

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

2002-2005

LA EMERGENCIA DEL SUJETO FEMENINO EN LA ESCRITURA DE CUATRO

ECUATORIANAS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

ALEXANDRA ASTUDILLO FIGUEROA

2010

QUITO

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de doctor de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

.....

Alexandra Astudillo Figueroa

Quito, 13 de diciembre de 2010

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

2002-2005

LA EMERGENCIA DEL SUJETO FEMENINO EN LA ESCRITURA DE CUATRO

ECUATORIANAS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

ALEXANDRA ASTUDILLO FIGUEROA

2010

DIRECTOR: MICHAEL HANDELSMAN PhD

QUITO

Resumen:

Esta investigación se concentra en el análisis de la *Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina Jesús María Herrera* (1717-1795), de la correspondencia que Manuela Sáenz (1797-1856) mantuvo desde 1834 hasta 1856 con Juan José Flores y Roberto Ascásubi, de la poesía y textos en prosa de Dolores Veintimilla de Galindo (1829-1857), y de los textos *Páginas de Ecuador* y *Conferencia sobre Sicología Moderna* de Marietta de Veintimilla (1858-1907), con el propósito de rastrear las distintas posiciones de enunciación y los enunciados que desde ellas generaron, las opciones vitales que adoptaron, las características de las estrategias no convencionales asumidas, orientadas a desenmascarar, compeler o descubrir las debilidades de un pensamiento patriarcal que se legitimaba a sí mismo, generando, a la vez, efectos de sentido que posicionaron otras formas de pensamiento y otros modos de ser y actuar, que re-evaluaron su posición dentro de un contexto social específico.

Hemos leído los textos como dispositivos escriturarios que ponen en juego niveles de sentido y de relación con el contexto cultural y sus códigos de representación, como un sitio de encuentros entre diversos géneros de escritura –autobiográfico, epistolar, poético, ensayístico–, y como un espacio de diálogo entre distintas disciplinas –historia, literatura, sociología, política–, lo que nos ha permitido reflexionar sobre las relaciones de poder que fijan las instituciones sociales y culturales, reconsiderar los diálogos entre lo público y lo privado, explorar otros modos de pensar lo político, analizar los mecanismos de subalternidad y alternidad femeninos, a la vez que dar una orientación transdisciplinaria como propuesta investigativa que permita aportar a los estudios culturales, de género, literarios, y latinoamericanos.

A Patricio, en homenaje a su incondicional, generosa, alegre y descomplicada manera de acompañarme y de compartir esta aventura académica y vital.

Agradezco al Dr. Michael Handelsman, PhD por su asesoramiento en este proyecto investigativo lleno de extraordinaria condición académica y humana; a la Dra. Catherine Walsh, PhD por toda la vitalidad puesta en este proyecto colectivo; a Fernando Balseca, PhD por su cuidadosa lectura; a la Universidad Andina Simón Bolívar y a su rector, Dr. Enrique Ayala Mora, por el apoyo para realizar este doctorado, así como a los directores y personal de las bibliotecas Aurelio Espinosa Pólit, Fondo Jijón, Banco Central del Ecuador, Biblioteca de la Universidad San Francisco de Quito, por las facilidades prestadas para realizar esta investigación.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
---------------------------	---

CAPÍTULO I

Sor Catalina Jesús Herrera

y la complicidad subversiva de la escritura conventual	57
---	----

1.1 La subversión del rol de la escritura en la vida conventual	60
---	----

1.2 La lectura del espíritu y la resignificación del cuerpo	69
---	----

1.3 El rol femenino en el contexto de la autoridad masculina	83
--	----

1.4 Escribir como monja, pensar como mujer	95
--	----

1.5 Autonomización femenina como posibilidad de definición y configuración del ser	104
---	-----

CAPÍTULO II

Manuela Sáenz

La disposición cotidiana de una agencia política	107
---	-----

2.1 Presencia femenina en el contexto de la Independencia	108
2.2 Manuela Sáenz en la memoria colectiva	118
2.3 Manuela Sáenz desde sí misma	135
2.3.1 El ardid epistolario como dispositivo (de)colonizador	136
2.3.2 El destierro y su redefinición como sujeto político	144
2.3.3 El carácter performativo de su agencia informativa	152
2.3.4 Más bolivariana que floreana	160
2.4 (De)cololización como posibilidad del pensamiento y la acción	170

CAPÍTULO III

Dolores Veintimilla de Galindo

y la (de)colonización del ser femenino	174
3.1 Innovación de la lírica romántica	179
3.2 Su voz en defensa de los sin voz	196
3.3 Colonización del ser femenino	199
3.4 El suicidio como agencia	215
3.5 En diálogo con sus contemporáneas	223

CAPÍTULO IV**Marietta de Veintemilla**

El legado intelectual de una mujer	228
4.1 En el espacio del enfrentamiento político	228
4.2 Veintemilla y la alocución de un saber y de un hacer	235
4.3 Entre lo público y lo privado	250
4.4 El espacio en palabras de una mujer	256
4.5 Entre la erudición y la defensa de la mujer	268
4.6 Potenciación de la inteligencia femenina	278
CONCLUSIONES	281
BIBLIOGRAFÍA	294

INTRODUCCIÓN

Sor Catalina Jesús María Herrera (1717-1795), Manuela Sáenz (1797-1856), Dolores Veintimilla de Galindo (1829-1857) y Marietta de Veintimilla (1858-1907) son cuatro mujeres ecuatorianas cuyos nombres han sido recogidos a lo largo de la historia del Ecuador con la finalidad de destacar la presencia femenina en varios contextos como el religioso, militar, literario y político. A través de los años, se ha ido construyendo en torno a ellas imágenes que las proyectan como mujeres destacadas en los distintos ámbitos en los que se desarrollaron con una mezcla de admiración y displicencia que pone en juego epítetos que combinan la santidad con el escándalo, la valentía heroica con la vulgaridad, la pasión poética con el infortunio, la belleza con la infamia.

Nuestro objetivo ha sido buscar en los textos escritos por ellas sus formas de mirarse, de definirse y de situarse en los contextos religioso, cultural, social y político en los que vivieron. Mediante el análisis de las distintas estrategias de enunciación adoptadas, hemos tratado de indagar sobre las formas cómo construyeron su agencia por medio de distintas maneras de representarse como sujetos femeninos. A través del análisis de la escritura de la autobiografía de Sor Catalina Jesús María Herrera, de las cartas de Manuela Sáenz, de la poesía y libelos de Dolores Veintimilla de Galindo, y del ensayo de Marietta de Veintimilla, podemos rastrear las estrategias enunciativas asumidas desde posiciones vitales y experiencias particulares que se distanciaron de las vividas por la mayoría de mujeres de su época, y que propiciaron desencuentros con la sociedad ecuatoriana marcada por un carácter cultural hegemónico de masculinidad dominante.

La investigación pone de manifiesto la compleja situación en que tuvieron que desenvolver sus vidas, debido a su doble condición de inclusión-exclusión. Las cuatro formaron parte de un grupo social que había consolidado, a través de mecanismos de persuasión, disuasión y exclusión, un capital simbólico¹ que les abrogaba una posición dominante; pero, a la vez, al ser mujeres, tuvieron que afrontar la discriminación de una mirada patriarcal orientada a dominar desde el orden simbólico las posibilidades de individuación femenina. El encontrarse en esta doble posición, y la ambigüedad y relativa movilidad que ello generaba, posibilitó el devenir de una actitud vital, literaria y política asumida como una nueva perspectiva de identidad, promotora de distintas estrategias de representación, que generaron lugares diferentes de enunciación² que pueden ser entendidos como acciones políticas de resistencia que desestabilizaron el eje poder/ conocimiento masculino³ de un modelo patriarcal dominante constituido en el soporte de la organización social, económica y cultural de la sociedad ecuatoriana de entonces.

Esta investigación está orientada a analizar la manera como utilizaron la escritura de géneros discursivos canónicos y no canónicos para hacer explícito el problema de la identidad de los sujetos femeninos y su condición subalterna⁴ dentro de una estructura de colonialidad del poder,⁵ saber⁶ y ser,⁷ y lograr aproximarse al espacio público, re-

¹ Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.

² Walter Mignolo, "Entre el canon y el corpus. Alternativa para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina", en *Nuevo Texto Crítico* N° 14-15, 1994-1995, p. 23-35.

³ Jean Franco, *Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1996.

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre 2003, p. 297-364.

⁵ Walter Mignolo, "colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica" en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2002, p. 215-244.

⁶ Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV) / Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000.

significar el espacio privado y generar la consolidación de identidades sexuadas, críticas, contestatarias e innovadoras en la manera de entender la presencia femenina en el contexto social, cultural y político ecuatoriano.

Importancia del tema

A medida que se ha profundizado en los textos escritos por estas mujeres, ha ido aflorando, con vehemencia, el diálogo que establecen con la estructuras de poder, los sutiles movimientos a través de los cuales van desplazando su cuerpo del lugar asignado por el peso de la mirada patriarcal a otro, que ellas lograron perfilar en unos casos y construir en otros, y desde donde pudieron de alguna manera desmarcarse y asumir una posición enunciativa para enfrentar las voces imperantes. Ha sido posible vislumbrar cómo el pensamiento en apariencia solitario de cuatro mujeres ecuatorianas no fue ajeno a la esfera pública en la cual se desarrollaron, sino más bien instrumento que sirvió para denunciar el poder controlador de los procesos sociales de representación. A través de sus textos hemos podido percibir que ellas, sin poder para cambiar las condiciones que las rodeaban, asumieron actitudes como el desafío, la irreverencia, la decisión autónoma y hasta el suicidio, como posiciones que construyeron identidades estratégicas que cuestionaron el orden imperante y que han quedado ocultas o disimuladas dentro de lecturas históricas y literarias que se han esforzado por ‘refuncionalizarlas’ dentro del discurso hegemónico de la cultura dominante.

Abordar este tema a partir de los estudios culturales ha hecho posible introducir nuevas perspectivas de exploración en el estudio de los textos escritos por mujeres, así

⁷ Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being. Contributions to the development of a concept”, en *Cultural Studies*, vol. 21, N° 2-3, University of California, marzo-mayo 2007, p. 240-270, 03.05.09, en <http://www.tandf.co.uk/journals>.

como también en el análisis de la configuración de las voces femeninas que se mueven en los intersticios del poder y que construyen espacios en los bordes y fronteras del saber-poder-ser. Si bien la reflexión se circunscribe a los textos escritos por estas mujeres en el contexto histórico-social que les tocó vivir, el alcance es más amplio, ya que permite entender la forma en que se desarrollaron las relaciones sociales y de género en el Ecuador a partir de casos concretos, y el hecho de que sus posiciones no fueron aisladas ni meramente circunstanciales, sino que abordaban problemáticas comunes a las de otras mujeres latinoamericanas contemporáneas a ellas, asumiendo estrategias que en cierta manera dialogan con las de aquellas. A lo largo de la investigación, se ha privilegiado como elemento de análisis las estrategias o tretas del débil⁸ asumidas por cada una de las autoras, que han dado origen a disposiciones escriturarias capaces de reconfigurar el lugar desde donde hablan y definen la construcción de su cuerpo sexuado, desplazándose desde el centro hasta la periferia de un sistema epistémico que las condiciona, y promueve una lucha por desmarcarse de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Este trabajo de investigación pretende establecer un diálogo entre las visiones históricas existentes sobre estas mujeres y la lectura detenida de los trabajos realizados por ellas, para desentrañar las estrategias de sus posiciones y reflexionar sobre los componentes y las condiciones que han rodeado a la construcción social, literaria, política y cultural, que se han hecho en el Ecuador sobre cuatro personas influyentes en la configuración del imaginario nacional. Este proceso investigativo se inscribe dentro de una mirada que puede aportar con otras perspectivas al enfoque sobre la participación femenina en los contextos políticos e ideológicos en el Ecuador de los siglos XVIII y

⁸ Josefina Ludmer, “Las tretas del débil”, en Patricia Elena González y Eliana Ortega, comps., *La sartén por el mango*, Río Piedras-Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1984, p. 47-54.

XIX, y contribuir a dar cuenta de los lugares de enunciación asumidos y develar el lugar de la escritura y del pensamiento ecuatoriano femeninos en la configuración de subjetividades, identidades y prácticas.

Fuentes sobre las autoras estudiadas

Cuando se revisa la bibliografía sobre la participación de la mujer durante los siglos XVIII y XIX en los contextos culturales, sociales y políticos de América Latina se encuentra con abundante y sólida información sobre la presencia y el accionar femenino en México, Colombia, Argentina, Chile y, en menor grado, en Perú, Bolivia y Brasil, pero el caso del Ecuador apenas si es considerado.⁹ Existen pocos trabajos en los que se hace alguna referencia a la región, tal es el caso de los que se circunscriben a la época colonial, como el artículo de Evelyn Cherpak “La participación de las mujeres en el movimiento de Independencia de la Gran Colombia, 1780-1830”, compilado por Asunción Lavrin en el texto *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, (1985); el texto de Susan Migden Socolow, *The Women of Colonial Latin America* (2000); el de María Cristina Arambel Guiñazú y Claire Emilie Martin, *Las mujeres toman la palabra. Escritura femenina del siglo XIX en Hispanoamérica* (2001); y el de Kimberly Gauderman, *Women’s Lives in Colonial Quito. Gender, Law, and Economy in Spanish America*, (2003).

⁹ Hay una pequeña alusión a las escritoras que nos ocupan en el recuento de las escritoras latinoamericanas que Clorinda Matto de Turner propone, así señala “La desventurada Dolores Veintemilla de Galindo; Dolores Sucre, la democrática cantora del *Carpintero*; Marieta Veintemilla, autora de *Páginas del Ecuador*, libro que levantó ardiente polémica histórica; Rita Lecumberri, Ángela Camaño de Vivero, Carmen Pérez de Rodríguez y la señora de González, representan a la patria de Olmedo”, Cfr. “Las obreras del pensamiento”, en *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1902, p. 267, 02.11.10, en <http://www.archive.org/borealesminiaturu00turngoog>

En lo que se refiere al contexto ecuatoriano, ha habido mayor interés investigativo por abordar el aporte de las mujeres durante el periodo colonial y republicano. Entre las principales temáticas abordadas por estas investigaciones, tenemos las relacionadas con el análisis de la esfera privada como un espacio fundamental para entender la dinámica de las relaciones de género en la sociedad, como son los trabajos de Ana María Goetschel, *Mujeres e Imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*, (1999), texto en el que se analiza la representación de la mujer de clase media en Quito en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. El texto de María Ángela Cifuentes, *El placer de la representación. La imagen femenina ante la moda y el retrato (Quito 1880-1997)*, (1999), que se constituye en otra manera de mirar la constitución de la percepción de lo femenino. Lucía Moscoso Cordero, en su trabajo *De cisnes dolientes a mujeres ilustradas. Imágenes de mujeres a través de la literatura* (1998), hace una aproximación a los estereotipos con los que fue concebida la mujer. Otros textos que aportan con el análisis de los contextos sociales y culturales en los que se desempeñó la mujer son el de Carmen Sevilla Larrea, *Vida y muerte en Quito. Raíces del sujeto moderno en la colonia temprana* (2002); y el de Jenny Londoño López, "La vida en los monasterios femeninos quiteños", publicado en *Antología de Historia* (2000), que proporciona un estudio sobre las características de la vida de las religiosas en Quito.

En cuanto a la participación de la mujer en la esfera pública cabe mencionar el texto de Benjamín Carrión, "Pueblo hijo de mujer" capítulo perteneciente a *El cuento de la patria* (1973), en el que analiza las distintas etapas por las que ha atravesado la historia del Ecuador y en algunas de las cuales incorpora la participación femenina. Encontramos también estudios que analizan la participación protagónica de la mujer en los ámbitos

económicos como es el caso de los trabajos de Christiana Borchart “La Imbecilidad del sexo. Pulperas y mercaderas quiteñas a fines del siglo XVIII”, en *Historia de la mujer y la familia*, (1991), y “La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)”, en *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud* (1992), y en las esferas jurídicas como el texto “Words and Wounds: Gender Relations, Violence, and the State in Late Colonial and Early Republican Ecuador” (2004), de la misma autora, publicado en *Colonial Latin American Review*. Es importante citar también el texto de Ana María Goetschel, *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas* (2007), en el que se analiza el aporte de las maestras laicas para la constitución de nuevos espacios para la mujer a principios del siglo XX. Cabe mencionar también el ensayo de Lucía Moscoso Cordero “Mujeres de la independencia: el caso de Rosa Zárate”, publicado en *Política, participación y ciudadanía en el proceso de independencias en la América andina* (2008), y el texto de Sonia Salazar Garcés y Alexandra Sevilla Naranjo, *Mujeres de la Revolución de Quito* (2009), en los que se estudia la participación política de las mujeres en las gestas libertarias.

A más de estos trabajos ha surgido otra línea importante de investigación que se ha orientado al análisis de la problemática relación entre sexo femenino y constitución étnica, orientados básicamente a conocer, valorar y aquilatar la presencia y accionar de muchas mujeres indígenas y negras en el contexto ecuatoriano.

Desde el punto de vista literario contamos con el trabajo de Michael H. Handelsman, *Amazonas y artistas. Un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana* (1978), en el que por primera vez se recoge y se valora el trabajo literario de mujeres ecuatorianas, y algunas antologías que recogen algunos nombres de mujeres escritoras.

Dentro del enfoque literario está también el texto de Alejandro Carrión “Tres creadoras de poesía. Breves relatos líricos”, publicado dentro de *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua*, Correspondiente de la Real Española N° 58, (1990), en el que se hace una aproximación literaria a los textos de Catalina Herrera y Dolores Veintimilla.

En cuanto a trabajos más específicos relacionados con cada una de las cuatro escritoras, podemos mencionar que la figura de Manuela Sáenz ha sido la que más producción bibliográfica ha tenido tanto desde el punto de vista analítico como literario; también ha sido objeto de la escritura de obras dramáticas y musicales. Entre los textos que hemos revisado para este estudio, y cuyo aporte será comentado en el capítulo correspondiente, tenemos los de Alberto Miramón, *La vida ardiente de Manuelita Sáenz* (1944); Alfonso Rumazo González, *Manuela Sáenz, la libertadora del Libertador* (1944); Manuel J. Calle, “Las libertadoras” en *El libertador*, Quito, 6 de agosto de 1951; Humberto G. Mata, *Refutación a Las cuatros estaciones de Manuela. Los amores de Manuela Sáenz y Simón Bolívar. Biografía por Víctor W. Von Hagen* (1959); Demetrio Aguilera Malta, *La Caballeroza del Sol. El gran amor de Bolívar* (1964); Manuel J. Calle, *Leyendas del tiempo heroico* (1969); Santiago Ortiz, “Manuela, la rebelde, la criolla”, Entrevista a Nela Martínez, en *Simón Bolívar. Libertador del pueblo* (1983); Jorge Villalba. S. J., edit., *Manuela Sáenz. Epistolario* (1986); Denzil Romero, *La esposa del doctor Thorne* (1988); Víctor W. Von Hagen, *Los amores de Simón Bolívar y Manuela Sáenz. La amante inmortal* (1989); Luis Zúñiga, *Manuela*, (1991); Argentina Chiriboga, *Jonatás y Manuela* (1994); Galo René Pérez, *Sin temores ni llantos. Vida de Manuelita Sáenz* (1997); María Mogollón y Ximena Narváez, *Manuela Sáenz. Presencia y polémica en la historia* (1997); Germán Arciniegas, “Manuelita Sáenz” en *América*

mágica. Las mujeres y las horas (1999); Sarah C. Chambers, “Amistades republicanas. La correspondencia de Manuela Sáez en el exilio (1835-1856)” en *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX* (2003); Tania Roura, *Manuela Sáenz: una historia maldicha* (2004); Ketty Romo Leroux, *Manuela Sáenz: la gran verdad* (2005); Yolanda Añazco, *Manuela Sáenz: Coronela de los ejércitos de la patria grande* (2005); Marcela Costales, *Memorial de la ciudad de los espejos* (2007); y el de Pamela S. Murray, *For Glory and Bolívar. The Remarkable Life of Manuela Sáenz* (2008).

En cuanto a Dolores Veintimilla de Galindo, hemos analizado los trabajos de Juan León Mera, “Doña Dolores Veintemilla de Galindo. La educación de la mujer entre nosotros”, en *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana* (1893); Remigio Crespo Toral, “Dolores Veintemilla de Galindo”, en *Revista literaria de “El Progreso”* (1885); Celiano Monge, “Dolores Veintimilla de Galindo” en *La Ilustración ecuatoriana*, Quito, 10 de julio de 1909; Isaac J. Barrera, “Una Poetisa quiteña, Dolores Veintimilla. Vida breve, romántica y atormentada” en *Historia de la Literatura Ecuatoriana*, Volumen III, Siglo XIX (1954); Ricardo Palma, “Dolores Veintimilla”, en *Tradiciones peruanas completas*, (1957), el único trabajo escrito y publicado fuera del Ecuador sobre la autora; Ricardo Márquez Tapia, *La Safo ecuatoriana. Dolores Veintemilla de Galindo* (1968); G. Humberto Mata, *Dolores Veintimilla asesinada* (1968); Antonio Lloret Bastidas, “El romántico suicidio de Dolores”, en *Antología de la poesía cuencana. Época del romanticismo* (1982); Ana María Goetschel, “La posibilidad del imaginario”, en *Las palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas*, Martha Moscoso, comp., (1995); Alicia Yáñez Cossío, *Y amarle pude* (2000); Susana Aguinaga Zumárraga, “La lírica romántica”, en *Historia de las literaturas del Ecuador. Literatura de la República 1830-*

1895 (2002); y el de Renata Loza, *Dolores Veintimilla de Galindo: poesía y subjetividad femenina en el siglo XIX* (2006).¹⁰

Respecto a Sor Catalina Jesús María Herrera, hemos encontrado referencias sobre su autobiografía y algunas poesías incluidas en ella, en las obras de Fray Alfonso A. Jerves, “La venerable Madre Herrera (1717-1795)”, en *La Corona de María* (1945); en el texto “Filósofos, teólogos y oradores” en *Prosistas de la Colonia Siglos XV-XVIII*, editado por el padre Miguel Sánchez Astudillo (1960); en los trabajos del Padre José María Vargas, *Sor Catalina de Jesús María Herrera* (1979); de Hernán Rodríguez Castelo, *Letras de la Audiencia de Quito. Período jesuítico*, (1984); de Alejandro Carrión, “Sor Catalina de Jesús”, *Antología general de la poesía ecuatoriana durante la Colonia española* (1992); y de Isabel Robalino Bolle, “Sor Catalina de Jesús Herrera”, en *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador* (2001), en lo que respecta a los estudios realizados en el Ecuador. A nivel internacional hemos encontrado tres textos que reflexionan sobre el aporte de Catalina de Jesús Herrera, estos son: el de Josefina Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica. Época Colonial* (1992); el de Karen Stolley, “‘Llegando a la primera mujer’: Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del Siglo XVIII”, en *Colonial Latin American Review* (2000); y una tesis escrita en la Universidad de Salta, por Tatiana Navallo, titulada: “El relato autobiográfico conventual en Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)”, (2002) inédita.

En el caso de Marietta de Veintemilla, el primer texto en el que se hace mención de su presencia en la esfera pública es en el de Juan Montalvo, *Las Catilinarías* [1880-1882] (1985), orientado básicamente a censurar la persona y el gobierno de Ignacio de

¹⁰ Hay discrepancia en la manera de escribir el apellido de Dolores Veintimilla; algunos autores lo hacen de esta forma y otros escribe Veintemilla.

Veintemilla. Un vez que Marietta de Veintemilla publica su obra *Páginas del Ecuador* (1890), surge un grupo de textos con el objetivo de invalidar los datos, criterios y juicios de valor emitidos por ella, tal es el caso del trabajo de Rafael M. Mata, *Juicios históricos sobre las Páginas del Ecuador* (1890); el de C. I. Acosta, *Observaciones sobre las 'Páginas del Ecuador' de la Sra. Marietta de Veintemilla* (1891); y el de José Nieto, *La verdad contra las calumnias de la Sra. Marietta de Veintemilla* (1891). Posteriormente, Enrique Garcés, en *Marietta de Veintemilla* (1949), y Luis Bossano, en *Perfil de Marietta de Veintemilla* (1956), tratarán de dilucidar los aciertos y errores del texto de Veintemilla e intentarán sopesar hasta dónde sus detractores tenían razón. Más tarde la polémica sobre su libro se diluye y aparecen fragmentos de su obra en antologías como es el caso del acápite dedicado a ella, titulado “Marietta de Veintimilla” en *Cronistas de la Independencia y de la República* (1960). Después de estos trabajos prácticamente hay un largo silencio sobre Marietta de Veintimilla, hasta el texto de Gloria da Cunha-Giabbai, *Marietta. El pensamiento de Marietta de Veintimilla* (1998) y el de Nancy Ochoa Antich, *Marietta de Veintemilla* (2007).

La sociedad colonial como teatro de escenificación social

Si consideramos la época en que vivieron Sor Catalina Jesús María Herrera (1717-1795), Manuela Sáenz (1797-1856), Dolores Veintimilla de Galindo (1829-1857) y Marietta de Veintimilla (1858-1907), podemos decir que a través de sus trayectorias escriturarias nos aproximamos a la realidad socio-cultural de los siglos XVIII y XIX de lo que hoy es el Ecuador y básicamente de Quito, uno de los centros político-culturales de la época, y ciudad en la que transcurrió parte de la vida de las escritoras que nos ocupa.

A lo largo el siglo XVIII, la Audiencia de Quito integró el Virreinato de la Nueva Granada y el Virreinato del Perú. Como colonia, estuvo sujeta a los regímenes jurídico, económico y religioso españoles, sistemas institucionales que canalizaron las aspiraciones monárquicas, y que organizaron la estructura de convivencia al imponerse “sobre una masa heterogénea de la población a través de complicados rituales simbólicos”.¹¹ España implementó en América instituciones orientadas al control de la producción y distribución de bienes y servicios, y la regulación de la movilidad social. Por medio de impuestos, sistemas de recaudación de tributos y censos se pretendió controlar la vida de los conciudadanos. La iglesia organizó las formas de vivir y de morir, sancionó la bondad o maldad de las conductas, estableció control sobre los cuerpos y las almas, y mantuvo una estrecha relación con el poder político (M. Russotto, 1997: 16).

Todo este engranaje imperial pudo sostenerse debido a la consolidación de un elemento representacional que hizo posible su permanencia, caracterizado por la “construcción de un discurso sobre el otro y la incorporación de ese discurso en el *habitus*¹² tanto de los dominadores como de los dominados” (S. Castro-Gómez, 2005: 43). El poder que España ejercía sobre América no se redujo tan solo al ejercicio arbitrario de un poder económico, político y religioso sino a una dimensión cognitiva expresada como “formas de vida y de pensamiento capaces de generar subjetividades concretas” (S. Castro-Gómez, 2005: 44). Podríamos decir que la presencia colonial

¹¹ Mária Russotto, “Condiciones y preliminares para el surgimiento y formación de los discursos femeninos en la Colonia (siglos XVI-XVIII)”, en Luisa Campuzano, coord., *Mujeres latinoamericanas: historia y cultura. Siglos XVI al XIX*, La Habana, Casa de las Américas, 1997, p. 16.

¹² Castro-Gómez toma la noción de *habitus* de Bourdieu, según la cual “el *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”. (Bourdieu, 1972: 178), en Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

española impuso en sus colonias una manera de pensar de sí mismos, que incluía una manera específica de mirarse, de relacionarse y de valorarse. Esto hacía posible ejercer un dominio sobre un conglomerado humano que debía renegar y avergonzarse de sus formas de relacionarse con el medio y con los otros, y adoptar una perspectiva diferente de entender la vida.

Este cambio en el habitus de las colonias fue reforzado a través de estructuras políticas, económicas y religiosas encargadas de establecer los mecanismos que permitan “naturalizar el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad” (S. Castro-Gómez, 2005: 63). A esta forma de dominación, Aníbal Quijano ha denominado “colonialidad del poder”, entendida como:

la colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión cayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones.¹³

Esta colonialidad del poder estuvo sustentada en una relación de superioridad del horizonte cognitivo del español frente al colonizado, anclado en una superioridad étnica, que iba más allá del aspecto fenotípico, pues también constituía una construcción cultural.

¹³ Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Heraclio Bonilla, edit., *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo / FLACSO / Libro Mundi, 1992, p. 438.

Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y [...] formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico. (S. Castro-Gómez, 2005: 64)

Podríamos decir que durante la colonia, en el Virreinato de la Nueva Granada, del que formaba parte lo que hoy es el Ecuador, se fue configurando una estructura social controlada por una élite que se abrogaba a sí misma las características que le hacían acreedora de poder, y que controlaba los organismos y mecanismos a través de los cuales se transmitía y fijaba unos modos de entender la vida y las relaciones sociales.

Al inicio del siglo XIX, el territorio que hoy conforma el país vivió el paso de ser colonia española a República independiente, gesta que fue posible debido a la consolidación de un pensamiento independentista de los criollos, alimentado por su rechazo a las reformas borbónicas que, a decir de Castro-Gómez, atentaban contra la estructura de privilegios y el capital simbólico que les mantenía en la cúspide de la organización social (S. Castro-Gómez, 2005: 98-100). La corona española, movida por los afanes de mantener una presencia dominante dentro de Europa y hacer frente al poderío expansivo de Francia, implementó dichas reformas “colocando directamente a la monarquía y a sus más cercanos colaboradores en la conducción política, administrativa y económica del Reino”.¹⁴ El aspecto fundamental de las reformas implicó “el dominio de la monarquía y el Estado sobre los intereses particulares y corporativistas en todos los aspectos de la sociedad, la agricultura, la industria, el comercio, el arte y el

¹⁴ Mörner, Magnus, *La reorganización imperial en Hispanoamérica, 1760-1810*, Bogotá, Nuestra América, 1979, p. 6.

conocimiento”.¹⁵ España, convertida en el nuevo centro geopolítico del mundo desde 1492,¹⁶ se otorgó el derecho de controlar todas las instancias de poder y de organizar la existencia y reproducción de las nuevas identidades que aparecían en sus colonias.

Los criollos lograron derrotar al ejército realista español el 24 de mayo de 1822. Durante los ocho años siguientes, lo que se denominó la Presidencia de Quito formó parte de Colombia, pero las pugnas y conflictos internos fueron desmembrando el sueño de Bolívar de una integración regional; finalmente el Ecuador se proclamó como República independiente, el 13 de mayo de 1830.

La ruptura que proclamaron respecto al antiguo régimen español se caracterizó por dos signos distintivos: “por una parte [...] se realiz[ó] en nombre de la libertad, libertad para los americanos respecto de la metrópolis, libertad de comercio e industria, libertad de los esclavos y ruptura de las relaciones serviles, libertad de conciencia; por la otra el movimiento revolucionario proclam[ó], al menos durante el ciclo ascendente de la revolución, el derecho a la igualdad”.¹⁷ Así, el nuevo Estado del Ecuador surgió como “popular, representativo, alternativo y responsable”.¹⁸ Pero la cuestión igualitaria constituyó todo un problema al interior del discurso y de la práctica política (A. Ciriza, s.f. 3). Esto se debe a que, si bien, la igualdad fue parte del discurso del nuevo orden político, sin embargo, se convirtió en una igualdad formal que ocultaba modos efectivos

¹⁵ Fabiola Estrada Herrera, “Marco y propósitos generales de las reformas borbónicas”, Universidad Autónoma de Colombia, 10.10.05, en <http://www.fuac.edu.co//portal/download/Grafia/borbon.pdf>.

¹⁶ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA / Instituto Pensar, 1999, p. 103.

¹⁷ Alejandra Ciriza, *La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano. Mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz*, Mendoza-Argentina, CONICET / CRICYT, s.f., p. 3.

¹⁸ Art. 7 de la Constitución citado en Manuel Chiriboga V., “Las fuerzas del poder durante el periodo de la independencia y la Gran Colombia”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva Historia del Ecuador. Independencia y periodo colombiano*, N° 6, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1994, p. 303.

de desigualdad, fundamentados en las diferencias cognitivas, étnicas y económicas que el capital simbólico había logrado configurar. “El derecho de los ecuatorianos a gozar de la igualdad ante la ley, ser electos y poder elegir fue limitado a aquellos que gozaran de los derechos de ciudadanía [...] restringido a una ínfima minoría” (M. Chiriboga, 1994: 303), conformada por los hombres casados, mayores de 22 años, alfabetos, propietarios y trabajadores sin relación de dependencia (Art. 12 en M. Chiriboga, 1994: 303). De esta manera, el proyecto nacional que se plantearon los criollos estuvo lejos de representar a la mayoría de la población.

Una vez instaurada la república, se dio “una redefinición del campo de fuerzas en el que tomaron peso mecanismos locales de poder como el sistema de hacienda, los municipios y redes constituidas a partir de los linajes, órdenes religiosas y cofradías”.¹⁹ La clase pudiente mantuvo un férreo control político, por medio de la votación restringida de tipo censatario que excluía a las mujeres y a los no propietarios,²⁰ y la “jerarquía militar y la eclesiástica recibieron [...], constitucionalmente, su derecho como corporaciones deliberantes” (M. Chiriboga, 1994: 303). El nuevo poder consolidado en torno a una clase alta terrateniente, contó con el apoyo del ejército, y de la iglesia, “heredera de [un] poder colonial, tanto económico como ideológico” (E. Ayala Mora, 1999: 74) que, se vio aún más fortalecido, con el reconocimiento de la religión católica como “la religión del Estado y como deber del gobierno” (M. Chiriboga, 1994: 303) protegerla. Es decir, el nuevo proyecto nacional estuvo estructurado por quienes a través de sus privilegios cognitivos, económicos y ‘étnicos’ tenían acceso a los ámbitos de

¹⁹ Ana María Goetschel, *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*, Quito, FLACSO / Abya Yala, 2007, p. 41.

²⁰ Enrique Ayala Mora, *Resumen de Historia del Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1999, 2ª ed., p. 69.

poder, y estuvo orientado a fortalecer el imaginario que justificaba su permanencia en dichas esferas.

En el caso concreto de Quito, sociedad en la que vivieron las escritoras que analizamos, “existía una ligazón estrecha entre las condiciones materiales de reproducción de la élite quiteña y su situación privilegiada. El ‘privilegio’ no solo constituía un tipo de capital simbólico sino que permitía acceder a créditos, tratos diferenciados, servicios, información política y económica. También el privilegio constituía una condición cultural”²¹ que se expresaba a través de maneras civilizadas de conducta y expresiones de decencia y ornato (Kingman, 2006: p. 151).

Los habitantes de [...Quito] estuvieron sujetos a un sistema estamental y a parámetros relativamente estables de clasificación social y étnica. No es que no hubiese cambios en la situación social de los individuos, pero éstos siempre se daban dentro de límites predeterminados. Formaban parte de este sistema, a más del régimen de propiedad y los órdenes estamentales, las redes de parentesco y las clientelas. Hay que considerar, además, el régimen político conformado en torno a instituciones como el cabildo, los gremios y cofradías, las agrupaciones benéficas, los alcaldes y gobernadores de indios, que serían de base a la administración étnica. (Kingman, 2006: p. 152)

En cuanto a las mujeres, su movilidad y posibilidad de acceso a condiciones privilegiadas no estaban fuera de estos parámetros rígidos de clasificación y se podían dar por medio de alianzas matrimoniales efectuadas gracias a la “acumulación de capital cultural, económico o social” (Kingman, 2006: p. 153) y a la adquisición de un lenguaje corporal de distinción marcado por la civilidad, la decencia y el ornato.

De ahí que podríamos decir que, pese a haberse proclamado la Independencia, muchos rasgos de la Colonia continuaron presentes en la sociedad ecuatoriana, tales

²¹ Eduardo Kingman Garcés, *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito, FLACSO / Universitat Rovira i Virgili, 2006, p. 151.

como la construcción de identidades a partir de las diferencias de raza, clase y género. El hito histórico que marcó un cambio trascendental en la historia política ecuatoriana no implicó cambios profundos en los modos de organización social ni menos con relación a la normativa que regía la vida femenina.

Rol social de la mujer ‘blanca’

Las mujeres de cuyos textos nos ocupamos en este estudio pertenecieron a los estratos más acomodados de la sociedad. Sor Catalina Jesús Herrera nació en Guayaquil en el seno de una familia criolla, fue hija legítima del capitán Juan Delfín Herrera-Campusano y de la Bárcena y de María Navarro Navarrete. Manuela Sáenz nació en Quito, fue hija natural de don Simón Sáenz de Vergara nacido en España, y radicado en Quito desde 1786 y de Joaquina Aizpuru y Sierra, hija del Dr. Mateo José de Aizpuru y Montero de Espinosa, funcionario real. Dolores Veintimilla perteneció al mundo aristocrático de sus padres José Veintimilla y Jerónima Carrión, lojanos de posición acomodada, que fijaron su residencia en Quito. Marietta de Veintemilla fue hija de José Veintemilla, militar liberal, cuya familia tuvo gran protagonismo en la vida política del país, y de una cantante de ópera italiana Marietta Marconi Ferretti. Debido a su cuna aristocrática y/o posición acomodada, tuvieron algunas ventajas con relación al resto de mujeres, como la posibilidad de recibir instrucción y, por lo tanto, saber leer y escribir; sin embargo, y precisamente por pertenecer a los grupos más pudientes, cayó sobre ellas con más fuerza el peso de una estructura colonial, de índole patriarcal.²²

²² Como se verá más adelante, la mujer de clase acomodada debía responder a las expectativas tanto familiares como sociales de ser un instrumento útil para mantener y consolidar su rango social, para ello debía cuidarse de tomar decisiones que pudieran ensombrecer su nombre con murmuraciones que obstaculizarían las aspiraciones puestas en ella.

Habíamos expresado anteriormente, siguiendo a Castro-Gómez, que durante la Colonia la pretensión de blancura era el signo distintivo que permitía a los criollos diferenciarse socialmente de los mestizos y demás grupos sociales.

Lo importante [...] no era ser ‘realmente’ blancos, puesto que casi ningún miembro de la élite criolla podía comprobar sus pretensiones de nobleza,²³ sino *escenificarse socialmente como blancos* y ser aceptados como tales por los estratos sociales más preeminentes [...] la blancura no tenía que ver estrictamente con el color de la piel, sino que designaba, por encima de todo, el tipo de riqueza y encumbramiento social de una persona. (S. Castro-Gómez, 2005: 70-71; cursiva del autor)

Dentro de este proceso de ‘escenificación social’, el rol de las mujeres de familias que contaban con solvencia económica fue crucial, ya que se convirtieron en el objeto de negociación por medio de las alianzas matrimoniales, lo que explica las imposiciones sobre su voluntad con relación a elegir pareja, la celosa custodia a la que fue sometida su conducta, y su obligación de asumir y transmitir los signos de su diferencia. Una vez ubicadas en el escenario social, debían adoptar la representación que ostentara su posición, apropiándose de los gestos, las marcas visuales y el lenguaje de la distinción. “La blancura, como diría Bourdieu, era un *capital cultural* que permitía [...] diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de *distinción*. [...]E]ra [...] un *estilo de vida* demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y *deseado* por todos los demás grupos sociales” (S. Castro-Gómez, 2005: 71; cursiva del autor). La mujer fue el elemento clave con el cual negociar el papel de una

²³ Christian Büschges señala que en Quito, durante el periodo colonial no existió por parte de la élite “ninguna solicitud de comprobación de nobleza” hecha a las instancias reales españolas. Según el autor, esto demuestra el carácter informal que tuvo el concepto de nobleza, pues se consideraba noble a quien reclamaba serlo y como tal era reconocido por la élite criolla, sin tener que probarlo. Christian Büschges, “La nobleza de Quito a fines del periodo colonial (1765-1810): bases jurídicas y mentalidad social” en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N° 10, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar /Corporación Editora Nacional, 1997, p. 51.

familia en el escenario social, y por medio del cual vigilar la preservación del lugar que se había conquistado en el entramado social.

Las mujeres de clases pudientes, desde niñas, eran educadas para que fueran buenas madres y esposas. Al margen del matrimonio, las mujeres de clase alta, a diferencia de las de otras clases, tenían pocas oportunidades para mantenerse de manera independiente.²⁴ Su educación estaba orientada básicamente a la procreación de los hijos, la crianza y la garantía de transmisión y, por ello, de permanencia de los valores y tradiciones, tanto familiares como sociales. “La vida de la señora distinguida transcurría, la mayor parte del tiempo, en prácticas religiosas. Iba a misa muy por la mañana, rezaba el ángelus en compañía de sus hijos y criados, realizaba sus visitas al Santísimo y rezaba el rosario alrededor de las ocho de la noche [...] Durante el tiempo que le quedaba libre, dirigía las tareas domésticas, bordaba, se ocupaba de la vida del prójimo o tenía alguna otra distracción”.²⁵

El papel de la mujer era el de procurarse un entorno cristiano en el que debía criar a sus hijos, estaba llamada a consolidar el carácter moral y religioso del espacio privado, que bien orientado debía potenciar al espacio público masculino. En cuanto a la vida de las mujeres jóvenes de clase alta, no era muy distinta a la de las mayores. “En ocasiones tenían profesores particulares, especialmente de idiomas. También bordaban, tenían o tocaban algún instrumento musical, principalmente el piano. Nunca salían solas a la calle,

²⁴ Por los trabajos de Christiana Borchart sabemos de muchas mujeres que al verse solas por distintos motivos asumieron un rol protagónico en el manejo de sus finanzas y de sus negocios. Cfr. Christiana Borchart, “La imbecilidad del sexo. Pulperas y mercaderas quiteñas a fines del siglo XVIII”, en Jorge Núñez, edit., *Historia de la Mujer y la familia*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1991, p. 17-36; y Christiana Borchart, “La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)”, en A. C. Defossez, D. Fassin y M. Viveros edits., *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Externado de Colombia, 1992, p. 357-398.

²⁵ Cecilia Durán y Ximena Sosa, “Familia, ciudad y vida cotidiana en el siglo XIX”, en *Nueva Historia del Ecuador. Época republicana II*, N° 8, Quito, Grijalbo, 1990, p. 164.

siempre lo hacían en compañía de sus padres o de los sirvientes” (C. Durán y X. Sosa, 1990: 164). Crecían bajo una vigilancia constante, para impedir que por debilidad ‘propia’ del carácter femenino, se involucraran con personas que truncaran las aspiraciones familiares, hasta que por decisión de sus padres, o por petición de algún interesado contraían matrimonio. El mundo femenino aristocrático transcurría bajo la vigilancia y cuidado de la mirada ordenadora patriarcal.

