

I. FICCIONES DEL YO FEMENINO

Ana Peluffo*

El yo femenino y sus "otros": sobre la beneficencia y la construcción de identidades en el siglo XIX

The Feminine I and Its "Others": On Charity and Identity Construction in the Nineteenth Century

Resumen

En este trabajo se reconstruye el debate sobre caridad, género y asistencialismo social, que tuvo lugar en el Perú republicano durante la segunda mitad del siglo XIX. Pese a que la caridad ha sido leída desde el marxismo como una práctica conservadora usada por las clases altas en América Latina desde la época colonial, para defender un *status quo* marcado por la injusticia social, se demuestra que, leyendo la beneficencia desde una perspectiva sexo-genérica, ésta tuvo consecuencias radicales para la incipiente

* Profesora Asociada del Departamento de Español en University of California, Davis. Ph.D en Literatura por la New York University. Ha publicado *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2005) y es coeditora de *Entre hombres: masculinidades del siglo XIX en América Latina* de próxima aparición. También, ha publicado múltiples artículos en revistas especializadas de América Latina, Estados Unidos y Europa. Correo electrónico: aopeluffo@ucdavis.edu.

profesionalización del ángel del hogar. Trabajando con un archivo cultural, que incluye escritoras poco conocidas como Juana Rosa de Amézaga, Lastenia Larriva de Llona y Juana Manuela Lazo de Eléspuru, entre otras, así como también escritores como Luis B. Cisneros, Manuel González Prada y Abelardo Gamarra, se demuestra que la caridad fue un discurso ideológicamente híbrido al que diferentes grupos apelaron durante la época de la secularización para debatir cuestiones referentes a la formación de identidades.

Palabras clave: caridad, género, asistencialismo social, Perú, siglo XIX, crítica cultural, secularización

Abstract

This essay reconstructs the debate over charity, gender and social welfare that took place in Republican Peru during the second half of the nineteenth century. Although from a Marxist perspective, charity has been read as a conservative social praxis used by the upper classes to defend a *status quo* plagued by social injustice, the essay explores how, from a gender perspective, charity had radical consequences for the incipient professionalization of women. Working with a cultural archive that includes female writers such as Juana Rosa de Amézaga, Lastenia Larriva de Llona and Juana Manuela Lazo de Eléspuru, among others, as well as male writers such as Luis B. Cisneros, Abelardo Gamarra and Manuel González Prada, the article suggests that charity was an ideologically hybrid discourse to which many different groups appealed during the period of secularization to discuss issues related to identity formation.

Key words: charity, gender, social welfare, 19th. century Peru, cultural criticism, secularization

A lo largo de la época republicana, en los centros urbanos de América Latina se produjo un proceso de feminización de la práctica caritativa que, en la época colonial, había estado fundamentalmente en manos de clérigos. Dado que en el siglo XIX no existían ministerios de bienestar social, o lo que hoy se llamaría programas de *welfare*, el cuidado de los grupos carenciados se colocó en manos de sociedades de beneficencia, que usaron el trabajo voluntario de las mujeres para tratar de resolver de forma "barata" el problema de la pobreza. La política del cuidado y la asistencia de los grupos oprimidos, asignada culturalmente al género femenino, beneficiaba a Estados en formación, en los que los procesos de modernización coincidieron con el incremento de la desigualdad social. Sin embargo, tal y como queda demostrado en el contexto peruano, las mujeres estuvieron lejos de ser víctimas pasivas de este papel que la sociedad les imponía. Así como el Estado se aprovechó del trabajo benéfico que hacían las damas de caridad, estas últimas utilizaron el velo de la beneficencia

para extender las fronteras de la subjetividad femenina en sociedades que no ofrecían muchos espacios de activismo social para el sujeto femenino.

Al releer la producción cultural peruana del siglo XIX, prestando particular atención al papel que las mujeres ocupan como ángeles de caridad, es posible notar que desde una perspectiva de género (y no de etnicidad o clase) el discurso de la caridad tuvo consecuencias radicales para la construcción de nuevas identidades. Aunque, generalmente, se piensa en el normalismo y el periodismo como los dos campos en los que las mujeres asumen identidades profesionales en la época premoderna, interesa explorar la posibilidad de que la caridad haya cumplido un papel igualmente importante en este proceso¹. En la feminización de la práctica caritativa, que ocurrió dentro de la secularización parcial de la cultura decimonónica, las mujeres peruanas formaron sociedades, cofradías o hermandades homosociales dentro de las que pudieron ejercer un poder público y económico, definido como masculino por la cultura liberal. Aunque el impacto que tuvieron estas sociedades con respecto a las necesidades de los grupos carenciados es difícil de precisar, interesa analizar la forma en que las mujeres usaron el campo de la beneficencia para adquirir agencia cultural y política. Para difundir el ideal caritativo entre las mujeres de la época, las escritoras publicaron cuentos, novelas y poemas, que hacían del ángel de caridad un ícono de la cultura del siglo XIX.

