela Comercial, su panamericanismo se verifica cuando atestigua lo siguiente:

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

*(BMP, 306)*

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

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