Esta práctica de tutelaje femenino estuvo apoyada por el imaginario religioso, que se encargó de movilizar las aspiraciones femeninas en dos direcciones: la del matrimonio y la maternidad para quienes podían hacerlo; y la de la vida religiosa, para las que por distintas razones no asumían el compromiso matrimonial. “De allí el diseño de dos destinos fundamentales para las mujeres de sectores dominantes: monja o esposa, guardiana del honor de otro, varón terrenal o padre eterno” (A. Ciriza, s.f. 6). La mujer se constituía así en ‘el objeto’ de negociación de la ubicación en el entramado social. Las decisiones que sobre ella se tomaran afectaban al honor de los varones de la familia, ya fueran estos padres, esposos, hermanos o hijos, por ello, muchas familias prefirieron, para sus hijas, el convento, antes que un enlace matrimonial que implicara un descenso en la escala social, aunque hubo el caso de quienes, para mejorar su situación económica, no tuvieron reparo en enlazar matrimonialmente a sus hijos con mestizos adinerados (S. Castro-Gómez, 2005: 91). En cambio, optar por la vida religiosa, implicaba no solo ratificar su condición de noble, pues no se permitía postular para monja a jóvenes de otra condición, sino también revestir a la joven con un aire de pureza, aplaudido desde las construcciones idealizadas que habían invadido los modos de concebir la conducta femenina.

Dadas estas condiciones, muchos conventos surgieron “más como respuesta a la necesidad de construir espacios para las mujeres solas, solteras y viudas, que como fenómeno religioso; en su mayor parte, fundados con el aporte económico y la gestión de mujeres de familias distinguidas”.²⁶ Esta particularidad de la conformación de las instituciones religiosas hizo posible que al interior de los mismos se reprodujera el nivel de estratificación social externa; en su interior, las mujeres generaban y reproducían espacios de poder entre mujeres (J. Londoño López, 2000: 150).

Además, los conventos no solo sirvieron para recibir a hijas de las familias aristocráticas en apuros económicos, sino también para “acoger a huérfanas y viudas y para criar a las hijas tenidas por españoles nobles fuera de matrimonio” (J. Londoño, 2000: 149), como fue el caso de Manuela Sáenz. En ellos aprendían a leer, escribir, orar, cantar, cocinar, limpiar y muchas otras actividades consideradas propias de su sexo. Sin embargo, cabe recalcar que dentro del convento, muchas mujeres desempeñaron un rol protagónico y de proyecciones impensadas en otras circunstancias, así: “dirigían las órdenes religiosas femeninas; patrocinaban, fundaban y financiaban colegios para jóvenes; realizaban actividades caritativas, y contribuían a la literatura religiosa de la época”,²⁷ aunque siempre tuvieron que dar cuenta de sus acciones a obispos, primados y superiores de las órdenes religiosas bajo cuyo carisma habían profesado. Sin embargo, de alguna manera los velos se convirtieron en promotores de independencia femenina tras la figura de la sujeción monástica.

²⁶ Jenny Londoño López, "La vida en los monasterios femeninos quiteños", en Jorge Núñez Sánchez, comp., *Antología de Historia*, Quito, FLACSO, 2000, p. 149.

²⁷ Evelyn Cherpak, “La participación de las mujeres en el movimiento de Independencia de la Gran Colombia, 1780-1830”, en Asunción Lavrin, comp., *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 254.

No obstante, ya fuera que permaneciera sujeta al esposo o a los superiores del convento, la vida de la mujer de clase alta estaba organizada para que se mantuviera en el ámbito de lo privado, para que no incidiera en las esferas públicas más allá de su rol de formadora de conciencias, a través de la difusión y la repetición de los mecanismos y los significados que habían colonizado el imaginario. Esta forma de organizar la vida de las mujeres ‘blancas’ es una expresión de que los criterios que convertían a la riqueza y al poder en un derecho conquistado por medio de procesos de ‘blanqueamiento’ se había interiorizado plenamente en el imaginario de Quito y sus alrededores durante los siglos XVIII y XIX. Para entonces, el pensamiento y la conducta, los sentimientos y los afectos, las aspiraciones y deseos femeninos habían sido colonizados por un orden simbólico para el que la mujer era instrumento funcional a los intereses de encumbramiento social.

La educación de la mujer en los siglos XVIII y XIX

Una de las estructuras que permitió la colonización del imaginario fue el proceso educativo. La educación estaba orientada a hacer legible los signos de distinción que permitían la “etnización de la riqueza” (S. Castro-Gómez, 2005: 68), es decir, la consolidación y difusión de la percepción de que el poder económico, político e ideológico era atributo ‘natural’ de un grupo identificado como ‘blanco’. Entre dichas construcciones simbólicas, la de mayor relevancia para la vida femenina fue la concepción de que quienes tenían el poder para organizar la sociedad, para producir conocimiento, y para sancionar la conducta de los demás eran los hombres ‘blancos’. Esta concepción patriarcal que sostenía los modos de entender y relacionarse con la mujer, estaba sustentada en una lógica para la cual el cuerpo femenino es el lugar

concreto de una violencia epistémica,²⁸ es decir, el depositario de expresiones a través de los cuales se hacía manifiesto un control y dominio masculinos sobre formas y expresiones del pensamiento, sentimiento, actuación y deseos femeninos; lógica que se transmitía en el seno del hogar de generación en generación y, por lo general, por vía materna.

Durante la Colonia, la educación formal estuvo restringida a pocos sectores, solo algunas mujeres pertenecientes a las familias más pudientes lograban tener alguna formación que se proporcionaba en los conventos religiosos o en las casas. Después de la Independencia, paulatinamente el proceso educativo femenino pudo salir del coto doméstico; así, durante la presidencia de Vicente Rocafuerte (1835-1839) se fundó el primer establecimiento educativo femenino en Quito, el Colegio Santa María del Socorro, en el año de 1835 (A. M. Goetschel, 2007: 44). Sin embargo, este proyecto de educación femenina “no tomó en consideración a las mujeres como sujetos activos de la nación sino como madres y esposas ilustradas, hecho que se evidenció en la deslegitimación de cualquier forma de participación política abierta, aunque el interés de las mujeres por la política fue [...] intenso” (A. M. Goetschel, 2007: 44).

El sistema educativo que se promocionó en el Ecuador tomaba como modelo la modernidad europea, considerada como “la expresión máxima del desarrollo histórico ascendente de la humanidad”,²⁹ sostenida sobre cuatro dimensiones básicas:

²⁸ Expresión acuñada por Spivak 1998, entendida como una forma de ejercer poder sobre los significados de la vida cotidiana de individuos y grupos. Este poder genera una alteración de la experiencia o de la lectura de la misma dentro de determinados parámetros simbólicos. Cfr. Marisa Belausteguigoitia, “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”, en *Debate Feminista*, vol. 24, 2001, p. 237-238, 02.05.08, en www.debatefeminista.com/descarga.php

²⁹ Edgardo Lander, “Modernidad, colonialidad y postmodernidad”, en *Revista Venezolana de Economía y ciencias sociales*, N° 4, 1997, p. 18.

1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber.³⁰

Este proceso que Lander ha denominado "colonización del saber" consolidó una posición privilegiada de lugar de enunciación, según la cual el hombre era el productor de conocimiento, cultura y política; la mujer quedaba marginada de dicho proceso, que hizo de categorías como la racionalidad, el intelecto, el pensamiento abstracto, el ámbito público, patrimonios masculinos, frente a los cuales se consideraba como espacio 'natural' de la mujer la irracionalidad, la emoción, el instinto y el ámbito privado.

La marcada diferencia de condiciones de participación social se fortaleció con el papel activo de la Iglesia en el ámbito educativo. Durante la presidencia de García Moreno (1860-1865; 1869-1875), se consideró fundamental fortalecer la preparación femenina "religiosa y moral [...] [el] adorno de su espíritu y su formación como administradora y guardiana del hogar. [Se consideraba a] las tareas de administración del espacio doméstico [como] 'propias de la naturaleza femenina' y función natural de las mujeres dedicarse a ellas" (A. M. Goetschel, 2007: 48). Es decir, la misión que tenía la educación era la de reforzar lo que, debido a la colonización del saber, se consideraba natural y propiamente femenino.

Este rol preponderante de la Iglesia dentro del sistema educativo se vio fortalecido durante la segunda presidencia de García Moreno (1869-1875), quien "negoció con el Vaticano un concordato que estableció el monopolio del Clero sobre la educación, la

³⁰ Edgardo Lander, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, julio 2000, 22.07.06, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

cultura y los medios de comunicación” (E. Ayala Mora, 1999, 80). García Moreno se propuso impulsar la educación, incluida la de las mujeres, consideradas como el cimiento de la organización social; por ello, insistió en que ésta debe estar fundamentada en los principios cristianos. Con este propósito, trajo al país diversas órdenes religiosas como las de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, los Padres Lazaristas y a las Madres de los Sagrados Corazones, de la Caridad y de la Providencia (A. M. Goetschel, 2007: 50-51), que se encargaron de reproducir formas educativas europeas orientadas a posicionar en el pensamiento femenino una concepción naturalizada de su rol secundario y doméstico. Entre las materias que se impartía a las alumnas, podemos enumerar: “Instrucción moral y religiosa, lectura, escritura y gramática castellana, aritmética, francés, pintura al pastel y dibujo lineal, geografía, historia sagrada y eclesiástica, costura y bordado. La enseñanza se basaba en tres grandes campos de interés: materias relacionadas con la instrucción pública religiosa, otras ‘propias de su sexo’ y las terceras de adorno femenino ‘propias de su condición social’”.³¹

Como podemos apreciar, el sistema educativo estaba encaminado a fortalecer un perfil femenino acorde con la concepción patriarcal de organización social, que tendía a la adopción de costumbres y prácticas orientada a forjar una identidad preestablecida de madre y esposa y cultivadora de valores morales, que no contaba con la contingencia de experiencias locales, producto de contextos distintos y que estaba destinada a consolidar el imaginario que mantenía los grupos y estructuras de privilegio. De ahí que podemos afirmar que durante el periodo colonial y republicano se dio un sistemático y profundo proceso de colonización del cuerpo, de la mente y de los deseos de la mujer, destinado a

³¹ Ana María Goetschel, “Educación e imágenes de mujer”, en Gioconda Herrera, comp., *Estudios de género*, Quito, FLACSO / ILDIS, 2001, p. 342. Énfasis de la autora.

fortalecer una sociedad que tenía como centro un poder patriarcal, blanco, dentro del cual era impensable que una mujer propusiera formas propias de concebir su relación con la sociedad, explorara otras líneas de pensamiento o produjera expresiones de una forma de pensar diferente, pues había sido excluida del ámbito racional.

Dicha exclusión se sustentaba en la concepción de que la mujer carecía de condiciones para contribuir con un aporte racional dentro de la sociedad, lo que implicaba a la vez privarla de existencia real dentro del conglomerado social, pues “la ausencia de racionalidad se articulaba en la modernidad con la idea de la ausencia del Ser en otros” (N. Maldonado-Torres, 2007: 252-253; mi traducción). Si la capacidad de pensar, si el raciocinio era patrimonio de los hombres, eran ellos los que adquirían condición ontológica, de la cual carecían quienes no eran consideradas capaces de generar pensamiento, razonamiento o conocimiento. Esta colonialidad del ser, según Nelson Maldonado-Torres, “se refiere no meramente a la reducción de lo particular en la generalidad del concepto de algún horizonte de sentido dado, sino en la violación del significado de la alteridad humana al punto en que el alter-ego deviene en sub-alter” (N. Maldonado-Torres, 2007: 257; mi traducción).

Legitimación de las prácticas de colonización

La colonización del ser, que convirtió a las mujeres en subalternas dentro de una estructura patriarcal, se vio fortalecida por la producción escrituraria y conceptual de la élite letrada que jugó “un papel fundamental en la consolidación y legitimación de un orden social estructurado jerárquicamente según el origen étnico [...]. [L]os letrados coloniales no se limitaron a reflejar pasivamente los dictados de un orden venido desde

fuera, sino que fueron legitimadores –mediante el privilegio que les daba la *escritura*– de un ‘orden’ y de un ‘sentido natural’ del mundo social en el cual ellos mismos participaban” (S. Castro-Gómez, 2005: 115; cursiva del autor).

Los letrados coloniales, pertenecientes a los grupos elitistas, no se limitaron a desempeñar el rol de traductores de ‘verdades’ impuestas, sino que asumieron, desde su conocimiento y dominio de la tecnología escrituraria, la tarea de civilizar, organizar y regular lo que se percibía como caótico y disperso³². Su injerencia “se proyecta como una paradigma de la racionalidad y como un dispositivo [...] mediante el cual las sociedades podían dominar y transformar la ‘naturaleza’ y espontaneidad de la pasión en el caótico mundo americano” (J. Ramos, 1996, 14). Su conocimiento les asignaba el poder de participar en la organización de los significados de la vida cotidiana, ya que en ellos, como manifiesta Castro-Gómez, se unía el poder con el saber. Ellos, a través de sus construcciones discursivas, se constituían en el “vínculo necesario entre la segmentación étnica de la sociedad [...] y el conocimiento que garantizaba el mantenimiento y control *legítimos* de esa segmentación” (S. Castro-Gómez, 2005: 116; cursiva del autor).

Juan Montalvo (1832-1889), uno de los prosistas más ilustres de la lengua castellana y de los pensadores liberales más influyentes en el contexto ecuatoriano e hispanoamericano del siglo XIX, al referirse a la educación femenina sostiene:

Las artes, á su vez, son partes de la educación femenina, pero de la secundaria: la principal consiste en las nociones morales, el conocimiento de los deberes, la práctica de las virtudes domésticas. Para Salomón y Xenofone, la sartén primero que la guitarra; los ganchos de la espetera antes que las teclas del piano. Insensato ha de ser el que funde el timbre y la felicidad de su hogar en los mamarrachos que estampa su novia en el cartón y en las raquílicas melodías que extrae de su instrumento. El Consejo de Instrucción

³² Julio Ramos, “El don de la lengua”, en *Paradojas de la letra*, Caracas / Quito, eXcultura / Universidad Andina Simón Bolívar, 1996, p.14.

Pública de la Gran Bretaña ha declarado el arte de la cocina indispensable para la educación de la mujer: para que se vea si el modo de pensar de los antiguos, en ciertas materias, puede nunca llegar á ser obsoleto ni anticuado.³³

Montalvo recurre a una institución británica para respaldar la idea de que la educación femenina debe enmarcarse en los contextos moral y doméstico, subestima la habilidad de las mujeres para las artes y ni siquiera considera la posibilidad de que pueda desarrollar capacidades intelectuales y menos aún una participación en el espacio público. Esta forma de pensar de un liberal explica la dureza con que la sociedad miraba a las mujeres que tuvieron participación política y se permitieron moverse en los ámbitos intelectuales. Por su parte, Juan León Mera (1832-1894), letrado del ala conservadora – legislador, gobernador, presidente del senado, autor del Himno Nacional del Ecuador– y literato influyente del siglo XIX, insiste en la formación moral de la mujer, pero sugiere una ampliación de las opciones educativas, con la finalidad de proyectar lo que él consideraba los talentos propios de la naturaleza femenina: los sentimientos, los afectos y las formas delicadas.

Mera afirma: “Lo que quisiéramos [...] es que vayan alternando los sabrosos manjares, las costuras, el canto, el piano y el baile, obras de la mujer animal, como habría dicho Aymé Martin,³⁴ con los partos del talento, con los destellos del alma que colocan á la mujer al nivel del hombre, y aun superior, si atendemos á la delicadeza y gracia que sabe comunicar al amor y á otros afectos íntimos naturales en ella”.³⁵

³³ Juan Montalvo, “De la belleza en el género humano”, en *Los siete tratados*, Tomo I, París, Casa Editorial de Garnier Hermanos, 1912, p. 160-161.

³⁴ Escritor francés, muy leído en la época, en 1834 publicó “L’Education des mers de famille”.

³⁵ Juan León Mera, “Doña Dolores Veintemilla de Galindo. La educación de la mujer entre nosotros”, en *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana. Desde su época más remota hasta nuestros días*, Barcelona, Imprenta y Litografía de José Cunill Sala, 1893, 2ª. ed., p. 257.

Mera, a diferencia de Montalvo, reconoce que la mujer puede desarrollar sus talentos, eso sí, los que vienen de la “naturaleza propia de su alma”. Ve la educación de la mujer como indispensable para poder explorar “su sensibilidad y predisposición innatas á las cosas espirituales y elevadas” (J.L. Mera, 1893: 258), así puntualiza:

la mujer sin educación no puede tener elevación en las ideas porque estas no brotan en cerebros eriales; la mujer sin educación no puede ser prudente, porque la prudencia es hija de la reflexión y del buen conocimiento que se tiene de las cosas, adquirido a la luz de la razón despabilada por el estudio y la experiencia; la mujer dotada de afectos delicados, pero mal educada, es una águila á la cual han cortado las alas, y no puede levantarse de la tierra, por más que su elemento sea la región del aire y los espacios sin límites del cielo. (J.L. Mera, 1893: 258-259)

Para Mera, el proceso educativo debía tener por objeto transformar la naturaleza rústica de la mujer en tierra fecunda de virtudes, que le permitieran ocupar el lugar elevado y virtuoso asignado para ella en la estructura social.

De esta forma, los letrados coadyuvaron en la configuración de un imaginario que concebía al cultivo y fomento de las virtudes morales y de las virtudes domésticas como el rol natural de la mujer dentro de la sociedad. Se consiguió justificar la necesidad de la colaboración femenina para el desarrollo de la república pero “no como iguales, sino como bellezas, como madres, como esposas, como amigas y como paños de lágrimas”,³⁶ es decir, al margen de cualquier participación en la vida pública. Por ello, si interesó que la mujer se educara, no era para lograr su inclusión en la vida ciudadana sino porque ella era la formadora en la privacidad del hogar de los hombres que requería la patria; si la mujer escribía, lo que interesaba era que expresara sus sentimientos y emociones como reductos del alma femenina, mas no que pensara ni se atreviera a disentir a través de sus

³⁶ Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, México D. F., El Colegio de México, 1994, p. 126.

textos con el orden establecido; si intervenía en el campo de batalla, era para asistir con vituallas, pero no para tomar las armas ni menos como estratega.

En un pequeño folleto titulado *A la mujer ecuatoriana*, se reproduce el texto “El apostolado de la mujer” que circuló en el Ecuador posiblemente a finales del siglo XIX y que, según sus editores, constituía un capítulo del libro *La masonería y el catolicismo*; en éste se afirma que:

La humanidad no se compone solamente de legisladores, de magistrados, de funcionarios públicos, de electores, de representantes y de militares; al lado de todos ellos está necesariamente la mujer, que no desempeña ninguno de los puestos públicos á que está destinado especialmente el hombre; pero no la colocó Dios en vano en el hogar y en la sociedad. [...] El cetro de su imperio está colocado por encima de esos puestos públicos, que desnaturalizarían su misión y su grandeza moral [...]. [L]a mujer no ha sido hecha ni para gobernar los pueblos, ni para darles leyes; porque su misión, ha dicho un hombre genio, de Mãistre, es más grande que todo eso, puesto que sobre sus rodillas es donde se forma lo que hay de más excelente en el mundo.³⁷

De esta manera se hizo de su rol de madre, el papel fundamental de su contribución social. Desnaturalizando cualquier posición femenina que se ubicara fuera de su función maternal se logró la legitimación de la exclusión de la mujer de los ámbitos de la política, del trabajo, de la cultura en general, donde se le asignó un espacio limitado, en el que solo había cabida para su delicadeza y sensibilidad espiritual. A diferencia de los hombres, las mujeres eran concebidas como ciudadanas ‘privadas’ que “debían proporcionar a sus esposos e hijos en general valores espirituales y una guía moral que diera estabilidad a una mayor dimensión a la esfera pública. En otras palabras, el poder

³⁷ “El apostolado de la mujer”, en *A la mujer ecuatoriana*, Quito, Imprenta de Espejo, s.f., p. 2.

de las mujeres emanaba de su ‘producción de tradición’ y su moralidad, gracias a las cuales se convertían en ciudadanas”.³⁸

Esta exclusión femenina del ámbito público fue ampliamente reforzada a través de construcciones imaginarias como las novelas ecuatorianas que, siguiendo a Doris Sommer, podríamos llamar fundacionales:³⁹ *La emancipada* 1863, de Miguel Riofrío; *Cumandá* 1879, de Juan León Mera; *Carlota* 1898, de Manuel J. Calle; y *A la costa*, 1904, de Luis A. Martínez. Aunque aparecen tardíamente con respecto a la época en que publican las novelas latinoamericanas que Sommer señala como fundacionales, se constituyen en portadoras de una temática orientada a insistir en que el lugar de la mujer es la casa paterna o matrimonial, y sus principales tareas serán las domésticas. Además, son novelas en las que se advierte sobre la peligrosidad de decisiones contrarias, las que son sancionadas con la condena moral de las protagonistas e incluso con su muerte.⁴⁰ En estas obras, hay el esfuerzo por transmitir la noción “de que las relaciones sociales familiares en una sociedad católica –modelada por ideas de honor y vergüenza– forman relaciones de género basadas en una conducta masculina abiertamente heterosexual y agresiva, pero también en cuerpos femeninos castos y en una conducta femenina sumisa y abnegada” (S. Radcliffe y S. Westwood, 1999: 215).

Así, Cumandá, protagonista de la novela que lleva su nombre, será el prototipo de la mujer virtuosa que, aunque criada en un ambiente predominantemente pagano según los criterios coloniales, siente la inclinación por la vida religiosa. La pureza de sus

³⁸ Sarah Radcliffe y Sallie Westwood, “Género e identidades nacionales”, en *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 211.

³⁹ Ver Doris Sommer, *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*, José Leandro Urbina y Ángela Pérez, trad., Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁴⁰ Ver el artículo de Jorge O. Andrade, “Entre la santidad y la prostitución: la mujer en la novela ecuatoriana en el cruce de los siglos XIX y XX”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 28, Quito, mayo 2007, p. 35-45.

sentimientos y la castidad de su proceder imaginadas desde el exotismo romántico que se había heredado de Europa la convierten en el ideal de conducta femenina. La potencialidad de acción del personaje dada su condición permanente de ser liminal,⁴¹ ubicado en la frontera entre dos mundos, a los que nutre con “su condición de persona híbrida en la cual las diferencias culturales se encuentran dentro de un remolino de conflictos, contradicciones y ambigüedades” (M. Handelsman, 2000: 77) –y que deja la puerta abierta a lecturas poscoloniales–, se debilita con “su decisión de abandonar el espacio intermedio por un mundo rígidamente estratificado en el cual el hombre blanco y europeizante todavía reinaba con poderes absolutos” (M. Handelsman, 2000: 78).

A diferencia de Cumandá, Rosaura, protagonista de *La emancipada*, Carlota, protagonista de la novela que lleva su nombre, y Mariana, personaje de *A la costa*, encarnan “la conducta dudosa, el [...] desvarío y la perdición, fruto de la debilidad moral, que termina irremediabilmente en la marginalización, la perversión y la muerte” (J. O. Andrade, 2007: 28). La conducta que recrean los tres personajes, sirve a sus autores para hacer explícita la no aceptación social de una conducta femenina que salga de los límites establecidos socialmente y la sanción moral ejemplarizadora. Esta forma de colonización del ser femenino hizo del género no solo “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en la diferencias que se perciben entre los sexos [sino además] una manera primaria de significar las relaciones de poder”.⁴² Los letrados, a través de sus obras, construyeron la idealización de una conducta femenina orientada a disciplinar el pensamiento, el sentimiento y el cuerpo de la mujer. Desde una episteme occidental

⁴¹ Michael Handelsman, “Cumandá: una lectura poscolonial”, en *Kipus. Revista Andina de Letras*, N° 11, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2000, p. 77.

⁴² Joan Scott, “El género. Una categoría útil para el análisis histórico”, en *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, p. 35.

masculina y blanca se determinó cuáles debían ser los lineamientos que las mujeres debían seguir para configurar la sociedad que los hombres aspiraban.

Así, la sociedad patriarcal no solo elaboró las estructuras de poder que marginaron a la mujer, sino que generaron mecanismos institucionales orientados a justificar y fortalecer dichas estructuras como el sistema educativo y prolíficas creaciones de construcciones imaginarias con respecto a la mujer, desde donde se definió lo que se consideraba adecuado para ella.

La mujer y su posibilidad discursiva

El tipo de educación que la mujer recibió no propiciaba de ninguna manera que ésta pudiera disentir con el orden establecido puesto que la mujer no debía pensar, sentir, hablar ni tampoco escribir algo distinto de lo que se esperaba de ella. La palabra escrita fue propiedad del mundo masculino cuya autoridad fortaleció un imaginario, un sistema epistémico⁴³ que determinaba no solo qué y cómo expresarse sino también quién podía hacerlo. Impuesto desde la Colonia y resemantizado durante la República, este sistema epistémico como forma de colonialidad organizó, por un lado, una red de mecanismos de orden, selección y control de los sujetos y de sus discursos y, por otro, generó espacios de ritualización que autorizaron el acceso o no de dichos sujetos a las esferas del conocimiento y del poder. Bajo esta perspectiva, el esfuerzo escriturario que despliegan las cuatro mujeres en estudio, implica desplazarse a los bordes de dicho sistema epistémico, e incluso ponerse al margen en algunos casos para dejar escuchar un

⁴³ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Alberto González Troyano, trad., Barcelona, Tusquets, 1987, p. 9-10.

pensamiento y sentimiento que surgieron como respuesta a la lucha que contra ese sistema daban dentro y fuera de sí mismas.

Desde el punto de vista masculino, leer y escribir equivalía a controlar.⁴⁴ La palabra, convertida en un instrumento retórico provisto de artificialidad y desvinculación de la realidad nombrada (M. Russotto, 1997: 16) se manifestó como un fuerte dispositivo de control. A través de ella los hombres establecieron las leyes, los estatutos y normas para someter la realidad circundante a cómo la imaginaban y la deseaban. La apropiación masculina del saber tanto legal como religioso determinó que fueran los hombres quienes desempeñaran una trascendental “función social desde el púlpito, la cátedra, la administración, el teatro, los plurales géneros ensayísticos”,⁴⁵ es decir, tanto la organización de la realidad como la interpretación y la recreación de ella estuvo bajo el control del orden patriarcal.

Durante la Colonia, salvo excepciones, “letrados sólo fueron los hombres, y fueron ellos los que doblegaron o tradujeron ‘a su discurso’ toda realidad y/o elaboración simbólica” (M. Russotto, 1997: 16). Las excepciones surgieron en los conventos que, pese a ser reductos elegidos para controlar la movilidad de las mujeres solas, fueron el espacio donde la educación femenina logró sus más importantes avances, pues “las religiosas debían aprender a leer para poder rezar el Divino Oficio”.⁴⁶ El conocimiento femenino de las letras empezó a abrir la posibilidad de una escritura femenina aunque “controlad[a] y codificad[a] por la política eclesiástica colonial” (M. Russotto, 1997: 12). Fueron los confesores y guías espirituales los que vigilaban qué podía saber, pensar y

⁴⁴ Julio Ramos, “Cuerpo, lengua y subjetividad”, *Paradojas de la letra*, Caracas / Quito, eXcultura / Universidad Andina Simón Bolívar, 1996, p. 23-35.

⁴⁵ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, p. 29.

⁴⁶ Patricia Londoño Vega, “Educación de la mujer durante la época colonial”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXXI, N° 37, 1996, p. 25.

decir una monja. Bajo su dirección las mujeres incursionaron en la palabra, pero en una palabra “cercada por el discurso que [...] permite el habla de la mujer legitimando y a la vez enmascarando su subordinación social. De allí que el sermón, la interrogación y la admonición, entre otros, fuesen los géneros discursivos privativos para los hombres y prohibitivos para las mujeres, confinadas al testimonio o al “desvarío místico” [Ellas fueron] marginadas del poder interpretativo, y carecían de autoría y de identidad discursiva” (M. Russotto, 1997: 12).

El espacio que la mujer ganó dentro del ámbito de la escritura religiosa fue delimitado temática y formalmente,⁴⁷ y se naturalizó la escritura femenina al convertirla en la expresión de las emociones y experiencias místicas, asociadas más con un temperamento impresionable propio de la debilidad de naturaleza femenina que con una reflexión de carácter racional o con un estado de madurez espiritual. De esta forma se consideró a ciertas formas y temas de la escritura religiosa como propias de su género y, a las otras, como vedadas para la mujer.

Esta naturalización de la escritura femenina se amplió a otros contextos a medida que crecían las oportunidades educativas de la mujer. Se esperaba que la educación recibida por la mujer pudiera potenciar la naturaleza angelical que la cultura patriarcal había idealizado para ella y que pudiera “combinar las preocupaciones terrenales, prosaicas y cotidianas de la administradora del hogar, con los sentimientos elevados, refinados y etéreos de la mujer de letras”.⁴⁸ Un comentario que ilustra la posición de los

⁴⁷ Aunque sabemos que existieron extraordinarias excepciones como Sor Juana Inés de la Cruz, entre otras.

⁴⁸ Francesca Denegri, “La familia vista desde los márgenes”, en *El abanico y la cigarra: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú 1860-1895*, Lima, IEP / Flora Tristán, 1996, p. 83.

letrados al respecto es el discurso ofrecido por Ricardo Rossel al presentar en 1875 a doña Carolina Freire de Jaimes al Club literario de Lima:⁴⁹

Nada hay más sublime, más poético, que la figura de la buena madre y excelente esposa, que terminadas las tareas domésticas, callada la bulliciosa máquina de coser y silencioso el hogar, se sienta cerca de la cuna donde duerme el fruto de su amor y al compás de la suave respiración de su pecho infantil, deja correr la pluma empapada en su santa inspiración. Ella olvida entonces las penalidades de la vida, remonta su espíritu a las remotas regiones donde habitan la Verdad y la Belleza, y cuando desciende de esa encantada mansión, vuelve a sus prosaicas tareas con el alma retemplada por la fe y el amor. (Citado por F. Denegri, 1996, p. 83)

La posibilidad de que una mujer escriba sólo se concibe como un complemento de su tarea principal, la doméstica. Además, queda explícito que la mujer no debe escribir sobre su vida cotidiana ni sobre ‘las penalidades de la vida’ que la afligen, sino que debe hacer abstracción de todo ello para remontar su espíritu a las altas percepciones de la verdad, belleza y pureza, acuñadas por el pensamiento masculino.

De ahí que podríamos decir que dedicarse a la escritura implicaba para la mujer sujetarse a un modo de ser y de pensar, “tener un cuerpo y una lengua ajustado por normas, patrones y leyes”.⁵⁰ El desplazamiento del cuerpo de la mujer por los lugares sancionados como no ideales para ella, como se aprecia en las novelas fundacionales, y el uso de la palabra para hablar sobre aspectos y desde posiciones no establecidas, representaron un atentado al orden imperante. Por ello se hizo necesario un “trabajo disciplinario del cuerpo [femenino ...] para dulcificar sus maneras externas y doblar

⁴⁹ El Club Literario de Lima fue fundado en 1866 bajo el nombre de Sociedad Amigos de las Letras. El club se complacía en “representar en el Perú los intereses de la ciencia y el progreso”, en *Anales de la Sección de Literatura. El club Literario II*, p. 5, citado por F. Denegri, 1996, p. 83.

⁵⁰ Beatriz González Stephan, “Políticas de higienización: la limpieza del cuerpo y lengua nacionales (siglo XIX)”, en José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, p. 240.

sus impulsos” (B. González Stephan, 1996: 227) y se promovió una escritura de lo espiritual etéreo que dejara en silencio el referente más inmediato y corpóreo; de esta manera, el ingreso de la mujer en el mundo de la escritura añadía un nuevo elemento de subordinación: el de una normativa establecida por la mirada masculina, que determinaba qué era lo ‘correcto’. Esta noción reflejaba “en el fondo, [que] la sensibilidad burguesa [sentía] pánico de los deseos del cuerpo [de la mujer]; viv[ía] obsesionada con su ocultamiento y negación, atrapada entre el ascetismo y la fascinación por lo perverso, el respeto casi sagrado por lo prohibido y su trasgresión” (B. González Stephan, 1996: 226-227). La sanción sobre la palabra femenina no venía de los ámbitos estéticos ni lingüísticos sino que era básicamente moral.

Esta forma de control y subordinación social que marcaba los límites del pensamiento y actuar femeninos a través de las reglas del ‘bien decir’⁵¹ y del buen obrar se convirtió, paradójicamente, en la condición de posibilidad de la apertura de un espacio fronterizo que permitiría explorar otra concepción de su cuerpo y de su escritura. Este espacio fue posible en la medida en que si bien “el poder, que en un principio aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto”.⁵² Es decir, el poder implica la condición de posibilidad del surgimiento de un sujeto que se va constituyendo como tal, en la medida que identifica ese poder y las condiciones de su sujeción. “El poder no sólo *actúa sobre* el sujeto, sino que *actúa al* sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia” (J. Butler, 2001: 24; cursiva de la autora).

⁵¹ Ver Ángel Rama, *La ciudad letrada*, 1984; también Julio Ramos, *Paradojas de la letra*, 1996.

⁵² Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Jacqueline Cruz, trad., Madrid, Cátedra, 2001, p. 13.

De modo que la subordinación de la mujer al orden racional patriarcal se constituye en

un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada [...] potencia [que] supone la asunción de un propósito *no pretendido* por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógicamente o históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece. (J. Butler, 2001: 26; cursiva de la autora)

Es así que se ha constatado que la mujer define su condición de sujeto “como si estuviera ubicada en la línea fronteriza que traza el límite imaginario entre dos órdenes distintos y opuestos” (F. Denegri, 1996, p. 87). Esta condición fronteriza le permite “vincular los lugares heterogéneos que se encuentran afuera de los márgenes y fragmentar con ello el orden simbólico que ignora o rechaza la heterogeneidad” (F. Denegri, 1996, p. 87).

De esta manera, la condición de subordinación lleva, en sí misma, la posibilidad de generar una identidad. Las propias estructuras del poder permiten generar un “espacio para la existencia de un agente humano que construya [...] su identidad, su vida, el conjunto de relaciones, [...] y un lenguaje conceptual que marque al mismo tiempo los límites y que contenga la posibilidad de la negación, la resistencia, la reinterpretación y el juego de la invención metafórica y de la imaginación” (J. Scott, 1993: 34). Podríamos decir que esta apertura generada por los propios mecanismos de sujeción permite el surgimiento de sujetos que serán “agente(s) de construcción de identidad que participa(n),

bajo determinadas condiciones, dentro de un campo de relaciones de poder, en la organización de su múltiple subjetividad y posicionalidad”.⁵³

Si bien Sor Catalina Jesús María Herrera, Manuela Sáenz, Dolores Veintimilla de Galindo y Marietta de Veintimilla estuvieron inmersas dentro del discurso normativo y dominante que exigía de ellas el comportamiento de una dama instruida, de clase acomodada, y blanca, no obstante, pese a su condición privilegiada con relación a las demás mujeres de su época, se reconocieron subordinadas a un orden masculino patriarcal. Esta toma de conciencia de su condición subordinada dentro de un proceso de colonización de su saber y de su ser les permitió explorar desde la escritura los espacios asignados a la mujer y generar una escritura y un pensamiento fronterizos que pusieron en entredicho los intereses políticos, ideológicos, históricos, literarios y éticos de su tiempo. El esfuerzo que podemos reconocer en su escritura es el de construir voces capaces de explorar los umbrales de las estructuras de poder, y de hacer de sus textos un “principio dialéctico y generativo a la vez, que remite a una red de relaciones de poder que son histórica y culturalmente [...] construidas”.⁵⁴

Al adoptar la escritura/lenguaje/protocolos oficiales que se les permitía asumir, pudieron subvertir el entramado de poder/saber/ser de la cultura patriarcal, pues desarticularon los argumentos que los sostenían, resignificaron sus lenguajes, exploraron otros niveles de significación en una suerte de “complicidad subversiva” que aprovechaba del acceso que tenían al capital simbólico para identificar sus debilidades y desarmarlo desde dentro, por medio de operaciones críticas que fueron perfilando campos

⁵³ Fernando Coronil, "Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern States", en L. Chrisman y B. Parry, eds., *Postcolonial Theory and Criticism*, Cambridge, D. S. Brewer, 2000, p. 44; mi traducción.

⁵⁴ Giulia Colaizzi, “Femenismo y teoría del discurso. Razones para un debate”, en Giulia Colaizzi, coord., *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 20.

de saberes otros que hostigaban e incitaban el entramado de una lógica excluyente, que les obligaba a hacer equilibristo entre su condición de sujetas sujetadas y de sujetos.

Metodología

Si bien cada autora incursionó en un género distinto –autobiográfico, epistolar, poético, ensayístico–, más allá del género adoptado, para este análisis, hemos partido de la concepción de texto como un proceso de producción de opciones y estrategias discursivas, como un dispositivo escriturario que pone en juego niveles de sentido y de relación con el contexto cultural y sus códigos de representación, generado por determinados sujetos sociales.

Si consideramos el hecho de que la sola opción por la escritura resultaba un desafío para una mujer en la época en que ellas vivieron, nos ha interesado indagar, en los textos escritos por ellas, cómo cada una construyó su voz, desde dónde articuló el sujeto de enunciación que puso en juego la estructura textual que leemos. Para ello hemos distinguido dos instancias que entran en juego en la producción textual: por un lado, la persona “biográfica” o sujeto social, que despliega una serie de mecanismos que entran en diálogo o confrontación con la concepción del mundo y de la vida, y, por otro, el sujeto de enunciación, “construcción textual, que se convierte en instancia de atribución de los efectos de sentido [...] Éste construye su propio simulacro implícito a la vez que puede multiplicarlo, en distintos niveles de la diéresis, mediante figurativizaciones identificables como narrador explícito, testigo, personaje, etc.”⁵⁵ o sujetos del enunciado. Este sujeto de la enunciación es resultado de una serie de “operaciones de selección,

⁵⁵ Ricardo Lionel Costa y Danuta Teresa Mozejko, “Producción discursiva: diversidad de sujetos”, en Ricardo Lionel Costa y Danuta Teresa Mozejko, comps., *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*, Rosario / Sante Fe/ Argentina, Homo Sapiens, 2002, p. 17.

jerarquización, enmascaramiento” (R. L. Costa y D. T. Mozejko, 2002: 17), que el sujeto social realiza durante el proceso de producción de su texto. Se constituye en un remedo, un simulacro de sí que elabora dicho sujeto social con una finalidad específica.

Como hemos visto, el proceso de producción textual en el que ellas incursionan estaba inmerso en un contexto socio-histórico y una episteme que definía la competencia relativa de los sujetos sociales femeninos dentro de un sistema de relaciones en un momento y lugar específicos. Cuando Juan León Mera reflexiona sobre la poca presencia femenina en la escritura ecuatoriana del siglo XIX, enfatiza:

El ingenio no escasea en las mujeres ecuatorianas, y siempre se le halla junto con la sensibilidad, la dulzura de carácter y otras prendas del corazón que las constituyen un verdadero tesoro de nuestra sociedad. Pero ¿por qué no brillan, como deben, en las regiones de la inteligencia? ¿Por qué no dan muestras de que piensan y sienten, y tienen facultades para pintar la naturaleza y fuerzas para disputar al hombre las coronas y los lauros apolíneos? ¿Por qué enmudecen? ¿Por qué se esconden? ¡Ah! Es porque no se las comprende, ni se las educa, ni se las estimula. Somos todavía semibárbaros en nuestro porte con respecto á las mujeres: las miramos como inferiores nuestras, á lo más como compañeras de nuestra vida material y objetos destinados al placer y al servicio interior de nuestras casas. No apreciamos en ellas el alma, sino el cuerpo. No buscamos las dotes de la inteligencia sino la efímera belleza de las formas exteriores. ¡Pobres mujeres! [...] Cirios que arden y se consumen en el altar de los deberes domésticos, flores que se marchitan y deshojan en aras del amor y cuya fragancia no trasciende fuera de las puertas de una casa. (J. L. Mera, 1893: 254-255)

Mera hace un lúcido registro de la violencia epistémica que predominaba en la sociedad ecuatoriana del siglo XIX, y su comentario es una clara referencia a la manera como, pese a que se reconocía alguna capacidad de la mujer, no se le asignaba un lugar distinto al considerado como propicio para la funcionalidad de un sistema social patriarcal. Se concebía a la mujer como un ser cuya existencia alcanza significado cuando se enmarca en el perfil que para ella ha preestablecido la sociedad: un ser inferior, servil y objeto de placer. Por ello, Mera expresa que cuando las mujeres ecuatorianas deciden

incursionar con su escritura en los ámbitos que salen de su intimidad doméstica “se han detenido acobardadas de verse solas y sin apoyo [ya que] si no dan con la desesperante soledad, dan con caras burlonas y manos que en vez de levantarse para aplaudir, se previenen para apedrear” (J. L. Mera, 1893: 259). Esto implica que si una mujer asumía abiertamente la tarea escrituraria al margen de lo estipulado socialmente como ‘femenino’, se posicionaba en un lugar que culturalmente no le pertenecía, y además se veía avocada a confrontar a una sociedad que era despiadada con quienes se alejaban de lo que se consideraba ‘propio’ de una mujer.

El análisis de las distintas posiciones de enunciación y los enunciados que desde ellas se generan, nos ha permitido establecer la actitud que asumieron las autoras que nos ocupan frente al reto escriturario, definir los espacios desde donde construyeron los sujetos de enunciación diferentes del que se esperaba produjera una mujer, con los que violentaron las construcciones sociales de su género y las formas de ejercer poder dentro del contexto en el que se desenvolvían. Nos ha posibilitado analizar los recursos escriturarios y las opciones vitales que adoptaron, las características de las estrategias no convencionales asumidas, orientadas a desenmascarar en unos casos, a compeler en otros, o a descubrir las debilidades de un pensamiento patriarcal que se legitimaba a sí mismo, generando, a la vez, efectos de sentido que posicionaron otras formas de pensamiento y otros modos de ser y actuar, que reevalúan la condición de posibilidad de los cuerpos sexuados dentro de un contexto epistémico.

Las entradas teóricas interdisciplinarias que viabilizan los Estudios Culturales han hecho posible abrir los textos al diálogo con los diferentes sistemas de valoración sociales a través de los cuales las hegemonías culturales modelaron los significados y las

representaciones de lo femenino, así como explorar “las brechas y descálces de representación que se produ[jero]n entre la experiencia del género y su puesta en escena enunciativa a través de recursos políticamente significantes”.⁵⁶ En suma, han permitido establecer los encuentros y desencuentros que se generaron entre la producción de otras formas de pensamiento y el capital simbólico de los contextos culturales donde emergieron, y exponer la consolidación de posiciones políticas que pudieron subvertir las correlaciones preestablecidas.

Desde esta perspectiva, los textos de estas cuatro mujeres han sido leídos como la objetivación de una práctica que permite la potenciación de pensamientos y acciones “generadores de [una] capacidad diferenciada de relación” (R. L. Costa y D. T. Mozejko, 2002: 24), que hizo de la escritura un espacio de afirmación de identidades, de selección de nociones como verdaderas, importantes, deseables, etc., es decir, de consolidación de posiciones axiológicas que les permitió explorar otros ámbitos posibles de acción y pensamiento femeninos. En efecto, nuestra lectura de los textos analizados pone de relieve una práctica intelectual y vital que les dio a las cuatro autoras el acceso para intervenir en el conflictivo proceso de valoración, significación y poder articulado dentro de un contexto cultural específico y potenciar varias formas de trasgresión de identidades.