La crítica que ha estudiado los conflictos entre Iglesia y Estado a lo largo del periodo nacional coincide en señalar que la secularización se dio con más fuerza en la esfera masculina y que las mujeres se mantuvieron del lado de una arrinconada tradición religiosa². Esta resistencia femenina a la secularización rara vez se relaciona, en el campo de los estudios latinoamericanos, con el trabajo de la beneficencia y con la idea de que, amparadas en esta praxis, las mujeres podían tener un activismo político disfrazado de moralidad. Lori Ginzberg, en *Women and the Work of Benevolence*, sostiene que la caridad fue un discurso ideológicamente híbrido que tenía elementos de dos campos semánticos polarizados: la moralidad cristiana y la política. En el siglo XIX era justamente ese carácter fronterizo de la práctica caritativa lo que resultaba atractivo para las mujeres. Si, por un lado, las escritoras —y se piensa aquí en Juana Manuela Gorriti, Juana Rosa de Amézaga, Lastenia Larriva de Llona o Gertrudis Gómez de Avellaneda, entre muchas otras— aceptaron ciertos atributos del ideal

benévolo que la cultura prescribía (la compasión, la ternura, el sentimentalismo), por otro, también lo usaron para cuestionar su exclusión política de los debates nacionales. A través de este gesto bifronte y aparentemente paradójico, por el que se obedecen y cuestionan al mismo tiempo las ideologías de género hegemónicas, se dice que sí a la idea de que las mujeres sean más domésticas y piadosas que los hombres, aunque se use la virtud de la benevolencia para “politizar” y alejar a la mujer de los centros de irradiación de esos discursos: el templo y la casa.

Institucionalmente, la primera sociedad de la beneficencia pública en Lima se fundó en 1825 de acuerdo con un concepto liberal importado de Francia (Klaiber, 159). La implementación del ideal benéfico parece haber sido caótica en la primera parte del siglo XIX, por lo que se creó un documento en 1848 para aclarar las responsabilidades de esta organización. De acuerdo con el *Reglamento de Beneficencia* decretado por el Gobierno de Castilla para todos los pueblos de la República y reimpresso en el Cuzco en 1860, todos los cargos directivos de la sociedad de beneficencia para “el cuidado, arreglo y orden de los establecimientos de misericordia” debían ser masculinos, aunque se reconocía la necesidad de “promover, activar y fomentar la sociedad de señoras para el cuidado y asistencia de los establecimientos de su sexo” (9). La negativa a que las mujeres ocuparan cargos remunerados, como los de director, vicedirector, contador, tesorero y secretario, se debía a la creencia de que la caridad en su vertiente femenina debía ser espontánea, desinteresada y ad honórem (Ginzberg). Es decir, la caridad podía ser practicada por las mujeres, siempre y cuando lo hicieran de una manera más sentimental (de corazón a corazón) que profesional (de bolsillo a bolsillo). Esto se debía, en parte, a que la superioridad moral que se le asignaba al sujeto femenino republicano era directamente proporcional a su aislamiento de la esfera masculina. Según Maritza Villavicencio, uno de los primeros triunfos del feminismo moderno en el Perú fue que el sujeto femenino pudiera ocupar cargos directivos en las sociedades de beneficencia, algo que no ocurrió hasta 1914 (177).

El discurso de la caridad era junto con el de la domesticidad una parte importante del “deber ser” femenino en el siglo XIX. En un poema titulado “La esposa” de Manuela Villarán de Plasencia, que fue leído en Las Veladas Literarias de Lima de Juana Manuela Gorriti, la figura sentimental de la mujer caritativa es una extensión del ángel de hogar que cuida y civiliza a los hijos de los otros. Dice el sujeto poético:

Siempre caritativa y generosa / Practicando está el bien, / Al huérfano, al anciano, o desvalido / Como a sus hijos ve. / Ella es en el hogar ángel custodio / Es el iris de paz; / Todo resplandeciente, hermoso, alegre / Con su presencia está. (Plasencia en Gorriti, *Veladas Literarias de Lima*, 402).

Unos años más tarde, Lastenia Larriva de Llona propone una variación de la idea de Plasencia cuando dice en *Cartas a mi hijo* que la caridad era una de las virtudes más codiciadas en la esposa republicana. Afirmaba también que las mujeres eran

¹ Véase, por ejemplo, la introducción de Beatriz Sarlo a *Women's Writing in Latin America*, en la que se habla del magisterio femenino como uno de los primeros espacios en el que las mujeres emprendieron una forma colectiva de activismo social (233).

² He desarrollado este tema en el capítulo 5 de *Lágrimas andinas*, titulado “El cura y el ángel del hogar: anticlericalismo y género en *Índole*” (169-89). El debate sobre la caridad y el asistencialismo social es extremadamente interdisciplinario, e incluye contribuciones de la historia cultural, la antropología, los estudios religiosos y la sociología, entre otros. En el caso peruano, las intervenciones de Klaiber, Amas Asín y Pilar García Jordán han sido particularmente valiosas para explorar diferentes aspectos de este fenómeno.

"naturalmente" más caritativas que los hombres, lo que servía para explicar por qué san Vicente de Paúl había encontrado entre ellas a sus más fieles colaboradoras. En palabras de esta escritora, que dirigía una revista para mujeres titulada *El Tesoro del Hogar* de Guayaquil, la función del ángel de caridad en el fin de siglo era

[c]urar a los enfermos en los hospitales, por asquerosos que sean los males de que adolecen, restañar las heridas de los que caen en los campos de batalla; ayudar a bien morir a los unos y a los otros, volver hacia Dios a los pecadores empedernidos que de Dios se olvidaron [...] he aquí la misión de esos ángeles terrestres, contra los cuales no blasfeman ni aún los que de lo más santo blasfeman (220).

El texto de Lastenia Larriva de Llonca sobre el ángel de caridad republicano sigue bastante de cerca las recomendaciones pacifistas de san Vicente de Paúl que se divulgaron en el Perú, gracias a un estudio biográfico sobre la vida del santo. El libro del Abate Orsini fue traducido al castellano en 1857 por una traductora o traductor anónimo que se lo dedicaba "A las hijas de la caridad" por sus "heroicas virtudes" (i). La frase del santo "seguiréis a los ejércitos, hijas mías, los hombres van para matar, vosotras iréis para curar", les sirvió a las mujeres republicanas para legitimar, desde una perspectiva religiosa, sus incursiones como enfermeras y organizadoras de ambulancias en los campos de batalla. El tono contestatario de la recomendación vicentina no debe haber pasado desapercibido para las lectoras, que veían en la figura sentimental del santo una forma "femineizada" de ejercer la masculinidad. Según Lastenia Larriva de Llonca, para ser verdaderamente virtuoso, el ángel de caridad debía vencer los sentimientos despreciativos que experimentaba ante lo diferente, y cuanto más repulsivo era el objeto de piedad más digno de mérito era el sacrificio personal del ángel. En otro de los poemas de esta misma autora se invocaba el poder homogeneizante que podía tener la caridad como niveladora de las diferencias en una sociedad que veía la heterogeneidad racial como un problema. Dice:

Caridad es amor, amor que abraza
sin distinción de raza,
a todos los mortales sus hermanos,
de quien reciben los profusos dones,
con tiernas bendiciones
niños, mujeres, jóvenes y ancianos (224).

En el discurso cristiano de la benevolencia, se suponía que la caridad debía representar una apertura ideológica con respecto a un positivismo racista que era excluyente de las diferencias. Sin embargo, en el poema de Larriva de Llonca se sigue estableciendo una jerarquía entre benefactores y oprimidos, que coloca en el segundo polo a aquellos "que no nos seducen por los atractivos del alma ni del cuerpo". Este mismo tipo

de jerarquización aparece en un poema de Juana Rosa de Amézaga, publicado en *El Perú Ilustrado*, en el que se representaba alegóricamente a la caridad como una virgen plácida, casta, bella, ricamente vestida y adornada con anillos y perlas. Transformada en una deidad prerrafaelita, el hada de la caridad es, en este caso, puesta en el pedestal porque "a ninguno por pobre / ni misero rechaza". El planteamiento de que había que hacer algo para remediar el sufrimiento ajeno, ocasionado por un sistema de clases o castas, fue un proyecto utópico que cuestionaba una ética fallida de la justicia basada en el individualismo liberal. La práctica caritativa se puede leer, entonces, como una respuesta a la deshumanización de un "otro racial" en el Perú, que llegó a su punto más álgido en el contexto posbélico de la guerra del Pacífico (1879-1883)³. Desde una óptica de etnicidad, el problema con este modelo de nación fue que, en el proceso de incorporación de la diferencia indígena, se la sometió frecuentemente a un proceso de subalternización o infantilización que servía para elevar al sujeto femenino que la practicaba. Antes de recoger indígenas huérfanos en sus nidos, como lo hace la Lucía de *Aves sin nido* (1889), las heroínas decimonónicas debían neutralizar las diferencias étnicas que consideraban amenazantes. Es decir, lo que tenían que hacer era cristianizar y domesticar al indígena para que pudiera transformarse en un miembro útil de la familia-nación. Aunque las mujeres no lo hicieron de forma consciente, la relación que establecieron con sujetos en estado de mayor marginalidad que ellas (por clase o por raza) les sirvió para construir una subjetividad fuerte, aunque no autónoma, desde la que ejercer un poder moral (que también era político) en la comunidad nacional.

La participación femenina en el ámbito de la caridad fue estimulada en Lima por la llegada de varias monjas francesas, que vinieron en diferentes oleadas a ocuparse de los hospitales, cárceles, escuelas y manicomios. La primera congregación importante en desembarcar en las costas del Perú fue la de las Hijas de San Vicente de Paúl, que, según Klaiber, envió en 1858 cuarenta y cinco hermanas de caridad al puerto del Callao, acompañadas de dos sacerdotes (160). Parte de este convenio entre el Gobierno peruano y la congregación francesa tuvo una motivación personal, ya que se hizo para impedir que Virginia Carassa, hija del director de la Beneficencia de Lima, viajara a Francia para ingresar a una orden que, para entonces, no tenía representantes en el Perú (Klaiber, 161). En un principio, las monjas francesas se dedicaron principalmente a la asistencia hospitalaria, aunque con el tiempo ampliaron el espectro de su activismo en el área pedagógica y en el cuidado de los huérfanos. Otra orden importante en el panorama benéfico del siglo XIX fue la de san José de Cluny, que también envió monjas al Perú en 1870. La fundación

³ El "otro" peruano al que me refiero sería, en este caso, y desde la perspectiva de la cultura criolla, el indígena, al que se culpabilizó por no haber sido capaz de ganar la guerra del Pacífico. Frente a la ferocidad de los grupos indígenas chilenos (los araucanos), el indígena fue visto por los peruanos, fundamentalmente por González Prada, como un personaje femineizado asociado con "la ingénita mansedumbre del carácter nacional".

de esta institución se hizo dentro de una sociedad de *Bienfaisance*, organizada por los franceses residentes en Lima, y que inauguró el mismo año la Clínica Maison de Santé (Basadre, t. IV, 1878).