La investigación se sustenta en la concepción de la imposibilidad de configurar la noción de un sujeto femenino como categoría universal y homogénea. Más bien hemos partido de la concepción de “que el sujeto colonizado subalterno es irremediamente heterogéneo” (G. Ch. Spivak, 2003: 322), dadas las condiciones en las que emergen, las circunstancias que enfrentan, las opciones que asumen y las reacciones que se permiten.

⁵⁶ Nelly Richard, “feminismo, experiencia y representación”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, N° 176-177, Pittsburgh, julio-diciembre 1996, p. 741.

Lo femenino surge como “una elaboración múltiple y heterogénea que incluye el género en una combinación variable de significantes otros para entrelazar diferentes modos de subjetividad y diferentes contextos de actuación” (N. Richard, 1996: 472). Cada texto producido y la producción de cada escritora se convierten en la expresión de diferentes y cambiantes posiciones y subjetividades que guardan en común solamente el hecho de plantear una “identidad-en-diferencia” (G. Ch. Spivak, 2003: 322) con relación a la propuesta hegemónica establecida por un régimen colonial patriarcal que les atraviesa.

Nos ha sido útil para esclarecer las condiciones de las diversas posiciones asumidas, a más de la lectura y el análisis de los textos escritos por las cuatro autoras, el trabajo con fuentes documentales y de archivo, no siempre de fácil acceso dado el poco cuidado que se ha tenido para registrar el trabajo femenino, así como la revisión de bibliografía teórica y secundaria.

Estructura

La tesis está constituida por cuatro capítulos, uno por cada escritora que nos ocupa. Han sido organizados de manera cronológica, considerando la época en que cada una de ellas vivió.

En el capítulo uno, nos dedicamos al análisis del texto *Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina Jesús María Herrera*, religiosa dominicana que, inserta como está dentro de la lógica de la escritura conventual por obediencia, logra producir un texto que da cuenta no sólo de la cotidianidad de una religiosa en un convento de Quito, sino de una manera muy peculiar de reflexionar sobre la necesidad de mayor seriedad y

compromiso religioso por parte de la jerarquía eclesiástica, y sobre los roles diferentes a los establecidos que puede desempeñar una mujer dentro de la vida eclesial.

El capítulo dos se concentra en el análisis de la correspondencia que Manuela Sáenz mantuvo desde el inicio de su destierro en 1834, hasta pocos meses antes de su muerte acaecida en noviembre de 1856, básicamente con Juan José Flores y en alguna medida con Roberto Ascáubi. Analizamos en sus cartas la forma como construye la concepción de sí misma como sujeto político y las estrategias que asume para alcanzar objetivos que develan su fidelidad incondicional al pensamiento de Bolívar. Hemos descartado las cartas anteriores que escribió básicamente a Bolívar, porque nos interesa trabajar con el sujeto de enunciación que se configura en la relación con los conflictos políticos e ideológicos de su tiempo, más que con el sujeto de enunciación que se constituye como sexuado en la exposición abierta de las estrategias amoratorias de una mujer, que sin duda expresan también una personalidad desafiante y libre de condicionamientos, pero que se mantiene en un ámbito circunscrito a la relación con Bolívar, y que se reduce a pocos años de su vida.

En el tercer capítulo hemos trabajado con la poesía y los pocos textos en prosa que escribió Dolores Veintimilla de Galindo. A través del análisis de estos ha sido posible percibir su forma peculiar de apropiarse del romanticismo poético, identificar sus criterios sobre las posibilidades expresivas de la escritura femenina, su denuncia de las estructuras y mecanismos empleados por una sociedad patriarcal para sujetar y condicionar la vida de una mujer de clase alta, y sus estrategias para develar las trampas de dicha sujeción.

El cuarto capítulo se concentra en el análisis de la obra de Marietta de Veintemilla, básicamente de los textos *Páginas de Ecuador* y *Conferencia sobre Psicología Moderna*, a través de los cuales ha sido posible analizar las estrategias femeninas asumidas en la reconstrucción de un segmento de la historia del Ecuador del siglo XIX de la que formó parte, así como también reconocer su insistencia e interés en que se promueva en el Ecuador la formación intelectual de la mujer y un trato diferente a los indígenas, con la finalidad de ampliar y enriquecer los aportes que permitan construir una sociedad progresista y moderna.

El análisis de estos diversos textos ha hecho posible el enfrentarnos ante la pluralidad de propuestas que emergieron desde distintos ámbitos de experiencia femenina enriquecida por actitudes críticas, creativas y desafiantes frente a un orden patriarcal que se imponía en todos los contextos donde hubiera presencia femenina. Las autoras estudiadas, a través de las construcciones discursivas que elaboran, explicitan la capacidad femenina para reestructurar, resignificar y revitalizar los espacios y sus discursos, la palabra y sus posibilidades de expresión, el conocimiento sobre lo femenino y sus prácticas.

Desentrañar las distintas estrategias de supervivencia asumidas por las autoras, dentro de un sistema cultural violento ante cualquier gesto de trasgresión, nos ha permitido rastrear las maniobras de equilibrismo desarrolladas en su lucha por posicionarse como sujetos dueños de un conocimiento y un ser distintos, por validar otras formas de injerencia política, por plantear otros modos de concebir la presencia cultural y social de la mujer, lo que ha hecho posible sustentar su aporte a la configuración de la historia política, cultural, social y de género en el Ecuador.

Haber leído los textos como dispositivos escriturarios que ponen en juego niveles de sentido y de relación con el contexto cultural y sus códigos de representación, como espacios de conformación y fijación de subjetividades, como sitios de encuentros entre diversos géneros de escritura –autobiográfico, epistolar, poético, ensayístico–, y como espacios de diálogo entre distintas disciplinas –historia, literatura, sociología, política, geografía– nos ha permitido reflexionar sobre las relaciones de poder que fijan las instituciones sociales y culturales, reconsiderar los diálogos entre lo público y lo privado, explorar otros modos de pensar lo político, analizar los mecanismos de subalternidad y alternidad femeninos, a la vez que dar una orientación transdisciplinaria como propuesta investigativa que permita aportar a los estudios culturales, de género, literarios, y latinoamericanos.

CAPÍTULO I

Sor Catalina de Jesús Herrera

y la complicidad subversiva de la escritura conventual

De los textos escritos por mujeres en el Ecuador durante los siglos XVIII y XIX, y publicado en cuanto tal, el más antiguo del que se tiene referencia es la *Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina de Jesús Herrera. Religiosa del Coro del Monasterio de Santa Catalina de Quito*,⁵⁷ texto escrito “sólo en virtud de su rendida obediencia a sus Confesores”,⁵⁸ de 1758 a 1760. Cuenta con tres ediciones, las dos primeras de 1906 y 1908 realizadas por quien fuera Obispo de Portoviejo y luego de Guayaquil, Dn. Fr. Juan María Riera, y la edición de 1950, con la que hemos trabajado, producto de la transcripción del texto original realizada por fray Alfonso A. Jerves, O.P., quien afirma haber “cuidado mucho de no omitir ni cambiar palabra alguna”, excepto haber organizado el texto, cuyo original “salvo unas cuantas divisiones de punto aparte, es todo él seguido” (A. A. Jerves, 1950: 11), y lo hace a través de la división del texto en capítulos y párrafos y con la actualización de la puntuación y acentuación. No hay intervención en la perspectiva de enunciación de la autora, en la línea organizativa de su pensamiento ni en el tipo de experiencias que elige mencionar. A tal punto respeta el

⁵⁷ Catalina de Jesús Herrera, *Autobiografía de la Vble. madre sor Catalina de Jesús Herrera. Religiosa del coro del Monasterio de Santa Catalina de Quito, 1758-1760*, transcripción del original por Alfonso A. Jerves, Quito, Ed. Santo Domingo, 1950.

Fragmentos de su texto han sido incorporados por el Padre Miguel Sánchez Astudillo en el tomo de *Prosistas de la Colonia. Siglos XV-XVIII*, Puebla, Cajica, 1960. Alejandro Carrión, quien valora el potencial poético de la autora, adjunta algunos poemas en la *Antología general de la poesía ecuatoriana durante la colonia española*, Quito, Graficsa, 1992. Hernán Rodríguez Catelo hace un cuidadoso análisis estilístico y lexicográfico del texto en *Letras de la Audiencia de Quito (período jesuítico)*, Caracas, Ayacucho, 1984, entre otros.

⁵⁸ Fray Alfonso A. Jerves, “Introducción”, en *Autobiografía de la Vble. madre Sor Catalina de Jesús Herrera*, Quito, Ed. Santo Domingo, 1950, p. 9.

original que se ve obligado a citar, en la introducción, un fragmento del prólogo escrito para la edición de 1906 por el obispo Juan María Riera, en el que se asevera que “cosas no edificativas hallaránse en tales o cuáles pasajes de la Obra; sin embargo, débenselas mirar como unas sombras que hacen resplandecer, con mayor brillo, el cuadro de virtudes de la Sierva de Dios” (A. A. Jerves, 1950: 11).

La disculpa que el Obispo incorpora en la presentación del texto de Herrera es un mecanismo para lograr insertar adecuadamente el escrito de la monja en el contexto de lo publicable, es decir en el orden del discurso –en el sentido foucaultiano–, en este caso, del discurso edificante, requerido a las distintas órdenes religiosas, como manifestación de sus prácticas purgantes y piadosas. Por varios años la Iglesia católica fomentó un tipo de escritura que versaba sobre la vida de monjas y religiosos, y que tenía como objetivo “dar buen ejemplo uno con su vida y costumbres llevando a los demás tras sí con imitarle”.⁵⁹ El texto de Herrera es difundido porque, leído con la sugerencia contrastiva que hace el obispo, fue considerado que cumplía con los requerimientos de un texto que podía servir de ejemplo para la conducción espiritual de otras religiosas.

Las monjas que escribieron durante la colonia⁶⁰ lo hicieron por obediencia a un mandato de un Confesor, quien se encargaba de que el recuento de sus vidas se inscribiera “sobre una falsilla: la que suministran los relatos de grandes santas, pero

⁵⁹ Sebastián de Cobarruvias, *Primer Diccionario de la Lengua Castellana*, citado por Margo Glantz, “Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura”, en *Debate Feminista*, vol. 5, marzo 1992a, p. 223, 22.03.09 en <http://web.ebscohost.com>

⁶⁰ Ver los estudios realizados por Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982. Electa Arenal y Satcey Schlau, *Untold Sisters, Hispanic Nuns in their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989. Jean Franco, *Plotting Women, Gender and Representation in México*, New York, Columbia University Press, 1989. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., eds., *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla, Archivo General de la Nación, 2002.

también el propio esquema de *imitatio Christi*.”⁶¹ De esta manera quedaba muy poco espacio para la improvisación en un texto que debía imitar un modelo y se elaboraba bajo la mirada vigilante del confesor. No obstante, pese a este celoso proceso de sigilo sobre la escritura y de modelos a imitar, Herrera va urdiendo un texto original, que se disfraza con las formas propias de la retórica que imita, para dar cuenta de una serie de dificultades dentro de la vida religiosa y de discrepancias con relación a ciertas conductas y modos de proceder.

El propósito de esta reflexión es analizar la forma como Herrera configura un sujeto de enunciación que debe construir una voz para un destinatario específico, que ejerce un rol regulador, al mismo tiempo que propone una autoimagen que, a la vez que se somete a una retórica establecida, hace visible aspectos del sujeto que la produce y escamotea otros que subyacen en un juego de ocultamiento y develamiento en el texto, que interactúan con la retórica oficial y que muestra otra manera de entender la vida espiritual. La exigencia de plasmar en el texto las experiencias de su vida religiosa pone a Herrera ante la tarea de elaborar una posición enunciativa que enfrenta (1) una estructura retórica específica con la espontaneidad de las experiencias personales, (2) la palabra escrita con códigos orales y visuales de organización del pensamiento y la información religiosa, (3) la monja con la mujer situada espacial, temporal y socialmente en un régimen de poder eclesial y social, (4) el poder enunciativo de la voz de los confesores que ordenan y organizan la entrada del texto en el orden del discurso con los procesos de enunciación de un yo conflictivo que encuentra vericuetos para filtrarse y dejarse

⁶¹ Beatriz Ferrús Antón, “Porque fuimos monjas. Mujer y silencio en el barroco de Indias”, *Voz y letra*, vol. 17, 2006, p. 62, 17.06.09, en <http://web.ebscohost.com>

escuchar en medio de, o a pesar de, mecanismos culturales y eclesiásticos reguladores no sólo de lo que debía decir una monja sino cómo debía hacerlo.

1.1 La subversión del rol de la escritura en la vida conventual

La autobiografía de Herrera se inserta dentro de una práctica enraizada en la tradición católica española de los siglos XVI al XVIII, tanto en la metrópoli como en las colonias, que consistía en la escritura de un tipo de discurso que, a diferencia de la hagiografía que narra la vida de los santos, estaba orientada a relatar la vida de “aquellos que al dar pruebas de humildad profunda, mortificación extremada, pureza angelical, optan por el camino de la perfección, o son postulados por sus biógrafos para la santificación”.⁶² Este proceso escriturario iniciaba y concluía por orden de un sacerdote confesor, por lo general perteneciente a la orden religiosa bajo cuyo carisma había profesado la monja, y a la cual estaba suscrito el convento. Herrera hace mención de este mandato en su autobiografía: “cuando me ponía a leer algunas cosas que tus siervas habían escrito, me decías: Tú también has de escribir [...] Y no me atreví nunca a decirlo al Confesor [...] Me mandaste que hiciese Confesión general, y de todo lo bueno y malo le diese cuenta a mi confesor. [...] Pero de aquí redundó el que me mandase escribir, aun sin haberle yo descubierto aquella tu voz” (C. J. Herrera, 1950: 15).

Se trataba de una práctica textual restringida a pocas religiosas y tenía como objetivo difundir una vida, en la que dicho confesor encontraba elementos edificantes que podían servir de ejemplo para otras. Estos “textos de monjas se edita[ba]n con menos prodigalidad, [que los de los hombres] casi siempre se mant[enían] manuscritos, en forma

⁶² Margo Glantz, “Labores de manos: ¿Hagiografía o autobiografía? (el caso de sor Juana)”, *Revista Anual del Seminario de Estudios Hispánicos “Federico de Onís”*, San Juan-Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1992b, p. 293.

de ‘cuadernos de mano’ y a menudo s[ervían] como material en bruto para que los confesores y prelados los ‘descifren’ y elaboren sus materiales hagiográficos y litúrgicos” (M. Glantz, 1992b: 224-225). El texto de Herrera permaneció manuscrito hasta principios del siglo XX, en que fue editado.⁶³

El documento debía seguir un modelo a imitar; entre las obras que se constituyeron en claves para la dirección espiritual estaban los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, *El camino de perfección* de santa Teresa de Jesús, y las compilaciones tradicionales de hagiografía, los *Flos Sanctorum*.⁶⁴ Estas obras tenían como objetivo hacer evidente para el asceta el proceso a través del cual se podía alcanzar la santidad. Por medio de prácticas corporales, ejercicios espirituales y la composición de lugar, es decir, “ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar”,⁶⁵ se les mostraba el “modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas [...] buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud de su alma” (I. de Loyola, 1991: 221). Si esta práctica daba frutos de probada virtud, el confesor pedía que la experiencia se plasmara en un texto que se caracterizaba por una retórica de humildad

⁶³ El texto de Herrera se diferencia en este sentido de otras biografías escritas por religiosas en el Ecuador y América Latina en las que se da una apropiación del texto de la religiosa por parte del confesor, quien incorpora dentro de su interpretación de los manuscritos de la monja una que otra cita del texto original. Tal es el caso de un texto anterior al de Herrera, *La perla mística escondida en la concha de la humildad*, obra de sor Gertrudis de San Ildefonso (1652-1709) del Monasterio Santa Clara de Quito, transcrita por fray Martín de la Cruz quien hace un recuento de lo que ha leído en los papeles originales y apenas si recoge las palabras de la religiosa. En el caso de la *Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina de Jesús Herrera. Religiosa de Coro del Monasterio de Santa Catalina de Quito*, edición con la que trabajamos, salvo la introducción, el editor asegura que no hay intromisión de su voz en el texto de la religiosa. Esta edición es muy diferente de la realizada por José María Vargas, titulada *Sor Catalina de Jesús María Herrera*, Quito, Royal, 1979, en la que el autor resume lo leído en el texto original, selecciona ciertas citas y da su versión sobre la vida de Herrera.

⁶⁴ Margo Glantz, “El cuerpo monacal y sus vestiduras”, en Petra Schumm, edit., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 194.

⁶⁵ San Ignacio de Loyola, *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 236.

en la que se iba reconociendo los signos de la presencia divina a través de acontecimientos vividos desde la infancia, la adolescencia, la lucha por alcanzar la vida consagrada, las vicisitudes, las pruebas, las tentaciones, los favores que se ha recibido de Dios y sus ‘delicadezas’, expresadas a través de la narración de eventos, resultado de una ascética corporal orientada a “provocar visiones, en un afán por imitar la Pasión de Cristo y comunicarse con él a través de los sentidos” (M. Glantz, 1992b: 295).

Esta ascética corporal ha dado lugar a que en muchos de los trabajos sobre textos de monjas se denomine *mística* a la expresión de una serie de delirios que derivan de un conjunto de prácticas corporales como la flagelación, la crucifixión, el uso de cilicios, etc., que distan de ser una unión mística, es decir, “una experiencia individual transformadora por la que el sujeto llegaba a la unión con la divinidad en un acto perfecto de amor, estimado como el mayor bien alcanzable por el ser humano”.⁶⁶ De ahí que preferimos el término *ascética* en vez de *mística* para referirnos al “esfuerzo personal encaminado a lograr la máxima perfección del espíritu mediante la práctica de las virtudes y el dominio de las pasiones, con la ayuda de la gracia”.⁶⁷ La ascética es un camino que puede confluir en una experiencia mística marcada por lo inefable, esta última es un don que la voluntad divina otorga al penitente, sin intervención de la voluntad humana (J. García López, 1999: 220).

El tipo de texto que había de recoger esta experiencia ascética no debía estar “garantizado por enunciados autorizados (o ‘autoridades’) en los que se apoyaría el discurso, ni tampoco por una condición social del locutor en la jerarquía de una

⁶⁶ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, 2003, p. 48.

⁶⁷ José García López, *Historia de la literatura española*, 20ª. ed., Barcelona, Vicens Vives, 1999, p. 220.

institución dogmática”.⁶⁸ De la monja no se esperaba ni se deseaba la erudición ni la cita de autoridad, ella solo debía hablar de su experiencia; además, el hecho de que la religiosa fuera convocada a escribir implicaba que se había destacado en humildad y otras virtudes, y por lo mismo reconocía que lo que escribe una mujer sólo era posible por el favor de Dios; en ese sentido, hablar de sí debía pasar paradójicamente por una negación de sí, que le permitía seguir ocupando los estratos inferiores dentro de una estructura jerárquica eclesial marcada por la impronta masculina.

Tampoco se trataba de incursionar en el campo dogmático ni teológico. Cuando San Pablo en 1Co 14, 34 afirma: “las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas”,⁶⁹ ratifica con su autoridad la actitud que se considera deseable en una mujer y marca el lugar y el tema vedados para la palabra femenina. De ahí que si bien los escritos de monjas son textos de orden “‘espiritual’, el discurso no se acredita por ser la glosa de proposiciones tenidas como verdaderas (bíblicas, canónicas, etc.) [...] [sino que] su valor está en que se produce en el lugar mismo donde habla el Locutor, el Espíritu, *el que habla*” (M. de Certeau, 1994: 212), es decir, su valor reside en la experiencia de la religiosa. Esta característica del texto autobiográfico convierte a la experiencia femenina en la condición que posibilita su escritura y en el criterio que autoriza la misma.

De esta manera queda resuelto el problema que significaba que una mujer ingresara en los recintos de la ‘ciudad letrada’, pues al designar que “el único criterio de autoridad es la experiencia [se] admite que la mujer ha mostrado sus aptitudes en un ámbito centrado en la afectividad y no en el entendimiento” (A. Sarrión, 2003: 56). Sólo

⁶⁸ Michael de Certeau, *La fábula mística: siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 212.

⁶⁹ *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999.

desde este espacio era posible entrar, vía la escritura, en un complejo juego de relaciones de fuerza, de poder y subordinación. Ahora bien, una vez dentro se podía cumplir con todos los requisitos del orden del discurso, pero también se podía aparentar que se los cumplía⁷⁰ y, detrás de las fórmulas ritualizadas, explorar otras maneras de expresar y entender la vida religiosa; incluso se podía emplear la ironía como estrategia para romper el rictus de solemnidad con que se rodeaban los textos que recogían las ‘vidas de monjas’, en una suerte de complicidad subversiva.

Herrera estructura un texto que, inscrito en la normativa formal de la escritura ascética, va a dar cuenta de sus experiencias organizadas no como “un discurso autobiográfico ordenado sino más bien [...como] un ir consignando cuantos recuerdos se le ofrecían vinculados a gracias o iluminaciones divinas. Tal recuento discurre con algún sentido de sucesión cronológica en la parte de infancia y juventud; más tarde tal sentido se pierde casi por completo y quedan sólo imágenes y sucesos donde el tiempo apenas cuenta” (H. Rodríguez Castelo, 1984: XLI). Esto lo logra debido a que explota muy bien el carácter de la autobiografía como género idóneo para construir una voz que toma distancia de quien la genera, pues la autobiografía “revela al sujeto tan sólo como retórica, como una figura, una emergencia de la postulación de identidad entre dos sujetos: un autor que es una firma y que se declara a la vez (en tanto que narrador y segundo sujeto) objeto de su propia comprensión”.⁷¹ Herrera, circunscrita como está a los modelos de la escritura religiosa, está consciente de que debe organizar la objetivación de su propia comprensión, desde un sujeto de enunciación, que imitando los temas que

⁷⁰ Ver María Augusta Vintimilla, “Antes de empezar a hablar: la subversión del prólogo en Cervantes, Bernal Díaz y Guamán Poma”, en *Kipus. Revista andina de letras*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, II semestre 1994 - I semestre 1995, p. 73.

⁷¹ Nora Catelli, *El espacio autobiográfico*, Barcelona, Lumen, 1991, p. 16.

caracterizan a la escritura religiosa, configure un sujeto del enunciado como producto de un ejercicio de atribución de ciertas características consideradas idóneas dentro del ámbito escriturario en el que se mueve.

La religiosa es consciente de que el texto que se le ha pedido que escriba debe servir de ejemplo para otras, y ante esta demanda expresa su preocupación por el resultado final de este esfuerzo: “andando yo en estos pensamientos de temor [de escribir], discurriendo que el papel que en esto gastase sería para más instrumento de llamas contra mí en el Infierno, y que si yo me condenaba de qué fruto podía servir esto en la tierra, me dijiste, Padre amoroso: De Salomón no se sabe esté en el Cielo, y sirven sus máximas para que los hombres se aprovechen de ellas en la tierra” (C. J. Herrera, 1950: 15).

La incorporación de este argumento en su autobiografía le permite justificar una posición enunciativa que se otorga cierta libertad temática y compositiva, y que se manifiesta como resultado de una exploración que, en su búsqueda por expresar la constitución de su ser sobre el eje de la acción de otro, Dios, genera una toma de conciencia de las virtudes y defectos personales, de las capacidades para la oración y meditación, de la adhesión a las normas estipuladas en el convento, en suma, de los pensamientos y sentimientos de una religiosa. Esta indagación personal favoreció a procesos de autoconocimiento y adquisición de conciencia de sí, que ha dado pie, dentro de la escritura femenina, a la emergencia de subjetividades femeninas autónomas,⁷² y que

⁷² Alejandra Araya Espinoza, “Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego *Convento espiritual*”, en Verónica Salles Reese y Carmen Fernández-Salvador, eds., *Autores y actores del mundo colonial. Nuevos enfoques multidisciplinares*, Quito, Universidad San Francisco de Quito, 2009, p. 212.

hizo posible el paso “de una pregunta: ‘¿Qué he hecho?’ a otra: ‘Quién soy yo?’” (N. Catelli, 1991: 85).

Configurar el texto como una respuesta a esta última pregunta, le va a llevar a Herrera a reflexionar sobre las estrategias de la enunciación, bajo los cuales emerge su yo, así expresa:

Escribiré, Amor mío, en fin, Quién sois Vos y quién soy yo. Y ojalá supiera decir quién soís Vos! Pues esto ni los Serafines lo saben decir. ¿Quién soy yo? ¡Ay, que no sé si lo digo de boca o de entero corazón! Pues si digo que soy pecadora, esto todos lo dicen y de éstos hay muchos en el Infierno, porque les faltó el creerlo así de verdad y humillarse. Porque si otros se lo dijeran, en vez de confundirse se ensoberbecieran. Y así, no sé si otros me dijeran esto, qué fuera de mí. Luego no sé si diré bien y conversad de quién soy yo. (C. J. Herrera, 1950: 415)

La pregunta por su identidad nos revela un sujeto del enunciado que, al reflexionar sobre las condiciones de su posibilidad, medita a la vez sobre las condiciones de su enunciación; así se pregunta si decirlo “de boca o de entero corazón”. Herrera distingue muy bien entre la espontaneidad que puede otorgar a su discurso, y la sujeción a una retórica específica. También reflexiona sobre la posibilidad de construir una enunciación de sí desde una mirada más independiente, o hacerlo tomando en consideración lo que otros esperan. Decide recurrir a la expresión de sus reservas como locus retórico de modestia que le posibilita hablar ocultándose entre los pliegues del no saber si dice bien, o del no saber sobre el bien decir,⁷³ lo que le permite sondear el lugar del sujeto femenino en el imaginario de la época,⁷⁴ y considerar las condiciones que rodean a otras posibilidades de enunciación femenina, menos afectadas y por ello con

⁷³ Ver J. Ludmer, 1984.

⁷⁴ Mabel Moraña, “Mímica, carnaval, travestismo: máscaras del sujeto en la obra de Sor Juana”, en Petra Schumm, edit., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 102-103.

mayor libertad, que se estructuran alterando el orden del discurso organizado sobre determinadas relaciones de poder y sujeción.

Herrera aprovecha que el texto religioso se estructura bajo el mandato de obediencia, para sujetarse a ella y potenciar la escritura. Obedecer se constituye en una opción de libertad bajo la sujeción. Al concentrar su narración no sólo en lo que Dios ha hecho en ella, sino básicamente en quién es ella, muestra que “el sujeto no sólo se forma en la subordinación, sino que ésta le proporciona su continuada condición de posibilidad” (J. Butler, 2001: 18). Esto implica que, a pesar de que la obediencia se fundamenta en la asunción del poder que otros ejercen sobre ella, esta “asunción constituye el instrumento de su devenir” (J. Butler, 2001: 22); una vez dada la orden de que escriba, ella puede encontrar un espacio y tiempo para pensar en sí misma, para decir de sí misma, para desarrollar, en términos de Foucault, las “tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo”,⁷⁵ lo que le permite potenciar su yo para contemplar y contemplarse, para desear y buscar la consecución de lo deseado. El yo se va configurando en la medida que se activan posibilidades de indagación, reflexión y definición. “El yo no es así un punto de partida sino lo que resulta del relato de la propia vida” (N. Catelli, 1991: 17). El texto de Herrera es un acto enunciativo que si bien se origina en una relación de subordinación, va constituyendo el lugar del sujeto en la medida en que éste es convocado para dar cuenta de una experiencia que le da autonomía, que acciona el conocimiento y las prácticas sobre sí misma, activa la memoria y la configuración de la experiencia.

⁷⁵ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Mercedes Allendesalazar, trad., Barcelona, Paidós, 2ª. ed., 1991, p. 49.

Escribió su autobiografía en respuesta a la petición de más de un confesor, quienes le solicitaron registrase los favores del Señor con los que había sido beneficiada a lo largo de su vida. El texto fue escrito en dos ocasiones: el primero, en 1747, a los 30 años de edad; el que luego decidió quemarlo; como ella lo manifiesta: “Quisistes, Señor, que me mandase el Confesor que quemase todos los papeles que tenía escritos por orden de otro, que ya era difunto. Mandásteme Vos que no los quemase y que los entregase todo a mi Director, a que él haga lo que quisiere. Y cuando estaba esperando tiempo a que viniese [...] los quemé, por que no tuve oportunidad de ver a mi Confesor, para comunicarle lo antecedente que me había pasado” (C. J. Herrera, 1950: 13).

El segundo lo comenzó a escribir el 8 de febrero de 1758, por orden de su nuevo confesor, fray Tomás Corrales, O.P., y lo concluyó el 29 de agosto de 1760. El texto llevó por título *Secretos entre el alma y Dios*, tal como le había sido revelado: “Y cuando yo escribiese lo que Dios ha hecho conmigo, ¿qué título diz [sic] que se ha de poner a estos escritos? Cuando ya todos los títulos se los han llevado y puesto los demás libros? Y así, ya no lo hay para éste. Luego arrebataste un breve instante mi alma, Señor, y le dijiste clara y distintamente: El título de estos escritos ha de ser ‘Secretos entre el alma y Dios’” (C. J. Herrera, 1950: 82).

Si bien su texto se receipta como la exposición de una vida tocada por la intervención divina, las estrategias de enunciación y de enunciado que adopta configuran, junto con la voz y el rostro de una monja que manifiesta las vicisitudes de una búsqueda de interacción con la divinidad, los de una mujer que pone de manifiesto la situación que se vivía dentro de las instituciones religiosas, que expresa su perspectiva respecto al rol que una mujer podía desempeñar dentro de ellas, así como también explora las

preocupaciones y temores de la sociedad de su época. A través de los innumerables episodios relatados hay tres constantes que se filtran y que constituyen los principales ejes de su reflexión: el cuerpo como escenario del alma que es convocada a la perfección; la autoridad de la voz del confesor en el camino espiritual de la religiosa; y la consolidación de una genealogía religiosa femenina que sustenta una espiritualidad otra, distinta.

1.2 La lectura del espíritu y la resignificación del cuerpo

Herrera es convocada a escribir después de más de quince años de vida religiosa y debe hacerlo mostrando su predestinación a lo divino desde sus primeros años de infancia. “De acuerdo con el modelo propuesto por Santa Teresa de Jesús y seguido por sus contemporáneas, el llamado a la santidad se sentía en la infancia. Este modelo tendía a reforzar la representación del cuerpo como un ente llamado a su espiritualización desde los primeros momentos de la vida”.⁷⁶ Herrera lo hace por medio de la reconstrucción de sus vínculos con el núcleo familiar anclado en el centro de la sociedad colonial.

Fue hija legítima del capitán Juan Delfín Herrera-Campusano y de la Bárcena y de María Navarro Navarrete, familia criolla acomodada en cuyo seno nació en Guayaquil el 22 de agosto de 1717, su padre sumaba a sus rentas provenientes de su servicio al ejército, el producto de una hacienda dedicada al cultivo de caña en Daule (J. M. Vargas, 1979: 12). Las referencias más tempranas de su vida las reconstruye en torno a la violencia de su padre. Relata que casi pierde la vida en manos de él, quien en dos ocasiones, una de recién nacida y otra, cuando ya caminaba, estuvo a punto de arrojarla

⁷⁶ Jaime Humberto Borja Gómez, *La construcción del sujeto barroco. Representaciones del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVII*, Bogotá, 2002, p. 105, 08.05.07, en www.icanh.gov.co/secciones/historia_colonial/download/jaime_borja_2002.

por la ventana por la incomodidad que le generaba su llanto, lo que fue impedido por la pronta intervención de su madre, en el un caso, y de una criada, en el otro (C. J. Herrera, 1950: 20); en una tercera ocasión, por amenazar a un criado, su padre le tiró con un “librillo” que fue a dar en la frente de Herrera rompiéndole la cabeza, a la edad de tres años; manifiesta que los médicos dieron por milagrosa su salud y añade que “sólo para monja me debiste de guardar la vida” (C. J. Herrera, 1950: 20). El maltrato contra la hija, los criados y la madre que relata, muestra la cotidianidad de una sociedad patriarcal afincada en la imposición violenta de la voluntad masculina. Herrera va a hacer de su supervivencia a la misma un designio divino. Esta proximidad con la muerte en la infancia relatada en la vida de muchos santos, le permite a Herrera construir los signos de ser persona elegida.

La búsqueda de referentes respecto a ser persona favorecida desde sus primeros años le lleva a mostrar el rol de la mujer casada en el contexto de una sociedad patriarcal. Herrera comenta que fue su madre quien se encargó de educarla y modelar su conducta a través de lecturas piadosas como del libro *Temporal y Eterno*, el rezo diario del rosario, la explicación de dogmas de fe y una educación en la prudencia femenina (C. J. Herrera, 1950: 37), así manifiesta: “Teníame mi madre, desde muy tierna, en varias devociones impuesta, y las rezaba con toda la devoción que yo podía” (C. J. Herrera, 1950: 26). Su madre es la encargada de iniciarla en las prácticas religiosas, de comunicarle la fe, de transmitirle el rol que desempeña la mujer en su contexto social; a través de ella aprende a traducir el sufrimiento como virtuoso, a orientar la vida hacia la consecución de fines eternos y a afincar la virtud en una conducta sexual honorable, en medio de una sociedad propensa a ver “en los pecados de las mujeres una naturaleza corporal o sexual

considerándolos como si provinieran del interior de su cuerpo, mientras que se representaba a los hombres pecadores como seducidos desde fuera –frecuentemente tentados de hecho por la corporeidad que la mujer les ofrecía–”.⁷⁷

La noción de bien y mal es vivida desde el cuerpo, entendido como el recinto de sensaciones que hay que dominar. Herrera expresa esta percepción, al recuperar la memoria de un hecho ocurrido cuando ella tenía siete años. Cuenta en su autobiografía que durante la noche, escuchaba una música “con una melodía muy suave que me llevaba toda la atención y afectos, apasionándome el corazón [...] pues yo embebida en aquella pasión que me causaba salía todas las tardes a un corredor [desde donde] vi pasar a un hombre [quien] me vio y se rió y en aquella acción salió una voz que me dijo: Este es quien te da todas las noches música” (C. J. Herrera, 1950: 28).

Relata que esta presencia masculina era recurrente hasta que un día, ella ya no lo esperó en el corredor sino que estuvo en la calle, lo que hizo posible que el hombre se le acercara y pese a que ella echó a correr, señala que la “alcanzó, y con la mano me agasajó el rostro” (C. J. Herrera, 1950: 12). El contacto físico despertó en ella una conciencia sobre su cuerpo que la llenaría de temor como lo manifiesta: “desde esta ocasión, desapareció aquel hombre, [...] y también la música. Pero desde que tocó mi rostro con su mano, me pegó un veneno que nunca había experimentado: se me alteraron, Señor y Dios mío, todas las pasiones, que hasta entonces no las conocía” (C. J. Herrera, 1950: 12).

Ella interpreta esta experiencia como diabólica y muestra como, pese a que “no entendía, ni a mi noticia había llegado, cilicios, ni disciplinas, ni otra mortificación ninguna; [...] sólo por impulso cogía [una] hierba [...] amarga” (C. J. Herrera, 1950: 29-

⁷⁷ Carolina Walter, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, comps., *Fragments para una historia del cuerpo*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1990, p. 178.

30), en una especie de sacrificio impuesto para castigar su cuerpo. Herrera avala esta decisión comentando que la propia Virgen María estaba de acuerdo con la mortificación: “Íbame al altar donde estaba la Imagen de tu Santísima Madre y le suplicaba me quitase aquello que no conocía yo. Y en una de estas ocasiones sentí un impulso al corazón de que aquello se quitaba con mortificar el cuerpo” (C. J. Herrera, 1950: 12). Dentro de un contexto social con una fuerte tradición religiosa, la figura de la Virgen se constituye en el modelo de pureza que toda mujer debe imitar; su cuerpo puro, inmaculado, ajeno a cualquier experiencia corporal demanda la necesidad de castigar al cuerpo que se aleja del modelo.

Herrera también va a manifestar que en el ambiente social en que vive, para una mujer, vivir la virtud no era suficiente, sino que era necesario exteriorizarla, por medio de signos que establecieran las marcas de su honestidad. Deja en claro que, para la sociedad a la que pertenecía, la condición moral debía tener una expresión externa; así, relata que desde temprana edad ella juzgaba que la virtud debía manifestarse en el atuendo, por ejemplo, a tal punto que ella rechazaba arreglarse a la usanza de la época para lucir sus encantos femeninos, porque le parecía que “no había distinción, buenas y malas, todas se vestían de un igual [por ello decidió, junto con una amiga,] arroja[r] las galas, poniéndonos hábitos desde el cuello a los pies, y nos retiramos de todo comercio” (C. J. Herrera, 1950: 27). Inclusive manifiesta que lo único que le gustaba era colocarse flores en la cabeza pero que “cada vez que me las estaba poniendo para salir con mi madre [...] sentía que de la Imagen de tu Madre [...] venía una voz a mi alma que me decía: Hija, dame esas flores” (C. J. Herrera, 1950: 30). La imagen de la Virgen juega un papel preponderante a la hora de definir las actitudes corporales de la mujer, quien debía tener

como modelo a María, cuyos únicos adornos son las virtudes. La virginidad y la maternidad aglutinadas en torno a una sola figura hacían de la Virgen la custodia de las dos opciones de vida femenina: el matrimonio o la consagración celibial; de ahí que podemos decir que el ordenamiento del cuerpo no sólo se establecía como prevención del pecado, sino como sujeción a una categorización social específica.

Cuando quedó desprotegida de la figura paterna –quien murió en 1728, cuando ella contaba con 11 años–, el modo de vida de la familia cambió, pues se vio obligada a trasladarse a Daule y a limitar sus actividades sociales. Vivir en la hacienda permitió tener mayor libertad de movimiento, pero al mismo tiempo hacía que se sintiera más vulnerable. Intentó evitar el trato con quienes demandaba su condición social (C. J. Herrera, 1950: 36), y rechazaba la idea de casarse, tal vez influenciada por el tipo de vida que vio asumir a su madre, primero junto a un hombre violento, y luego con muchas necesidades económicas.

Comenta en su texto que un día, cuando salió con su madre y otras señoras de paseo a una hacienda cercana, un joven que la pretendía –sin que su familia tuviera conocimiento de ello– se ofreció para trasladar de regreso a las señoras, en su caballo; y ella fue dejada para ser llevada al último (C. J. Herrera, 1950: 35). Ante los requerimientos del joven, ella respondió con absoluto silencio lo que provocó que

[él] intent[e] no llevarme a lo de mi madre, sino desaparecerse conmigo, en donde quedase mi crédito en opiniones, para que lo que no quería de voluntad, lo hiciese de precisada tomando estado con él: cuando por unas partes, a solas y sin gente, vi que venía hacia nosotros un caballero que había sido amigo de mi padre, [...] y mirándonos como extraño [sic] de aquel caso, dijo que nos iría haciendo compañía, hasta que me dejase al lado de mi madre. (C. J. Herrera, 1950: 35)

El desenlace que tuvo este acontecimiento es interpretado por Herrera como una respuesta a la súplica y promesa que había hecho mientras su pretendiente hablaba: “al irme él refiriendo necedades, yo me entré dentro de mí, y te dije, Señor, a Vos, vida y blanco de todas mis esperanzas: A nadie, Señor, daré la mano de esposa, sino a Vos, único Bien mío. Como hora me libres de este peligro, te prometo esta palabra” (C. J. Herrera, 1950: 35). Herrera huye a su interior donde puede dialogar con Dios, y promete unirse a él si le libra del peligro de conocer el mundo. Herrera quiere escapar al único lugar que considera seguro dentro de una sociedad que condena la sexualidad femenina, que tiene “miedo a la soledad –a la libertad– de las mujeres”.⁷⁸ Alimentada por una visión de desencanto desconfía de los hombres, duda de sus palabras, recela de sus intenciones; para ella, en un mundo estructurado sobre un eje masculino, solo hay peligro, de ahí que decide refugiarse en Dios.

Siendo todavía adolescente profesó como Terciaria dominicana, en la Iglesia de Santo Domingo de Guayaquil, congregación a la que pertenecía su hermano sacerdote (C. J. Herrera, 1950: 48). Sin la presencia paterna, y con un hermano mayor sacerdote, quien no podía asumir completamente el rol paterno en la familia, siente que la mejor opción es hacerse religiosa, inclusive en contra de la voluntad de su familia que se burlaba de ella y de su madre, quien le había ofrecido acomodarle un retiro en su propia casa, para que pudiera vivir como monja (C. J. Herrera, 1950: 68). Dos circunstancias coadyuvaron a sus intenciones: un incendio que inició en una casa vecina a la suya en Guayaquil y que

⁷⁸ Patrícia Victória Martínez i Álvarez, *La libertad femenina de dar lugar a dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú colonial*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Programa de estudios de género-UNMSM / Movimiento Manuela Ramos, s.f., p. 277.

terminó por consumir manzanas enteras, lo que impidió a su madre retenerla, y el regalo de la dote que le hizo un generoso caballero guayaquileño (C. J. Herrera, 1950: 68).

Como en Guayaquil no había conventos para mujeres, se trasladó a Quito, para ingresar, a los 23 años, con el nombre de "Catalina Luisa de Jesús, María y José", al Monasterio de Santa Catalina de Siena, donde era prelada una pariente suya (J. M. Vargas, 1979: 17). El monasterio que fue fundado en el año de 1594 por “doña María de Silíceo, cuyo tío abuelo había sido Arzobispo de Toledo [...] [quien instituyó] un monasterio para mujeres, bajo la Orden de Santo Domingo, adonde ingresó con sus hijas y cinco doncellas huérfanas y pobres”.⁷⁹

Hizo sus votos de coro y velo negro, el 23 de abril de 1741, ante el Maestro Provincial, fray Joseph Santos; la Priora, madre Catalina de Santo Tomas; y la Superiora, la madre Juana de San Joseph.⁸⁰ Cabe resaltar que “[l]as religiosas de ‘velo negro’ pertenecían a las capas medias y aristocráticas de la ciudad o de la provincia y eran criollas”⁸¹ y que eran las únicas que podían ocupar cargos monacales. En efecto, la madre Catalina Luisa de Jesús, María y José se desempeñó en cargos de menor categoría como portera y luego fue “Maestra de Novicias y [...] Priora” (J. M. Vargas, 1979: 22).

Una vez en el convento, y a medida que avanzaba en su formación religiosa, comienzan a hacerse inteligibles para Herrera otras implicancias sobre el cuerpo. Desde la mirada religiosa el cuerpo es percibido como “el instrumento que exteriorizaba el alma, pero con la condición que dicha exteriorización se debía manifestar como sufrimiento” (J.

⁷⁹ Jenny Londoño López, *¿Ángeles o demonios? Las mujeres y la Iglesia en la Audiencia de Quito*, Guaranda, Centro para el Desarrollo Social / Universidad Estatal de Bolívar, 1995, p. 151.