En la novela sentimental *Edgardo* (1864) de Benjamín Cisneros, la enfermería está en manos de mujeres, que seguían al pie de la letra los preceptos de san Vicente de Paúl. En uno de los *tableaux* de la novela, Edgardo ve sobre la pared polvorienta del deteriorado edificio un crucifijo que le hace pensar que "la caridad y la Providencia velaban por él" (114). Las tres mujeres, que atendían a los enfermos del pabellón donde está internado Edgardo, se ocupaban ad honorem de "ciertos detalles femeninos del servicio" (115). El activismo benéfico de las mujeres de la familia Lorbeza, que circulan entre las literas de los soldados heridos, acomodándolos en sus camas, dándoles medicinas, llevando mensajes a sus familias y atendiendo hasta sus más mínimas necesidades, conmueve al narrador sentimental de la novela, quien apunta lo siguiente:

Las piadosas vecinas no hacían distinción ninguna entre los soldados y los oficiales, aunque generalmente comenzaban por visitar las salas de aquéllos y acababan por las de los últimos. En el instante que aparecían en el dintel, las voces de los enfermos se levantaban de todos los ángulos de la sala y se confundían llamándolas. La madre y las hijas se dirigían sucesivamente a cada uno de los enfermos. A todos ellos se llegaban con dulzura preguntándoles por el estado de su enfermedad. Sobre la cama o a la cabecera de algunos, colocaban pequeños paquetes conteniendo objetos que les habían encargado en la visita anterior. A unos los ayudaban a cambiar de posición; a otros les arreglaban las sábanas y las cobijas en desorden; a aquéllos les aseaban los lienzos o los objetos de que se servían. Los enfermos las recibían con una sonrisa y no las dejaban alejarse de su lecho sin una palabra de reconocimiento (118).

El trabajo que hacen estas mujeres se define como una "misión de caridad" o "tarea de misericordia", que se hace diariamente como homenaje a la memoria del padre militar. En varios pasajes de la novela, el sujeto literario comenta que "las caritativas" mujeres desempeñaban sus funciones movidas por los buenos sentimientos y que en ningún momento esperaban una remuneración económica. Resguardar la virtud de las mujeres en este espacio masculino (se trata de un hospital de guerra) coincide, por un lado, con separarlas de cualquier interés pecuniario y, por otro, con proteger su reputación sexual. Se especifica en la novela que hacen lo que hacen, no para salir de la casa o para recibir dinero sino porque ayudar al otro es una forma de purificación moral. Dice el sujeto narrativo: "La familia Lorbeza era una verdadera agencia, pero una agencia *desinteresada* del hospicio" (118, énfasis mío). Cuando la palabra "agencia" sugiere un cierto profesionalismo, que puede ser asociado con el dinero, el narrador se siente obligado a enfatizar el desinterés como móvil de la acción caritativa.

En la primera parte del siglo XIX, la "hija de la caridad" era un modelo de identidad relativamente nuevo para las mujeres peruanas. Estaban, por un lado, las monjas de clausura que se encerraban en los conventos y que requerían una dote y, por otro, las hermanas de la caridad que peruanizaban desde la periferia un concepto de la beneficencia importado de las metrópolis europeas. Dentro del campo de la religiosidad no institucionalizada, había también hermandades femeninas laicas que apoyaban a la Iglesia pero que no dependían directamente de ella. Tal es el caso de organizaciones como la Unión Católica de Señoras, que en las batallas entre catolicismo y liberalismo se pusieron siempre en contra del positivismo liberal⁴. Dentro de este contexto, las organizaciones femeninas católicas organizaron protestas en el Congreso en contra de los anticlericales (1855-1856) y defendieron a los jesuitas que estaban a punto de ser expulsados del Perú. Aunque muchas de ellas tenían una rama femenina y otra masculina, las sociedades de mujeres fueron más militantes en la lucha contra el anticlericalismo que las de hombres. Entre las funciones que desempeñaban figuraron ollas de los pobres, tareas de propagación de la fe, obras de san Francisco de Reyes y escuelas dominicales (Klaiber, 11).

Los periódicos del siglo XIX están salpicados de poemas y artículos escritos por mujeres en los que se rinde homenaje a la hermana de caridad. En un texto de Juana Manuela Lazo de Eléspuru, titulado "La hermana de caridad. Reminiscencias", originalmente publicado en *El álbum* el 1º de julio de 1874, se cuenta la historia de una princesa que cambia la protegida vida del palacio para ir a ayudar a los pobres envuelta en "un tosco sayal". Salir del ámbito recluido de la cárcel doméstica, que la separa y aísla de otros grupos, es en este cuento una transgresión que solo puede ser efectuada encubriendo el cuerpo. En el artículo de Lazo de Eléspuru, la hermana de caridad es un modelo de heroísmo femenino que corrige el sedentarismo de otras formas domésticas de identidad. Es un ideal con el que la narradora ha soñado desde la infancia cuando su padre le leía cuentos de princesas, hadas y hermanas de caridad. Con el objetivo de publicitar el modelo de hermana de caridad por oposición al de la monja de clausura, Lazo de Eléspuru compara a la hermana de caridad con el personaje literario del caballero andante que asume Don Quijote en los campos de La Mancha. Así como este podía tener acceso a una vida nómada y aventurera a través de la puesta en escena de un modelo de identidad proveniente de los libros de caballerías, así las escritoras veían a las hermanas de caridad como heroínas, que tenían acceso al mundo prohibido de la otredad. En un pasaje del artículo, el sujeto narrativo evoca el impacto que tuvo en su infancia la historia de esta princesa devenida hermana de caridad. Dice:

[...] al ver la transformación de la princesa, al considerar su heroísmo, pensé y dije que una institución que así sabía elevar el alma de una princesa, sobre las cosas terrenales, no podía ser sino una santa institución de Dios. Y he aquí pues,

⁴Según Klaiber, la Unión Católica de Señoras "sería hasta los años 30 de este siglo la organización laica más importante en la iglesia peruana" (112).

como entonces la lectura de tan preciosa anécdota me hizo imaginar, como se imaginó don Quijote un caballero andante, que podía ser yo una princesa, pero hecha hermana de caridad. Y por algún tiempo acaricé esa ilusión (49).

Las hipérbolas morales sobre las virtudes de la caridad parecen diseñadas para silenciar a los que dudan de que la organización sea "una santa institución de Dios". Cuando Virginia Carassa, para entonces ya establecida como una de las líderes peruanas de las Hijas de San Vicente de Paúl, invita a Lazo de Eléspuru a visitar por primera vez el asilo de santa Teresa, la autora escribe un testimonio sobre sus impresiones. Dice que las hermanas de caridad ejercían sus tareas de asistencia social sobre un grupo de "criaturas de ambos sexos, de distintas condiciones y de diversos colores", y que el ruido de la castañuela bastaba "para hacer marchar y maniobrar a esa bella porción de una generación naciente, con más compás, uniformidad y precisión, que un cuerpo del ejército al toque de la corneta" (50). Más que constatar el poder disciplinario que practican las mujeres civilizadas sobre un Otro, al que buscan domesticar, interesa pensar en esta "zona de contacto" como un lugar desde el que las mujeres toman conciencia de su propia marginalidad. Cabe destacar el siguiente pasaje:

¡Cuán pequeña me vi al lado de la santa hermana de la caridad! Más pequeña aún que la última de las criaturas que recibían allí el pan del alma. Y fue tal la emoción que experimenté, que no pude articular palabra; y si un torrente de lágrimas no hubiese inundado mis mejillas, habría caído desvanecida con inexplicables vértigos (Lazo de Eléspuru, 50).

En esta viñeta, Lazo de Eléspuru se asigna un papel de *voyeuse* sentimental con respecto a un acto de caridad que, en realidad, le gustaría protagonizar a ella. Frente a la figura magnificada de la hermana de caridad que tiene agencia social, el "yo" narrativo reflexiona sobre la monotonía de la vida propia. Lo que más admira de estas mujeres es el poder que tienen sobre sus beneficiarios y la forma en que transgreden, amparadas en los preceptos cristianos, los discursos sobre la reclusión femenina y el sedentarismo. Si el encierro de las monjas de clausura es problemático porque reemplaza la cárcel del hogar con el convento, las Hijas de San Vicente de Paúl "tienen la obligación de recorrer las calles con su rarísimo vestido" (51). Es entonces el ir y venir de las hermanas de caridad por el espacio urbano lo que resulta atractivo para una narradora que elogia el hecho de que éstas hayan dejado de ser objetos de la mirada masculina para convertirse en sujetos productores de asistencia social⁵.

⁵ Algo similar ocurre en un texto de Juana Manuela Gorriti titulado *La hija del mazorquero*, en el que Clemencia recurre al disfraz de hija de la caridad para vencer el confinamiento doméstico y cuestionar la política rosista de la mazorca. El texto de Gorriti remite a las luchas entre federales y unitarios en la Argentina del siglo XIX. Sin embargo, el hecho de que Gorriti hubiera vivido en Lima por muchos años justifica su lectura dentro de la producción cultural peruana del siglo XIX.

En el proceso de negociación de una identidad, que pudiera ser nómada sin dejar de ser virtuosa, el traje de las monjas cumplía un papel importante. Las hermanas de la caridad usaban unos vestidos sueltos, a veces blancos, a veces azules, que borran las curvas del cuerpo femenino, desexualizándolo⁶. El uniforme de las hermanas aparece como pieza clave de su vestimenta en una acuarela del pintor costumbrista Pancho Fierro titulada *Hija de la caridad*, así como también en los grabados de Manuel Atanasio Fuentes. El atractivo que ejerce el traje de hermana de caridad como disfraz o máscara para las mujeres republicanas se explica, en parte, porque para fines de siglo el traje de la tapada colonial (una mujer que también circulaba con todo el cuerpo cubierto menos un ojo) había caído en desuso, debido al avance de las modas europeas⁷. Cuando Flora Tristán observa las costumbres de las mujeres peruanas en 1833, se sorprende de que las tapadas que usaban saya y manto tuvieran más libertad que las francesas para acceder anónimamente a espacios considerados masculinos. Una vez de vuelta en Europa, ella misma utilizará un disfraz (en este caso de hombre) para introducirse en los prostíbulos londinenses que describe en *Promenades dans Londres*. Mientras que en Europa se imponían modelos de identidad basados en la domesticidad, en América Latina las mujeres tenían acceso a otras formas de subjetividad amparadas en el anonimato de esta vestimenta.

En este sentido, no es sorprendente que en el texto de Lazo de Eléspuru es el traje "rarísimo" de la hermana de caridad lo que se transforma en fetiche de su imaginación como lectora. La vestimenta de las monjas funciona como uniforme que borra la carnalidad de la mujer, que infunde respeto y que tendría que hacer callar, ella cree, a los que no ven la caridad femenina con buenos ojos. El énfasis en los códigos de la blancura, la pureza y la inocencia, que prevalecen en la representación del traje, hace pensar que las escritoras debían justificar la moralidad de estas mujeres, que circulaban por espacios contaminados por el vicio. Dice Lazo de Eléspuru:

Y en este traje es, precisamente, en donde, a mi concepto, resplandece más el mérito de las hermanas de caridad; parece que ese vestido está santificado por Dios; es una cota de malla que preserva a la mujer que lo lleva de las tentaciones de nuestras fragilidades; tiene el don de infundir respeto a los libertinos, y de sellar los labios a los maldicientes. El saco azul manifiesta que es la mortaja de las pasiones terrenas, y la gorra y el cuello tan blancos denotan la pureza de los pensamientos y la inocencia del corazón (51).