⁸⁰ Fray Alfonso A. Jerves, “La venerable madre Herrera (1717-1795)”, *La Corona de María*, Año XLVI, N°. 528, enero 1945, p. 22.

⁸¹ Antonio Rubial García, *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Santillana, 2005, p. 226.

H. Borja Gómez, 2002: 102). El cuerpo purgante se convierte en el mecanismo que permite la santificación del alma y es a esta figura a la que Herrera apela para ir modelando su perfil de elegida. En la formación de las religiosas se había incorporado la noción de que “no formó Dios este cuerpo para encarcelar al alma en él, como mal algunos dixeron, sino antes para perfeccionarla, para que pudiese ejercer muchas acciones que sin el cuerpo no puede”.⁸² Es decir, el cuerpo y su doloroso sometimiento era un mecanismo para el ascenso del espíritu.

Contraria a la idea que Herrera tenía de que en el convento se podía ocultar el cuerpo, estas prácticas tendientes a someterlo hacían que no hubiera “lugar donde se manifiest[e] mejor la omnipresencia del cuerpo que en la vida religiosa. De otra manera, ¿cómo interpretar los continuos ejercicios para despojarse de él, las preceptivas, los manuales, los anatemas, la precisa e inflexible verbalización de su existencia, de sus desmanes?”⁸³ A la luz de la literatura religiosa, Herrera debe hablar de su cuerpo y mostrarlo como escenario donde debe explicitarse la expresión doliente de una práctica ascética que conduce al penitente a Dios.

Herrera imita de los grandes mártires el sentido de ofrenda de su propio cuerpo escarnecido, pero, en su caso, el martirio es simplemente una construcción verbal y no una práctica que lacere su cuerpo; así expresa:

Aquí, mi Dios, está mi corazón. Espínalo con el desamparo que Tú padeciste en el Huerto. Aquí está mi rostro, sea, mi Dios, abofeteado con dolores y afrentas de criaturas que Tú, mi Dios, gustases. Azota todos mis miembros y cuerpo con azotes de dolores. Y con los mismos taladra mi cabeza que le sirvan de espinas. ¡Oh, si mereciera yo que esta

⁸² Martín de la Vera, *Instrucción de Eclesiásticos*, Madrid, 1630, p. 49, citado por Víctor Stoichita, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro Español*, Anna María Coderch, trad., Madrid, Alianza, 1996, p. 170.

⁸³ Margo Glantz, “Nocturna mas no funesta”, en Bolívar Echeverría, comp., *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM / El Equilibrista, 1994, p. 219.

semana todas las criaturas, sin ofensa tuya, se volvieran contra mí! Concédemelo, mi Dios; pues no hay para Ti imposible. (C. J. Herrera, 1950: 359)

Herrera pide a Dios que le conceda ese suplicio, pero ella no lo ejecuta por mano propia, entiende la experiencia ascética “como la *participación* en el sacrificio de la corporeidad humana de Cristo [por medio de] la vivencia de una conexión metonímica con él –más que como la *imitación* de ese sacrificio”.⁸⁴ De ahí que su diario no recoja ninguna práctica que hable de la laceración o vejación corporal. La única referencia que hay en el texto sobre el uso de cilicios es respecto a un hecho anterior a su ingreso al convento; en ella Herrera describe la dolorosa experiencia de usarlo, por mandato de un sacerdote, y la renuncia al mismo, lo que contrasta con el gustoso martirio de los santos. Así relata: “Aquel cilicio que nunca había probado mi cuerpo, en pocos días ya me había hinchado tanto la espalda y cintura, que me traía con gran desasosiego [...] yo con el cilicio ni comía ni dormía” (C. J. Herrera, 1950: 60). Expresa la poca ayuda de éste para su oración “[c]ogí hastío a todas las cosas de virtud; y como ya se me había allagado [sic] toda aquella parte, ya no me daba lugar el dolor ni para poder rezar una Ave María” (C. J. Herrera, 1950: 60). Cuenta que, por aquel entonces, unas parientas iban a pasar algunos días en su casa, y, para evitar que le tocaran el cilicio, se lo quitó y ocultó; concluida la visita, buscó el cilicio pero no lo pudo encontrar. Luego añade: “Cerca de venirme a ser monja, hallé el cilicio dentro de un agujero [sic] en el monte, todo despedazado, sin que jamás haya podido saber quién lo hizo [...] hasta hora no sé, Señor, lo que es: Tú lo sabes; ya que te compadecerías de mi flaqueza” (C. J. Herrera, 1950: 60). Según Herrera, Cristo se compadece de su incapacidad de usar cilicios y le exime del castigo corporal.

⁸⁴ Raquel Serur, “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”, en Petra Schumm, edit., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 215.

A pesar de que desiste de las prácticas penitenciales físicas, Herrera logra construir en su texto la relación entre el cuerpo y el dolor como ofrenda santificante. Lo hace no por vía del castigo corporal auto-infligido sino a través de la descripción del dolor provocado por diversas enfermedades tanto físicas como espirituales; así escribe: “me vinieron juntas muchas enfermedades. A deshoras de la noche, repentinamente me venían unos dolores terribles, que quitándome el resuello, me ponían a lo último de la vida [...] y una vez me aseguró la Prelada, que me había visto agonizar” (C. J. Herrera, 1950: 118). Herrera, en vez de recurrir a las penitencias corporales, utiliza las dolencias que le aquejaban en diversas ocasiones para construir el cuerpo sufriente depositario de un alma que debe pasar por muchas pruebas como signo de haber sido escogida. En otra ocasión mostrará que el alivio espiritual se hace explícito en el cuerpo; después de padecer a lo largo de nueve meses la ausencia de confesor, afirma que, una vez que supo que el padre maestro fray Tomás del Rosario y Corrales le llamaba: “aquel humor que represso estaba, causado del padecer, corrió al instante por sus partes a repartirse en sus lugares del cuerpo, sintiéndolo con gran alivio del alma y mejoría en la salud del cuerpo. Que varias enfermedades me habían causado esta causa” (C. J. Herrera, 1950: 177). Las diversas dolencias sufridas a lo largo de los años le permiten hacer del dolor de su cuerpo, la expresión externa de su alma purgante. Así, por medio de las referencias a la intervención divina para resolver los peligros que sufrió en su infancia y de la configuración del cuerpo del dolor, Herrera logra que su texto se vaya ajustando a los modelos que ella había leído.

Otra idea que va a desarrollar sobre el cuerpo es la que surge como resultado de poner en práctica uno de los recursos de la oración y meditación personal propio de los

ejercicios espirituales como es la ‘composición de lugar’, desarrollada por san Ignacio de Loyola, quien propone no solo “ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible [sino contemplar en esa búsqueda imaginativa] toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima” (I. de Loyola, 1991: 237).

Para llegar a esta representación corporizada del alma, Herrera no tiene reparo en comentar la dificultad que significaba para ella, en ocasiones, estar largas horas en oración. Relata que:

entró la Comunidad a unos Ejercicios, que yo sentí mucho, porque se me hacía pesado haber de estar recogida todos esos Nueve días, que cada uno se hacía un siglo [...] Y un día de estos, estando en oración en las peores fatigas y trabajos de mi imaginación, deseando por aliviarme, que breve diese el Rejos, para que la Prelada alzase la Oración; [...] me diste, Señor, una suspensión. Y vi que dos Manos sustentaban mi pobre alma, porque no se podía tener en pie [...] me diste, Señor, a entender: Mira a tu alma como está. Y vi que me la ponías a la vista, teniéndola aquellas divinas Manos, en forma de una Niña de pecho, que sólo el rostro tenía sano, bueno y alegre, con un blanco que tiraba a azul celeste. Pero de cuello para abajo, toda era de carne sin huesos que le diesen fuerzas, y tan asquerosa toda aquella parte, que le cubría todo el cuerpo, del cuello abajo, una baba amarilla, que me provocó a vómito. Y el asco terrible que tuve, me volvió en mí. (C. J. Herrera, 1950: 144)

Logra describir su alma como cuerpo deforme y repugnante, y así ajustar su texto a lo que los Ejercicios Espirituales promovían: “me mostraste un brazo, que me diste a entender era de mi alma, todo lleno de una sarna gruesa. Y sólo algunos trechitos tenía blancos y sanos. Pero lo más era cundido de aquella sarna. ¡Ay, Señor! Si un solo brazo estaba así, ¿qué sería toda el alma? Que tu divina majestad no me la mostró toda, quizás porque no muriese de susto. Tanta como ésta, es tu misericordia” (C. J. Herrera, 1950: 147).

Una vez que logra impregnar a su texto de estas descripciones como manifestación de la claridad de su percepción de ser alma débil y necesitada del auxilio divino, elementos propios de la retórica impulsada desde los libros espirituales, empieza a desarrollar otra lectura sobre la santidad que surge de recursos iconográficos de representación.

A través de la elaboración de un retrato textual de santa Rosa de Lima (1586-1617) –primera santa americana, también acogida a la Tercera Orden Dominicana como lo hizo Herrera en su adolescencia– logra plasmar en su texto el retrato de la santidad vivida por una mujer, con una gracia y frescura que se aleja de las representaciones textuales dolorosas, para acercarse más bien a las pictóricas. Hace un retrato hablado de su visión de santa Rosa de Lima, a través del cual forja una expresión inclusive más vital y colorida de lo que la tradición iconográfica había hecho de la misma. Herrera hasta manifiesta la falta de coincidencia entre la figura plasmada en los cuadros y su modelo original, entre una concepción estereotipada de la santidad y su acepción personal, en suma entre la retórica sobre el alma dolorosamente corporizada del discurso eclesial y su manera más personal de expresar la corporeidad de lo que considera la perfección espiritual. Al relatar su encuentro místico con santa Rosa de Lima, comenta:

Pero no está en mis manos el gozo que me causa haber visto que en la Gloria (aunque con más gracia allá) se mantenga el mismo modo de nuestro natural que acá tenemos. Paréceme que si fuera pintor, la pintara a la Santa como y conforme era en vida su Rostro. Después de esto he andado viendo sus Imágenes que hay en el Convento, y sólo a una le hallo un generito de aire que se le da en la boca. La tenía la Santa gloriosa algo grande, no tanto, y los labios, al hablar, algo levantaditos con mucha gracia. El habla, algo veloz; pero con mucha modestia, sin que ésta le quitara la alegría y gracejo con que vino. Ni esto le estorbaba su modestia. El Rostro, abultadito, pero aguileño, y rosado entre su blanco, y éste como el que blanco que se mira gloriosa, que yo no lo sé decir: paréceme ser un color, el blanco y rosado, como transparente y muy delicado. Según el

pecho que le vi. Era menuda, y no gruesa. Y lo que más en gracia me cae, es que de la Gloria viniese con su modo y habla de limeña. (C. J. Herrera, 1950: 352)

Para Herrera, la santidad no es deslucida ni sufriente ni enfermiza; está llena de vitalidad, gracia y hermosura. El cuerpo de la santa que Herrera describe es un cuerpo saludable, lozano, fuerte, distante de la palidez agónica y de los signos del martirio. Hay en su descripción una percepción sensorial de colores y texturas que si bien le sirven para enfatizar el blanco transparente de la santidad del cuerpo perfeccionado y purificado que puede contemplar a Dios, de la tradición iconográfica, los combina con otros elementos que proporcionan otra lectura que modifica el criterio pictórico sobre la santa, tantas veces observado en los cuadros del convento. Además, nutre la pintura que resulta de su visión con un aire más local, al hacer mención de los gestos y el dialecto de limeña de Santa Rosa.

Esta variación de percepción se manifiesta también en un diálogo con santa Catalina de Siena, (1347-1380), segunda Doctora de la Iglesia, Terciaria Dominicana, a cuya advocación estaba consagrado el convento y, por lo tanto, figura central de veneración. En el diálogo que Herrera sostiene con su Santa patrona, ésta va atenuando el nivel de exigencia que implica alcanzar la santidad, pues no pide que haga emulación de sí;⁸⁵ sino que, después de curarle de un dolor de estómago con un emplasto de barro, le pide un apego a la Regla del convento y sensatez en el uso de las disciplinas: “me mostró el modo de proceder en la oración, y caridad del prójimo, y en las penitencias. Enseñándome en particular, en esto último, me aplicase más a las mortificaciones que señala la Regla, y que añadiese disciplinas prudentes” (C. J. Herrera, 1950: 258). Herrera

⁸⁵ Catalina de Siena expresó sus vivencias a través del cuerpo. La persistencia de las enfermedades y el comportamiento anoréxico es un claro signo de cómo el cuerpo se convierte en el papel sobre el que escribe sus experiencias. La emoción que le causaba asistir a la celebración de la misa hacía que estallase en sollozos y suspiros con tanto escándalo que los presentes en la iglesia, con frecuencia, atendían más a sus movimientos que al sacerdote. Cfr. A. Sarrión, 2003: 94.

toma a la figura máxima de ejemplaridad de su convento para aliviarla de un dolor físico, en vez de inducirla a él, y para, con su propia voz, atenuar el rigor de las prácticas disciplinantes.

Al analizar la forma como Herrera asume la relación entre cuerpo y alma a lo largo de la autobiografía, podríamos decir que dicha relación está signada por dos lecturas. Una es la que recoge su percepción antes de ingresar al convento, en la que revela todos los temores y construcciones simbólicas que su sociedad había generado sobre el cuerpo femenino; desde esta posición, lee al cuerpo como amenaza para la vida espiritual, como expresión de una sensualidad que puede conducirla al pecado, visión que está marcada por la percepción que convierte a la belleza en peligrosa. La otra es la que va desarrollando dentro del convento, donde, si bien las prácticas ascéticas se fundamentan en el castigo corporal para llegar a la perfección espiritual, ella desarrolla un distanciamiento de esta forma de entender el sacrificio corporal; más bien expresa que es posible la experiencia ascética, sin estar ligada necesariamente a sacrificios corporales. Hay en su texto una tensión entre la percepción del cuerpo como enemigo del alma, y la manifestación de una estética corporal como expresión del estado espiritual. En la autobiografía se aprecia que no es el sacrificio corporal el que le conduce a los arrobamientos y visiones que son narrados imitando el estilo de los textos hagiográficos, sino que son estas experiencias las que le producen angustias espirituales que se revierten en expresiones de dolencias corporales.

Puesto que Herrera hace un esfuerzo por ajustar la narración de sus experiencias al tono retórico típico de la escritura de monjas, se ve impulsada a corporizar su vida espiritual. Sin embargo, este mismo esfuerzo le lleva a recrear otras vías a través de las

cuales expresa la relación cuerpo-alma. El distanciamiento que toma de la idea del escarnecimiento del cuerpo, como clave de la mortificación para alcanzar la perfección espiritual, pone de manifiesto otra concepción sobre el progreso en la vida espiritual, que parte de una conciencia de un cuerpo autónomo, definido individualmente, que se particulariza del conjunto, que toma distancia de la nada, del vaciamiento, de la borradura que pretenden las disciplinas auto-infligidas sobre el cuerpo femenino. Hay en ella una conciencia corporal orientada a construir un sujeto interior distinto del que demandaba la escritura de vida de monjas, que devela una subjetividad nueva, capaz de propiciar otras lecturas de la experiencia ascética y de explorar otros significados.

1.3 El rol femenino en el contexto de la autoridad masculina

Si bien hubo una proliferación de discursos femeninos atravesados por la exigencia de leer la experiencia corporal ajustada a una retórica específica, Herrera, ubicada dentro de esa retórica, construye un sujeto de enunciación que genera un espacio para un sujeto femenino del enunciado distinto del que la jerarquía eclesiástica y la institución monacal le asigna y que configura un lugar por encima de las estructuras jerárquicas para, así, reflexionar desde él sobre la autoridad detrás del juicio moral.

Uno de los temas que le permite esta reflexión sobre cómo ella se ubica ante la autoridad eclesiástica es la relación con los confesores. A lo largo de su texto hay muchas alusiones a sus directores espirituales y a las dificultades que ella tenía, por un lado, para conseguir confesor, o para que durase el que se le había asignado, y, por otro, para entenderlos o lograr que ellos la entendieran. Salvo algunos casos, no precisa sus nombres, sino que simplemente se refiere a la relación que mantiene con ellos. Se conoce

que fueron cinco los religiosos que estuvieron a cargo de su dirección espiritual: el padre Carlos García Bustamante, dominico; el clérigo doctor Jacinto Lazo; fray Fernando de Jesús Larrea, franciscano; fray Francisco Bolaños, mercedario; y el padre Tomás del Rosario Corrales, dominico (J. M. Vargas, 1979: 33-34).

Si bien la presencia de estos clérigos como confesores, a lo largo de la vida de Herrera, tiene la función de prodigar guía y soporte espiritual a la penitente, y constituirse en la custodia y orientación masculina indispensable para conducir, gobernar y cuidar del alma femenina, Herrera, las más de las veces, se siente insatisfecha con las respuestas que obtiene de ellos y, por ello, expresa:

la mía [alma] debía de ser tan indigna, que no mereciendo tales Padres, no les entendía, ni me entendían. Y echaban a que era apego que había tenido a mi Confesor [anterior], y que por eso no me hacía con ellos. Y yo no los podía disuadir de esto. Decíanme que el creer que yo había tenido aquellos favores, era una malignidad y soberbia. Y aunque sentía en medio de tanto padecer una seguridad en el alma, por esto que me decían la desechaba como cosa diabólica. (C. J. Herrera, 1950: 307)

La dirección espiritual de sus confesores genera en ella desorientación y confusiones que le llevan a confrontar lo que ella experimenta con lo que los otros sentencian. No logra identificar una guía que le permita despejar las dudas y cuestionamientos que crecen en torno a sus percepciones espirituales. De esta manera, en vez de hacer de la autobiografía la descripción de los pasos en la construcción de un camino edificante que sirva de ejemplo para otras religiosas, el sujeto de enunciación que ella construye expresa todas las dificultades que los confesores ponen en la búsqueda o seguimiento de esta ruta de crecimiento espiritual. Así explica:

Y aunque me han despreciado y dado enfriadas, les he dicho: Padre, no por eso he de dejar de decirle lo que me pasa. Si es de Dios, o no, a mí no me toca más de decirlo como me pasa. En lo demás, allá, lo juzgue Vuestra Paternidad como quisiere. Pero confieso aquí la verdad, que más horror le he cogido a un Padre de estos dudosos y temerosos que al mismo Demonio porque me han puesto en grandes obscuridades y trabajos, cargándome de dudas. Y andar resistiendo a Dios ha sido el mayor tormento. (C. J. Herrera, 1950: 108)

Herrera confiesa la enorme dificultad que le causaba la falta de claridad en la dirección espiritual, su temor de verse cada vez más confundida, y de que las orientaciones que le daban le alejaran en vez de acercarla a Dios. A lo largo del texto va a citar los diálogos directos que mantiene con Cristo como un recurso para establecer un contrapunto que no solo desautoriza a lo indicado por los sacerdotes sino que fortalece su percepción personal respecto a su vida espiritual. Cristo le aclara que el gran conflicto que ella vive no reside en lo que ella llamaba “indignidad de su alma”, sino en la falta de compromiso del confesor: “Hija, sobre tus dudas y temores con el Confesor, tienes razón, porque te aseguro que nos atraviesan el alma verlos tan descuidados en la dirección de los espíritus, de que Yo les he de tomar estrecha cuenta [...] porque si por su causa se detiene los espíritus, y les coge la muerte antes de haber llegado a la perfección a que Yo les tenía destinadas, de todo se les hará a ellos cargo” (C. J. Herrera, 1950: 221).

Estas afirmaciones no solo están orientadas a mostrar en quién reside los defectos en la conducción espiritual sino también que habrá un castigo por su falta de dedicación. Luego, siguiendo las palabras del propio Cristo, expresa cómo debe ser un confesor: “El Director y Confesor ha de ser parejo en todo; porque te hago saber que hay unos que en poniendo a las almas en camino de salvación, con esto solo se contentan, y dicen que no es necesario más, y huyen de trabajar en adelantarlas. Si hasta allí no más llamare Yo al

alma, bien está que en ese estado la mantengan. Pero si la llamo a más que eso, la yerran” (C. J. Herrera, 1950: 221).

A más de indicar lo limitante que puede ser la falta de una adecuada guía espiritual para el crecimiento de una religiosa, expresa lo nociva que resulta la falta de equilibrio en la posición que adoptan muchos sacerdotes ante el estado de sus penitentes. Continúa citando su coloquio con Cristo:

Otros Confesores hay que no acompañan al alma por todos los caminos que Yo quiero llevarlas. Unos quieren siempre estarse con ellas en el monte Tabor, que quisieran que siempre estuvieran regaladas [...] y si ven que Yo las saco de allí camino al Calvario, las desamparan y no quieren oírles sus padeceres, y antes se los aumentan con su displicencia [...] Otros Confesores hay que no pueden ver a las almas en el monte Tabor, y todo quieren que sea Calvario, y se desplacen cuando les van las almas a comunicar algunos de mis favores. Y así, por un lado como por otro, les atajan el camino, poniéndolas en dudas y confusiones. Raro es, hija, el que es parejo en lo que debe ser. (C. J. Herrera, 1950: 221)

Encuentra que los temores, dudas y confusiones que siente están plenamente justificados debido a la falta de seriedad y compromiso de sus directores espirituales, quienes no saben, no pueden o no quieren comprometerse con el progreso espiritual de las religiosas. Concluye este diálogo con Cristo con un mensaje para su confesor: “Tú ahora di todo esto, de parte mía y de mi Madre, a tu Confesor. Y dile que queremos de él más recogimiento interior, y que entonces conocerá nuestras inspiraciones. Que deje cualquier comercio secular y diversiones, aunque sean lícitas, entre su parentela” (C. J. Herrera, 1950: 222). En esta advertencia se hace explícita la desatención y falta de dedicación que Herrera veía en el ejercicio de los sacerdotes, cuyo tiempo estaba dividido entre sus obligaciones monacales y sus relaciones familiares. A través de esta cita de su diálogo con Cristo, Herrera logra expresar las principales deficiencias en la dirección

espiritual que ella y las demás religiosas recibían, en la que faltaba seriedad en la orientación, equilibrio en la conducción y compromiso en el seguimiento de la vida espiritual de la religiosa.

Esta falta de dedicación de sus directores espirituales hace que ella los vea como faltos de autoridad, lo que permite invertir la relación: en vez de ser ellos los que la conducen espiritualmente, será ella quien los oriente; así, cuando le asignaron al padre Carlos García Bustamante, ella dice: “Desde que ese Padre fue mi Confesor, se me concedió esto, que todo lo que por su interior pasaba, se me daba a conocer. Y así, se le estorbaron muchos daños, en que podía haberse perdido inadvertidamente. Y me decía: Que con declararle yo su interior, se veía mejorado en muchas cosas” (C. J. Herrera, 1950: 99). Y en otra ocasión dirá: “estando yo leyendo una lección espiritual, me dijiste Vos, Señor: Advierte breve a tu Confesor esta urdida de Satanás que se la tienen preparada para la hora de oración de las cinco de la tarde” (C. J. Herrera, 1950: 266). A diferencia de lo que pudiera esperarse, es ella quien orienta y conduce la vida de su confesor a través de sus visiones. Ella, la que conoce su interior, lo corrige y advierte sobre lo que va a suceder, y es él quien se somete y obedece.

Si consideramos que la estructura jerárquica de la Iglesia ha sido clara en fijar el lugar que determina para la mujer, dentro del cual la relación confesor-penitente está dada por un orden vertical que estipula claramente quién es el que manda y quién es la que obedece, en esta inversión de relaciones que construye Herrera hay una marcada ironía a través de la cual no solo denuncia la falta de autoridad moral de los sacerdotes cuando asumen su trabajo de dirección espiritual, sino que, además, expresa la percepción que tiene de sí misma, como una mujer con inquietudes sobre el desarrollo de

la vida espiritual, que se ha tomado más en serio su camino de perfección, que está mejor preparada para entender la vida del espíritu que los sacerdotes y que es capaz no solo de darse cuenta sino de comentar cómo se encuentra la situación del clero y su relación con los conventos femeninos. De esta manera, convierte a la opción de la escritura como gesto de obediencia en la mejor expresión de libertad de su pensamiento y de crítica a la conducción de la vida religiosa.

Dentro de esta crítica sobre el rol que desempeñan los miembros del clero, hay una elaboración irónica, disimulada bajo la descripción de un arrebató, sobre el lugar y la forma en que pena el alma del Obispo para expresar que el problema se origina en la cabeza misma de la jerarquía, la que es digna de castigo. A través de esta narración, cuestiona la falta de gestión arzobispal en la conducción espiritual de los conventos femeninos, con una franca irreverencia ante la potestad que la investidura representa:

Y luego me hallé dentro de una montaña muy oscura y espesa, en donde me encontré con el alma del señor Obispo. Que aquel lugar era el de sus penas. Estaba desproporcionadamente grueso. Y el estómago y vientre muy crecido. Yo me paré a mirarlo, espantada de tan desproporcionada figura. Y me dijo: ¿Qué te admiras? Estoy relleno de monjas, y éste es mi mayor tormento, porque me roen las entrañas sin cesar. Fui largo en darles licencias. Y no cuidando de la Clausura, permití muchas y largas entradas. Por eso, me tengo ahora en pena de eso a todas las monjas en clausura dentro de mí mismo, vivas y difuntas, que me atormentan las entrañas. (C. J. Herrera, 1950: 160)

En la visión de Herrera, el Obispo está sufriendo castigo porque no ha exigido rigurosidad en la observancia de los preceptos de la vida de clausura y es atormentado en sus entrañas por monjas vivas y muertas, cuyas vidas fueron frustradas por una gestión débil y demasiado permisiva, que les impidió nacer a una auténtica vida espiritual.

Herrera va a expresar que dicha permisividad no se daba solo con respecto a la exigencia y conducción dentro de los conventos femeninos, sino también con relación a

la conducta de muchos de los sacerdotes. Así relata que uno “era tan atrevido, que delante de la que lo acompañaba y la que en mi compañía tenía, se atrevía a quererme acariciar con las manos, haciéndose disimulado de mi mal gesto, dando a sus caricias color de bien. Y donde me llegaba una de sus manos, me quedaba un dolor intolerable” (C. J. Herrera, 1950: 109). Esta apariencia engañosa de bondad que descubre otras intenciones en la proximidad del sacerdote a la religiosa, le permite denunciar la falta de honestidad y coherencia con que los sacerdotes conducían su propia vida de recogimiento, e impedían el crecimiento en la vida espiritual de las religiosas.

La influencia negativa de esta conducta no solo se quedaba en el interior del mundo conventual, sino que trascendía al mundo exterior. Herrera, a través de sus locuciones con Cristo, va a establecer una responsabilidad directa entre la conducta del clero y el comportamiento de la sociedad secular. Asevera que Cristo le decía: “Si algún Siervo mío sale a decir la verdad, lo oye el mundo con admiración. Pero muy poco o nada se aprovechan los seculares, porque ya está la costumbre mala arraigada, causada de los demás Religiosos y Eclesiásticos, envejecidos también en vicios que desde muy antemano han causado mal ejemplo” (C. J. Herrera, 1950: 271). La esporádica injerencia de una voz religiosa autorizada dentro de la sociedad secular daba poco resultado debido a la difundida permisividad de la conducta religiosa; en palabras de Cristo advierte: “de toda la perdición del mundo son causa los Sacerdotes, Religiosos y Religiosas. El Estado eclesiástico es la causa de la perdición del Estado secular” (C. J. Herrera, 1950: 271).

La denuncia de Herrera aleja a su autobiografía de una tendencia común en la escritura de monjas que se caracterizaba por mostrar al convento como “un lugar sagrado, en donde viven mujeres castas cuyo oficio medular es liberar a los pecadores de sus

pecados, y concentrar en sus cuerpos el castigo que debiera caer sobre los otros” (M. Glantz, 1998: 201). Herrera, más bien, retrata al convento como un espacio de poder enormemente conflictivo, en el que se desvirtúa la sujeción a las reglas, se han relajado las costumbres y se pone en entredicho la vocación de algunas religiosas y su fidelidad a los votos profesados de pobreza, castidad y obediencia. Así, por ejemplo, va a mostrar lo dificultoso que resulta sujetarse a normas, vaciadas de contenido por quienes debieran ser sus defensores, cuando es trasmisora de la indignación frente a la forma como se han desvalorizado los sacramentos y se ha viciado sobre todo el sacramento de la confesión:

¡Ay, hija!, me decías unas veces compasivo y otras veces airado: ya todo es costumbre y nada amor de la conversión. Se vienen a la Comunión, y de la Comunión vuelven a la conversación. Dan toda rienda a sus apetitos y pasiones. Y ya de nada de esto hacen escrúpulo. Las más, sólo van a hacerles conversación, a los confesonarios, a los Confesores. Y se salen muy consoladas con sólo haberlos hablado. ¡Oh, cuánto me lastiman estas cosas! Y cuánto, hija mía, no solo en este Convento, sí también en los otros! Muchos Confesores poco expertos pasan de la conversación del Confesionario a la puerta, en que olvidados totalmente del Confesionario, se olvidan por el poco aprovechamiento que vieron en ellas, y reducen a visitas lo que antes era Confesión. (C. J. Herrera, 1950: 265-266)

Hay que recordar que Herrera llegó al convento por vocación, a diferencia de muchas otras mujeres, quienes, como era costumbre, optaron por el convento como solución a sus problemas de seguridad, de soledad y de búsqueda de un destino digno dentro de una sociedad estratificada étnicamente, jerarquizada económicamente y estricta en la sanción de la conducta femenina desviada de la norma social. Por ello le indigna y le sorprende la ligereza en la forma de asumir la vida religiosa por parte de sacerdotes y religiosas, y le cuestiona la forma como ella ha de conducir su vida espiritual:

Dios mío ¿cómo será delante de Vos mi oración? Que ya ni orden formal tengo en ella, porque unas veces estoy tal, que sin sentirlo, me propaso a cinco, siete y más horas de oración. Y entonces escrupulizo si haré falta al Noviciado. Otras temporadas me vienen en que no puedo ajustar las tres horas de oración acostumbradas, o por mis muchas enfermedades, o por otras ocupaciones de la religión. Que no sé si lo hará esto mi tibieza [...] A esto, piadoso me respondiste, dándome a entender: ya no quiero de ti que cuentes las horas de oración. Dándome a entender con esto, que querías de mí, ya una oración continuada, la que me pareció más fácil que andar con el cuidado de que sean tantas horas señaladas”. (C. J. Herrera, 1950: 330-331)

Por medio de esta reflexión, expresa la contradicción que encuentra en la disposición rigurosa de los aspectos formales de la observancia, en detrimento y descuido de los aspectos más profundos de la misma, pues comprende que lo que importa no es el tiempo que dedique a la oración, sino la actitud orante que debe acompañar a todos sus actos. Los diálogos que sostiene con Cristo le van mostrando la posibilidad de desarrollar una concepción de la observancia paralela a la reglamentada en el convento, y le impulsan a pensar que ella puede vivir una espiritualidad al margen de la dirección sacerdotal que carecía de autoridad, al punto de afirmar: “Por fin, dejé a todos estos confesores cuando iba como probando a ver cuál me asentaba, y determiné servirte, Señor, yo sola” (C. J. Herrera, 1950: 307). Ante la incapacidad o falta de rigor de los sacerdotes, prefiere conducir su vida espiritual ella misma.

Inclusive, al ver desvirtuado el sacramento de la confesión, ella comenta un encuentro con santa Rosa de Lima, por medio del cual va a proponer algunas variaciones al mismo. La confesión, entendida como el sacramento que permite la reconciliación del penitente después de reconocer su culpa y hacer penitencia, fue utilizada como un mecanismo efectivo de control por parte del ala masculina de la Iglesia sobre las conciencias, los cuerpos y las actitudes de las religiosas. Si bien la falta de rigor por parte de los confesores en la administración de este sacramento impedía este ejercicio de

vigilancia que, no obstante, tenía el sello del secreto y el sigilo, el control se ejercía de otra manera, a través de conversaciones externas al confesionario, lo que resultaba menos edificante para la religiosa ya que la convertía en objeto del capricho de los sacerdotes, y esto debilitaba, confundía y viciaba su formación espiritual.

Frente a la alteración que había sufrido la administración de este sacramento, Herrera comenta una visión en la que parecería cuestionar la autoridad de la presencia masculina como administradora de un sacramento que los mismos sacerdotes desvirtuaban. Desde una posición menos sujeta a las reglas eclesiales, y más cercana a la vivencia personal, propone otra actitud frente al sentimiento de culpa y a la gracia de la reconciliación; así lo expresa en un diálogo sostenido con santa Rosa de Lima:

Y viniendo como de gracejo muy alegre, riéndose como que le había caído muy en gracia todo aquel padecer me dijo por gracejo: Aquí estoy para favorecerte. Pero te has de confesar conmigo, pero no tus pecados [...] Entendí, aunque en gracejo, que sólo le comunicase mi espíritu [...] Y entonces le dije: ¿Cómo me dicís que me confiese con voz, pero no los pecados? Diréte los que me has de decir, me dijo. Tales y tales cosas que por falta de mi Confesor no he confesado, y sólo he comulgado. Díjome: Nada de esas cosas es pecado, haciéndome presente lo que también no le había dicho, dándome a entender que con los mismos Ejercicios en que yo andaba se me iban perdonando. (C. J. Herrera, 1950: 351)

La risa y la gracia que acompañan a las palabras de Santa Rosa parece ser la descripción de la actitud de alguien que comprende, desde una profunda y serena sabiduría, la superficialidad, los falsos temores y la banalidad que acompañan la formación de las religiosas, en un atrevido juego con uno de los temas que toca directamente a la autoridad masculina dentro de la Iglesia: la confesión. En el diálogo entre las dos mujeres, se discierne sobre lo que es y no es pecado, así como también sobre la no necesidad de la confesión de ciertas faltas. Por consiguiente, se asume una posición

que desautoriza ciertas características que rodean a la práctica de la confesión, inclusive el hecho de que solo pueda ser administrado por un sacerdote. La presencia de la santa le permite desautorizar nuevamente la voz sacerdotal criticada en tantas ocasiones. Hay una sutil ironía con la que casi se burla del conocimiento de los hombres de la Iglesia, a la vez que se coloca por encima de todos ellos a través del conocimiento que Cristo y sus santos le revelan.

Todo este proceso de interiorización a través del cual sopesa su capacidad para entender la vida espiritual y el conocimiento que posee, y el hecho de que en comparación con la vida de muchos religiosos y religiosas, la suya es más coherente y disciplinada, le permite situarse ante Dios, en una posición diferente y más libre. Manifestación de ello son algunos pasajes de su texto en los que se atreve a cuestionar la voluntad divina, como se aprecia en un diálogo en el que decide postergar la obediencia y comunica a Dios que va a pensar mejor sobre un pedido que recibe, aunque termina obedeciéndolo:

Y ahora necesita tu Confesor de que le escribas, diciéndole y asegurándole que no tema; que saldrá con bien, y que será Prelado el que le tengo dicho.

– Señor, le dije. Eso perdóname. Que no lo puedo hacer. Cuando salga, él lo verá cumplido.

– Lo has de hacer, me dijo ahora.

– Ahora, Señor, le dije, esperad. Lo pensaré bien.

– ¡Alma!, me dijo. Y me amenazó con sus Iras.

– Entonces yo le dije: Señor, aquí está tu Esclava. Hace en mí tu Santa Voluntad. Que ya me rindo a tu querer. (C. J. Herrera, 1950: 482)

Esta capacidad de disentir sobre lo ordenado se reitera cuando pide al ángel, que ha venido a buscar su alma en su hora postrera, un plazo para arreglar asuntos pendientes:

Y así, de que ví que arrastraba [sic] la flecha el Ángel, le dije, sonriéndome: Ángel santo, esto es decir ya, que muera. Espera y detente.

– ¿Cómo detenerme? Dijo, con aquella voz sin ruido de palabras. [...]

– Mirad, Ángel santo (dije) que aún tengo todavía que hacer para parecer limpia delante de Dios. Espérame un poco. Que me faltan que hacer, en particular tres cosas. La una es. Que tengo en mi Poder algunos Papeles de los que la Obediencia me ha mandado escribir, de los Beneficios de Dios. Y no será bien, llevándome Vos ahora en este silencio, queden al registro de otras [...] El otro es que tengo en mi poder guardadas algunas alhajas ajenas. Y necesito dejarlas apuntadas por de su Dueño, para descargo de mi conciencia. La otra cosa es que necesito dejar que Apunte la plata que me han dado prestada para suplementos del Monasterio, para que se pague [...] Ajustaré esto y otras cosillas. Y entonces haz lo que sois mandado. (C. J. Herrera, 1950: 445-446)

La libertad que se otorga a sí misma le permite incidir en la voluntad divina, a tal punto que puede postergar la fecha de su muerte. Las objeciones que pone a este designio divino revelan a una mujer que también se preocupa por asuntos temporales como el hecho de que sus escritos queden a buen recaudo, o que las joyas y el dinero que están en su poder regresen a sus dueños. Esta posición que asume Herrera se sustenta en una revelación que Cristo le ha hecho: “Hija, porque es tanto lo que amo a mis siervos y por no desagradarme de ellos, me acomodo a querer lo que ellos quieren” (C. J. Herrera, 1950: 341), es decir, es Él quien hace la voluntad humana y no al revés. Herrera sorprende con esta interpretación tan peculiar sobre las motivaciones de la voluntad divina y la influencia que tiene la voluntad humana y la suya, en particular, sobre los designios divinos.

El sujeto del enunciado que Herrera ha logrado configurar a través de su crítica a las autoridades eclesiásticas, con la propuesta de un conocimiento paralelo, y su trato directo con Cristo y sus santos, le permite construir su imagen no solo de persona favorecida por Dios, sino de una persona cuyo conocimiento le otorga autoridad. El rol que ella se adjudica contrasta con el que se esperaría surja de la autobiografía de una monja; se vale del uso recomendado por San Ignacio de la imaginación visionaria como

apoyo de la meditación, para influir en la vida de sus confesores, cuestionar su modo de proceder, relativizar el peso de la autoridad, e inclusive manifestar que le eran dados a conocer los designios de Dios y que podía influir en su voluntad para cambiarlos, rasgos que otorgan a su texto gran peculiaridad.

1.4 Escribir como monja, pensar como mujer

Esta forma distinta que tiene Herrera de situarse frente a Dios y a sus santos hace que la imitación de estos –entre ellos de santa Teresa de Ávila, considerada modelo de recogimiento, de oración meditativa, de vida santificante y de escritura edificante– sea diferente. Herrera no toma precisamente a la santa como modelo de vida mística sino que hace emulación de su actitud creativa e innovadora de la vida espiritual a través de la escritura. Va a convertir al enunciado autobiográfico, más que en la expresión de sus experiencias ascéticas, en un camuflaje, para reflexionar, discutir, e inclusive discrepar sobre la conducción de la vida religiosa; su mimesis no es espiritual sino racional. Al igual que, cuando era niña, utilizó una actitud mimética para apropiarse de la escritura; como ella afirma: “cogiendo cartas me ponía, como de un dechado se sacan labores, a sacar letras. Y así, en breve, Señor, me ayudaste a saber escribir” (C. J. Herrera, 1950: 33). Más tarde, al poner a Santa Teresa como modelo de escritura de lo inefable, se apropia de la posibilidad de pensar y del derecho de expresarse a través de la escritura.

En una de sus visiones, Herrera manifiesta que vio a Cristo “ir por un camino y yo lo seguí [...] Llevaba debajo de su brazo un Libro de Mística de san Juan de la Cruz, *La subida del Monte Carmelo*. Yo llevaba debajo de mi brazo el Libro de los *Avisos* de santa Teresa de Jesús” (C. J. Herrera, 1950: 337). En esta visión, la presencia de Cristo avala la

percepción de Herrera de que las mujeres deben leer lo que han escrito las mujeres, mientras que el texto de san Juan de la Cruz parecería ser más propicio que se lo destinara a los hombres. El texto de este último da cuenta del camino recorrido para llegar a la unión del alma con Dios, del proceso en que el espíritu se desnuda de “todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual [para] poder entrar en esta oscuridad interior, que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, sólo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios”.⁸⁶ Es decir, es un texto elaborado para expresar la experiencia inefable de la unión mística. El texto de los *Avisos*, por el contrario, con el que se queda Herrera, se centra en dar pautas para resolver asuntos prácticos de la vida de una religiosa.

Este texto se fundamenta en la concepción de que “no son las leyes las que han de formar las costumbres, antes bien son más duraderas aquellas que vienen basadas sobre las costumbres de los subordinados”.⁸⁷ Es decir, los mandatos sobre cómo conducir la vida espiritual deben estar centrados en la comprensión de los actos propios de la experiencia cotidiana y en el esfuerzo ascético de otorgarles una elevación espiritual, más que en complejas expresiones teológicas. Herrera prefiere este carácter concreto del texto de Santa Teresa a la descripción metafórica, llena de elementos simbólicos cargados de lirismo para expresar la unión mística del texto de San Juan y, al parecer, Cristo está de acuerdo con ello. Herrera se queda con un texto en el que “todas sus disposiciones son prácticas, altamente prácticas, y sin mezcla de teoría alguna, ni de esa vaguedad que tienen las cosas que se aconsejan mas bien que se mandan” (T. de Jesús, 1861: 281). Al

⁸⁶ San Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo”, en Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, eds., *Obra completa*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1994, p. 166-167.

⁸⁷ Santa Teresa de Jesús, “Prólogo” en *Avisos de Santa Teresa de Jesús a sus monjas*, Ed. Facsímil del original Madrid, Rivadeneyra, 1861, p. 281. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, 24.05.09, en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=68>.

establecer la distinción entre las dos obras, la religiosa ecuatoriana deja sentada su preferencia a la hora de la conducción de la vida espiritual: debe ser objetiva, práctica, pues debe partir de la experiencia.

Esta preferencia por el texto de santa Teresa va más allá de una opción para conducir la vida espiritual ya que le sirve también para valorar la escritura femenina junto a la capacidad de la mujer para orientar a otras sobre su perfeccionamiento espiritual y la posibilidad de comunicación que puede encerrar el lenguaje femenino. De ahí que afirma: “A las mujeres me parece que hace más impresión lo que han escrito sus semejantes. Y también porque son las mujeres más allegadas a la sencillez y llaneza de las razones. Y por ellas principalmente me parece que ha querido Dios escriban también mujeres” (C. J. Herrera, 1950: 406). Además de este reconocimiento del valor de la escritura femenina, de la capacidad de comunicación entre pares, y de valorar un estilo que por su sencillez es más comprensible por quienes se condujeron marginales a la teología y al estilo considerado como letrado y erudito, hace un comentario sobre la recepción que tienen los escritos de mujeres en círculos masculinos, al remarcar que Dios permite la escritura de mujeres “también para confusión de los hombres doctos del mundo como se lo ha dicho a sus Siervas su Divina Majestad. Pero ellos no se quieren confundir, sino burlarse. Aunque esto no sucede en los hombres verdaderamente espirituales, sino en los Doctos presumidos que no aprenden en la Escuela del Espíritu Santo, sino en la escuela de su ingenio meramente humano” (C. J. Herrera, 1950: 406).

Según Herrera, el pensamiento de la mujer, avalado por Dios, está hecho para confundir a los hombres cuya vida no está regida por el Espíritu Santo sino por la soberbia humana, y para incomodarlos en su condición de dueños del saber/poder.

Además manifiesta que su vanidad, arrogancia y prejuicios les privan de valorar otra forma de pensar, actitud que se traduce en desprecio y burla de cuanto escribe una mujer: “de estas grandes Santas y Siervas de Dios se avergüenzan de sacar un dicho de éllas, no digo en pláticas y Púlpitos, pero ni aun en una conversación!” (C. J. Herrera, 1950: 406). Expresa así, la poca consideración y estima que se tiene en el mundo masculino, incluso religioso, respecto de lo que ha escrito una mujer.

Herrera enfatiza la importancia que otorga a la escritura de mujeres estableciendo una mímica de una fórmula acostumbrada en el contexto masculino, pero que en el conjunto de la denuncia que hace tiene un efecto irónico, orientado a desarmar los argumentos sobre los que se sostiene la supremacía masculina. Los hombres para referirse a una mujer destacada usaban el patrón de la virilidad:⁸⁸ “mujer verdaderamente varonil” (M. Glantz, 1992a: 235). Herrera expresa: “he visto hacer gestos y tener como cosa de menos valer ser escritos de mujeres. Y tales mujeres, que no se podían llamar sino Varones dotados del Espíritu Santo. Que con menos no podían haber escrito cosas tan grandiosas” (C. J. Herrera, 1950: 405). Por medio de esta frase reconoce la calidad y profundidad teológica del pensamiento femenino y denuncia el silencio arrogante y reductor de la posición masculina, pero a la vez, al recurrir al patrón de virilidad para referirse a la calidad de la escritura femenina, desnaturaliza el andamiaje lingüístico que sostiene la estructura de poder masculino, pues “saca las diferenciaciones genéricas fuera de las reglas de juego, deshaciendo así la aparentemente natural asociación del hombre con el Poder” (J. Franco, 1989: 29) del pensamiento y de la palabra.

⁸⁸ “Varón fuerte es el que gobierna conforme a razón el apetito irascible en cuanto al temor y a la audacia y al concupiscible en cuanto a la tristeza; el que no se deja caer en lo malo por vanos temores; el que con denuedo acomete las dificultades de la vida, el que con brío se vence a sí mismo; el que con valor tolera los trabajos. La que hace estas mismas cosas es mujer varonil y fuerte”. Pedro de Mercado *El cristiano virtuoso*, Libro 8, p. 138, en J. H. Borja Gómez, 2002, p. 79.

Dentro de esta valoración de la escritura y del pensamiento femeninos, Herrera da un paso más, pues intenta establecer una genealogía⁸⁹ que le permita desnaturalizar lo conocido, lo que ha sido asumido como natural o de sentido común,⁹⁰ y que básicamente enseña que la escritura femenina y el pensamiento recogido en ella no tienen valor en un contexto donde solo importa lo que piensan y escriben los hombres, y, por lo tanto, que únicamente ellos pueden configurar o reconocer una línea continua de pensamiento y de acción. Para ello, establece una “conjunción entre [una] mirada introspectiva –que implica una indagación del ser– y una mirada retrospectiva –que sugiere un intento de colocar a ese ser o sujeto dentro de un contexto histórico y socio-familiar que cuestiona los conceptos de coherencia, continuidad, unidad y totalidad”–,⁹¹ instaurados desde una perspectiva masculina.

Herrera ha adelantado este cuestionamiento a lo largo de su texto cuando ha recurrido al pensamiento y a las palabras de santas mujeres como es el caso de santa Catalina de Siena, referente fundamental de la religiosidad dominicana femenina, aunque lejana temporal y geográficamente, y a santa Rosa de Lima, dominica más próxima temporal y espacialmente a ella, para validar otras maneras de entender la vida espiritual.

⁸⁹ Empleo la misma terminología de Stolley, pero desde una perspectiva diferente, es decir, en el sentido de establecer una estirpe de ascendencia femenina formada por religiosas que, a través de su escritura y de su vida ejemplar, han ido perfilando una autoridad moral apropiada para cimentar una tradición de espiritualidad femenina que tiene en la línea dominicana la posibilidad de continuidad. Stolley organiza su concepción desde la idea de que Herrera desea, partiendo de su identificación con la lengua primigenia del cuerpo de la madre, formar una comunidad imaginada de hermanas dominicanas, en el sentido de O’Gorman, cimentada en la Audiencia de Quito. Ver Karen Stolley, “‘Llegando a la primera mujer’: Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del siglo XVIII”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, N° 2, 2000, p. 167-185, 22.07.08, en <http://web.ebscohost.com>.

⁹⁰ K. D. Harootunian, “Foucault, Genealogy, History: The Pursuit of Otherness”, en Jonathan Arc, edit., *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, London, Rutgers University Press, 1988, p. 121, mi traducción.

⁹¹ Priscilla Meléndez, “Genealogía y escritura en ‘Balún-Canán’ de Rosario Castellanos”, en *MLN*, vol. 113, N° 2, The Johns Hopkins University Press, marzo 1998, p. 341, 22.10.09, en <http://www.jstor.org/stable/3251479>.

Lo que intenta ahora es establecer un modelo local que supla la falta de protagonismo femenino del que se lamenta:

¡Válgame Dios! ¡Qué desgraciado es este mi Convento, que há tantos años de su fundación, y no se oiga que haya florecido aquí ninguna Religiosa!
 Este pensamiento me comenzó a poner displicente, pensando: ¿Por qué no me iría a Lima a algún Monasterio donde tantas florecían? (como si las virtudes ajenas sirvieran para mi perfección). Aquí (pensaba), no hay una de quien decir: Este ejemplo seguiré. Pues ni aun de las Fundadoras hay cosa memorable. (C. J. Herrera, 1950: 162)

Como no puede ir a Lima para heredar el legado de tantas mujeres virtuosas, decide indagar por alguna en Quito, con la cual pueda establecer una continuidad a través de su escritura, su pensamiento y su vida conventual. De ahí empieza la búsqueda de algún referente más cercano y lo hace hurgando en la memoria viva del convento a partir de una visión. En ésta vio que de una celda salía una hermosa monja, quien le pareció santa pues “todo el vestido y tocado lo tenía esmaltado de lucidas y resplandecientes planchas, más lucientes que espejos” (C. J. Herrera, 1950: 162). Al preguntar a la monja más anciana por la identidad de la monja que ocupó esa celda, conoció que se trataba de la Sierva de Dios, Juana de la Cruz.

Este descubrimiento le pone en la tarea de reconstruir su memoria pues considera que es una “lástima que a esta Sierva de Dios la hayan echado al olvido. ¡Y cuando acaben de morir las que la conocieron, ya no quedará ni memoria de sus prodigios!” (C. J. Herrera, 1950: 162). Herrera está empeñada en erigir la figura de la monja como modelo de vida ejemplar y así oponerse al silencio que ha privado a su convento y a ella de este antecedente significativo para el fortalecimiento de la vida espiritual de las religiosas. La minuciosa y obsesiva búsqueda que inicia contrasta con la poca preocupación que ha habido en el convento por conservar viva la memoria de Juana de la

Cruz. El complicado acto de re-construir su memoria y re-escribir la historia conventual se ve tensionado, por un lado, por el esfuerzo de darle una apariencia de continuidad a un legado espiritual femenino para el convento, y por otro, porque implica un cuestionamiento a las disposiciones sobre las que se ha sostenido la estructura conventual. De ahí que emprende una osada aventura. Organiza a un grupo de monjas que van a aprovechar la noche, para, en una especie de gesto transgresivo, ir al cementerio del convento y dar con la tumba, abrir la sepultura y rescatar a Juana de la Cruz del anonimato, y así recuperarla para la memoria y la historia del convento. “La descripción de la expedición desborda las convenciones del género de la autobiografía espiritual, rayando en la picaresca. Las monjas van casi desnudas para no ensuciarse al excavar; las persiguen unos demonios que intentan disuadirlas de su objetivo; y aunque en el primer intento no encuentran el cadáver deseado, una estatua de un Cristo difunto abre los ojos para indicarle a Catalina dónde está enterrada la monja” (K. Stolley, 2000: 175-176).

El silencio de las autoridades conventuales sobre Juana de la Cruz, las dificultades que se les presenta en la búsqueda, la presencia obstaculizadora de los demonios, el carácter transgresivo de la exploración del cementerio se constituye en una alegoría sobre las dificultades que tiene una mujer para romper las estructuras del poder patriarcal que confinan su pensamiento y acción al olvido y que obstaculizan cualquier proceso de configurar una estructura genealógica que le permita establecer una trayectoria vital y social. Recuperar el cadáver se constituye en un acto escriturario y narrativo a través del cual no solo se actualiza la vida ejemplar de Juana de la Cruz, sino que se le otorga la autoridad necesaria para trazar la genealogía del convento, autoridad que se construye en

torno a los restos encontrados como testimonio fehaciente de la condición extraordinaria de la religiosa: “Hallámosle una canilla extendida, y la otra, retirada hacia arriba. Con que certificamos lo que oíamos a las viejas, que yendo el indio Sacristán, al enterrar ótra a sus pies, metió la mano a tocarla, y al irle a coger un pie, lo retiró de la mano del indio [...] También certificamos ser cierto que en sus exequias, le quitó un Religioso un zapato, llevado de la devoción. Porque con cuidado buscamos, y no hallamos sino una sola zuela” (C. J. Herrera, 1950: 165).

Esta recuperación de los restos y la reconstrucción escrituraria de la vida virtuosa de Juana de la Cruz se constituye en un acto desafiante frente a la ausencia de voces que configuren una autoridad dentro de la vida espiritual de su convento, y al silencio conformista y acomodado a un orden patriarcal de organizar la vida conventual sin valorar el aporte que pueden hacer sus religiosas.

De esta manera, Herrera pasa de la biografía, en la que pretende construir un rostro y una voz de sí misma, a la genealogía por medio de la cual “intenta alcanzar un sentido de lo que emerge o se produce, y a la vez procura entender el complicado juego de los diferentes tipos de poder”⁹² que organizan la vida conventual. La tarea escrituraria no solo la lleva a tratar de descifrar su identidad como monja y mujer, sino, sobre todo, a comprender quién es ella en el contexto conventual, dominicano, y de la sociedad en la que emerge. La reticencia que halla en las estructuras religiosas a considerar la voz y el pensamiento femeninos y la reacción de burla y menosprecio que produce en esos ámbitos lo que escribe una mujer le conducen a desenmascarar la forma en que se

⁹² Toril Moi, *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1994, p. 7.

organizan y circulan los mecanismos de poder, y las implicaciones que esto tiene para la vida de las religiosas.

Uno de los gestos más provocadores respecto de la configuración del poder/saber conventual lo exterioriza al relatar la siguiente visión:

Llevásteme, Dios Amante, en espíritu a una Sala, en donde ví un Altar [...] Y levantando los ojos en el Altar, ví una Imagen de una Santa de mi Orden. Parecióme a mí sería mi Madre Santa Catarina de Sena [sic]. Y por certificarme bajé los ojos a leer el Rotulo que reparé lo tenía en la Peaña con letras grandes. Leí que siendo el nombre de Santa Catarina se apellidaba de Jesús María [...] Y salí de esa Sala dando Gracias a Dios de que hubiese Santa de ese Nombre en la Iglesia de Dios. Y que yo me llamase así. (C. J. Herrera, 1950: 428)

La inmensa alegría que le produce coincidir en nombre con el de la santa de su visión se transforma en asombrado gozo cuando Cristo le revela, durante la comunión, que no se trata de ninguna otra, sino de ella misma: “Sí. Hija. Tú eres ésa que tengo en mi Iglesia” (C. J. Herrera, 1950: 429). De esta manera Herrera se siente continuadora de la genealogía que traza, dadas sus condiciones espirituales e intelectuales. El recorrido que hace incluye tres niveles de identificación con esta figura reconocida y elevada a los altares por la Iglesia: es dominica como ella, tiene su mismo nombre, y se trata de ella misma, lo que implica, por un lado, la construcción de un espacio femenino de continuidad que vuelve significativa su presencia en el convento y, por otro, la autorización de su palabra por medio de la potestad que se otorga con la investidura de santidad, lo que, a la vez, paradójicamente, aleja a su texto del carácter de ejemplaridad, marcado por la humildad y la negación de sí. La búsqueda de una genealogía que genera una tensión entre continuidad y ruptura con las estructuras de organización eclesial que conoce, va configurando un sujeto del enunciado que, en vez de hacer de su texto la

expresión de la disolución de su ser en la dolorosa ofrenda de sí, le confiere una autoridad que no está mediada por la entrega sacrificial sino por un conflictivo proceso de autoconocimiento, autodefinición y edificación a través de la escritura, no por ello menos doloroso.

Su forma de valorar el aporte femenino dentro de la escritura y del pensamiento religiosos, de justificar la formación de monjas a partir de textos escritos por otras y de autorizar su palabra desde la consolidación de su condición de santa son recursos que le permiten reflexionar sobre el andamiaje en que se sostienen las estructuras del saber/poder religiosos y proponer una relación entre mujeres con autonomía en la responsabilidad de su formación y con criterio para imprimir una visión más local y menos dogmática de entender la vida religiosa.

1.5 Autonomización femenina como posibilidad de definición y configuración del ser

Herrera, a través de la redacción de su texto, convierte a la escritura por obediencia, en generadora de procesos de autoconocimiento y de constitución de una individualidad autónoma, que le permitió ir modelando un sujeto consciente de su condición de monja y mujer, y expresar, a través de su texto, una manera peculiar de situarse en el contexto conventual y social de su época.

La necesidad de traducir su experiencia de vida a los cánones de la escritura edificante le llevó a indagar sobre sí misma, a tratar de definirse, de otorgar un nombre y un rostro a la monja que debía exponer su condición de elegida. El esfuerzo escriturario le permitió proporcionarse espacios de libertad a través de los cuales perfiló una subjetividad femenina consciente de sí misma y autónoma mediante un recorrido por las

estructuras que sostienen la concepción de la mujer tanto en el contexto social como en el mundo, en apariencia clausurado, del convento.

A través de un texto enrevesado, complejo, con una estructura que solamente obedece a la lógica de quien elige qué contar y cómo hacerlo en cada momento, con una narrativa que a veces mezcla el hilo conductor de la narración con lo evocado, que maneja distintos tiempos del relato en una suerte de superposición de eventos, que a veces oculta o realza tal o cual acontecimiento, despliega la voz de una mujer comprometida con su vocación y, por ello mismo, crítica con la conducción de la vida espiritual de las religiosas y con el lugar que se le ha asignado a la mujer dentro de la Iglesia.

Si bien “[l]as mujeres [...] hicieron de la vida en el claustro un espacio en el que reemplazaron la exclusión a la que estaban sometidas en el orden colonial por el favor de Dios” (P. V. Marínez i Álvarez, s.f., 277), ella utiliza esta asistencia divina para redefinir la organización en la que está inmersa, para cuestionar las estructuras de saber-poder, para potenciar otra manera de entender la vida de la mujer dentro de las organizaciones conventuales y para valorar el ‘saber’ femenino. Pone en cuestionamiento el lugar desde donde los hombres, con actitud displicente, condenan al olvido o ignoran el aporte femenino dentro de la Iglesia. Con una sutil ironía desautoriza las facultades de los hombres de la Iglesia para discernir la forma de llevar a las mujeres hacia Dios, y de conducir con ejemplaridad y santidad la vida de las religiosas. También es irónica al afirmar que para acceder al conocimiento –que más bien se caracteriza por ser sencillo y directo, ya que viene de Dios– se debe prescindir de la arrogancia, propia de la actitud masculina, que ciega el entendimiento.

Tras la mimesis del discurso de vidas ejemplares hay la intención de recuperar, a través de una búsqueda genealógica, una autoridad que valora el pensamiento femenino y la acción que promueve un trato entre mujeres, capaces de orientar con inteligencia y sabiduría su formación espiritual. Esta percepción sobre cómo debería ser el rol femenino dentro de las instituciones religiosas se apoya en una concepción renovada de la función del sacrificio corporal femenino dentro de la Iglesia, cuyo cuerpo, en vez de ser una ofrenda silenciosa para redención de los que están fuera del recinto conventual, es concebido como el espacio vital donde se gesta otra manera de concebir la vida espiritual. En suma, su escritura va forjando un nuevo espacio, producto de nuevos vínculos, que por provenir del mundo femenino son apreciados como más cercanos, sencillos y auténticos.

De esta manera, desde el lugar del discurso edificante, Herrera desarrolla una percepción de los conflictos en la administración de la vida de la Iglesia y asume ciertas atribuciones dadas las debilidades que ella percibe en las autoridades religiosas, en la organización de la vida conventual, y en la falta de disciplina en el contexto que le rodeaba. Su contemplación de la ejemplaridad de la vida de santa Catalina de Siena, de santa Rosa de Lima, de Juana de la Cruz y de la suya propia le lleva a autorizar la voz femenina en detrimento de una organización masculina de tinte patriarcal. El texto edificante se convierte en un enmascaramiento detrás del cual organiza un discurso que se va mostrando como superpuesto y en ciertos casos paralelo al oficial, en una suerte de complicidad subversiva orientada a potenciar el pensamiento y el ser femeninos.

CAPÍTULO II

Manuela Sáenz

La disposición cotidiana de una agencia política

Con ocasión de la semana de Bolívar que desde hace varios años, en el mes de julio, se celebra en el Ecuador, se presentó en Quito, en el Teatro Patio de Comedias, el 26 de julio de 2006, el monólogo *Manuela... la mujer* de Sergio Arrau, actor, director y profesor de actuación chileno; la representación estuvo a cargo de Jenny Noguera, experimentada y reconocida actriz venezolana, con una amplia y exitosa trayectoria artística; actividad teatral que contó con el auspicio de la Embajada de Venezuela. Después de concluida la representación teatral, Juana Guarderas, funcionaria del teatro, abrió un foro para permitir al público exponer su percepción sobre la obra que acababa de ver, pues había recibido llamadas de quienes asistieron a la representación exclusiva de la obra, el día anterior, en el Teatro Nacional Sucre, para solicitarle que no permitiera que se realizara la función de una obra que consideraban ofensiva; y quizá el mismo criterio acompañó a quienes anónimamente habían empapelado las carteleras del teatro con mensajes que descalificaban a la actriz, y a quienes, durante la representación escénica, se acercaron a los exteriores del Patio de Comedias, y opacaban la voz de la actriz con su grito de “¡cuidado!, ¡alerta!, ¡cuidado que camina!, ¡la espada de Manuela por América Latina!”.

La discusión se centró en dos posiciones: la de quienes censuraban la obra, por sus imprecisiones históricas y, sobre todo, por lo ofensivo que resultaba para los quiteños ver representada a Manuela Sáenz como la amante apasionada de Bolívar, con actitudes y

poses que rayaban en lo vulgar y soez; y la de quienes expresaban que apreciaban que la obra, que retomaba textualmente varias frases de las cartas y diario de Sáenz, rescatara el lado humano de la heroína. La discusión confrontó nuevamente dos viejas construcciones simbólicas en torno a la persona de Manuela Sáenz: la de la amante apasionada del Libertador y la de la heroína poseedora de una personalidad y cualidades que están por encima de cualquier debilidad humana. Estas dos miradas pusieron nuevamente de relieve el problema de la representación de esta figura femenina protagónica durante las gestas de la independencia y de trascendencia para la historia política del Ecuador.

2.1 Presencia femenina en el contexto de la Independencia

El conflicto de representación de la figura de Manuela Sáenz encuentra su anclaje en la percepción que sus contemporáneos construyeron en torno a ella. En un artículo publicado en el periódico *La Aurora* de Bogotá, el 13 de junio de 1830, se expresa que se trata de: “una mujer descocada que ha seguido siempre los pasos del General Bolívar, es la que se presenta todos los días en el traje que no corresponde a su sexo y del propio modo hace salir a sus criadas, insultando el decoro y haciendo alarde de despreciar las leyes y la moral”.⁹³ Este comentario surge a propósito de la actitud asumida por Sáenz ante una de las mayores provocaciones de burla de su persona y de Bolívar, ocurrida en Bogotá, el 9 de junio de 1830, cuando con motivo de la celebración del día de Corpus Christi se preparó en la plaza principal la quema de fuegos artificiales y entre ellos la de dos figuras, la del Libertador que representaba ‘el despotismo’ y la de Manuela que simbolizaba ‘la tiranía’. Cuando Sáenz lo supo, junto con sus criadas vestidas de soldados, atacó a los que protegían las figuras y luego las destruyó.

⁹³ En Yolanda Añazco, *Manuela Sáenz. Coronela de la patria grande*, Quito, Láser Editores, 2005, p.138.

Esta reacción de Sáenz fue leída de otra manera por mujeres bogotanas, quienes firmaron un documento como ‘Mujeres liberales’, en el que manifestaban su comprensión respecto a la actitud que asumió. En este expresan:

Consideramos honrosos, aunque no lo compartamos los sentimientos manifestados por una persona de nuestro sexo [...] La señora Sáenz, a la que nos referimos, no es sin duda una delincuente; insultada y provocada de diversos modos por personas a las que no había ofendido [...] ha sido exasperada hasta la imprudencia. Pero la imprudencia no es un crimen [...] Manuela Sáenz no ha violado las leyes ni atacado los derechos de ningún ciudadano. (Y. Añazco, 2005: 140)

Si bien hubo este respaldo de algunas mujeres en Bogotá, fue mínimo comparado con la posición de gran parte de sus contemporáneos, para quienes era preferible juzgarla como ‘descocada’, como desquiciada o falta de razón, que pensar en otra razón posible. El desenfado con que Sáenz rechaza las ofensas a su persona y al Libertador es entendido como una afrenta indecorosa e inmoral, pues se pone énfasis en el traje de hombre cubriendo cuerpos de mujeres, en vez de leer la reacción ante un ataque personal. Se convierte a la afrentada en afrentadora que desafía a la moral y las leyes, los dos pilares en que se sostenía la sociedad que intentaba acomodar las nuevas situaciones generadas por la Independencia a su antigua situación de privilegios, desde los que pretendía desconocer cómo la participación femenina en los procesos de la Independencia habían generado situaciones que modificaban las formas de vida asumidas hasta entonces.

Las condiciones dadas por el proceso independentista hicieron posible que la presencia femenina en los procesos de transformación social fuera más visible, aunque dicha participación poco ha registrado la historia. Hubo mujeres que vistieron uniforme militar, se enrolaron en los ejércitos, asumieron misiones y mandos importantes; o acompañaron a su pareja, para socorrerlo con alimento y vituallas. Otras se jugaron la

honra y la fama desde los salones de sus casas, cedidos para las tertulias y convertidos en lugares de difusión de la ideología emancipadora, como es el caso de Manuela Cañizares, en Quito. En otros casos, “hacían importantes contribuciones económicas mediante donativos de dinero o de abastecimiento a los insurgentes, [e inclusive les costó] sacrificios personales, como la pérdida de seres queridos, la confiscación de sus bienes y riquezas, así como la pobreza y el destierro”.⁹⁴ Varios estudios demuestran la activa y amplia participación de las mujeres en las guerras de la Independencia de todos los estratos. Manuela Sáenz en lo que hoy es Colombia, Ecuador y Perú, Juana Azurduy en el Alto Perú, Mariquita Sánchez en Argentina y Carmen Arriagada en Chile son algunas de las que hicieron presencia activa en un campo acotado a los hombres.⁹⁵

Entre las principales razones que impulsaron a las mujeres latinoamericanas a involucrarse en acciones militares están los lazos de parentesco que tenían con los hombres comprometidos en dichas campañas. Otro motivo fue el disgusto que provocó en ciertos estratos los efectos económicos y financieros de las Reformas Borbónicas, es decir, “los aumentos en los impuestos y contribuciones, que afectaban directamente la prosperidad de muchos hogares de la Gran Colombia” (E. Cherpak, 1985: 256); y básicamente un profundo espíritu patriótico, un anhelo de libertad de la presencia hispana que había calado hondo en las culturas latinoamericanas y que llevó a algunas a encontrar

⁹⁴ Evelyn Cherpak, “La participación de las mujeres en el movimiento de Independencia de la Gran Colombia, 1780-1830”, en Asunción Lavrin, comp., *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 254.

⁹⁵ Ver Sarah C. Chambers, *From Subjects to Citizens: Honor, Gender and Politics in Arequipa, Perú 1780-1854*, University Park, PA., Pennsylvania State University Press, 1999. Pamela Murray, “‘Loca’ or ‘Libertadora’?: Manuela Sáenz en the eyes of history and historians 1900–c.1990” en *Journal of Latin American Studies*, vol. 33, N° 2, 2001, p. 291-310, 17.04.08, en http://www.journals.cambridge.org/article_; Pamela Murray, “La participación femenina en la política de la joven república colombiana: el caso de Manuela Sáenz Auzpurú de Thorne (1828-1834)”, Ponencia presentada en el XII Congreso Colombiano de Historia en Popayán, Colombia, 6 de agosto 2003. Susan Migden Socolow, *The Women of Colonial Latin America*, New York, Cambridge University Press, 2007.

“en la época de turbulencia política la senda perfecta para expresar su rebeldía personal contra la sociedad, la cual, en ese momento, adoptaba una forma política” (E. Cherpak, 1985: 256). Las mujeres no se mantuvieron al margen ni de los conflictos bélicos ni de los conflictos ideológicos, sino que “estuvieron integradas a las discusiones sobre las antiguas, nuevas y foráneas concepciones de honor, masculinidad y orden”.⁹⁶

Un ejemplo de la marcada presencia femenina en los procesos independentistas es la que expone Brown respecto a lo ocurrido en Riohacha, hoy capital del departamento de la Guajira, Colombia. Relata que, en 1819, las autoridades españolas de esta ciudad costanera echaron pleito contra las viudas de los soldados independentistas, a quienes después de la ejecución de sus esposos, se las llevaron prisioneras acusadas de “gritar expresiones subversivas [...] como un atentado contra el orden establecido” (M. Brown, 2005: 41). Entre las mujeres tomadas prisioneras en Rioacha estaban británicas, irlandesas, portuguesas, colombianas y venezolanas. “La presencia de las extranjeras obedecía a que viajaron junto a sus esposos, integrantes de distintos ejércitos, mientras que muchas mujeres locales se juntaron a dichos ejércitos cuando las campañas armadas pasaban a través de sus pueblos y ciudades” (M. Brown, 2005: 41). La presencia de Sáenz en el ejército de Bolívar y su vinculación al conflicto político-militar están circunscritas en esta práctica.

Sin embargo, la percepción que hay sobre Sáenz se sustenta en una crítica mordaz amparada en otros argumentos; hubo quienes “vieron en su comportamiento poco ortodoxo –incluido su hábito de usar uniforme militar en público y participar en el mundo masculino de la política– la evidencia de que era ‘loca’ e ‘inmoral’. La crítica más fuerte

⁹⁶ Matthew Brown, “Adventurers, Foreign Women and Masculinity in the Colombian Wars of Independence”, en *Feminist Review*, N° 79, 2005, p. 41, 13.03.09, en <http://www.jstor.org/stable/3874427>; mi traducción.

provino de los opositores a Bolívar, incluidos los liberales colombianos que se resistían a la dictadura que Bolívar estableció después de su retorno al país en 1827”.⁹⁷

Uno de los aspectos que más sobresale en el cuestionamiento a Sáenz es su hábito de usar traje militar. La vestimenta, al igual que “el uso del lenguaje, el tipo y lugar de vivienda, el modelo de relación familiar, son una especie de ‘huella digital’ que indica el lugar que ocupan los agentes en el espacio social y el modo en que se posicionan estratégicamente frente a otros agentes (S. Castro-Gómez, 2005: 81). Para sus contemporáneos, la decisión de Sáenz violentaba la forma de situarse de una mujer en el contexto social y constituía una afrenta a los cánones establecidos. Para Sáenz, el vestir traje militar, que solo era masculino, explicita su decisión de integrarse a la milicia; ella forma parte del ejército de Bolívar y, además, está al mismo nivel de algunos hombres en cuanto a estar informada sobre asuntos políticos. Con su atuendo ‘masculino’ expresa, a la vez, su capacidad para posicionarse por encima de convencionalismos que resultaban limitantes en un momento que demandaba nuevas maneras de ser, de entender y de situarse frente a la realidad.

De manera que ir detrás del líder bolivariano y de su causa con el consecuente abandono de sus deberes de esposa, sustituir el traje de dama por el uniforme militar, y opinar e involucrarse en política fueron demasiados argumentos como para que desde los estamentos más conservadores hasta los más liberales no se hayan hecho pronunciamientos en su contra, convertidos a la vez en armas para atacar a Bolívar. Tildarla de ‘loca’ e ‘inmoral’ fueron dos maneras de empujar al margen del orden social una conducta que resultaba incomprensible y, de alguna manera, amenazante para el

⁹⁷ Pamela S. Murray, *For Glory and Bolívar. The Remarkable Life of Manuela Sáenz*, Austin, University of Texas Press, 2008, p. 294. La traducción de todas las citas de este texto es mía.

orden constituido. Este celo por custodiar la estructura moral pone de relieve una de las principales preocupaciones de la sociedad de la época: cómo mantener, pese a la Independencia, el capital simbólico, es decir, el imaginario cultural formado por creencias, conductas, modos de comportamiento y actitudes que se adquirían, imitaban y transmitían (S. Castro-Gómez, 2005: 84), y que permitía naturalizar un estilo de vida privilegiado de las clases aristocráticas, dentro de las cuales, la conducta moral de la mujer era leída como cabeza visible del honor de su familia.

Las reformas borbónicas elaboradas y propuestas por España para la administración de sus colonias inquietaron a la sociedad criolla de América, pues pretendía, vía impuestos, mejorar los ingresos de la corona española y, al mismo tiempo, borrar las diferencias que permitían la consolidación, transmisión y pervivencia del capital simbólico sobre el cual se sostenían sus privilegios. Las gestas de independencia están alimentadas por el deseo de emanciparse de esta imposición española y con ello de la amenaza que se cernía sobre la ordenación de privilegios. Una vez lograda la Independencia y al calor de las dificultades que los nuevos estados debían afrontar, el imaginario criollo colonial trató de reubicarse, volver a significarse, y a cimentar sus privilegios en el contexto de las nacientes naciones denominadas, por esta razón, “moderno-coloniales” (S. Castro-Gómez, 2005: 309). Uno de los pilares que sustentó dicho imaginario es el relacionado con el papel que desempeñó la mujer dentro de sus sociedades, convulsionadas por los procesos revolucionarios.

Entre las prácticas culturales que las élites criollas inscribieron para mantener sus privilegios está la idea del honor, como capital simbólico, que permitía establecer diferencias y exclusiones, y que convirtió a la mujer en la depositaria del honor del

nombre que lleva, en el instrumento ideal para ascender socialmente o “blanquearse culturalmente”,⁹⁸ vía alianzas matrimoniales, pero también en la zona vulnerable a través de la cual podía verse amenazado el honor y el ‘color’ de la familia.

Manuela Sáenz perteneció tanto por línea materna como paterna a familias criollas afincadas en Quito, aunque fue hija concebida fuera del matrimonio. Su padre, don Simón Sáenz de Vergara, nacido en España, decidió probar suerte en América, se casó por poderes, en Popayán, con doña Juana María del Campo y Larraondo, y en 1786 se radicó en Quito como Teniente de milicias de la segunda Compañía del Regimiento de milicias disciplinadas. En 1796, logró ser ascendido a Regidor Perpetuo del Cabildo.⁹⁹ Su madre fue Joaquina Aizpuru y Sierra, hija de Dr. Mateo José de Aizpuru y Montero de Espinosa, nombrado por el Rey, en 1758, como Relator de la Audiencia de Quito. Una vez nacida Manuela, al parecer en las afueras de Quito, posiblemente en diciembre de 1797, se comunicaron “con el mercedario Fr. Mariano Ontaneda para que fuera criada en una casa de monjas, lo que no surtió efecto. Entonces sus padres la expusieron en el Monasterio de las conceptas, habiéndola criado Sor San Buenaventura y a la muerte de ésta Sor Josefa del Santísimo” (J. Villalba, 1986: 204).

La condición de hija natural de Sáenz no fue obstáculo para que su padre se preocupara por ella, la dotó en 8.000 pesos y la casó, el 27 de julio de 1817, con el inglés Jaime Thorne, hombre rico, que había conseguido su fortuna como comerciante naviero, vinculado a la actividad económica que se generaba en las rutas Lima-Callao con otras

⁹⁸ Para Castro-Gómez, “blanquearse culturalmente [es] obtener la legitimación simbólica que hasta el momento era propiedad de los blancos; para ‘igualarse’ socialmente con ellos [...]. [L]os mestizos enriquecidos buscaban afanosamente casar a sus hijas con blancos (aunque fueran pobres) para mejorar su *status*, ya que esto permitiría elevar su posición social y la de sus descendientes” (S. Castro-Gómez, 2005: 94).

⁹⁹ Jorge Villalba. S. J., edit., *Manuela Sáenz: Epistolario*, Quito, Banco Central de Ecuador, 1986, p. 195-197.

ciudades importantes de la región (P. Murray, 2008: 15). Esta aparente disposición y sujeción de la vida de Manuela Sáenz dentro del orden simbólico de la sociedad criolla se verá matizada por la forma de vida de las mujeres en Lima, donde reside por cinco años.

En esta ciudad sus

mujeres [...] sobresalen por su inusual grado de libertad y movilidad. A diferencia de sus contemporáneas en España y en América –aparentemente desafiando las normas tradicionales ibéricas de retiro– las mujeres residentes en Lima circulaban por todas partes de la ciudad sin chaperonas. Ellas se ocupaban de sus negocios en lugares públicos y se confundían fácilmente con gente de todas las clases, una costumbre que a menudo asombraba a los contemporáneos visitantes europeos, particularmente hombres. (P. Murray, 2008: 21)

La joven señora de Thorne no tuvo dificultad para acoplarse a este estilo de vida, e inclusive, estuvo al frente de los negocios de su marido por varias ocasiones, con todas las exigencias y responsabilidades públicas que ello implicaba, mientras éste realiza sus viajes de negocios por las rutas del Pacífico (P. Murray, 2008: 22). Esta ruptura con el capital simbólico que la sociedad criolla peruana concedía a la mujer se radicalizará aún más a partir de la adhesión de Sáenz al proyecto de San Martín y, de manera más tajante, a partir del 16 de junio de 1822, día en que conoce a Bolívar en Quito.

La adhesión de Manuela Sáenz a la causa libertaria deriva no solo de su interés afectivo sino político. Desde su estancia en Lima, Sáenz se manifiesta abiertamente identificada con la causa patriótica derivada por su asociación con algunos criollos patriotas y nobles limeños. También le motivó un sentido práctico, debido a que el prolongado bloqueo del Callao por parte de las fuerzas realistas impedía un adecuado flujo del comercio, y, en parte, por un deseo de cuidar la promoción dentro del ejército de

su medio hermano quien estuvo envuelto en la conspiración de oficiales de Numancia (P. Murray, 2008: 24-25).

Después del triunfo de San Martín en la Batalla de Chacabuco en febrero de 1817, él y sus aliados decidieron enfrentar al ejército realista y entrar a Lima, símbolo de la permanencia del sentimiento realista en la región. “Este plan encendió la imaginación de los patriotas limeños quienes pronto contactaron a San Martín y comenzaron a cooperar con su esfuerzo para socavar el apoyo criollo local a las autoridades españolas” (P. Murray, 2008: 23). Murray asevera que hay insinuaciones de que Sáenz estuvo envuelta en el esfuerzo local patriótico de reclutar hombres para San Martín. Ella participó en la bien conocida campaña de 1820 de “seducción” de los miembros del regimiento de Numancia, una importante y experimentada unidad de defensa de los realistas, campaña conducida por Rosa Campusano, amiga de Sáenz. En diciembre de ese año estalla una conspiración pro San Martín dentro de los miembros del regimiento Numancia entre los que estaba el medio hermano de Sáenz, José María Sáenz del Campo, lo que explica sus actividades de reclutamiento/seducción (P. Murray, 2008: 24). En julio de 1821, Sáenz mantuvo un abierto apoyo al gobierno de los nuevos patriotas establecido ese mes bajo el auspicio de San Martín. “Ella respondió al llamado del gobierno para hacer donaciones de tela y ropa para suministrar a la armada patriótica y, con otras mujeres, participó en la organización de las colectas de donaciones por parte de los residentes de los principales barrios de la ciudad” (P. Murray, 2008: 24).

Este apoyo le valió, junto con otras mujeres, el reconocimiento público por parte de San Martín, y un premio que consistía en llevar una banda de seda roja y blanca con una medalla de oro que portaba el escudo de armas del gobierno y la frase: “Al

patriotismo de las más delicadas”. El premio implicaba su incorporación en la sección femenina de auxiliares de la sociedad de honor de los patriotas fundada por San Martín a finales de 1821, llamada Orden del Sol (P. Murray, 2008: 24).

A este reconocimiento habría que añadir también la inclusión en una lista especial de ‘patriotas meritorias’, que apareció el 23 de enero de 1822, en el periódico del gobierno, la *Gaceta del Gobierno del Perú Independiente*. Esta lista identificaba a 112 mujeres, quienes, de acuerdo con los editores de la *Gaceta*, ‘se destacaron por sus ‘sentimientos [patrióticos]’. Esto demuestra la distinción que Sáenz había ganado a los ojos de las autoridades civiles locales, así como su calidad de miembro de una nueva élite cívica oficial. (P. Murray, 2008: 24)

Cuando Sáenz llega a Quito a mediados de abril de 1822, coincide con la efervescencia del apoyo a la causa del Libertador, y se vincula inmediatamente a los grupos antirrealistas al adherirse a la lucha bolivariana debido a una toma de conciencia libertaria, como fruto de su experiencia inmediatamente anterior, y a una percepción de ser parte de una sociedad que se siente lo suficientemente madura como para asumir con responsabilidad su autonomía, y de una cada vez mayor presencia participativa de las mujeres como ciudadanas (P. Murray, 2008: 23).

La efervescencia política de esos días y su deslumbramiento frente a la persona de Bolívar la llevarán a unirse al Libertador, decisión que provoca un remezón en las bases del capital simbólico sobre las que se sostenía la sociedad criolla y referente visible de una serie de privilegios que, tras la Independencia, se resistían a desaparecer. Llevar nombre español, pero ser hija natural; casarse con un rico comerciante inglés, pero abandonarlo por el Libertador; pertenecer a las altas esferas de la sociedad –pese a ser hija ilegítima–, pero comulgar con ideales que amenazaban los soportes de dichos privilegios; ser mujer pero participar en política y la milicia: la convirtieron en

protagonista de actitudes que violentaban el habitus, es decir, “el modo en que los individuos incorporan en su estructura psicológica toda una serie de valores culturales pertinentes a su ‘condición de clase’ y que le identifican, de forma indefectible, como miembro de un determinado grupo social” (S. Castro-Gómez, 2005: 81), y en una testigo inmejorable de las transformaciones que dicha sociedad enfrentó en los años inmediatamente posteriores al proceso de independencia.

Se ve subsumida en la contingencia de la Independencia que permitió incursionar a la mujer en el dominio de lo público; pero, a diferencia de algunas, ella no lo asumirá como algo transitorio sino como una posición vital y un compromiso político. Compartió con Bolívar el ideal de una América libre y unida, y “se comprometió en una práctica vedada entonces a las mujeres: la política y la milicia” (A. Ciriza, s.f. 17), compromiso que mantuvo hasta pocos años antes de su muerte. Sin embargo, su relación afectiva con el Libertador modificó la mirada con la que fue interpretada.

2.2 Manuela Sáenz en la memoria colectiva

La personalidad de Manuela Sáenz ha inquietado tanto a historiadores como a literatos latinoamericanos, en general, y ecuatorianos, en particular, quienes, desde distintas perspectivas, han tratado de hacer inteligible su presencia en la historia y en la memoria colectiva.

Una de las líneas de pensamiento más exploradas sobre Sáenz ha sido la de mirarla a la sombra de Simón Bolívar, como la amante impúdica. Entre quienes contribuyeron a difundir la imagen de Manuela Sáenz como una mujer falta de principios

y libertina está el historiador español Salvador de Madariaga,¹⁰⁰ quien en 1951 publicó la biografía titulada *Bolívar*, en la que pretende desmitificar al héroe y entre los recursos que adopta están el de recrear la figura de Sáenz como la de una mujer ansiosa de poder, llena de codicia y capaz de ponerle precio a su honor. Manifiesta que Sáenz toleraba las aventuras amorosas de Bolívar “a cambio de una pensión generosa, no poco poder político, y la libertad que, si él no daba, ella se tomaba de tener por su cuenta tantas aventuras amorosas como él” (P. Murray, 2001: 295). Madariaga incluso puntualiza algunos rasgos relacionados con el modo de actuar de Sáenz: le gustaba beber, sobre todo oportuno, fumar, vestirse y actuar como un húsar, y decir bromas sucias (P. Murray, 2001: 295), descripciones que le permiten recrear un ambiente vulgar y corrupto en torno a Bolívar. También la califica de instigadora cuando expone que la burla que hizo Sáenz de Córdova y Santander, de quienes sospechaba su falta de lealtad para con Bolívar, fue una provocación que pudo haber derivado en el intento de asesinato a Bolívar, en una fiesta de máscaras, el 28 de julio de 1828 (P. Murray, 2001: 295).

En dos biografías documentadas en varias fuentes, las de José María Córdova¹⁰¹ y de Francisco de Paula Santander,¹⁰² Pilar Moreno de Ángel retrata a Sáenz como una seguidora oportunista, tosca y vulgar. Señala que Sáenz monta a caballo como un hombre y fuma y bebe como un soldado (P. Murray, 2001: 295) y sostiene que esta actitud contribuyó notablemente al crecimiento de la impopularidad de Bolívar. Al igual que para Madariaga, para Moreno la presencia de Sáenz junto a Bolívar perjudica al héroe, es la provocación a una amenaza constante y la mancha sucia y oscura que quita esplendor

¹⁰⁰ La Coruña, 1886 - Locarno, 1978. Su ideología liberal se manifestó en una prolífica obra que abarca tanto el ensayo como la novela, la poesía y el teatro.

¹⁰¹ Publicada en Bogotá en 1977.

¹⁰² Publicada también en Bogotá en 1989.

al Libertador. Murray expresa que el retrato que Moreno hace de Sáenz “refleja una tendencia general de la biógrafa no solo a simpatizar con el sujeto de la biografía sino a adoptar un punto de vista subjetivo” (P. Murray, 2001: 295). Tanto Córdova como Santander son identificados con la legalidad del liberalismo en Colombia, y ello implica un rechazo a las ideas políticas de Bolívar y de sus seguidores, incluida Sáenz (P. Murray, 2001: 296).