⁶ De hecho, cuando Lucía, en *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, sale del hogar para defender a los indios, lo hace escudada en el velo retórico pero no material de la caridad, una transgresión demasiado visible que es castigada por las autoridades con un ataque a su casa, que inicia lo que Matto llama "la guerra de los buenos contra los malos" en el pueblo de Killac.

⁷ Francesca Denegri, en *La burguesa imperfecta*, hace un lúcido análisis sobre cómo el mirriñaque europeo va sustituyendo a la saya y el manto de las tapadas a lo largo del siglo XIX. Pese a los elogios de Tristán, las mujeres criollas de la oligarquía peruana empezaron a despreciar este traje, a partir de mediados de siglo.

El tropo del traje como mecanismo de encubrimiento hace su aparición también en un poema titulado “La caridad cristiana”, de la escritora peruana Juana Rosa de Amézaga. En este caso, el ángel de caridad es una virgen o una santa, cuya “Ondeante cabellera, / Sedosa, blonda y larga / Cubría como un velo / Su delicada espalda” (3)⁸. En este poema, la caridad queda emblematizada en el cuerpo de una mujer rubia, alada y “casta”, que actúa como intermediaria entre Dios y los hombres. Según el sujeto femenino del poema que le rinde homenaje, la función de la caridad es, por un lado, curar las enfermedades de los heridos, como lo haría una enfermera, y, por otro, escuchar las quejas del oprimido, como lo haría una asistente social. Dice:

Espléndida y hermosa,
Risueña, noble y diáfana,
Agena [*sic*] parecía,
A la miseria humana.
Mas vila [*sic*] que benigna,
Las quejas escuchaba
De triste criatura,
Doliente y extraviada.
Y vi que del enfermo
Las dolorosas llagas
Curaban, sin recelo,
Sus propias manos albas.

Y entonces sorprendida,
Al verla así ocupada
En dar al miserable
Consuelo o esperanza.
Juzgué que también era,
Como adorable santa,
Y ansiosa preguntéla:
—Mujer, ¿cómo te llamas?
Sonrióse bondadosa,
Y con voz sosegada,
— “Yo soy”, me dijo, afable,
“La Caridad Cristiana”.

La humanización de la deidad caritativa se produce en el poema a través de la relación que establece con sus protegidos. El hecho de que la virgen de la caridad descienda de la aureola en la que aparece al principio para hacer llegar sus cuidados a los “miserables” remite a una jerarquía vertical de clase. Semánticamente, el énfasis

⁸ Este poema aparece en *El Perú Ilustrado* 10, fechado el 16 de julio de 1887. Agradezco a Vanesa Miseres el haberme hecho llegar este material de archivo.

en la blancura, la no corporalidad y la castidad de la caridad dan cuenta de que ese otro enfermo y humillado podía-tenía un poder contaminante para la pureza femenina. En el retrato de la caridad sólo se mencionan las partes superiores del cuerpo de la mujer-ángel: su “faz serena y blanca”, “su límpida mirada” y el sonido suave de una voz que “arrebataba el alma” (3). Recurrir a un repertorio de tropos asociados con la blancura y la limpieza es una estrategia retórica que le sirve a Amézaga para justificar la relación estrecha que se plantea entre la protectora de los humildes y un mundo socialmente contaminado.

Otro personaje caritativo de la cultura republicana, que estaba entre la cultura religiosa y la secular, era la beata. Según Abelardo Gamarra, en un texto satírico titulado “Las beatas”, las había de diferentes clases sociales, aunque sólo las de clase baja se vestían de monjas haciendo eco de lo que pasaba con las tapadas hacia fines de siglo. Las que pertenecían a la aristocracia no vestían hábito e iban al templo seguidas de “un negrito” que les llevaba el reclinatorio, o alfombrita, donde arrodillarse para rezar. La beata aristocrática tenía gran influencia con monjas y reverendos, hacía obsequios a las iglesias y “muchas caridades” (260). Gamarra desconfía de estas mujeres que, según él, no practicaban la caridad por convicciones genuinas sino por adquirir un poder que no les correspondía por su género. Dice: “No es la satisfacción moral lo que en la práctica del bien procura: es la satisfacción del amor propio, el orgullo encubierto” (261). En el retrato que Gamarra hace de la beata aristocrática esta era un personaje que subvertía los códigos de la modestia femenina. Era un personaje al que le gustaba brillar con luz propia, y al que Gamarra ve como una abeja reina alrededor de la que revoloteaban beatas de más humilde categoría.

En el catálogo de Gamarra, las que sí se vestían de monjas eran las beatas pobres a las que se refiere sarcásticamente como “todas ésas de hábito morado, caramelo, negro, blanco, azulino, es decir, nazarenas, carmelitas, mercedarias, de los dolores, descalzas, calzadas, etc., etc.” (261). Si la clase social era un distintivo que separaba a las beatas, las pobres eran las más móviles y activas del grupo, ya que tenían acceso a espacios urbanos alejados de la casa. Esta incursión en el ámbito público era vivida como problemática por el sujeto narrativo, quien apunta que las beatas “no permanecen en *su casa* por ir de aquí para acullá, olfateándolo todo, averiguándolo todo y enterándose de todo” (Gamarra, 262, énfasis mío). En muchos sentidos, la beata humilde era como una *flâneuse* que entraba y salía de los hogares ajenos para adquirir un saber oral que podía ser usado en contra de los maridos. Por otro lado, el saber urbano que manejaban era de tal magnitud, dice Gamarra, que casi constituían una policía secreta⁹.