Otro escritor que pone énfasis en las características de la personalidad de Sáenz es Ricardo Palma, de enorme influencia y reconocimiento en su época por su capacidad de pincelar las costumbres de sus contemporáneos, quien en sus *Tradiciones peruanas*¹⁰³ va a dedicarle tres ensayos: “‘La protectora’ y ‘La libertadora’”, “La carta de ‘la libertadora’”, y “Doña Manuela Sáenz (‘La libertadora’)”. Si bien Palma afirma que conoció a Sáenz en el año 1856, época a la que pertenece su último texto, cuando ella contaba con 59 años, no obstante, el carácter fabulador entre pintoresco y folklórico de su estilo le permite inventar una Sáenz que no conoció, y que la prefigura desde su imaginación alimentada por el capital simbólico de la sociedad criolla de su tiempo.

Así expresa: “Bolívar y su favorita llevaron vida íntima, vida enteramente conyugal, y la sociedad bogotana tuvo que hacerse de la vista gorda ante tamaño escándalo. La dama quiteña habitaba en el palacio de gobierno con su amante”.¹⁰⁴ La censura moralista está presente en esta aproximación que hace Palma de Sáenz. En otro de los textos pone énfasis en las excepciones que Sáenz hizo respecto a las costumbres femeninas; así dirá: “se la vio en las calles de Quito y en las de Lima cabalgaba a manera

¹⁰³ Obra publicada inicialmente entre 1872 y 1918, en la que usa un estilo costumbrista para recrear pasajes de la sociedad peruana y de personajes vinculados a ella. Hemos trabajado con la edición realizada por su hija: Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas completas*, Edith Palma, edit., Madrid, Aguilar, 3ª. ed., 1957.

¹⁰⁴ Ricardo Palma, “Doña Manuela Sáenz (‘La libertadora’)”, en *Tradiciones peruanas completas*, Edith Palma, edit., Madrid, Aguilar, 1957, 3ª. ed., p. 1134.

de hombre en brioso corcel, escoltada por dos lanceros de Colombia y vistiendo dolmán rojo con brandeburgos de oro y pantalón bombacho de cotonía blanca”.¹⁰⁵ Palma irá aún más lejos cuando contrasta a Sáenz con Rosa Campusano, guayaquileña, a quien en su juventud se la vinculó con San Martín, y que al igual que Sáenz recibió la condecoración de la Orden de la divisa; así, es enfático en mostrar a Manuela Sáenz como “la mujer-hombre” (R. Palma, 1957: 963):

En la Campusano vi a la mujer con toda la delicadeza de sentimiento y debilidades propias de su sexo. En el corazón de Rosa había un depósito de lágrimas y de afectos tiernos, y Dios le concedió hasta el goce de la maternidad, que negó a la Sáenz. Doña Manuela era una equivocación de la naturaleza, que en formas esculturalmente femeninas encarnó espíritu y aspiraciones varoniles. No sabía llorar, sino encolerizarse como los hombres de carácter duro [...] La Sáenz renunciaba a su sexo, mientras la Campusano se enorgullecía de ser mujer. Esta se preocupaba de la moda en el traje y la otra vestía al gusto de la costurera. Doña Manuela usó siempre dos arillos de oro o coral por pendientes, y la Campusano deslumbraba por la profusión de pedrería fina [...] [Sáenz] dominaba sus nervios, conservándose serena y enérgica en medio de las balas y al frente de lanzas y espadas tintas en sangre o del afilado puñal de los asesinos. Esta [Campusano] sabía desmayarse [...] como todos esos seres preciosos y engreídos [...] ante el graznar fatídico del búho o la carrera de asustadizo ratoncillo. (R. Palma, 1957: 962)

Llama la atención el enfático “vi” con que Palma inicia este texto, como si realmente las hubiera tratado en esa época. Esta lectura que Palma hace del comportamiento de Sáenz en comparación con el de Campusano expresa los presupuestos con los que se condenaba su conducta: ella violentaba los hábitos sobre los cuales se sostenía el capital simbólico de la sociedad criolla a la que se pertenecía, al igual que Bolívar. Los modos de expresión corporal, la vestimenta y los adornos considerados ‘naturalmente’ femeninos no eran funcionales para una mujer que se desplazaba a caballo entre los ejércitos, que debía sortear dificultades muy diversas a las que surgen en el

¹⁰⁵ Palma, Ricardo, “‘La protectora’ y ‘La libertadora’”, en *Tradiciones peruanas completas*, Edith Palma, edit., Madrid, Aguilar, 1957, 3ª. ed., p. 964.

pasivo encierro doméstico; sin embargo, son leídos como falta de feminidad. En esta línea Palma insiste: “Rosa Campusano era toda una mujer, y sin escrúpulo, a haber sido yo joven en sus días de gentileza, me habría inscrito en la lista de sus enamorados [...] platónicos. La Sáenz, aun en los tiempos en que era una hermosura, no me habría inspirado sino el respetuoso sentimiento de amistad que le profesé en su vejez” (R. Palma, 1957: 963). Este comentario hace explícitos los argumentos que participaban al momento de valorar a una mujer como digna de ser reconocida socialmente: debía escenificar, entre rubores y desmayos, el juego de la debilidad, la superficialidad y la sumisión, al que no estuvo dispuesta Sáenz; por ello es vista como una “equivocación de la naturaleza”. Según Bourdieu:

[I]a oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de mantenerse, de llevar el cuerpo, de comportarse, bajo la forma de oposición entre lo recto y lo curvo, entre la firmeza, la rectitud, la franqueza (que mira a la cara y hace frente y que lanza su mirada o sus golpes directamente al objetivo) y, del otro lado, la contención, la reserva, la flexibilidad [...] la mayoría de las palabras que designan posturas corporales evo[ca]n virtudes y estados anímicos, esas dos relaciones con el cuerpo están en la base de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por ello, de dos sistemas de valores.¹⁰⁶

La lectura que Palma ofrece de Sáenz está apoyada en esta mirada dicotómica que le impide ver en ella una mujer poco común, de ahí que prefiere catalogarla como ‘poco mujer’, pues encuentra en ella rasgos que no encajan con la contención, la reserva, la flexibilidad que se esperaba de una mujer. Palma, al igual que otros escritores, lee en el cuerpo de Sáenz la justificación para negarle virtud y restar valor a sus actos.

Esta misma percepción es la que desarrolla Alberto Miramón, en la novela *La vida ardiente de Manuelita Sáenz*, en la que propone un personaje cuya participación en

¹⁰⁶ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Álvaro Pazos, trad., Madrid, Santillana, 1991, p. 119.

la milicia y en la política es resultado de un temperamento impulsado por una fuerza erótica y no por su inteligencia y decisión política. Insinúa que una actitud ninfómana es la que motiva a Sáenz a involucrarse en un mundo no considerado apto para una mujer (P. Murray, 2001: 297-298).

Dentro de esta tendencia, un libro que despertó enérgicas protestas en el Ecuador fue el texto *La esposa del Dr. Thorne* del escritor venezolano Denzil Romero, con el que se adjudicó el premio a la novela erótica La Sonrisa Vertical en 1988. Una muestra del malestar generado en el Ecuador es el texto *En defensa de Manuela Sáenz la libertadora del Libertador*,¹⁰⁷ en el que se recopilan varios artículos de críticos y escritores ecuatorianos y latinoamericanos, quienes con distintas perspectivas rechazan desde la manera como se trata al personaje en el texto hasta su manejo del lenguaje, pasando por el análisis de la fidelidad histórica de la novela. Se acusa al autor de construir un personaje vulgar como una prostituta insaciable, lesbiana y con actitudes sadomasoquistas.¹⁰⁸

En esta misma línea, en la obra *América mágica: las mujeres y las horas*, Germán Arciniegas dedica el capítulo “Manuelita Sáenz” a perfilar el retrato de una mujer en la que se mezclan la sensualidad y la desvergüenza con la valentía y el coraje para acompañar a Bolívar. Manifiesta que “[d]esde la noche en que Manuelita se robó a Bolívar en Quito hasta la noche en que le salvó la vida en Santa Fe de Bogotá, debió espantar siempre a las damas de buena sociedad. En las tres capitales: en Quito, en Lima, en Bogotá, cerraban las ventanas las señoras para no verla pasar entre soldados y

¹⁰⁷ Arturo Valero Martínez, edit., *En defensa de Manuela Sáenz la libertadora del Libertador*, Guayaquil, Editorial del Pacífico, 1988.

¹⁰⁸ Alfonso Rumazo González, “Un silencio culpable”, en Arturo Valero Martínez, edit., *En defensa de Manuela Sáenz la libertadora del Libertador*, Guayaquil, Editorial del Pacífico, 1988, p. 55.

generales. En Quito era la que abandonó al marido, en Lima la querida de Bolívar, en Bogotá la que acaudillaba soldados como un coronel”.¹⁰⁹

Arciniegas construye la percepción de una mujer vulgar al citar con frecuencia las palabras del viajero y científico francés Juan Bautista Boussingault, quien la conoció durante las campañas bolivarianas y la describe como una mujer que “[d]e día solía salir vestida de oficial. De noche se metamorfoseaba, tal vez al influjo de unos vasos de oporto [...] Mostraba mucho ímpetu; era alegre, sin finura, y a veces usaba expresiones un tanto atrevidas. Imprudente hasta el exceso, cometía acciones verdaderamente censurables, sólo por el placer de cometerlas” (G. Arciniegas, 1999: p. 106). Cierra su relato expresando que “[l]a bravísima amazona, la violenta apasionada, la astuta luchadora, vio venir la vejez tranquila, vio llegar la muerte callada, encendiendo un tabaco cuando caía la noche” (G. Arciniegas, 1999: p. 115), descripción que sumerge los últimos años de Sáenz en una pasividad que en nada refleja lo que fue su vida.

Frente a esta percepción que se va configurando de Sáenz, con escritores peruanos y colombianos, los ecuatorianos, en el mismo período, mantuvieron disimuladas alusiones y silencios respecto a ella. María Mogollón y Ximena Narváez, en su texto *Manuela Sáenz. Presencia y polémica en la historia*, analizan el *Resumen de la Historia del Ecuador* de Pedro Fermín Cevallos, y manifiestan que, en la medida que puede, omite el nombre de Sáenz y, cuando no es posible, como en el suceso del 25 de septiembre en que ella obligó a Bolívar a saltar por la ventana de la habitación que compartían para evitar que fuera asesinado, lo hace recurriendo a excusas y “apelando a la condición humana ‘las flaquezas’” que permitió estuvieran juntos en aquella ocasión y

¹⁰⁹ Germán Arciniegas, “Manuelita Sáenz”, en *América mágica. Las mujeres y las horas*, Santafé de Bogotá, Planeta, 1999, p. 95.

transformando la valentía de Sáenz en una condición de mártir que le permitía “aguantar resignada los maltratos”.¹¹⁰

En la obra *El Ecuador de 1825 a 1875*,¹¹¹ escrita por Pedro Moncayo, cónsul del Ecuador en Paita, no hay una sola alusión a Sáenz. Durante su estancia en Paita, Sáenz informó al entonces presidente del Ecuador, Juan José Flores, sobre todos los movimientos del cónsul, y emitió comentarios sobre su comportamiento anti-ecuatoriano, e inclusive Flores publicó una carta de Sáenz en la que ponía en duda la lealtad de Moncayo y su compromiso patriótico,¹¹² situación que explica que él la haya borrado de la historia.

En la *Historia del Ecuador* escrita por Roberto Andrade se hace alusión al acontecimiento del 25 de septiembre y, respecto a Sáenz, afirma:

Esta fue aquella quiteña a quien inmortalizó el amor de Bolívar. Se conocieron en Quito, se amaron y no se separaron sino temporalmente, hasta que él cayó en la tumba. La posteridad ha sonreído ante aquel amor adúltero, y por fin se ha enternecido, al considerar en el temple de esas almas. Él, entusiasmo por ella; ella, sacrificio por él. Y en ella hubo un reflejo de algunas cualidades admirables de él: fortaleza, serenidad, abnegación, apasionamiento.¹¹³

El valor que se encuentra en ella se debe al ‘reflejo’ de las cualidades de Bolívar, se la despersonaliza, se convierte a su valentía en sacrificio, y a su afecto por Bolívar en una mancha en la historia que exige disimulo y absolución.

La misma percepción acompaña al texto “Manuelita Sáenz” de Manuel J. Calle, dentro del libro *Leyendas del tiempo heroico*. Como expresa su título, en este texto su

¹¹⁰ María Mogollón y Ximena Narváez, *Manuela Sáenz. Presencia y polémica en la historia*, vol. 15, Quito, Corporación Editora Nacional, 1997, p. 73-74.

¹¹¹ Pedro Moncayo, *El Ecuador de 1825 a 1875*, vol. 2, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1979.

¹¹² Hay un análisis detallado en las próximas páginas de este capítulo sobre este episodio.

¹¹³ Roberto Andrade, *Historia del Ecuador*, Biblioteca de Historia Ecuatoriana, vol. 5, Quito, Corporación Editora Nacional, 1983, 2ª. ed., p. 384.

autor fabula sobre varios acontecimientos históricos del Ecuador, y entre ellos hace mención del evento ocurrido el 25 de septiembre, en que Sáenz, quien estaba en la alcoba de Bolívar, evitó que fuera asesinado, ayudándolo a escapar y enfrentándose con los criminales, para dilatar la búsqueda de Bolívar. La visión moralista de Calle predomina en todas sus apreciaciones; así manifiesta: “una viva simpatía unió a estas dos almas fuertes, y a poco, abandonando hogar, familia, pisoteando las leyes del honor y atropellando toda consideración social esta mujer se unió a Bolívar”.¹¹⁴ Como otros autores, la coloca fuera del orden y de la moral. El único elemento que le permite encontrar algo de valor en Sáenz es haber salvado a Bolívar aquel 25 de septiembre. Para el autor “la Providencia le tenía reservado un papel en la historia; y un momento de heroísmo debía lavar los extravíos de una juventud demasiado pecadora” (M. J. Calle, 1960: 632).

En un artículo titulado “Las libertadoras”, Calle insiste en la percepción marcada por Palma:

Manuela Sáenz, tan bella como varonil que comenzó por apedrearle con coronas de flores a Don Simón, de modo que casi dio con él en tierra el día de su entrada a la Capital y concluyó por trastornarle el juicio con un coqueteo de los diablos y ponerle más tarde en graves apuros, con salidas de tono, singulares extravagancias y caprichos de mujer mimada, especialmente cuando vestía de hombre, lanza en mano y dirigiendo hábilmente jugoso bridón, se iba al escape sobre los salteadores en Bogotá, a efecto de deshacerles sus conspiraciones, o caminaba mano a mano al héroe, con verdadero escándalo de la gente, fumaba pitillos como de una desesperada. Pero si disgustos le daba con sus locuras y tranquila desaprensión en exhibirse, también le salvó la vida el 25 de Septiembre de 1828.¹¹⁵

¹¹⁴ Manuel J. Calle, “Leyendas del tiempo heroico”, Selecciones, en *Cronistas de la Independencia y de la República*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla-México, Cajica, 1960, p. 631.

¹¹⁵ Manuel J. Calle, “Las libertadoras”, en *El libertador*, T. XII, N° 106, Quito, 6 de agosto de 1951, p. 51.

A la figura de una mujer varonil, con conductas masculinas como las de fumar, cabalgar, enfrentarse violentamente, Calle une la de una mujer endemoniada capaz de trastornar el juicio del héroe, de descentrarlo y hacerlo caer en su juego diabólico. Está claro que, para Calle, la conducta de Bolívar queda rescatada del error humano, y justificada ante la seducción maligna empleada por Sáenz, a la que sólo de pasada se le reconoce el mérito de haberle salvado la vida.

Este conjunto de novelas y relatos recrean una representación de Sáenz fundada en una lectura moralista, que hace de sus opciones de vestimenta, de su relación con Bolívar y de su vinculación a la milicia un escándalo censurado en el texto, en unos casos, y, en otros, en la expresión de un comportamiento sexual hiperbólico, con lo que no solo desfiguran al personaje sino que vacían cualquier posibilidad de construcción de una dimensión más objetiva. Desde esta perspectiva se despoja a Sáenz de inteligencia, de voluntad, se la reduce a un cuerpo censurado por los autores, a través de la manifestación de un poder ideológico que sepulta tras sus sanciones cualquier condición de posibilidad del ser que, paradójicamente, pretenden retratar.

La otra percepción que se ha desarrollado en torno a la figura de Manuela Sáenz es la de heroína, de una mujer que tuvo un papel trascendente en el proceso de la Independencia, alimentada de igual manera por historiadores y novelistas. Esta perspectiva ha sido forjada por diversas vías. Uno de los detonantes fue la recuperación, alrededor de 1890, de parte de la correspondencia personal de Sáenz y otros documentos relacionados con su vida, que ampliaron el conocimiento de sus actividades y de su relación con Bolívar (P. Murray, 2008: 298). Otro aspecto de gran importancia ha sido el sentimiento de culto a Bolívar y a su pensamiento a partir de coyunturas políticas en las

naciones que él libertó, y que ha llevado a redimensionar y promover la difusión de información vinculada a él. El desarrollo del pensamiento feminista en el Ecuador, encabezado por Nela Martínez, ha promocionado una visión sobre Sáenz orientada a exaltar sus condiciones de mujer excepcional por su manera de trabajar y aportar para la causa libertaria y por ser la primera en asumir abiertamente una posición política, como explica Martínez: “una criolla rebelde, que pasa a ser política en cuanto tiene conciencia de las luchas por la Independencia”.¹¹⁶ Adicionalmente, el afán que ha tenido el gobierno del presidente ecuatoriano Rafael Correa “de consolidar la unidad de la nación ecuatoriana en el reconocimiento de la diversidad de sus regiones, pueblos, etnias y culturas [...] inspirado en su historia milenaria, en el recuerdo de sus héroes y en el trabajo de hombres y mujeres que, con su sacrificio, forjaron la patria”,¹¹⁷ ha promovido la recuperación para la memoria colectiva de la presencia y agencia de Manuela Sáenz, al ascenderla del grado de Coronela otorgado por el libertador Antonio José de Sucre al de Generala, mediante decreto en mayo de 2007 y al apoyar abiertamente la "Campaña Triunfal: Manuela la Libertadora" efectuada en mayo de 2010, y que tuvo como eje central el traslado simbólico de sus restos (dos cofres con tierra de Paita) por los países bolivarianos.¹¹⁸

Entre las obras más antiguas de esta tendencia, según Murray, está la crónica “Doña Manuela Sáenz”, recopilada en el texto *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*, de 1893, de José María Cordovez Moure, en la que el autor sale al frente de las críticas que

¹¹⁶ Nela Martínez, “Manuela, la rebelde, la criolla”, entrevista, por Santiago Ortiz, en *Simón Bolívar. Libertador del Pueblo*, Quito, Centro de Estudios y Difusión Social, 1983, p.72.

¹¹⁷ Fragmentos del texto inicial de la *Nueva Constitución de la República del Ecuador*, 8.04.10 en <http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/indice.html>.

¹¹⁸ “Guayaquil recibió restos simbólicos de Manuela Sáenz”, *El telégrafo*, 05.05.10, en http://www.telegrafo.com.ec/actualidad/noticia/archive/actualidad/2010/05/05/Guayaquil-recibi_F300_-restos-simb_F300_licos-de-la-_2200_Libertadora-del-Libertador_2200_.aspx

ecuatorianos y colombianos habían hecho de Sáenz y justifica su relación con Bolívar aduciendo que su matrimonio con Thorne fue arreglado, según la usanza de la época, mientras que estuvo realmente enamorada del Libertador. El autor valora la participación política de Sáenz, su espíritu patriótico, su amor por la aventura y lealtad por Bolívar. Argumenta que vestirse y cabalgar como hombre obedecía a caprichos y no eran manifestaciones ni de desviación ni inmoralidad, y que mucha de su conducta responde al ambiente militar en el que se desenvolvía (P. Murray, 2008: 298-299).

Otro texto muy importante dentro de esta tendencia es el de Vicente Lecuna, publicado con el título “Papeles de Manuela Sáenz”, en el *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* en Caracas, en 1945. Motivado por el objetivo de rescatar documentos relevantes para la vida de Bolívar, logró también recuperar información sobre Sáenz, la que expuso en un artículo que va acompañado de la transcripción de 41 cartas y documentos escritos entre 1820 y 1832 (P. Murray, 2008: 300). Según Murray, el autor del texto alaba la valentía de Sáenz y expresa su compasión por la aceptación estoica de su personal infortunio y exilio después de la muerte de su amante. Lo más relevante de este documento es que, sobre la base de una sólida investigación, Lecuna se propone “limpiar la memoria pública de leyendas que [...] juzgó irrespetuosas y no plausibles” (P. Murray, 2008: 300); una de ellas tiene que ver con el comportamiento sexual de Sáenz y la otra con su participación directa en la campaña de Bolívar contra los españoles en el Perú, en 1824. Respecto a lo primero, desvirtúa que Sáenz haya tenido amoríos con amigos de Bolívar, y atribuye dicha percepción a chismes generados en busca de desprestigiar a Bolívar. En cuanto a la aseveración de que Sáenz acompañó a la armada de Bolívar durante su campaña en los Andes y que peleó en las batallas clave, él

demuestra con suficiente “evidencia, tal como señala la correspondencia entre Bolívar y su secretario, Juan Santana, justamente lo contrario: que Sáenz estuvo ausente durante las marchas armadas a través de los andes peruanos (entre Huaraz y el río Apurímac), y por lo tanto no pudo estar presente cuando las batallas ocurrieron” (P. Murray, 2008: 301).

Una de las obras que marca con fuerza este cambio en la percepción que se elabora respecto a Sáenz es el texto biográfico: *Manuela Sáenz: la Libertadora del Libertador*, del ecuatoriano Alfonso Rumazo González, publicado por primera vez en Colombia en 1944 y con varias ediciones posteriores en distintos países. En ésta se insiste en la fuerza que tuvo para Sáenz, desde su adolescencia, las ideas de libertad, independencia y gloria. Enfatiza que vivió muy de cerca los intentos de emancipación de agosto de 1809, así como la represión acaecida el 2 de agosto de 1810, acontecimientos que marcarían su vida: “Desde este 9 de agosto, Manuela no se liberará ya nunca de cuatro puntos que informan su existencia: ser libre, libérrima, en cuanto a moral; amar con delirio u odiar en el mismo grado; ser rebelde, revolucionaria, belicista, tempestuosa; entender la vida a lo grande y conformar todos los desprendimientos y aun todas las generosidades”.¹¹⁹

Rumazo insiste en destacar su personalidad al señalar el apoyo que dio a las fuerzas de San Martín durante su estancia en Lima, lo que le valió el reconocimiento público del héroe. El encuentro de Sáenz con Bolívar y la adhesión a su proyecto le brindan la oportunidad de mostrar su temperamento fuerte, su carácter intrépido, audaz y su valentía para manifestar el apoyo incondicional a la causa bolivariana. La relación con Bolívar es construida sobre la consideración de que, dado el temperamento de Sáenz, su

¹¹⁹ Alfonso Rumazo González, *Manuela Sáenz: la libertadora del Libertador*, Quito, Promotora Cultural Popular, 1984, 11ª. ed., p. 37.

temple, su arrojo, inteligencia, pasión y ambición política, era la única mujer que estaba a la altura del héroe latinoamericano; de manera que expresa: “No fue la emoción corporal lo que juntó definitivamente a estos dos seres excepcionales, sino la potencia espiritual de ambos. Los mismos anhelos de gloria, las mismas ambiciones desmesuradas de libertad, una misma fe en la obra, un mismo sentido de sacrificio integral, una misma desconfianza de todos a pesar de contar con todos” (A. Rumazo González, 1984: 73).

Destaca el rol político y estratégico que desempeñó Sáenz junto a Bolívar, como espía, informante, consejera y ejecutora de decisiones; así manifiesta: “su habilidad para la intriga y su perspicacia para conocer a los hombres adquirirá fama hasta el punto de convertirla en personaje temible, precisamente por las consecuencias que de sus descubrimientos se deriva, toda vez que su influencia en el ánimo del amante fue siempre muy grande, casi de omnipotencia” (A. Rumazo González, 1984: 111). Rumazo plasma la vida de una heroína nacional dotada de unas facultades extraordinarias para el rol que históricamente tuvo que desempeñar, aunque lo hace sobre ciertas imprecisiones, ya que “ofrece conjeturas como hechos y falla al comprobar o documentar situaciones relacionadas con las actividades y paraderos de Sáenz” (P. Murray, 2001: 305).

Un trabajo que refuerza el análisis histórico es el de Víctor von Hagen, *The Four Seasons of Manuela*, publicado en 1952 y traducido al español como *Los amores de Simón Bolívar y Manuela Sáenz. La amante inmortal*.¹²⁰ El autor divide a la vida de Sáenz en cuatro estaciones marcadas por su estancia en cuatro ciudades –Quito, Lima, Bogotá y Paita– y por cuatro instancias de la vida de Bolívar que determinan el cambio a cada ciudad. Intenta mostrar a Sáenz como la mujer ideal para Bolívar, por medio de

¹²⁰ Victor W. Von Hagen, *Los amores de Simón Bolívar y Manuela Sáenz. La amante inmortal*, México, Diana, 1989.

resaltar su personalidad, su carácter, su belleza y capacidad intelectual. El libro está documentado en una amplia investigación realizada según el autor en varios archivos históricos ecuatorianos, colombianos y peruanos, así como en bibliotecas locales. Aporta información sobre su matrimonio con James Thorne y sus problemas financieros durante sus últimos años en Paita (P. Murray, 2001: 306). Sin embargo, afirma Murray, algunos detalles están oscurecidos por la representación de un dramático y quimérico relato de amor y aventura con Sáenz en el rol de una mujer capaz de ponerse al frente de un ejército. “El relato se concentra en los ocho años de romance de la protagonista con Bolívar y hace una lectura superficial del resto de su vida. Además, más allá de la bibliografía, el libro omite estándares eruditos de documentación” (P. Murray, 2001: 306). Uno de los críticos más fuertes con este libro, en el Ecuador, ha sido G. Humberto Mata, quien en su texto *Refutación a Las cuatro estaciones de Manuela. Los amores de Manuela Sáenz y Simón Bolívar. Biografía por Víctor W. Von Hagen*,¹²¹ hace una exégesis detallada de las imprecisiones en las que cae Von Hagen, acompañada de aclaraciones fundamentadas en textos como el de Lecuna, *Papeles de Manuela Sáenz*, entre otros, y en los archivos históricos. Mata resta credibilidad, seriedad y trayectoria histórica al trabajo de Von Hagen.

Otra obra que desde una aproximación histórica construye una heroína romántica es la novela de Galo René Pérez *Sin temores ni llantos. Vida de Manuelita Sáenz*. Apoyado en una revisión histórica mejor documentada, Pérez va construyendo la vida de Sáenz desde su nacimiento hasta su muerte, aunque el texto da mayor peso a los años que ella compartió con Bolívar. Empieza pintando el paisaje quiteño en el que nació, para

¹²¹ G. Humberto Mata, *Refutación a Las cuatro estaciones de Manuela. Los amores de Manuela Sáenz y Simón Bolívar. Biografía por Víctor W. Von Hagen*, Cuenca, Imprenta Dr. Toral, 1959.

luego entretejer su vida entre los hitos históricos de la época en que vivió. Intenta recrearla como “una mujer excepcional, como creada a la medida de su propia grandeza”,¹²² y lo hace caracterizándola como voluptuosa, insaciable e intrépida a la hora de sortear cualquier dificultad y por ello definida como “mujer creada a la medida del héroe” como reza el título del capítulo XXI. Pese a que hay un intento de poblar de significado la vida de Sáenz, se regresa a ciertos hitos y adjetivaciones que estereotipan su figura. No está exenta esta novela de ver en Sáenz una suerte de sombra negativa sobre el héroe, cuando afirma parafraseando a Cerhard Masur que “la tuberculosis que éste [Bolívar] había incubado se reactivó por las prácticas del sexo con la fascinante quiteña” (G. R. Pérez, 1997: 225).

Esta tendencia por mirar a Sáenz como una revolucionaria y heroína romántica ha sido alimentada además por otras obras como: *La insepulta de Paíta: Elegía dedicada a la memoria de Manuela Sáenz*, de Pablo Neruda (1962); *La Caballereza del Sol. El gran amor de Bolívar*, de Demetrio Aguilera Malta (1964); *Manuela Sáenz, mujer Providencia de Bolívar*, de G. Humberto Mata (1972); *El general en su laberinto*, de Gabriel García Márquez (1989); *Manuela*, de Luis Zúñiga (1991); *Jonatás y Manuela*, de Argentina Chiriboga (1994); *Manuela Sáenz. Coronela de los ejércitos de la patria grande*, de Yolanda Añazco (2005); *Memorial de la ciudad de los espejos*, de Marcela Costales (2006).

Las obras de esta segunda tendencia ensalzan el hecho de que Sáenz, siendo mujer, haya estado relacionada con los ejércitos y gestas libertarias, y, hacen de su relación con Bolívar, la mejor oportunidad para dotarla de cualidades extraordinarias, que

¹²² Galo René Pérez, *Sin temores ni llantos. Vida de Manuelita Sáenz*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1997, p. 207.

matizan de valor, coraje, y desprendimiento su incursión en el mundo masculino. Se centran en explorar más esta perspectiva, que sigue girando en torno a una percepción estereotipada sobre la condición física y las capacidades femeninas, que en explorar las características de la compleja personalidad de Sáenz. Además, la gran mayoría concentra su narración en los ocho años que Sáenz estuvo junto a Bolívar y cierra su vida con una enorme elipsis, que silencia los 26 años que ella sobrevivió al héroe.

Esta larga tradición literaria, en su doble perspectiva, ha colonizado el imaginario colectivo latinoamericano con un perfil de Sáenz idealizado, subjetivado y afincado en procesos enunciativos ideológicos específicos. Pocos textos intentan romper esta lectura dicotómica y otorgarle a Sáenz un sitio más objetivo en la historia. Uno de ellos es la selección y estudio que Jorge Villalba F. S. J. realiza en *Manuela Sáenz. Epistolario*, publicado en 1986, en el que –a más de ofrecer una edición cuidada de la correspondencia escrita por Sáenz y enviada a ella, desde 1830 hasta 1853– realiza una investigación que documenta la información que aparece en las cartas, así como también establece tanto la genealogía paterna como materna de Sáenz. Otro texto importante es *Manuela Sáenz. Presencia y polémica en la historia* de María Mogollón y Ximena Narváez, publicado en el Ecuador en 1997, trabajo que se constituye en un intento serio por analizar el enfoque que se le ha dado al personaje desde el período de la Independencia hasta finales del siglo XX. A través de un gran esfuerzo de recolección bibliográfica y de sistematización de la misma, las autoras estudian las distintas perspectivas desde las que ha sido leída e interpretada la figura de Sáenz en correlación con las distintas facetas políticas e ideológicas que han acompañado la vida histórica del Ecuador. Las autoras examinan las perspectivas desde las cuales se ha subordinado la

vida de Sáenz a la de Bolívar y qué argumentos son los que le han restado u otorgado protagonismo.

El último trabajo serio orientado a quitar el velo romántico y estereotipado de Sáenz es el de Pamela S. Murray: *For Glory and Bolívar. The Remarkable Life of Manuela Sáenz, 1797-1856*, publicado en el año 2008. Se trata de una biografía fundada en una amplia y cuidada documentación, que analiza detalladamente las distintas etapas de su vida, marcadas por circunstancias fundamentales como son: su matrimonio y estancia en Lima, el encuentro con Bolívar y la causa libertaria, la muerte del Libertador, y su exilio en Paita. Con un profundo trabajo de archivo, y cotejo de fuentes y de información logra plasmar una figura desmitificada, sin extravagancias ni exageraciones. Intenta mostrar las circunstancias que rodearon la vida de Sáenz a partir de un proceso de validación de información, de aclaración de rumores levantados en torno a acontecimientos específicos, y de verificación de datos.

2.3 Manuela Sáenz desde sí misma

La complejidad que implica la representación de la figura de Manuela Sáenz y las aproximaciones cuestionables en unos casos y, limitadas, en otros, que hemos analizado, nos lleva a explorar otra vía de lectura para tratar de desentrañar, a partir de sus propias palabras, características que nos permitan contribuir a perfilar su figura. Tomando como corpus las cartas que escribió a políticos influyentes de su época, desde que supo de su exilio hasta pocos meses antes de su muerte, pretendemos revisar lo que dijo de sí misma, cómo se mostró a sus contemporáneos, qué imágenes proyectaba a partir de un proceso de objetivación, distancia y construcción de un sujeto de enunciación que dio la voz a

varios sujetos del enunciado. El conjunto de cartas analizadas¹²³ nos permite aproximarnos a un ejercicio de enunciación que da paso a un 'yo', resultado de operaciones de selección, categorización, enmascaramiento, e inclusive de un remedo de sí, con finalidades específicas.

Sus cartas abordan constantemente tres asuntos que le preocupan: su adhesión irrenunciable a la causa bolivariana, su deseo de participar activamente en la vida política del Ecuador mediante su ofrecimiento de servicio al país desde Paíta, y el desasosiego y urgencia que marcan sus penurias económicas, y despliegan un ejercicio de escenificación personal por medio de simulacros de apropiación y resignificación de particulares rasgos culturales que conducen a procesos de enfrentamiento y resistencia, identificables a través de cuatro ámbitos que van a definir su pensamiento, su posicionamiento frente al poder y su ser.

2.3.1 El ardid epistolario como dispositivo (de)colonizador

Una vez muerto Bolívar el 17 de diciembre de 1830, y diseminada por toda la región una actitud anti-bolivariana, la situación de Sáenz se dificulta en Bogotá. El 7 de agosto de 1833, el secretario del interior José Rafael Mosquera revivió la orden de su exilio, dictaminada tres años antes, acusada de sedición. Esta orden se actualiza con la vuelta al país, después de un exilio forzoso, de Lorenzo María Lleras, perseguidor de los bolivarianos, quien usó su anónimo rol de editor de *El Cachaco* (periódico progubernista) para recordar la orden de exilio. En septiembre de 1833, *El Cachaco*

¹²³ Hemos trabajado con el epistolario que realizó Jorge Villalba a partir de los manuscritos originales que se encuentran en el Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Fondo Jijón, vol. 00176, F.273 a 552 Col. 8, vol. 1; y con las cartas publicadas en el *Boletín de la Academia Nacional de Historia* N° 68, de julio-diciembre de 1946.

publicó una copia del original, con fecha 17 de julio de 1830, de un dictamen contra ella (P. Murray, 2008: 90-91). Permaneció en Bogotá hasta enero de 1834, cuando fue notificada de la orden emitida por el gobernador Santander de que abandonara indefinidamente el país.¹²⁴

El destierro hace evidente para Sáenz la necesidad de una redefinición de sus opciones políticas y de sus estrategias frente a quienes tenían poder de decisión sobre su persona. Desde Kingston, Jamaica, al inicio, y después desde Paita, Perú, Sáenz desarrollará una prolífica correspondencia con Juan José Flores, fundamentalmente, y con otros políticos de su tiempo como Roberto Ascásubi, José Miguel González Aminati, Carlos Joaquín Monsalve, Gabriel García Moreno y Daniel O'Leary,¹²⁵ para quienes va perfilando el lugar que construye para sí en la política, en una situación histórica y discursiva específica.

Con el exilio, Sáenz se ve replegada a una posición de subordinación y marginalidad, que ella revierte y utiliza estratégicamente para seguir conduciendo su antagonismo y enfrentamiento con Santander y los enemigos de Bolívar, ahora desde el campo de la escritura. Sáenz convierte a la escritura de las cartas en una táctica de resistencia tanto a sus enemigos como a un trato que pretende silenciarla.

En una carta dirigida a Juan José Flores, desde Kingston, Jamaica, el 6 de mayo de 1834, expresa: “Espero que ésta llegue a manos de usted, por ser de esta isla, pues de Bogotá escribí a usted muchas sin tener la más pequeña contestación [...] creerían que

¹²⁴ Manuel Espinosa Apolo, *Simón Bolívar y Manuela Sáenz. Correspondencia íntima*, Quito, Talleres Editoriales Felipe Guamán Poma, 1996, p. 149.

¹²⁵ Cfr. J. Villalba, 1986.

decían algo de política; se habrán desengañado. ¿Qué tengo que hacer yo en política? Yo amé al Libertador; muerto, lo venero y por esto estoy desterrada por Santander”.¹²⁶

Sáenz, después de haber dado suficientes pruebas de su accionar político, elige, en el texto, abandonar su rol de política y quedarse en el de la mujer que amó al Libertador, para convertir en injusta la decisión de Santander de desterrarla; desvía la mirada de su lector de su accionar político para que se pose en la mujer estática que contempla con reverencia el rostro del amado muerto. Elige un sujeto de enunciación que se ubica en la retórica con la que la sociedad criolla leía la conducta femenina para desmarcarse de la mujer activa políticamente que la lleva al destierro. Paradójicamente, ubica al sujeto del enunciado en el lugar del que ella se distanció desde muy joven en Lima.

Esta tendencia es reforzada con la negación, en la carta, de su accionar político durante los meses anteriores al destierro, o con la atenuación de la responsabilidad sobre lo hecho, para restar intencionalidad política y cubrir a lo actuado con un halo de atrevimiento ingenuo, que protege una obediencia condicionada: la aceptación de alejarse de la política, pero no de dejar de ser un sujeto político, apoyada en el giro adversativo “lo hice, pero”,¹²⁷ en una suerte de remedo de sí, de enmascaramiento de una situación vital que tiene que ser disimulada como estrategia de resistencia. De este modo, el dominio donde se instala el sujeto del enunciado le permite sortear la subordinación incondicional a la autoridad y apelar a la reconsideración de su destierro:

Crea, usted, mi amigo, que le protesto con mi carácter franco que soy inocente, menos en quitar del castillo de la plaza el retrato del Libertador. Visto que nadie lo hacía, creí que era mi deber, y de esto no me arrepiento; y suponiendo esto delito, ¿no hubo una Ley de

¹²⁶ Carta al Presidente del Estado Ecuatoriano, General Juan José Flores, Kingston 6 de mayo de 1834, en J. Villalba, 1986: 96.

¹²⁷ Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1967, p. 67.

Olvido dada por la Convención? ¿Me puso a mí fuera de esta ley? Dicen también que mi casa era el punto de reunión de todos los descontentos [...] A mí me visitaban algunos amigos míos: yo omitía por innecesario el preguntarles si están contentos o descontentos, a más de eso habrían dicho que era una malcriada. Sobre que tuve parte en el Santuario, señor, es una tamaña calumnia; yo estuve en Guaduas, tres días de Bogotá, y la acción esa fue en Funza, cerca de la capital; y a más, picada por una culebra venenosa, dos veces; si hubiera estado buena, quién sabe si monto en mi caballo y me voy de cuenta de genio y no más.¹²⁸

Su cuidado por los asuntos de Bolívar permanece y le da el nombre de ‘deber’, reclama proteger su accionar bajo la Ley de Olvido e ironiza con la verdadera razón de las reuniones en su casa. Hay, en estas palabras de Sáenz, tanto la aceptación de su lugar subalterno –no intervenir en política– como su juego astuto de no decir que se hace política pero actuar políticamente, de decir que no se hace política, o decir lo contrario de lo que se hace (J. Ludmer, 1984). Sáenz traslada al campo discursivo su defensa de un lugar para actuar políticamente y así evitar ser tocada por la penalización que se le imputa; continúa:

usted no ignora que nada puede hacer una pobre mujer como yo; pero Santander no piensa así; me da un valor imaginario, dice que soy capaz de todo, y se engaña miserablemente; lo que yo soy es, con un formidable carácter, amiga de mis amigos y enemiga de mis enemigos, y de nadie con la fuerza que de este ingrato hombre. Pero ahora que se tenga duro: existe en mi poder su correspondencia particular al Libertador y yo estoy haciendo buen uso de ella. (J. Villalba, 1986: 96)

A medida que prosigue, su carta desarrolla un efecto de desdoblamiento ante Flores, de enmascararse y develarse; detrás de “la pobre mujer”, argumento patriarcal de exclusión de lo femenino, útil para marcar como injusto su destierro, hay “un formidable carácter” que, de poderlo, haría sentir a Santander el peso de su animadversión. Acepta el lugar subalterno que el poder construye para ella en el mundo público puesto que “nada

¹²⁸ Kingston, Jamaica, 6 de mayo de 1834, en J. Villalba, 1986: 96.

puede hacer una pobre mujer como yo”, pero en el mundo privado de la correspondencia del Libertador, de la cual Sáenz es su albacea, está la resistencia como palabra escrita que emerge con fuerza para hacer frente al poder que pretende silenciarla y excluirla. En efecto, emerge un doble gesto que combina la aceptación del lugar que el otro le asigna, y su argucia: no decir lo que sabe, y convertir a ese silencio en una amenaza. “Esta treta del débil, que aquí separa el campo del decir (la ley del otro) del campo del saber (mi ley) combina, como todas las tácticas de resistencia, sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento (J. Ludmer, 1984: 51-52). Sáenz se constituye como un sujeto de poder y de saber que le permite posicionarse como un ser “con un formidable carácter”, capaz de definirse como “amiga de mis amigos y enemiga de mis enemigos”.

En vista de que no puede regresar a Bogotá, decide viajar a Quito, en octubre de 1835, cuando estaba ejerciendo la presidencia Vicente Rocafuerte;¹²⁹ pero el 14 de octubre también recibe la notificación de que debe abandonar el país, pese a haber conseguido un pasaporte otorgado por Flores, jefe militar de Guayaquil, con quien se entrevistó en el Puerto, y a quien conocía desde el año 22, por medio de Bolívar (J. Villalba, 1986: 21). Su trayectoria política y la enorme influencia y expectativa que el gobierno cree que la presencia de Sáenz puede generar¹³⁰ son nuevamente la causa para su marginación y exclusión. Se le acusa de regresar al Ecuador para “hacer suya la causa de su hermano el general Sáenz, que murió en el año de 34 combatiendo contra el

¹²⁹ Rocafuerte (1783-1847). En 1833 acaudilló la lucha contra Flores, pero pactó con él en 1834 y fue presidente de 1835 a 1839. Exiliado en Lima (1843), dirigió la revolución que depuso a Flores y volvió al país en 1845. Cfr. J. Villalba, 1986: 21-24.

¹³⁰ “Apenas se anunció en esta capital la venida de Manuela Sáenz, cuando los llamados Quiteños Libres, dándose repetidos parabienes, concibieron la esperanza de poder sacudir la tropa, por medio de esta mujer, que como usted sabe, es considerada por nuestros llaneros, que hacían la guardia al General Bolívar, como la Libertadora de Colombia”. Carta escrita por José Miguel González, secretario del Ministerio, al general Juan José Flores, fechada el 28 de octubre de 1835, en J. Villalba, 1986: 103.

gobierno legítimo, sin perdonar sacrificio alguno por costoso que parezca para satisfacer su temeraria venganza”.¹³¹ Su presencia también se considera amenazante, pues juzgan que podría apoyar a los derrotados en Miñarica que invadían las provincias de Guayaquil y Quito. Por consiguiente, se “le impondrá el deber de salir del país a la prontitud posible” (J. Villalba, 1986: 99). Estas ideas que se elaboraron en torno a Sáenz son fortalecidas tanto por la correspondencia que Rocafuerte mantiene con Santander,¹³² como por su inmediata y persuasiva comunicación con Flores,¹³³ quien protegía a Sáenz con el objetivo de desagraviar su malestar.