⁹ Ver, por ejemplo, el personaje de Brígida en *El padre Horán*, una beata chismosa y arrogante a la que Narciso Aréstegui, el autor de la novela, castiga con una muerte cruel y extremadamente gráfica. También en *Índole* de Clorinda Matto de Turner, la beata es un personaje sumamente negativo que comulga con un depravado sacerdote.

La última categoría de beata es la que más le interesa a Gamarra: se trata de "la beatita", una chica joven (y, por ende, apetecible) que generalmente viste el hábito "por monada", es decir, por coquetería. En la imaginación de los liberales este personaje estaba en la cúspide de un triángulo erótico masculino, cuyos otros dos vértices lo constituían el cura y el sujeto masculino liberal. La frustración de Gamarra frente al poder imaginado que los curas tenían sobre la esfera doméstica aparece cuando éste dice que la fama de los confesores se calculaba por el número de beatas que poseyeran. El tema del cura como rival del sujeto masculino laico encuentra un punto de cruce con las reflexiones de González Prada, quien menciona con tono preocupante en *Páginas libres* la emergencia en el Perú de "muchísimas agrupaciones femeninas o hermandades y cofradías, con títulos churrigerescos [sic] y estrafalarios" (263). Así como González Prada se muestra preocupado por la falta de virilidad de un sujeto masculino laico incapaz de secularizar a las mujeres, Gamarra también construye a los curas como personajes que ponen en duda la virilidad propia. Dice: "En casa de la beatita no manda el marido, ni el padre, ni el hermano: es el Señor quien hace y deshace: la beatita obedece cuanto su Señor le ordena" (266).

Para Gamarra, las relaciones sentimentales entre beatas y confesores estaban constituyendo a la religión cristiana (267), algo que también dice González Prada cuando afirma que los sacerdotes se estaban adueñando no sólo del alma sino también del cuerpo de sus confesadas. Tanto en el caso de González Prada como en el de Gamarra, curas y mujeres forman una alianza arcaica y anacrónica en contra de la modernidad liberal. Los deseos de secularizar al ángel de caridad no tienen como objetivo independizar a las mujeres de los sacerdotes, sino subordinarlas aún más al dominio de los maridos liberales. Y aquí se podría pensar que, así como las mujeres necesitaban otros (raciales y de clase) a los que ayudar para construir una subjetividad alternativa, también los hombres buscaban que las mujeres se les subordinaran en el hogar para virilizar identidades masculinas en crisis. En este sentido, el activismo religioso de las beatas es visto como parte de un creciente desorden genérico en el que se masculinizaban las mujeres y se desvirilizaban los hombres. Dice Gamarra:

Hay padres y esposos que en la casa cuidan de los hijos, de la cocina y de la ropa, mientras la beata anda de aquí para acullá disputándose el confesionario, la *tablita*, pasando días enteros en la iglesia y corriendo de fiesta en fiesta. [...] Necesario es que el hombre sepa ponerse los calzones, sepa *ser hombre* y señor de su casa y que no permita que mercaderes de la religión conviertan el hogar en infierno santificado (270).

En los ensayos de González Prada se caricaturiza a las damas de caridad republicanas que ejercían la benevolencia por frivolidad y esnobismo. En un ensayo titulado *Nuestros conservadores*, Prada llama a las sociedades de beneficencia cofradías o hermandades femeninas en las que "no faltan mozas de buenas barbas que se afilian por desocupación,

desfuerzo, novelería o snobismo" (263). Por otro lado, acusaba a las mujeres de usar al pobre en sus tareas filantrópicas para crearse una actividad social que les devolviera una imagen elevada de sí mismas. Dice: "muchas mujeres no miran en el desvalido un prójimo sino un reclamo, una pared lacrada y ruinosa donde pegar un enorme cartelón que anuncie las excelencias de la caridad evangélica" (264). Entre muchas otras cosas, les echaba en cara ser "amazonas del fanatismo", estar organizadas "militarmente" y "ejercer influencias" y "rebuscar dinero" (308)¹⁰. El ángel de caridad imaginado por González Prada no era un personaje digno de admiración, como para Lazo de Eléspuru, Gorriti, Amézaga, Llona y otras escritoras de la época, sino un personaje ambicioso, masculinizado y pedestre al que había que cortarle las alas.

En un principio, la caridad pareció ser un discurso compatible con la ideología doméstica, ya que se basaba en la idea cristiana de que la función de la mujer era dedicarse al cuidado de los otros. Sin embargo, cuando las mujeres se dedicaron "profesionalmente" a la práctica caritativa, en calidad de lo que hoy se llamaría enfermeras o asistentes sociales, el activismo "moral" femenino entró en conflicto con los estereotipos dominantes de los que derivaba.