Sáenz es notificada de esta decisión cuando se encuentra en Guaranda, y en su carta emitida desde allí, el 20 de octubre de 1835, al ministro del Interior, Antonio Robelli, exigirá soporte legal a las acusaciones de que es objeto para impedirle llegar a Quito: “Un gobierno legal no es más que un agente de la Constitución: yo, a nombre de la Ley, pido la supuesta protesta de vengar a mi hermano; o cualquier otra prueba legal” (J. Villalba, 1986: 106). Sáenz opone a los argumentos de su capacidad para aglutinar gente al margen de la ley usada por las autoridades un discurso contrario que insiste en que quiere actuar desde la ley y exige fundamento legal de las acusaciones de que es objeto. Sáenz, a quien se le recriminó vivir al margen de la ley y la moral, construye un sujeto

¹³¹ Texto de la orden de abandonar el país del Ministro José Miguel González, del 14 de octubre de 1835, en J. Villalba, 1986: 98. El hermano de Sáenz murió en un enfrentamiento armado entre un grupo opuesto a la perpetuación en el poder de Flores y tropas gobiernistas en Pesillo el 24 de abril de 1834. Cfr. J. Villalba, 1986: 55-56.

¹³² “La Manuela Sáenz venía aquí con intención de vengar la muerte de su hermano, y con ese pretexto hacerse declarar la Libertadora del Ecuador. Como es una verdadera loca, la he hecho salir de nuestro territorio, para no pasar por el dolor de hacerla fusilar”. Carta de Rocafuerte a Santander, fechada el 10 de noviembre de 1835, en J. Villalba, 1986: 105.

¹³³ “Esta señora [...] es la única, que en las actuales circunstancias, [...] podía hacer alguna cosa, y dar impulso a los constantes esfuerzos de los facciosos. A la verdad que parece ridículo temer nada de una mujer ¿y no fueron mujeres las que promovieron la pasada revolución? ¿las que emparedaron la ciudad; las que hicieron las balas con que fue derrocado a fusilazos el gobierno [...]”? Carta escrita por José Miguel González, secretario del Ministerio, al general Juan José Flores, fechada el 28 de octubre de 1835, en J. Villalba, 1986: 103-104.

del enunciado que se coloca en el dominio legal para luchar por evitar su exilio. Asume el rol de ciudadana y exige del gobierno su apego constitucional en el trato que se le da, pues la constitución de 1835 que regía entonces señalaba en el Art. 63 que “no puede el presidente de la república privar a un ecuatoriano de su libertad, imponerle pena, ni expulsarlo del territorio [...] sin previo consentimiento del Congreso” (J. Villalba, 1986: 22). En la misma carta insiste:

Una pobre mujer desgraciada iba a visitar su suelo patrio, a ver amigos, y parientes, y a decirles un adiós, quizá para siempre; y a recoger lo poco que dejó al partir para Bogotá. A vender la hacienda que heredó de su madre, para retirarse a morir con sosiego en un país extranjero: ¿Y será posible que hasta esto se me prohíba? [...] La destrucción de particulares debe evitar un justo Gobierno; y no dudo que la reflexión de Su Excelencia el Presidente lo evite, dando una contraorden; y hacer observar en lo sucesivo mi buen comportamiento. Y esto no creo que pueda manchar su conducta como a caballero, ni su fama como magistrado. Y a mí me sería indecoroso proponer cosa alguna derogatoria de estos principios, como amiga del orden y patriota. (J. Villalba, 1986: 106)

Sáenz habla de sí en tercera persona, a través de un sujeto del enunciado que despliega recursos subjetivos y emocionales como el apego afectivo a familiares y amigos, el derecho a la herencia materna, el adiós postrero, el abandono de la patria amada para resaltar la injusticia de que es objeto, al recrear una relación profundamente asimétrica y desproporcionada. Luego, sutilmente, cambia de sujeto del enunciado y se atreve no solo a reclamar justicia, sino a indicar al Presidente lo que debe hacer, a prometerle buen comportamiento a cambio de su contraorden, asumiendo una posición de trato horizontal que revierte su condición subalterna, desde la que se define como ‘amiga del orden y patriota’.

Si bien para algunos lingüistas en la carta, al igual que en el diario, el sujeto de enunciación es el sujeto del enunciado,¹³⁴ en estas epístolas escritas al inicio de su destierro Sáenz muestra que la enunciación es una elección, y desde ella se puede modelar varios sujetos del enunciado. Ella elige una enunciación que se ampara en la constitucionalidad, la legalidad, y la condición humana con el fin de marcar un fuerte contraste con la decisión gubernamental mostrada como inconstitucional, ilegal e inhumana. El efecto es un sujeto del enunciado con características distintas a la Sáenz real, que por medio de un simulacro de apropiación de la fragilidad como condición femenina pretende despertar conmiseración frente al exilio y, de esta manera, suavizar la exigencia irrenunciable a su derecho de quedarse en el Ecuador y de reclamar legalidad y justicia. Mientras el poder ejercido sobre ella por parte de Rocafuerte intenta silenciar su posible injerencia política, y aniquilarla como persona por medio del destierro, Sáenz logra, a través de un hábil manejo lingüístico, posicionarse como un sujeto de saber que se otorga poder y posibilidades de ser, inclusive dentro de un proceso deshumanizante como el destierro. Esta actitud de Sáenz podría equipararse con los procesos de (de)colonialidad, en los cuales hay un esfuerzo por confrontar desde lo propio y desde una lógica otra procesos de deshumanización y de negación de la posibilidad de existencia de otros, por medio de “la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y [...] poder”.¹³⁵

¹³⁴ Leonidas Morales, *Cartas de amor y sujeto femenino en Chile. Siglos XIX y XX*, Santiago, Cuarto Propio, 2003.

¹³⁵ Catherine Walsh, “Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad”, en Catherine Walsh, edit., Quito, *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005, p. 24.

2.3.2 El destierro y su redefinición como sujeto político

Sin tener respuesta favorable para quedarse en el Ecuador, se instala en Paita, desde donde continúa escribiendo a Flores hasta 1845. Durante estos once años en que Sáenz mantiene correspondencia con quien fuera dos veces presidente del Ecuador (1830-1835 y 1839-1845), convierte a las cartas en un instrumento para hacer de la condición de sujeción dada por el exilio una búsqueda de sus propias nociones de supervivencia. Sus cartas están pobladas de su esfuerzo cotidiano de dotar de sentido a su existencia, por medio de una entrega continua a todos aquellos asuntos que considera de vital importancia para el bienestar y el fortalecimiento de su patria.

La participación que había tenido junto a Bolívar le había acostumbrado a estar a la vanguardia de los acontecimientos; por ello, ahora, no tiene reparo en acercarse a Flores, en nombre de una vieja amistad, para situarse próxima a donde se generan las noticias y las decisiones. La falta de empeño por parte de Flores en mantener una correspondencia con ella le lleva a decirle: “quince años de amistad me dan derecho de decir: Usted no se acuerda de mí, yo quiero que constantemente me piense. ¿No ve usted que las cosas finas son delicadas?: la amistad que tengo por usted no puede ser más fina; conozco también que usted tiene amistad por mí, pero es susceptible de perfección, ésta es obra del tiempo”.¹³⁶

El tipo de amistad que le interesa formar ya la había definido años antes al escribirle a Juan Santana, secretario de Bolívar: “sin andar con sentimientos, pues éstos sólo son buenos para los amantes, y no para dos amigos que tanto el uno como el otro

¹³⁶ Carta del 25 de diciembre de 1837, en J. Villalba, 1986: 110.

están seguros, que existe en ellos una sincera amistad”.¹³⁷ El trabajo de perfección que, según ella, exige esta amistad, alude al cuidado que se debe tener en la construcción de un proceso comunicativo que se va entretejiendo en el ir y venir de cartas a lo largo del tiempo, por eso exige que Flores responda a sus misivas, con el fin de impedir que se rompa el canal a través del cual ella puede llegar a Flores, con y por información. Sáenz se posiciona, frente a quien detenta el cargo de Presidente, en una relación de horizontalidad que no está mediada por una necesidad afectiva, sino por una necesidad vital de transformar la distancia, el abandono y el mutismo que trae el destierro, en un flujo constante de cartas que la aproximen al territorio desde el que se define, pues se lo percibe como propio, y a la vida política que se fragua en él.

En honor de la amistad que está empeñada en ir construyendo, Sáenz se pone a las órdenes para ocuparse de asuntos que conciernan al Ecuador. “¿Qué podrá usted necesitar de mí y de Paita? Nada, pero aunque se burle de mi oferta le digo de todo mi corazón que deseo servirlo y me dé el gusto de ocuparme”.¹³⁸ Sáenz lucha por mantenerse activa, la imposibilidad de movilizarse quiere transformarla en diligente trabajo para Flores y para el Ecuador. La proximidad a Bolívar la había acostumbrado a formar parte de la actividad política, a involucrarse en decisiones trascendentales; pero una vez exiliada, ignorada, pese a sus reclamos, Sáenz experimenta que solo la escritura de misivas le puede permitir seguir actuando políticamente en un contexto de reordenamiento de fuerzas que se da después de la Independencia, en cuyo seno se va consolidando un pensamiento y ejercicio

¹³⁷ Manera en la que Sáenz “definió sus lazos con el secretario de Bolívar, Juan Santana”. Cfr. Sarah C. Chambers, “Amistades republicanas. La correspondencia de Manuela Sáenz en el exilio (1835-1856)”, en Scarlett O’Phelan Godoy et al., coords., *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 341.

¹³⁸ Carta del 20 de noviembre de 1837, en J. Villalba, 1986: 109.

político en el que no se cuenta con la aportación femenina, como había ocurrido años antes.¹³⁹ Muchas veces insistirá en sus cartas con expresiones como éstas: “¿Cuándo me ocupará usted a mí? ¿Con que nada, nada, se le ofrece a usted de Paita?”¹⁴⁰ La ausencia de respuesta por parte de Flores enfatiza la restauración de una realidad colonial en la que la mujer no tiene voz, se le niega la posibilidad de diálogo, se la condena a un monólogo, que anula su condición de ser. Pese a ello, lejos de replegarse a la pasividad de un silencio que delega autoridad a otros, ella autoriza su voz, al insistir con su escritura.

Después de dos años y medio de exilio, en una de sus cartas Flores dejó abierta la posibilidad de aceptar alguna colaboración, de ahí el enorme entusiasmo en la respuesta de Sáenz: “Difícil me será significar a usted el gusto que he recibido con su apreciable de 3 de junio, pues por ella veo que usted me halaga con la esperanza que algún día le seré útil. Ojalá, Señor, pudiese servir a usted hasta con mi vida misma”.¹⁴¹ Apenas se vislumbra una oportunidad, Sáenz asume con ímpetu la tarea asignada por sí misma, que consiste en sacar provecho de la situación geográfica de Paita en beneficio de volver a la política, y de favorecer al Ecuador.

Situado cerca de la frontera con Ecuador, Paita fue un puerto de relativa importancia¹⁴² en la ruta marítima del Pacífico, convertido a la vez en zona de paso o

¹³⁹ Basta revisar los criterios expuestos en las cartas con las que Rocafuerte justifica la expulsión de Sáenz del territorio ecuatoriano, su temor por “el buen resultado que tuvo a favor de los revolucionarios del interior la parte demasadamente activa que por desgracia tomaron algunas señoras”, para percibir la gran participación femenina en el desarrollo de los acontecimientos políticos. Ver la orden emitida por el secretario del Ministerio José Miguel González, contra Manuela Sáenz, fechada el 14 de octubre de 1835, en J. Villalba, 1986: 99.

¹⁴⁰ Carta del 25 de diciembre de 1837 en J. Villalba, 1986: 110.

¹⁴¹ Carta del 12 de julio de 1840 en J. Villalba, 1986: 111.

¹⁴² “Para 1836, un año después de la llegada de Sáenz, su población había crecido aproximadamente a 400 habitantes. Esta incluía 50 ó 60 entre americanos y europeos, muchos de ellos comerciantes que habían ido a participar en el vigoroso negocio de importación y exportación del puerto, y otros pocos, oficiales vinculados con los consulados locales británico, estadounidense, portugués, español y francés. Su población también incorporaba un indeterminado número de ecuatorianos, muchos de ellos de paso” (P. Murray, 2008: 105).

residencia temporal de algunos exiliados, y personas influyentes como: Giuseppe Garibaldi, Herman Melville, Ricardo Palma, Luis Perú de Lacroix, políticos chilenos como Bulnes y García del Río, políticos peruanos como el Coronel Wright, el diplomático peruano Matías León, ecuatorianos como Pedro Moncayo, Carlos Joaquín Monsalve, García Moreno,¹⁴³ quien llegó desterrado a Paita el 24 de septiembre de 1851,¹⁴⁴ entre otros. Sáenz va a convertir a cada viajero en informante, y de esta manera procura mantenerse actualizada sobre los movimientos políticos de una y otra región.

Recopila datos que van a hacer de su proceso escriturario un campo de construcción de conocimiento como expresión de un cuidadoso análisis de las publicaciones, comentarios, acciones, movimientos, contactos de individuos que ella considera importantes de mencionar a Flores, en procura de la estabilidad política del Ecuador, como ella lo expresa:

Estoy complacida al saber las noticias del Sur, y si me interesa la política de país extraño es solamente por la relación que tiene con la política del mío y por mis amigos que por lo demás me importa muy poco o nada. Cuando digo que me intereso, entienda usted, que este interés no pasa de deseos y buenas intenciones; pues ya usted debe suponer que una pobre mujer puede ni armas tomar, ni armas comprar y menos influir en nada; pero mejor es tener amigos, bien sea masculinos o femeninos; ¿no le parece a usted?¹⁴⁵

La enunciación que elige, al mismo tiempo que se constituye en una vía para ir definiendo su percepción de extrañamiento que le permite delinear las fronteras de lo

¹⁴³ Cfr. J. Villalba, 1986: 113-114, 126, 149, 173, 178.

¹⁴⁴ En una carta fechada el 29 de octubre de 1853 escribió: “No salgo sino para hacer ejercicio y visitar a la excelente paisana, Doña Manuela Sáenz, de quien soy amigo de toda confianza, y de quien recibo cada día nuevas finezas”, en Wilfrido Loor, edit., *Cartas de García Moreno*, Vol. 1, Quito, La Prensa Católica, 1956, 2ª. ed., p. 411. En otra, confesará su preocupación por su salud: “Ha caído enferma con un fuerte catarro y calentura. Cualquier enfermedad me parece grave en esta buena señora, por su constitución excesivamente sanguínea y su extremada gordura. Muy expuesta la veo a un ataque cerebral”. Carta del 20 de diciembre de 1853, en W. Loor, 1956: 433.

¹⁴⁵ Carta del 7 de septiembre de 1843, en J. Villalba, 1986: 145.

propio, va construyendo un lugar que le permite prolongar su accionar político, en un rol distinto del que tuvo antes, junto a Bolívar. Quiere dejar en claro que, como mujer, no puede tomar las armas, y que ya no está en la posición de involucrarse en ningún litigio – nuevamente su discurso disuasivo–, pero al mismo tiempo se empeña en desarrollar amistades masculinas y femeninas por medio de una nutrida correspondencia, a través de la cual no va a abandonar la posibilidad de influir en los espíritus de hombres y mujeres, con el fin de predisponerlos favorablemente hacia sus intereses políticos.

Cultivar una amistad con Flores y otros políticos importantes de la época significa para ella una práctica política, en la medida en que podía dar a su conocimiento y experiencia un uso estratégico que, aspiraba, pueda tener injerencia en el devenir político en bien del Ecuador. A diferencia de lo que sostiene Murray, para quien la relación de amistad entre Flores y Sáenz se sostiene “en una posición de relativa debilidad o dependencia con relación a alguien más poderoso (por ejemplo un político influyente) como un amigo [...] relación que casi siempre connota subordinación y buena voluntad para realizar un servicio” (P. Murray, 2008: 109) ampliamente desarrollada en el siglo XIX, la posición de Sáenz es más bien otra. Sáenz convierte al destierro, que no ha elegido, sino que le ha tocado vivir, en el escenario desde donde asume una subalternidad relacional (F. Coronil, 2000: 44). Siguiendo a Coronil, Sáenz se convierte en “un agente de la construcción de su identidad que participa, bajo determinadas condiciones dentro de un campo de relaciones de poder, de la organización de una posicionalidad y subjetividad múltiple” (F. Coronil, 2000: 44). En la posición de Sáenz hay un reconocimiento de lo que ella puede aportar al devenir histórico, así como una abierta definición de un espacio para la mujer una vez alcanzada la Independencia. Ella demuestra que, si bien está

exiliada, no acepta ese estado de sujeción y ha encontrado los mecanismos para vulnerarlo.

En sus cartas hay constantes reflexiones y análisis sobre la evolución de la política peruana en las que predomina la lectura de situaciones coyunturales enmarcadas en las complejas y conflictivas relaciones entre las nuevas repúblicas, junto a una apreciación, predilección y confianza en la gestión política de Flores derivadas de las muestras de lealtad que el General brindó a Bolívar. “Desde el año de 30 ya no tengo partido, solo soy amiga de los amigos del Libertador, y siendo usted, uno de ellos, lo soy de usted; y más, soy patriota y deseo que mi país no imite al Perú”.¹⁴⁶ Elige ser amiga de los amigos de Bolívar, como si en ellos se prolongara el pensamiento del Libertador, y no lo hace desde una propuesta política específica que ella llama partido, pues “la noción de partido¹⁴⁷ político era sospechosa en los primeros años de las repúblicas como manifestación de un interés particular que minaba los intereses colectivos” (S. Chambers, 2003: 344), sino desde su convicción patriótica de ser hija del Ecuador. Utiliza una enunciación que da cabida a un sujeto del enunciado con un profundo sentido de pertenencia, gran preocupación y afecto por la naciente República del Ecuador. En sus cartas podemos encontrar varias expresiones como éstas: “me hace congratularme a mí misma, ya como ecuatoriana, ya como amiga de usted”.¹⁴⁸ Recomienda a Flores que cuando escriba al coronel Pereira “no deje de decirle que una ecuatoriana desde su destierro lo mira como uno de los conservadores del orden de mi Patria”¹⁴⁹ y en otras cartas dirá: “Yo le doy a usted estos avisos como patriota, sin más objeto que desear la

¹⁴⁶ Carta del 23 de enero de 1844 en J. Villalba, 1986: 152.

¹⁴⁷ El propio Santander expresa “yo ni soy jefe, ni pertenezco a partido alguno”. Gilberto Salazar Parada, *El pensamiento político de Santander*, citado por S. Chambers, 2003: 344.

¹⁴⁸ Carta del 12 de diciembre de 1841, en J. Villalba, 1986: 113.

¹⁴⁹ Carta 22 de septiembre de 1842, en J. Villalba, 1986: 125.

paz de mi patria”.¹⁵⁰ Se define como ecuatoriana desde una posición de compromiso con el territorio, identificado como su patria, cuya imagen en sus páginas surge “como algo inmanente, además de singular y autoafirmativo y, en tanto tal, receptáculo de todas las lealtades”.¹⁵¹ Desde esta perspectiva asume el patriotismo como la consolidación de una agencia de “lealtad ‘filial’, localizada y territorializada” (M. Quijada, 2003: 291) unida al amor por la libertad, percepción afincada en la manera como el discurso de la Independencia acuñó el término patria.

Esta manera que tiene Sáenz de situarse con relación con la patria está muy lejos de la lectura que se ha hecho de ella y de otras mujeres como engendradoras de la misma, como dirá Benjamín Carrión en su texto “Pueblo hijo de mujer”: “Manuela, Manuelita, que no es madre de ningún hijo de la carne, es en cambio la gran engendradora, madre-amante, del gran venezolano que en medio de la vorágine de la ingratitud, la deslealtad, la traición, la perfidia, lo proteja de amor y de hombría, como en la tenebrosa noche setembrina de Bogotá”.¹⁵² El rol que se le asigna es la de engendrar al héroe que dará la libertad a los pueblos andinos y en ese sentido madre también de la patria. Para Sáenz, en cambio, la patria es un territorio del que se siente parte, aunque no viva en él, un territorio cuya libertad le preocupa y que demanda de ella un compromiso filial, que le lleva a ocupar su vida en contribuir con información con el fin de procurar su paz y estabilidad. La condición de desarraigo y confinamiento desatan en ella la generación de una identidad que la define y la posiciona de una manera operativa y efectiva, y consolidan un

¹⁵⁰ Carta 2 de septiembre de 1844, en J. Villalba, 1986: 169.

¹⁵¹ Mónica Quijada, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Antonio Annino von Dusek y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 289.

¹⁵² Benjamín Carrión, “Pueblo hijo de mujer”, en *El cuento de la patria*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1973, 2ª. ed., p. 98-99.

sujeto que se va definiendo en la manera como se posiciona frente a una noción de patria. Sáenz alimenta su subjetividad con una idea de patria, que le lleva a generar propuestas, a plantearse metas y a comprometerse con determinados objetivos dentro del conflictivo campo de relaciones de poder en que está inmersa.

Su fervor por la patria se hace, incluso, evidente cuando desea defenderla, dando un combate literario. Comenta a Flores que en Lima, en *El Comercio* N° 889, circulan unas poesías peruanas ofensivas para el Ecuador y pide a Flores “el favor de hacerlas contestar [...] en Quito no faltan persona curiosas y de ingenio, ahí está el doctor Salvador¹⁵³ y otros tantos; pero Señor, con empeño”.¹⁵⁴ Ella quiere responder con versos a esta manera peruana de percibir a Bolivia y Ecuador y hacerlos publicar en el *Correo Semanal*. El poema dice lo siguiente:

ENIGMA

Vive un rico propietario
 en medio de dos vecinos
 envidiosos y mezquinos,
 uno y otro proletario;
 con arrojo temerario
 quieren, por bien o por mal,
 sea el rico liberal
 dándoles una porción
 de su rica posesión
 para ensanchar su corral.

SOLUCIÓN

Perú es el rico señor,
 según mi recta opinión,
 y los proletarios son
 Bolivia y el Ecuador;
 quieren un puerto mayor
 quieren Mainas y Jaén
 quieren millones también
 quieren en fin, velis nolis,
 los chuquis y los quitoles
 Digamos todos amén.
 (J. Villalba, 1986: 123)

Con esta preocupación, Sáenz no solo logra dar muestras de su afecto por el Ecuador, sino que también deja un testimonio del ingenio popular y de cuánto valoraba la

¹⁵³ Villalba señala en la nota 21 del *Epistolario* que se trata del doctor José Fernández Salvador (n.1775), abogado graduado de la Universidad de Santo Tomás, Procurador de Quito en 1802 y su Regidor perpetuo. Intervino en el pronunciamiento del 10 de agosto de 1809. Fue amigo y colaborador de Bolívar y Flores. Presidió la Junta de Distrito de 1829. Fue propuesto por el Libertador para Intendente del Ecuador. Presidió el primer Congreso constituyente del Ecuador en 1830. Llegó a ser un erudito en casi toda clase de conocimiento. Cfr. J. Villalba, 1986: 122.

¹⁵⁴ Carta 15 de julio de 1842, en J. Villalba, 1986: 123.

gracia y habilidad quiteña para el verso. “Aunque yo tocase con otros poetas, nunca tendría la contestación el alma como contestado por un quiteño, pues las valen para la sátira, y como esto les toca, lo harán con gusto” (J. Villalba, 1986: 123). La respuesta de Flores esta vez tampoco llegó, sin embargo el espíritu patriótico de Sáenz se mantiene imperturbable.

Una vez exiliada, Sáenz reconfigura su posicionamiento, se reinventa por medio de la escritura, a pesar de todos los mecanismos coloniales reinstalados en las nacientes repúblicas por quienes detentan el poder, dispuestos a limitar la participación femenina en general y a anular la suya en particular. Construye una noción de patria y de patriotismo que le permite situarse, definirse y dar sentido a su pensamiento y a su existencia.

2.3.3 El carácter performativo de su agencia informativa

Su preocupación más allá de estas pugnas en la prensa se va a concentrar fundamentalmente en el cuidadoso análisis de la política interna y externa del Ecuador, vistas desde el punto estratégico de frontera. Sáenz convierte a su estado de exiliada en una estrategia enunciativa particular, aquella que se origina en la ambigüedad de su condición: la de estar sin pertenecer, la de pertenecer sin estar, la que le va a permitir espiar para el Ecuador. Las cartas generadas desde esta perspectiva enunciativa se van a poblar de comentarios sobre la percepción que en el Perú hay del Ecuador, y sobre los movimientos de personas que considera sospechosos y peligrosos para la estabilidad del gobierno de Flores.

Así, en una de sus cartas advierte a Flores sobre la animadversión que hay en el gobierno del Perú con relación al Ecuador. Comenta que el gobernador de Paita, Miguel Urvina, ha dicho que “en el Ecuador no hay dinero, ni hombres políticos, ni militares, que les estaban dando una importancia que no la merecía”.¹⁵⁵ Esta desvalorización del Ecuador le ofende y le lleva a analizar con cuidado las características que ella observa en territorio peruano: “por acá más se amarran que pelean: Es divertido vivir aquí, pues hoy hay una cosa y mañana otra, la variedad de opiniones en una misma persona se atropella según las circunstancias. ¡Pobre País! Aquí no hay fe política que la dicte el corazón con pureza, todo es por miedo o interés”.¹⁵⁶ Ella, en contraste, a través de sus cartas asume una actitud valiente y desinteresada en la formulación de su convicción política. Chambers dirá que el desinterés y lealtad que demuestra Sáenz en oposición a la ambición y partidismo masculinos, le permiten invertir los estereotipos relacionados con el género dentro de la ideología republicana, según la cual la ambición vulgar estaba enraizada en las pasiones femeninas de los celos y la venganza (S. Chambers, 2003: 343-348).

Una de los asuntos que concentra su atención guarda relación con la información que surge en torno a los límites de la frontera peruano ecuatoriana en las zonas de las provincias de Jaén y Mainas. Flores había avivado el litigio sobre estas provincias, “ocupadas por el Perú en las décadas de 1830-1840 y que el Ecuador había reclamado por largo tiempo como suyas, basándose en el Tratado de 1829 entre Gran Colombia y el Perú”;¹⁵⁷ según el cual se había asignado a la Gran Colombia dicha región, y, una vez

¹⁵⁵ Carta del 18 de mayo de 1837, en J. Villalba, 1986: 107.

¹⁵⁶ Carta del 22 de septiembre de 1842, en J. Villalba, 1986: 125.

¹⁵⁷ Mark Van Aken, en Carlos Lanzázuri Camacho y Adriana Grijalva de Dávila, eds., *El rey de la noche*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005, p. 254.

independizado el Ecuador en 1830, debía quedar bajo la soberanía del gobierno de Quito (M. Van Aken, 2005: 254).

En el contexto del reclamo que hace el gobierno de Flores sobre la integración de las provincias de Jaén y Mainas al Ecuador, el gobierno del Perú envió al peruano Matías León en misión diplomática. En una carta dirigida a Flores en diciembre de 1841, Sáenz se atreve a hacer afirmaciones sobre el propósito que esconde el viaje del diplomático peruano, afirmando: “Sé de un modo positivo que el señor León es enviado acerca de usted con el fin de entretener hasta que ellos estén mejor situados”.¹⁵⁸ Según Sáenz, Perú quería distraer la atención del Ecuador, hasta que ellos consolidaran la paz en su frontera con Bolivia, para luego defender ya sea por los medios diplomáticos o bélicos su derecho sobre los territorios de Jaén y Mainas, como confirma su ruptura de relaciones en enero de 1842 y los posteriores tratados limítrofes. Ella aconseja a Flores aprovechar esta coyuntura peruana para beneficiar al Ecuador: “usted debe saber mejor que yo [...] que ésta es la más brillante ocasión para esto de límites” (J. Villalba, 1986: 113-114). Ella infería que la tensión que el Perú tenía en su frontera sur, lo volvía vulnerable y fácil de atacar por el norte; consejos que Flores, como es de esperar, subestima.

Sáenz no solo advierte a Flores sobre la posición del Perú respecto a su gobierno, sino sobre las que pueden estar surgiendo desde dentro del propio gobierno ecuatoriano y la que se perpetra desde el exilio. Esta advertencia se deriva de una bien elaborada estrategia de comunicación que implica fingir, enmascarar y aparentar para no levantar sospechas y poder acceder libremente a la información que le interesa. En sus cartas expresa una cuidadosa lectura de las actividades de ciertos políticos ecuatorianos en Paita

¹⁵⁸ Carta del 12 de diciembre de 1841, en J. Villalba, 1986: 113-114.

y Piura, algunos de ellos, funcionarios del gobierno de Flores, sobre los que tiene la certeza de que no son leales.

Sáenz aconseja tener cuidado con Pedro Moncayo,¹⁵⁹ quien en 1833, como director del diario *El Quiteño Libre*, arremetió contra la idea de que Flores se perpetúe en el poder. Fue desterrado en ese mismo año hacia el Perú, pero fue libertado en el Guayas por la revolución Chihuahua, que le permitió vincularse a Rocafuerte. Cuando este último pactó con Flores, se enojó tanto que hizo acusaciones de corrupción contra Rocafuerte, lo que le valió el destierro a Paita. Pese a estas rupturas, durante la segunda administración de Flores colaboró con su gobierno en calidad de cónsul en Paita (J. Villalba, 1986: 73-74). La conducta y contactos de Moncayo en Paita le llevan a Sáenz a decir: “General usted siempre cría cuervos a que le saquen los ojos, permítame este desahogo por la indignación que me ha causado la lectura de la *Linterna Mágica*,¹⁶⁰ mucho deseo saber quién es el autor o autores, a mí me aseguran que uno es persona muy favorecida de usted”.¹⁶¹ Un año antes, ya le había advertido que “el Cónsul del Ecuador, Dr. Moncayo, tiene aquí de agente a don Juan Otoyá, guayaquileño, este señor es el más anti-ecuatoriano (hablo de Otoyá) y recibe en este puerto las comunicaciones de Moncayo, y una vez no solo dejó abrir la comunicación del Cónsul, sino que remitió una carta particular escrita por el doctor Vivero; y no sé Moncayo por qué no pone otro”.¹⁶²

En marzo de 1843, logra enterarse de que se está tramando derrocar al gobierno de Flores ya que ha “visto una carta de Guayaquil o Puná escrita a un ecuatoriano y le

¹⁵⁹ Habíamos señalado que en la historia que escribe sobre el Ecuador no menciona a Sáenz.

¹⁶⁰ Periódico de oposición dirigido en el Perú por el Dr. Pedro Moncayo.

¹⁶¹ Carta del 30 de enero de 1843, en J. Villalba, 1986: 126.

¹⁶² Carta del 30 de enero de 1842, en J. Villalba, 1986: 115.

dicen que no dejan de trabajar en hacer a usted una revolución”.¹⁶³ Esta interceptación de la correspondencia fue posible, según Murray, gracias a la colaboración de una amiga de Sáenz, Paula Godoy (P. Murray, 2008: 122).¹⁶⁴ Sáenz había logrado establecer buenas alianzas con varias mujeres residentes en Paita, e inducir en ellas una inclinación por Flores, y, con ello, involucrarlas en su trabajo de recopilación de información, como lo relata: “Al señor Monsalve le encargué que comunique a usted que del interior o de Guayaquil le están mandando dinero a Moncayo y la señora Godoy sospecha que es para que lo manden a Lima por fusiles [...] La segunda [letra] ha sido de 800 pesos, ésta vino a don Narciso Espinosa; más no sé quién la giró, las señoras Godoy están averiguando y lo saludan, particularmente doña Luisa, que es más Floreana que otra cosa”.¹⁶⁵

A medida que Sáenz se da cuenta del complejo entramado que están tejiendo ciertos ecuatorianos en Paita, tiene mucho cuidado de enviar las cartas con alguien de confianza, a la vez que recomienda a Flores hacer lo mismo. En una carta de julio de 1843 confesará su temor de enviar la carta “suelta” por Piura porque “ahí está el foco de las tramas contra usted”.¹⁶⁶ En esta carta comunica a Flores que le entregaron 80 ejemplares de la *Linterna Mágica* N° 3 “a que mande yo a Quito; y le remito a usted 2 y quemé los 78”,¹⁶⁷ en una abierta censura respecto a lo que está publicando Moncayo,¹⁶⁸ empeñado en que sus ataques lleguen hasta Flores. También le informa haber leído “un papel que se titula ‘Libertad o Muerte’; todo él es contra usted, por su estilo tan grosero

¹⁶³ Carta del 22 de marzo de 1843, en J. Villalba, 1986: 128.

¹⁶⁴ P. Murray, en su libro, cambia el apellido Godoy por Godos.

¹⁶⁵ Carta del 7 de febrero de 1844, en J. Villalba, 1986: 154-155.

¹⁶⁶ Carta del 24 de julio de 1843, en J. Villalba, 1986: 142.

¹⁶⁷ Carta del 24 de julio de 1843, en J. Villalba, 1986: 142.

¹⁶⁸ En la nota 39 del *Epistolario*, Villalba señala que “[e]l general Flores llegó a creer tanto en la amistad del Dr. Pedro Moncayo, que rechazó la acusación de que este doctor fuera el director de la ‘Linterna Mágica’”. Cfr. J. Villalba, 1986: 142.

me parece parto del maniático Rocafuerte”.¹⁶⁹ Sáenz insiste en que Flores debe tener más cuidado con sus cercanos colaboradores y los resentidos contra su gobierno.

Muchos sustos nos da usted a sus amigos, y particularmente a mí, con las noticias tan funestas que vienen propagando los que están aquí asilados. Aquí no (ha) habido más noticias sino que usted ha sido asesinado en un convite; voz regada por Juan Otoyá (su vicecónsul de usted) [...] dicen que los pueblos en general harán la guerra a usted; que se han propuesto sitiarlo, que los allegados a usted lo entregarán; que las personas de representación todas estaban de acuerdo con la facción; que sus tropas ya estaban ganadas un tercio de ellas.¹⁷⁰

A Sáenz le urge que Flores se dé cuenta de que no debe confiar en sus colaboradores. “Parece que usted estudia en buscar malvados para emplear”,¹⁷¹ le dice, y le aconseja que prescinda de un vicecónsul, pues “el destino de vicecónsul no es lucrativo, pero sí es suficiente para trabajar contra usted”.¹⁷² Obtener toda esta información da cuenta del cuidado y la habilidad que Sáenz puso en esta tarea de ser leal a su patria, y del proceso de enmascaramiento desplegado entre los exiliados en Paita.

Debido a las condiciones dolorosas y humillantes que acompañaron a su exilio, otros expatriados resentidos con el país “asumían que ella simpatizaba con su causa [pese a que] hizo pública la amistad con Flores. Esta posición ambigua dentro de la comunidad de exiliados le permitió a Sáenz comunicarse con los opositores de Flores” (S. Chambers, 1999: 337). En una carta a Flores dirá: “hasta ahora todos ellos me tienen por partido contrario a usted, pero adicta a su persona, y así es que hablan sin cuidado y aún me dicen a veces que le diga yo algo a usted, y les contesto que tendré hasta la avilantez de dar a

¹⁶⁹ Carta del 24 de julio de 1843, en J. Villalba, 1986: 142.

¹⁷⁰ Carta del 22 de octubre de 1843, en J. Villalba, 1986: 146-147.

¹⁷¹ Carta del 22 de octubre de 1843, en J. Villalba, 1986: 146.

¹⁷² Carta del 22 de octubre de 1843, en J. Villalba, 1986: 147.

usted consejo”.¹⁷³ Sáenz es muy hábil para llevar adelante un simulacro que le permite observar y escuchar abiertamente la información que luego comunicará a Flores, sin que los adversarios del Presidente se den cuenta de su rol de informante. “Así me tiene usted pura y sin mancha, habiendo vivido por ocho años en medio del club de sus enemigos; ya batallando con ellos, ya perdiendo la confianza que las ocurrencias y la injusticia me dieron al parecer de los señores refugiados en el Perú”.¹⁷⁴

La red de contactos que ha establecido le permiten afirmar con certeza: “por ellos sé que a fuerza de dinero tratan de hacerle a usted una revolución”.¹⁷⁵ Pudo interceptar una carta clave para conocer los movimientos de los disidentes escrita por Víctor Proaño y Carrión, dirigida a Pedro Moncayo en la que le comunica que por falta de recursos tiene dificultades para introducir armas a Guayaquil, y además señala a Rocafuerte y a Roca como directamente implicados en la futura “revolución contra el tirano”¹⁷⁶ Flores.

Esta carta de Sáenz, por “descuido de alguien” (J. Villalba, 1986: 153), como manifiesta Villalba, o más bien con una clara intención política, fue publicada en *La Gaceta del Ecuador* N° 520 de 1844 y en *La Concordia*¹⁷⁷ en Quito, lo que trajo consigo grandes dificultades para ella. Quedaron al descubierto sus estrategias e intenciones, lo que dificultaría en adelante acceder con la misma facilidad a cierto tipo de información. A pesar de que Flores aparentemente ponía poco interés en la información y las opiniones de Sáenz, en el caso de esta carta hace un uso estratégico del conocimiento que ella generaba, para beneficiarse políticamente.

¹⁷³ Carta del 23 de enero de 1844, en J. Villalba, 1986: 151.

¹⁷⁴ Carta del 11 de junio de 1843, en J. Villalba, 1986: 138.

¹⁷⁵ Carta del 11 de junio de 1843, en J. Villalba, 1986: 138-139.

¹⁷⁶ Carta del 8 de noviembre de 1843, en J. Villalba, 1986: 153-154.

¹⁷⁷ Nuevo semanario semioficial orientado a defender la administración de Flores frente a sus críticos. Cfr. M. Van Aken, 2005: 270.

Aunque la publicación provocó que Sáenz se enemistara con Moncayo y se generara desconfianza en torno a ella, su preocupación por el país le lleva insistentemente a buscar los mecanismos para seguir obteniendo información. Así, le comenta a Flores que “[h]ay aquí un clérigo Orna y éste es el encargado de recoger las cartas que vienen del Ecuador para los brutos ecuatorianos que están en el Perú [...] Yo estoy muy amiga de ese clérigo y lo voy catequizando a fin de que me las dé las cartas que reciba”.¹⁷⁸ Y en otra carta dirá: “Da la causalidad que en Lima, en el club de ellos, hay un amigo de un íntimo amigo mío y así es que sabemos sus cosas”.¹⁷⁹

En su afán por advertir a Flores de la amenaza que se está cuajando contra su gobierno en el Perú le comenta: “le remití un folleto de los de Rocafuerte, Moncayo y Cárdenas; aquí los ha hecho circular Avendaño, el que ha encargado que nada me digan a mí, pues dice que yo le doy a usted cuenta de todo. Cuando hago a usted una advertencia es porque la creo oportuna al bien del país, y la hago con veracidad sin tratar de calumniar a nadie, y por eso me detestan”.¹⁸⁰ Sáenz vuelve a insistir en que es su preocupación por la suerte del Ecuador, lo que anima su perseverancia en indagar e informar sobre los planes de la oposición. Meses más tarde insistirá: “tengo mucho cuidado, y aun puedo decir pena (pues soy muy amante a mi patria) porque me dicen que Avendaño, que ha venido para volverse a ir, dice que allá se está trabajando con constancia a fin de que estalle una revolución; y así es preciso estar alerta particularmente con Guayaquil, pues dice que ahí está el foco [...] Yo le doy a usted estos avisos como patriota, sin más objeto que desear la paz de mi patria”.¹⁸¹

¹⁷⁸ Carta del 12 de febrero de 1844, en J. Villalba, 1986: 155-156.

¹⁷⁹ Carta del 6 de diciembre de 1844, en J. Villalba, 1986: 171.

¹⁸⁰ Carta del 13 de julio de 1844, en J. Villalba, 1986: 163.

¹⁸¹ Carta del 2 de septiembre de 1844, en J. Villalba, 1986: 169.

Flores comprobará, pocos meses después, que Sáenz tenía razón. A comienzos de 1845, sintiéndose amenazado y con temor de que no se pudiera confiar en las unidades del ejército en la Costa, envió armas a la gente de los pueblos de la región del Guayas y a Guaranda (M. Van Aken, 2005: 322). “Muchas de estas armas cayeron en manos de los enemigos del gobierno. A finales de febrero se supo en Quito que Vicente Ramón Roca [...] estaba organizando una revuelta de gran escala [y, aunque el presidente quiso impedirlo ordenando el arresto de Roca ...] esto no evitó que la insurrección se iniciara el 6 de marzo de 1845” (M. Van Aken, 2005: 322). Conocida como la Revolución Marcista, logró el derrocamiento de Flores en junio y su posterior exilio a Europa.

De modo que, todo su trabajo de espionaje a través de estrategias de enmascaramiento, el sigilo para el envío de la correspondencia, lo oportuno de la información sobre acontecimientos trascendentales para la suerte de Flores y del gobierno del Ecuador no fue validado ni reconocido ni utilizado. Sin embargo, sus cartas son expresiones de una intensa actividad de indagación y producción de conocimiento y se constituyen en actos performativos que, por un lado, la configuran como política y estrategia y, por otro, estaban orientadas a producir acciones y toma de decisiones que no fueron llevadas a cabo.

2.3.4 Más bolivariana que floreana

Durante el año de 1845, en que se dio la Revolución Marcista, se registran solo cuatro cartas de Sáenz a Flores, dos de enero y dos de febrero, en las que le saluda por el nuevo año, comenta sobre los presentes que está enviando a la esposa e hijas de Flores, describe la costumbre del Carnaval en Paita, y apenas si menciona que ha “sabido algo de

Guayaquil! [y que] es preciso que haiga [sic] mucha vigilancia pues ellos no se descuidan”.¹⁸²

Después del derrocamiento de Flores no se registran más cartas de Sáenz para él, solo una para su esposa fechada el 20 de febrero de 1846 en la que le comenta que se ha enterado “lo bien tratado que ha sido [Flores] en Europa,¹⁸³ como era de esperarse. Yo le felicito a usted por esto, y me felicito a mí misma; pues sus bienes y males me tocan muy de cerca”.¹⁸⁴

Esta ruptura en la comunicación de Sáenz con Flores una vez derrocado éste, nos permite conjeturar que, pese a que en las cartas Sáenz insiste en la preocupación por la estabilidad del gobierno floreano y a veces menciona también sus asuntos económicos, su real interés detrás de aconsejar e informar a Flores deriva de lo que ella realmente aspiraba para el Ecuador: la paz en el territorio ecuatoriano y la posibilidad de su integración con otras naciones por medio de una alianza que, en alguna medida, reviviera el sueño de Bolívar de una unificación de los pueblos latinoamericanos. Esta tesis desvirtúa también que Sáenz haya construido su amistad con Flores en busca de la protección y patrocinio de un político poderoso y menos para “asegurar el respeto de quienes la rodeaban así como su lugar entre los líderes residentes en las regiones de Paíta y Piura” (P. Murray, 2008: 128), como afirma Murray.