Que las mujeres volvieran al hogar y dejaran de hacer caridad fue una de las consignas de una élite liberal preocupada por un desorden sexo-genérico que se hacía cada vez más difícil de controlar. Y es en este contexto de la emergencia de nuevas identidades laborales para las mujeres que debe leerse el debate a favor o en contra del activismo caritativo femenino en el siglo XIX. Mientras González Prada y Gamarra veían a las damas de caridad como fanáticas religiosas, que descuidaban sus responsabilidades domésticas para llevar la caridad a los hogares de los otros, Lazo de Eléspuru sentía "un orgullo de mujer" al contemplar a las hijas de caridad en acción, en parte porque se resistían a la domesticación cultural. Detrás de la aparente inocencia con que las mujeres elogiaron la caridad y la beneficencia en el siglo XIX, se lee entre líneas una política de género contestataria. Dice Lazo de Eléspuru: "[S]i el hombre le limita [a la mujer] hasta el campo, no sólo de la inteligencia, sino el de la ambición; le hemos sobrepujado conquistando glorias, no efímeras y casi siempre malditas, sino inmarcesibles [sic] y eternamente divinas" (50).

Obras citadas

Abate Orsini. *Historia de san Vicente de Paúl*. Barcelona: Editor Plaza del Ángel, 1857.
Amézaga, Juana Rosa de. "La caridad cristiana". *El Perú Ilustrado* 10 (16 de julio de 1887): 3.

¹⁰ El hecho de que la religiosidad o la caridad femenina fueran tan atacadas cuando eran practicadas por las mujeres (porque después de todo también había hombres dedicados a la práctica de la beneficencia) permite concluir que había en esta práctica un elemento subversivo, que causaba ansiedad en la cultura decimonónica.

- Aréstegui, Narciso. *El padre Horán, escenas de la vida del Cuzco*. Lima: Universo, 1948.
- Armas Asín, Fernando. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú siglo XIX*. Cuzco/Lima: Bartolomé de las Casas/Universidad Católica del Perú, 1998.
- Balta, Aída. *Presencia de la mujer en el periodismo escrito peruano (1821-1960)*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 1998.
- Barrenechea, Raúl y Jaime Byly. *Pancho Fierro*. Lima: Instituto de Arte Contemporáneo, 1959.
- Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Tomos I-IV. Lima: Editorial Peruamérica, 1964.
- Basadre, Jorge. *Peruanos del siglo XIX*. Lima: Rikchay, 1981.
- Cisneros, Luis Benjamín. *Edgardo o un joven de mi generación. Romance americano-español*. París: Rosa y Ch. Bouret, 1864.
- Denegri, Francesca. "La burguesa imperfecta". En: *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Fráncfort/Madrid: Vervuert, 2004: 421-36.
- _____. *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Flora Tristán, 1996.
- Fuentes, Manuel A. Lima. *Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres. 1867*. Lima: Fondo del Libro Banco Industrial del Perú, 1985.
- Gamarra, Abelardo. "Las Beatas". En: *Rasgos de pluma de El Tunante*. Lima: S. E., 1902: 259-70.
- García Jordán, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cuzco: Bartolomé de las Casas, 1992.
- Ginzberg, Lori D. *Women and the Work of Benevolence: Morality, Politics and Class in the Nineteenth-century United States*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- González Prada, Manuel. *Páginas libres/horas de lucha*. Caracas: Ayacucho, 1976.
- Gorriti, Juana Manuela. *La hija del masorquero*. La Paz, Bolivia: Isla, 1983.
- _____. *Veladas literarias de Lima. 1876-77*. Buenos Aires: Imprenta Moreno, 1892.
- Herrera Cornejo, Andrés. *La Lima de Eugenio Courret, 1862-1934*. Lima: Gráfica Novecientos, 2001.
- Klaiber, Jeffrey, S. J. *La Iglesia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Larriwa Llona, Lastenia. *Cartas a mi hijo*. Lima, Perú: 1919.
- _____. *Fe, patria y hogar*. Lima: Imprenta Gil, 1902.
- Lazo de Eléspuru, Juana Manuela. "La hermaná de caridad. Reminiscencias". En: Aída Balta. *Presencia de la mujer en el periodismo escrito peruano (1821-1960)*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 1998: 49-51.
- Ludmer, Josefina. "Tretas del débil". En: *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Patricia Elena González y Eliana Ortega (eds.) Río Piedras: Huracán, 1984: 47-54.
- Matto de Turner, Clorinda. *Aves sin nido*. 1889. Prólogo de Luis Mario Schneider. México: Colofón, 1998.
- Peluffo, Ana. *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*. Pittsburgh: Nuevo Siglo, 2005.
- _____. "Bajo las alas del ángel de caridad: indigenismo y beneficencia en el Perú republicano". En: Lelia Area, (ed.), *Políticas familiares, género y espacio doméstico en América Latina*. Revista Iberoamericana LXX/206, (enero-marzo, 2004): 103-15.
- Portocarrero, Felipe S. y Cynthia Sanborn. *De la caridad a la solidaridad: filantropía y voluntariado en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico, 2003.
- Prochaska, F. K. *Women and Philanthropy in Nineteenth-century England*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Reglamento de Beneficencia para todos los pueblos de la República*. Lima: Imprenta de Eusebio Aranda, 1848.
- Sarlo, Beatriz. "Women, History and Ideology". En Sarah Castro-Klarén, Sylvia Molloy y Beatriz Sarlo (eds.), *Women's Writing in Latin America. An Anthology*. Boulder: Westview Press, 1991: 231-48.
- Tristán, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. Trad. Emilia Romera. Lima: Antártica, 1946.
- Villavicencio, Maritza. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX y XX*. Lima: Flora Tristán, 1992.
- Williams, Raymond. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1983.