La posición de Sáenz es estratégica, tenía la esperanza de que Flores pudiera contribuir a reavivar el proyecto de una Confederación con los estados libertados por

¹⁸² Carta del 2 de febrero de 1845, en J. Villalba, 1986: 176.

¹⁸³ Villalba, en la nota 47, señala que “[e]stando Juan José Flores en Londres supo que la reina de España, María Cristina, le había concedido la Gran Cruz y Collar de Carlos III, que le fue entregada en la corte de Madrid. En París es obsequiado por el rey Luis Felipe de Francia, que lo nombra miembro de la Legión de Honor [...] El gobierno inglés intervino a su favor pidiendo al ecuatoriano le cumpliera los Tratados de la Virginia. Fue recibido y obsequiado por el Papa Gregorio XVI, que le hizo un valioso regalo, y le envió al Cardenal Lambruschini, secretario de estado, a devolver la visita” (J. Villalba, 1986: 178).

¹⁸⁴ Carta del 20 de febrero de 1846, en J. Villalba, 1986: 177-178.

Bolívar, por medio de su apoyo al general boliviano Andrés de Santa Cruz, discípulo del Libertador, y quien había fundado la Confederación Perú-Boliviana en el año de 1836 (P. Murray, 2008: 114), a través de la cual logró “poner fin temporalmente a las guerras civiles de la región [aunque] gobernaba de manera muy autocrática, [y] [...] aparentemente anhelaba una corona y títulos altisonantes (M. Van Aken, 2005: 194). Este proyecto colapsó en enero de 1839, a raíz del conflicto que enfrentó a los gobiernos de Chile y Bolivia (P. Murray, 2008: 114).

Una vez disuelta la confederación, el general Santa Cruz se radicó en el Ecuador a principios de 1839, con la intención de “obtener el apoyo del gobierno ecuatoriano para una vez más recuperar el poder en el Perú” (M. Van Aken, 2005: 254), con una suerte de promesas fantásticas, que entusiasmaron a Flores, de cesión de territorios peruanos, como expresan sus cartas para Flores, lo que en la práctica no tenía intención de hacerlo (M. Van Aken, 2005: 254). Santa Cruz pretendía, “utilizando a amigos y aliados que había dejado en Bolivia y Perú [...] causar revueltas y suficiente confusión para una vez más tomar el poder; [y distorsionar] las condiciones políticas en el Perú, con el propósito de dar la impresión de que el gobierno estaba a punto de caer y de que [...] peruanos y bolivianos le recibirían con entusiasmo” (M. Van Aken, 2005: 254).

Sáenz conocía a Santa Cruz desde 1821¹⁸⁵ como miembro del ejército de Bolívar, y podríamos afirmar que la aceptación de su persona, así como el mantener correspondencia con él obedecía a similares criterios que justificaron su relación con

¹⁸⁵ En una carta dirigida a Flores, fechada el 23 de enero de 1844, le pidió: “Si usted me hiciese el favor de hacerle una visita a la señora del general Santa Cruz, a mi nombre, se lo estimara a usted mucho; yo he tenido una íntima amistad con su esposo desde el año 21, y así todas sus cosas las siento en el alma” (J. Villalba, 1986: 151-152).

Flores: la apreciación y apoyo incondicional que los dos generales brindaron a Bolívar y sus muestras de lealtad en lo que hicieron por y para el Libertador.

El objetivo que Sáenz está persiguiendo explica sus continuos comentarios a Flores sobre la percepción y aceptación que hay de su persona entre las autoridades y el pueblo peruano, de las fortalezas y debilidades del ejército del Perú, de las condiciones que podían volver vulnerable la frontera peruano-ecuatoriana y del estado de la política tanto interna como externa del vecino del sur.

Tiene mucho más cuidado con las cartas que portan este tipo de información y da algunas instrucciones a Flores de la manera como manejar esta correspondencia, así expresa: “cuando usted se digne contestarme, no lo haga por el correo: tenga usted la bondad de remitir la carta al señor Carlos Luken a Guayaquil que él la pondrá bajo cubierta del señor Ruden,¹⁸⁶ pues sólo la correspondencia de él está segura”;¹⁸⁷ en otra ocasión inclusive le sugerirá utilizar nombres falsos.¹⁸⁸ En esta carta le comenta que el Perú está enviando tropas, incluidas las de Piura, a su frontera con Bolivia, para defenderse contra las pretensiones de Santa Cruz, decisión frente a la cual manifiesta que no sabe con qué gente van a hacerlo, pues “cada piurano o montubio es un soldado del general Santa Cruz”, con la intención de hacer evidente para Flores el apoyo con que cuenta Santa Cruz en el Perú.

¹⁸⁶ Alejandro Ruden, o Rudens, fue un norteamericano, sobrecargo del bergantín Amos Palmer, que fue comprado por Flores durante la guerra de los Chihuahuas, en 1834. Ver nota 11, en J. Villalba, 1986: 112.

¹⁸⁷ Carta del 1 de febrero de 1841, en J. Villalba, 1986: 112-113.

¹⁸⁸ “si usted quiere o le ocurre comunicarme algo reservado, fírmese usted Ángel Calderón, y puede usted hacer escribir con alguno que sea de confianza; y si vienen las cartas por el correo, puede usted hacerlas rotular a María de los Ángeles Calderón”. Carta del 30 de enero de 1842 en J. Villalba, 1986: 115.

En su afán por apoyar a Flores en la posibilidad de una invasión al Perú que se iniciaría al reclamar militarmente Jaén y Mainas,¹⁸⁹ comenta a Flores las opiniones que sobre el Ecuador circulan en el contexto peruano: “La opinión del Perú respecto al Ecuador está dividida en tres clases: la mayor parte es tan indolente que están por el que vence; la que sigue, enemigos acérrimos de usted, con aspiraciones hasta Juanambú.¹⁹⁰ La otra son de amigos, descontentos del gobierno, y desean con ansia un rompimiento, seguros del triunfo de usted”.¹⁹¹

Para Sáenz, hay peruanos que verían favorable un rompimiento con el gobierno peruano, y aún más estarían a favor del general Flores. Alimentada por esta perspectiva, no duda en comunicar al Presidente ecuatoriano lo que conoce de las debilidades del enemigo.

El mejor cuerpo lo manda el Coronel Arrieta, y ése no vale un caracol; yo lo conozco muy bien, pues cuando vinieron por Herselles tuve el cuartel al lado de mi casa y lo veía evolucionar: Todos son reclutísimos del Cuzco y por esos pueblos; solo la compañía de cazadores es buena; granaderos, regular; y lo demás, basura; no saben ni girar y éste es el cuerpo de toda esperanza del Sur. Del Norte ¿qué diré a usted cuando ahora los van formando de reclutas? Estos peruanos no cuentan más que con el huano para vencer a todos.¹⁹²

Esta información estratégica expresa el conocimiento que Sáenz tenía sobre la formación y procedimientos de un ejército, así como también su análisis de la manera como el auge del comercio del guano podía ayudar a una acción bélica por parte del gobierno peruano; además está empeñada en ayudar a Flores a tomar la mejor decisión,

¹⁸⁹ Mark Van Aken comenta que mientras “Santa Cruz planeaba levantamientos tanto en el Perú como en Bolivia, y hacía preparativos, en Guayaquil, para invadir la ex-confederación [...] Flores por su parte, demandaba la cesión de Jaén y Minas, y enviaba agentes diplomáticos al Perú para coordinar el programa de conmoción interna, destinado a debilitar e intimidar al gobierno peruano” (M. Van Aken, 2005: 256).

¹⁹⁰ Río ubicado en la provincia de Pasto, Departamento de Nariño, Colombia.

¹⁹¹ Carta del 30 de enero de 1842, en J. Villalba, 1986: 114.

¹⁹² Carta del 3 de junio de 1842, en J. Villalba, 1986: 121.

que, según ella, sería que el Ecuador inicie una campaña expansiva de invasión al Perú, mientras el Perú tiene su atención puesta en su frontera con Bolivia, por ello le comunica que hay un cierto favoritismo en el pueblo peruano por el gobierno de Ecuador: “le tienen a usted aquí un terror pánico los mandatarios; pero los del pueblo desean mucho la venida de los ecuatorianos, y yo no pierdo la esperanza de dar a usted un abrazo en el Perú”.¹⁹³

Al parecer, Sáenz estuvo al tanto de las intenciones de Santa Cruz y Flores a través de la correspondencia mantenida con ambos, pues en más de una carta a Flores le solicita que dé instrucciones a Santa Cruz sobre con quién y cómo enviarle sus cartas. Entre estos mensajes hay uno que permite constatar que Sáenz estaba muy involucrada en las acciones tendientes a apoyar el plan, al punto de contribuir con gestiones diplomáticas, pues señala: “Saludo al señor General Santa Cruz, y que ya le va su salvoconducto al General Orbegozo”.¹⁹⁴ En otra carta comentará a Flores que “[e]l señor Rocafuerte, estuvo en esta bahía al habla, y dijo que iba a Lima a prevenir a ese gobierno que usted pretendía ser generalísimo de la Confederación Perú-Boliviana-Ecuatoriana, de acuerdo con el General Santa Cruz”.¹⁹⁵

El entusiasmo que tiene Sáenz por la posibilidad de reunificar los territorios se convierte en desconsuelo cuando Santa Cruz es tomado prisionero: “En este instante recibo cartas de Lima en las que me comunican la prisión del General Santa Cruz por Castilla; y no pongo en duda que lo fusilen. Estoy para morir de esta pena”,¹⁹⁶ le expresará a Flores. A este desasosiego se suma su constante temor por una guerra civil en el Ecuador, según las noticias que se generaban en Paita o llegaban a ella.

¹⁹³ Carta del 15 de julio de 1842, en J. Villalba, 1986: 123.

¹⁹⁴ Carta del 22 de abril de 1843, en J. Villalba, 1986: 129-130.

¹⁹⁵ Carta del 11 de junio de 1843, en J. Villalba, 1986: 138-139.

¹⁹⁶ Carta del 28 de noviembre de 1843, en J. Villalba, 1986: 149.

El apoyo que Sáenz brinda a los dos generales, más que por ellos mismos, es porque en tanto formados bajo la égida del Libertador, según ella, eran los más indicados para, al calor de las circunstancias políticas, llevar a ejecución un proyecto que, en alguna medida, retomara las propuestas de unificación que mantenía Bolívar. Si bien una vez muerto el general no vuelve a mencionarlo en sus cartas, Sáenz abriga la esperanza de que su proyecto no muera y busca los mecanismos para hacerlo efectivo a través de su aporte como estratega y espía. Todo su accionar obedece a una fidelidad absoluta a las ideas bolivarianas, más que a un rol de consejera de tertulias de salón o a ofrecerse como potencial mediadora de asuntos políticos en virtud de estar por encima de conflictos partidarios, como argumenta Chambers (S. Chambers, 2003: 322, 344-345). Cree tanto en las ideas de Bolívar que, una vez instalada en Paita, envía una carta a Flores en la que le solicita “conseguir un Proyecto de constitución Bolivariana”¹⁹⁷ que redactó el Libertador para Bolivia –y cuyas copias no pudo sacar de Bogotá– para, desde Paita, seguir analizando la manera de darle vigencia. Todos estos años de correspondencia con Flores y Santa Cruz implican para Sáenz un ejercicio consciente y cuidadoso de poner en marcha una serie de mecanismos para alertar a Flores sobre los movimientos políticos en la frontera, impulsarlo a colaborar con Santa Cruz, y legitimar sus estrategias orientadas a llevar adelante un proyecto, en aras de recuperar las propuestas bolivarianas.

Con la derrota de Santa Cruz a finales de 1843 y el derrocamiento de Flores a inicio de 1845, Sáenz es consciente de que ya no tiene nexos para seguir interviniendo políticamente; además tiene un profundo desencanto de ver cuán volubles son los hombres que están llevando las riendas de la política. Así, en una de las cartas de 1845,

¹⁹⁷ Carta del 20 de octubre de 1837, en J. Villalba, 1986: 108.

expresará a Flores: “¡qué proteica hace la revolución a los hombres!”,¹⁹⁸ al constatar los vaivenes y los juegos de poder que protagoniza Moncayo. En esta misma carta le comunica que “[e]l General Santa Cruz [l]e escribe con fecha 10 de diciembre una carta muy larga y se muestra sumamente agradecido al noble y primer Capitán General Flores. Dice que sólo desea vivir para agradecer a usted, a todos sus amigos, y en general al pueblo ecuatoriano, por las finezas y manifestaciones hechas a su familia en la desgracia”, palabras en las que se expresa un evidente abandono de cualquier proyecto político.

Por las cartas que se conservan después de 1845, en las que ya no aborda temas relacionados con la política ecuatoriana ni peruana, podemos entrever que Sáenz renuncia a sus objetivos de carácter político. Estas cartas son las que escribió a Roberto Ascásubi, en las que habla básicamente sobre sus asuntos económicos, y a quien confiesa que se conforma con que en el país haya paz, como la máxima consecución que puede ambicionar para el Ecuador: “Mucho celebro que no haya guerra con mi Patria. Ojala nada turbe la paz de los Ecuatorianos”,¹⁹⁹ escribirá. Cinco años más tarde, en 1851 le pedirá que le confirme la siguiente información: “Diga si es cierto que la Nueva Granada amaga al Ecuador, y si quieren repartirse de nuestra hermosa Patria los vecinos. Esto me tiene muy molesta porque soy más quiteña que Cristiana. Nadie me habla a mí de Política porque en eso no me meto, pero esto me toca tan de cerca que deseo saberlo y por una persona como usted”.²⁰⁰ Expresa que ya no permite que nadie le comente asuntos políticos, pero en lo que respecta a la soberanía del Ecuador no puede desentenderse,

¹⁹⁸ Carta del 1 de enero de 1845, en J. Villalba, 1986: 173.

¹⁹⁹ Carta a Roberto Ascásubi, 11 de junio de 1846, en Luis Felipe Borja, edit., “Epistolario de Manuela Sáenz”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, N° 68, julio-diciembre de 1946, p. 237.

²⁰⁰ Carta a Roberto Ascásubi, 13 de marzo de 1851, en L. F. Borja, 1946: 242.

pues le afecta sobremanera ya que se percibe más patriota y quiteña, que cristiana, es decir, más ciudadana que piadosa, más hija de una nación que de Dios.

Roberto Ascásubi –junto con el hermano paterno de Manuela, José María Sáenz– formó parte del golpe fallido que el grupo vinculado al *Quiteño Libre* quiso dar contra Flores en 1833 (J. Villalba, 1986: 46-47), a quienes denominaron los Chihuahuas. Fue cuñado de Gabriel García Moreno y también sufrió destierro por causa de su oposición a Flores (L. F. Borja: 1946: 233). En una carta de enero de 1853 Sáenz le comentará: “Dichoso usted que se halla ya en el suelo Patrio junto a su familia y amigos queridos, mientras yo tengo la suerte del condenado de desear y no alcanzar”.²⁰¹ Esta amistad sostenida por Sáenz vía correspondencia con Ascásubi, pese a ser adversario político de Flores, es muestra de su madurez política a la hora de manejar sus relaciones, canalizar sus opiniones y concretar sus decisiones; es también una expresión de los distintos posicionamientos enunciativos que se adjudica, lo que confirma la condición relacional y estratégica que asume en su escritura.

Por las expresiones que Sáenz utiliza en sus cartas dirigidas a Ascásubi, podemos inferir el gran interés que éste puso en ayudarle a resolver sus litigios en Quito derivados del arriendo y posterior venta de la hacienda Catahuango, que heredó de su madre, deudas por cobrar, transferencias no realizadas, envíos extraviados, ventas de ganado, etc. En una carta de octubre de 1846 le dirá que “[n]o tiene usted idea de la inmensa gratitud que tengo por usted, pues ha sido la única persona que se ha dolido de mi orfandad, un amigo en la desgracia es muy raro, yo lo he encontrado en usted”.²⁰² La temática que aborda con Ascásubi está llena de referencias a los movimientos legales de sus deudores

²⁰¹ Carta a Roberto Ascásubi, 21 de enero de 1853, en L. F. Borja, 1946: 244.

²⁰² Carta a Roberto Ascásubi, 22 de octubre de 1846, en L. F. Borja, 1946: 238.

y acreedores en Quito, con una argumentación que demuestra el conocimiento que Sáenz tenía de documentos económico-legales como recibos, letras, escrituras, contratos de compra-venta, poderes, etc.

En una carta a Ascásubi encontramos también una de las más entrañables expresiones del afecto que sentía por su tierra y de cuánto extrañaba sus costumbres: “Detenga usted allá el dinero; [le dice] y por Dios, acópieme ternos de canastas y cosas bordadas, encajes, etc. Si le es posible hágame usted volar a Guayaquil los nacimientos de corozo para ponerlos el 24 de diciembre [y] con los amigos tomar rosero recordando la Patria”.²⁰³ Además, es la única carta de las que se conservan, en las que se despide diciendo: “su amiga llacta huasi”²⁰⁴ y firma como ‘Manuela Sáenz de Quito’.

La correspondencia que Sáenz mantuvo básicamente con Flores y Ascásubi, si bien devela las graves dificultades económicas en las que se vio envuelta, es expresión también de una dignidad en la administración de su situación financiera. Si en ocasiones se vio en la necesidad de pedir dinero, como ocurrió con Flores, tuvo el cuidado de utilizar las transacciones que por ella hacían terceros para cancelar lo adeudado, como expresa esta carta: “va una carta de Don Luis Salvador en la que confiesa haber pagado al General Flores los trescientos pesos que dicho señor me prestó a borde del buque en que vine acá”.²⁰⁵ Nunca utilizó sus nexos con personas influyentes para beneficiarse económicamente; antes bien, en medio de sus limitaciones, no descuidó enviar algún detalle como muestra de gentileza y afecto. Pese a que para la época era muy dificultosa

²⁰³ Carta a Roberto Ascásubi, 29 de octubre de 1853, en J. Villalba, 1986: 178. Los nacimientos de corozo, o tagua, y la bebida de rosero, son dos elementos muy relacionados con las costumbres ecuatorianas que ella anhela recordar.

²⁰⁴ O llacta huarmi que significa paisana; la caligrafía no es fácilmente legible, comenta J. Villalba, 1986: 179.

²⁰⁵ Carta a Roberto Ascásubi, 5 de noviembre de 1845, en L. F. Borja, 1946: 236.

la supervivencia de una mujer sola, siempre buscó medios para obtener ingresos, entre los que estuvo poner en práctica y sacar provecho de lo que aprendió en sus años con las monjas: cocinar, coser y bordar. Llama la atención que a los 61 años, apenas cinco meses antes de su muerte, siga buscando modos de ganarse la vida, a tal punto que solicita a Ascásubi que “con alguna persona segura que venga de allá le [...] remita alguna cosa pues h[a] entrado en un negocito de perlas que quizá se podrá ganar algo, pero que sea en oro comprando las onzas a lo que estuviese”.²⁰⁶ Murió víctima de la difteria, el 23 de noviembre de 1856.

2.4 (De)colonización como posibilidad del pensamiento y la acción

Cuando Vicente Rocafuerte, en calidad de Presidente del Ecuador, escribe a Flores para justificar la expulsión de Sáenz del territorio ecuatoriano, se expresa de esta manera: “por el conocimiento práctico que tengo del carácter, talentos, *vicios, ambición y prostitución* de Manuela Sáenz ella es la llamada a reanimar la llama revolucionaria”.²⁰⁷ También afirma: “Madame de Staël no eran perjudicial en París como la Sáenz lo es en Quito. Las mujeres (de *moral relajada*)preciadas de buenas mozas y *habituadas a las intrigas* del gabinete son más perjudiciales que un ejército de conspiradores”.²⁰⁸

Estas dos frases que utiliza Rocafuerte son expresión de cómo las formas coloniales de adquisición, acumulación y transmisión de capital cultural seguían vigentes ya instaurada la república, según las cuales la mujer, por naturaleza, era incapaz o no debía “construir autónomamente su subjetividad [ni] ejercer roles públicos de autoridad y

²⁰⁶ Carta a Roberto Ascásubi, 29 de junio de 1856, en L. F. Borja, 1946: 244-245.

²⁰⁷ Carta de Rocafuerte a Flores, 14 de octubre de 1835, en M. Sáenz, 1986: 99-100; mi subrayado.

²⁰⁸ Carta de Rocafuerte a Flores, del 28 de octubre de 1835, en M. Sáenz, 1986: 102; mi subrayado.

de poder”;²⁰⁹ su ámbito debía ser el sosegado espacio del hogar y la pasiva ocupación de sus deberes domésticos. El propio Bolívar, en 1826, dirigiéndose a su hermana, le aconseja: “no te mezcles en los negocios políticos ni te adhieras ni opongas a ningún partido [...]. Una mujer debe ser neutral en los negocios públicos. Su familia y sus deberes domésticos son sus primeras obligaciones. Una hermana mía debe observar una perfecta indiferencia en un país que está en estado de crisis peligrosa”.²¹⁰ Cualquier acción femenina que saliera de estos ámbitos y, por supuesto la de Sáenz, sería leída como consecuencia de ambiciones, vicios, e intrigas propias de la naturaleza femenina y que solo podría ser perjudicial para la sociedad, generar caos y, por lo general, ser efecto de la lascivia. Sáenz no solamente fue excluida del ámbito político, sino también descalificada moralmente no solo para actuar, sino para vivir en el Ecuador. Parte de lo que se ha escrito sobre ella desde 1830 hasta el siglo XX ha insistido en esta perspectiva.

El exilio la enfrentó a una condición deshumanizante: las pocas y dilatadas respuestas de Flores, la escasa colaboración de amigos y familiares para ocuparse de sus asuntos financieros, la estrechez económica en la que se vio sumida, le hicieron decir “ocho años en Paita entorpecen, envilecen y empobrecen”;²¹¹ sin embargo, ella transformó al exilio en la condición de posibilidad de su existencia. El ejercicio epistolar

²⁰⁹ Zulma Palermo, “Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización”, en Zulma Palermo, coord., *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural*, Salta, Ferreyra Editor / Universidad Nacional de Salta, 2006, p. 246.

²¹⁰ Carta a María Antonia Bolívar, Lima, 10 de agosto de 1826, en Simón Bolívar, Vicente Lecuna, comp., *Obras completas*, vol. 2, La Habana-Cuba, Lex, 1950, 2ª. ed., p. 458. Si bien parece que la intención de Bolívar era la de proteger a su hermana, lo hace con criterios en los que considera la política asunto de hombres. Contrasta esta opinión con la abierta aceptación que Bolívar tuvo de la participación política de Sáenz. Según dejan dilucidar sus cartas, la personalidad, inteligencia, conocimiento, arrojo, precaución y astucia de Sáenz le otorgaban enorme confianza lo que no ocurría con el descuido, y el carácter indiscreto y la torpeza de su hermana. En una carta escrita desde Guayaquil el 4 de agosto de 1829 le comenta que ha transmitido el poder que le otorgó a ella para realizar ventas de sus propiedades a otros, porque ella ha “enredado el pleito, las letras y cometido desaciertos [...], todo lo que ha provenido de no entenderlo y sólo sirve para echarlo a perder todo”, situación que le hace insistir “ las mujeres no sirven para esto; y tú lo has acreditado más a pesar de tus buenos deseos” (S. Bolívar, 1950: 276).

²¹¹ Carta a Juan José Flores, 12 de junio de 1843, en J. Villalba, 1986: 140.

al que se dedica desde su expulsión de Bogotá le posibilita no solo confrontar al poder que la excluye, por medio de asumir diferentes posiciones enunciativas a través de un juego de desdoblamiento, simulacros y reinenciones de sí misma, sino sobre todo le da la posibilidad de construirse como sujeto político, capaz de legitimar las interrelaciones personales directas y epistolares, como mecanismos de información, espionaje y producción de conocimiento en el que sustenta un proyecto político, intelectual y vital, por medio del cual genera una acción política de resistencia, y confronta la naturalización de un modo de ser femenino con pretensiones universales de validez. Su cuidadosa observación de los acontecimientos políticos peruanos y ecuatorianos, la lectura minuciosa de la prensa y de diversos documentos, el desarrollo de redes de espionaje a través de sus amistades, el análisis de los contactos y movimientos de diversos personajes políticos, volcados en sus cartas, convierten a su ejercicio escriturario en una nueva forma de hacer política, de pensar la patria y de definirse.

La ruptura que estableció con las normas de ‘decoro’ y las pautas de distinción de la sociedad a la que pertenecía desde que enfrentó públicamente su relación con Bolívar, hasta su expulsión del territorio por presuntas implicaciones políticas, le llevó a un constante proceso de reestructuración de sí misma, por medio de un ejercicio racional que se gestó al calor de las experiencias y que atravesó su corporeidad, confrontada con los modos de ser y de parecer de los códigos de comportamiento del capital sociocultural. Sus cartas son el proceso y el resultado de una tarea de interiorización que se hace explícita en un sujeto relacional, articulado desde distintas perspectivas de enunciación, y que se sitúa estratégicamente frente al poder y que al mismo tiempo construye poder. Se posiciona en una subalternidad que se alterniza para generar identidad y conocimiento en

torno a un proyecto político y vital. Esta “combinación de acatamiento y enfrentamiento [al poder] [...] establecen otra razón, otra científicidad [...] otro sujeto del saber” (J. Ludmer, 1984: 53) y otra manera de ser. Las circunstancias que le tocaron vivir hicieron que su vida fuera atravesada por una colonización del poder, del saber y del ser, y esta experiencia obligadamente la llevó a responder a la pregunta de ¿quién soy yo?²¹² El conjunto de cartas que se conservan ofrecen un progresivo ejercicio de construcción y articulación de una manera de mirarse, de situarse y de ser: más ecuatoriana que cristiana, más bolivariana que floreana, más mujer que soldado, más política que diplomática, más patriota que amiga.

²¹² Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 50.

CAPÍTULO III

Dolores Veintimilla de Galindo y

la (de)colonización del ser femenino

Dolores Veintimilla de Galindo (1829-1857) es el nombre con el que el Ecuador inscribe su participación en la trayectoria romántica en la que se instalaron las sociedades latinoamericanas después de los procesos de emancipación, según los esquemas europeos de periodización con los que se ha leído la cultura latinoamericana. Con apenas doce textos poéticos y tres narrativos, esta mujer nacida en el seno de una familia acomodada ha sido reconocida por la crítica nacional como una auténtica representante de dicho movimiento.²¹³ Sin embargo, sus textos, más allá de reflejar sus habilidades poéticas, son piezas clave que develan un espíritu inquieto que logra trascender las opciones que la tendencia romántica y las estructuras sociales de su época ofrecían a una mujer, lo que debilita la aplicación de categorías como el romanticismo sin considerar la propia trayectoria latinoamericana.

Fue hija de José Veintimilla y Jerónima Carrión y Antepara, lojanos acomodados que residían en Quito. Inició sus estudios en el Colegio Santa María del Socorro que funcionaba bajo la dirección del Sr. Isaac W. Wheelwright,²¹⁴ quien se encargó de difundir el método lancasteriano. La codirección estuvo a cargo de la señora Josefa Carrión y Quiñónez, la primera educadora en la historia republicana y contaba con una

²¹³ Su poesía ha sido recogida en sinnúmero de antologías, entre las más antiguas está la de Ricardo Palma en *Tradiciones peruanas* 1872, está incluida en *Poetas románticos y neoclásicos* de la Biblioteca Ecuatoriana Mínima publicada en 1960; Ricardo Márquez Tapia recoge sus poemas en *La Safo ecuatoriana. Dolores Veintimilla de Galindo* en 1968. Desde entonces ha formado parte de todas las antologías sobre escritores y escritoras ecuatorianos, así como también de textos escolares para el estudio de la literatura ecuatoriana.

²¹⁴ Rodolfo Pérez Pimentel, “Dolores Veintemilla de Galindo”, *Diccionario biográfico del Ecuador*, vol. 2, Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1987, p. 354.

junta directiva de matronas de la alta sociedad quiteña (A. M. Goetschel, 2007: 46). Este colegio fue fundado en 1835 por Vicente Rocafuerte con el objetivo de que las familias contaran con “un plantel de ilustración en el que sus hijas formen su espíritu y su corazón en la moral y la virtud”.²¹⁵ A través de esta institución “debía enseñarse a las niñas la doctrina cristiana, la ortografía y caligrafía; la costura y el bordado; la música y el dibujo; también recibían lecciones ‘proporcionadas a su edad’ de aritmética, geometría, geografía, gramática castellana e historia”.²¹⁶ No obstante, el predominio de la Iglesia católica y el clima de intolerancia religiosa obligaron al profesor luterano a dejar la dirección del colegio en el año de 1838 (A. M. Goetschel, 2007: 47). Veintimilla continuó sus estudios en la escuela que las madres dominicanas mantenían en el Convento de Santa Catalina de Siena en donde, a más de leer y escribir, aprendería doctrina, catecismo y labores de casa como bordar, tejer, coser y cocinar, formación que se complementarían con clases de piano y pintura (R. Pérez Pimentel, 1987: 354).

Esta educación, centrada en la formación moral y acompañada de destrezas para el hogar y habilidades artísticas, cultivadas como adornos femeninos, estaba orientada a perfilar al ‘ángel del hogar’,²¹⁷ es decir, a esa mujer que hacía de la renuncia de sí en beneficio del esposo e hijos, de la resignación cristiana ante los sinsabores de la vida, y del silencio prudente, la expresión de una condición ‘natural’ de su ser femenino. Según el planteamiento educativo que propone Rocafuerte, el acceso de la mujer al conocimiento se justificaba en la medida que este sirviera para fomentar la moral y la

²¹⁵ Gaceta del Gobierno del Ecuador N° 163, 30 de mayo de 1835, citado por A. M. Goetschel, 2007: 46.

²¹⁶ Gaceta del Gobierno del Ecuador, 8 de agosto de 1835, citado por A. M. Goetschel, 2007: 46.

²¹⁷ El término parte de la publicación de *El ángel del hogar*, “obra moral y recreativa dedicada a la mujer” dirigida por Pilar Sinúes (1859). Designa la vida doméstica como el campo natural de la mujer y reconoce que ella ha nacido para amar a su familia y a Dios, para sacrificarse por el bienestar de los padres, el marido y los hijos. Cfr. Susan Kirkpatrick, “Introducción y notas” en *Antología poética de escritoras del siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1992.

virtud, propuesta que sintetiza la forma como la sociedad ecuatoriana de principios del siglo XIX concebía el rol que la mujer debía desempeñar en la vida social de la joven república.

Educada bajo esta mirada, Veintimilla rememora sus 17 años en un texto en prosa, “Recuerdos”, en el que describe como cualidades –tanto de ella, como del que sería su marido– una adecuada formación moral y una vivencia de las virtudes. Así expresa: “Respetada siempre por él, uno de mis placeres más íntimos era estar tranquila a su lado. A este hombre virtuoso es a quien debo la mayor parte de mis buenos sentimientos. Las horas que pasábamos juntos las empleaba en formar mi corazón para la virtud”.²¹⁸ Veintimilla da testimonio de cómo la formación de la mujer estaba sujeta a lo que el hombre propusiera como ideal para ella; y esto implicaba básicamente la subordinación de sus sentimientos, pensamientos y deseos a la consecución de una vida virtuosa.

La mujer ejemplar no solo era producto de su sometimiento a la acción y tutela masculinas, sino que necesitaba además de la confirmación de su condición honorable ante la mirada de la sociedad, pues la valoración de la mujer se construía desde la mirada de los otros, aun de la de aquellos que no formaban parte de su clase social. Veintimilla, al hablar de sí manifiesta: “una figura regular, un pundonor sin límites y un buen juicio acreditado, me hicieron obtener las consideraciones de todas las personas de las distintas clases sociales de mi patria” (D. Veintimilla, 1898: 13). Ella reconoce que su cuerpo, su espíritu y su razón han pasado por el escrutinio aprobatorio de los demás, es decir, están sometidos a una normativa rigurosa que marca los gestos, las conductas y las formas que la distinguen como miembro de un determinado grupo social.

²¹⁸ Dolores Veintemilla de Galindo, *Producciones literarias*, Quito, Imprenta de la Juventud, 1898, p. 14.

Junto con esta educación, reconoce que disfrutó de un trato diferente del que era habitual para las jóvenes de su época, dispensado básicamente por su madre: “adorada de mi familia, especialmente de mi madre, había llegado a ser el jefe de la casa; en todo se consultaba mi voluntad; todo cedía al más pequeño de mis deseos; era completamente dichosa bajo la sombra del hogar doméstico” (D. Veintimilla, 1898: 13). Veintimilla da cuenta de un ambiente familiar que le permitió expresar su criterio, manifestar sus pensamientos, deseos y sentimientos, situación que toma distancia de la formación que desde las esferas gubernamentales y desde la Iglesia se promovía para la mujer.

Esta libertad para tomar decisiones se hace manifiesta inclusive a la hora de elegir pareja, cosa inusual para la época –en la que los padres imponían esta decisión a sus hijos–, así como también se expresa en el trato que mantenía con su futuro esposo:

A la edad de 14 años, un sentimiento de gratitud vino por primera vez a fijar mi atención en uno de mis amigos [...] Poco a poco, ese sentimiento de gratitud se cambió en una afición tierna, sentida y bienhechora que me ofreció mil y mil encantos. La confianza que mi madre tenía en mí, me daba una completa libertad; era, pues, señora de mis acciones y de mis horas, y podía ver a mi amigo, que lo era también de mi madre, a mi satisfacción, estar y pasar sola con él, sin caer siquiera en cuenta que mi fortuna era una especialidad. (D. Veintimilla, 1898: 14)

La confianza que su madre le prodigaba y su libertad de elección hablan de otra vertiente formativa, distinta a la escolar, que nutre su personalidad: la posibilidad de hacer uso de su libre albedrío, y la madurez que ello exige. Veintimilla es el resultado de la mezcla de una formación que promueve un espíritu libre, creativo e inquieto, con la adopción de unos códigos rígidos de distinción y virtud, cuya escenificación es indispensable para ser reconocida como mujer virtuosa. Esta formación se constituyó en la base de su ejercicio poético, pero también en la fuente de sus mayores contradicciones

vitales. Dentro de esta educación más amplia tuvo la posibilidad de acceder a toda clase de libros, inclusive a aquellos que, en palabras de Rodolfo Pérez Pimentel, “la mojigatería colonial había prohibido por diversas causas” (R. Pérez Pimentel, 1987: 355). Estas obras le permitieron familiarizarse con tendencias literarias, doctrinas filosóficas y escritores pertenecientes a contextos distintos al ecuatoriano. De hecho, el propio Mera habla de novelas románticas de “cierta novísima escuela francesa” (J. L. Mera, 1893: 253) y es probable que Veintimilla haya conocido las obras de Sand, Musset, Zorrilla y Espronceda.²¹⁹

Contrajo matrimonio, en febrero de 1847, con el Dr. Sixto Galindo y Oroña, médico, natural de Nueva Granada, residente en el Ecuador. Con su matrimonio inscribe su nombre en el estatus de mujer casada, a la vez que asume toda la significación que la unión matrimonial implicaba, dentro del ámbito social en el que se movía. “La familia tenida socialmente por legítima era aquella que cumplía formalmente con las normas del matrimonio [...] católico, [el que] suponía una serie de requerimientos legales y morales, cuyo cumplimiento formal hacía parte del *habitus* de la clase dominante: indisolubilidad, monogamia, honor familiar, fidelidad sexual por parte de la mujer y responsabilidad del padre hacia la prole” (S. Castro-Gómez, 2005: 82; cursiva del autor). La condición de casada añadía nuevos valores culturales que debía cuidar en la escenificación de mujer de su clase.

²¹⁹ Isaac J. Barrera, “Una poetisa quiteña, Dolores Veintimilla. Vida breve, romántica y atormentada” en *Historia de la literatura ecuatoriana, siglo XIX*, vol. 3, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954, p. 123-124.

3.1 Innovación de la lírica romántica

A finales de 1847, ya con un hijo, el matrimonio trasladó su residencia a la ciudad de Guayaquil. Pérez Pimentel afirma que a esta época pertenecen sus primeras composiciones poéticas como “A Carmen, remitiéndole un jazmín del cabo” y “A la misma amiga”, ambas dedicadas a Carmen Pérez Antepara (R. Pérez Pimentel, 1987: 355), también poeta. Estos textos se circunscriben dentro de la tradición romántica de la dedicatoria amistosa, género muy común entre las poetisas, quienes escribían poemas para los álbumes de amigas (S. Kirkpatrick, 1992: 24), en los que expresan con viva sinceridad sus sentimientos más profundos que van “desde la solidaridad fraternal con la otra mujer hasta una emoción que difícilmente se distingue del erotismo” (S. Kirkpatrick, 1992: 24). En ambos poemas, Veintimilla habla de su añoranza por la amistad que las unía, le pide que cuando la flor que le regala se marchite: “No la arrojes, por Dios, a la ribera/ guárdala cual memoria lisonjera/ de la dulce amistad que nos unía”.²²⁰ También le dirá: “no olvides, Carmen, /no olvides, no! / a tu Dolores/ por otro amor!”.²²¹

Pérez Pimentel expresa que también corresponden a la época guayaquileña otros poemas como “Sufrimiento”, “Quejas”, “Anhelo”, “Aspiración” y “Desencanto”; sin embargo, la falta de datación en los mismos nos impide conjeturar cuándo fueron escritos, pero lo que sí podemos manifestar es que se constituyen en un instrumento de autorrepresentación apegado al género romántico de la autobiografía poética (S. Kirkpatrick, 1992: 18), a través de los cuales expone el doloroso proceso por el que está pasando su vida. Resalta en ellos la gran desilusión que le provoca el constatar que su ignorancia, credulidad y falta de experiencia en la vida, le impidieron ver que dentro de

²²⁰ “A Carmen. Remitiéndole un jazmín del cabo” en D. Veintimilla, 1898: 5.

²²¹ “A la misma amiga” en D. Veintimilla, 1898: 5.

un matrimonio aristócrata la mujer “en muchos casos [es] pura mercancía económica”;²²² deja entrever la añoranza por la felicidad que vivió cuando era soltera, que contrasta con un presente doloroso y amargo; su poesía se convierte en expresión del desengaño al constatar que lo que había soñado para sí desapareció muy pronto; sus versos son manifestación del desajuste vital que implica tener que reproducir en su hogar la escenificación del honor familiar, anclado en la fidelidad y en la unión matrimonial, pese a que tiene que vivir sola y a que su amor no es correspondido.

Uno de los poemas que concentra este recorrido autobiográfico es “Quejas”,²²³ en el que reconstruye la historia de un amor frustrado. Los versos de la primera estrofa dan cuenta de la juventud del sujeto poético, abierto a los placeres del amor, aunque califica de ‘fatal’ el encuentro con el ser amado, pues se desarrolla la percepción de que “el sujeto poético es arrastrado por una fatal atracción fuera del espacio edénico de su infancia al mundo inseguro y peligroso de la sexualidad” (S. Kirkpatrick, 1992: 19). El poema da cuenta de que las palabras del amado, “como música blanda y deliciosa”, le hicieron vacilar de sus rígidas convicciones; la emoción del amor juvenil impidió recordar la consigna que le habían enseñado para no sufrir por el desamor: “que los hombres no aman nunca y que siempre engañan”.²²⁴ Empieza su poema diciendo:

¡Y amarle pude!... Al sol de la existencia
Se abrió apenas soñadora el alma...
perdió mi pobre corazón su calma
desde el fatal instante en que le hallé.
Sus palabras sonaron en mi oído
como música blanda y deliciosa;

²²² Nina M. Scott, “Escritoras hispanoamericanas del siglo XIX”, en Guadalupe Gómez-Ferrer, et. al., coords., *Historias de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. 3, Madrid, Cátedra, 2006, 2ª. ed., p. 696.

²²³ “Quejas”, en D. Veintimilla, 1898: 1-2.

²²⁴ “Recuerdos”, en D. Veintimilla, 1898: 14.

subió á mi rostro el tinte de la rosa;
como la hoja en el árbol vacilé. (1-8)

La siguiente estrofa da cuenta del arrobamiento absoluto de la persona ante los encantos y la fascinación del primer amor; por medio de imágenes que denotan gran sensibilidad y sensualidad, logra expresar el deseo femenino, tema que no era abordado directamente por la poesía femenina, sino que quedaba oculto tras prejuicios y miramientos de su época:

Su imagen en el sueño me acosaba
siempre halagüeña, siempre enamorada;
mil veces sorprendiste, madre amada,
en mi boca un suspiro abrasador;
y era él quien arrancaba de mi pecho,
él, la fascinación de mis sentidos;
él, ideal de mis sueños más queridos;
él, mi primero, mi ferviente amor. (9-16)

Esta sensualidad al expresar sus afectos solo tiene parangón en su época con un poema también llamado “Quejas”,²²⁵ de la dominicana Salomé Ureña de Henríquez (1850-1897), estilo que será ampliamente desarrollado por Delmira Agustini (1886-1914) y Alfonsina Storni (1892-1938) 60 años después. La tercera estrofa expresa el sinsentido que la ausencia del amado genera; da cuenta de la absoluta dependencia afectiva que circunscribe la razón de vivir a un solo objetivo; así como también hace explícito el dolor que ocasiona el prematuro olvido:

Sin él, para mí, el campo placentero
en vez de flores me obsequiaba abrojos;

²²⁵ Y en vano, que indiscretos / mis ojos, sin cesar, bajo el encanto / de tu mirar sujetos, / fijo en los tuyos con empeño tanto, / que el corazón desmaya / cuando esta fuerza dominar ensaya/, citado por N. Scott, 2006: 714.

sin él eran sombríos a mis ojos
 del sol los rayos en el mes de abril.
 Vivía de su vida aprisionada;
 era el centro de mi alma el amor suyo;
 era mi aspiración, era mi orgullo...
 ¿por qué tan presto me olvidaba el vil? (17-24)

Cierra el poema con una estrofa en la que, de manera explícita, expresa la traición del amado, el simulacro de un afecto que no existe, el desenmascaramiento de una devoción fingida. Concluye esta estrofa con cuatro versos que establecen la necesidad de separar la inteligencia de la voluntad, de silenciar el deseo con un pensamiento que niegue ese deseo, de callar en el corazón su capacidad de sentir, como mecanismo para sobrevivir, e impedir que el dolor maltrate su altivez:

No es mío ya su amor, que á otra prefiere;
 sus caricias son frías como el hielo.
 Es mentira su fe, finge desvelo...
 Mas no me engañará con su ficción...
 ¡Y amarle pude delirante, loca!!!
 ¡No! mi altivez no sufre su maltrato;
 y si á olvidar no alcanzas al ingrato
 ¡te arrancaré del pecho, corazón! (25-32)

Este último verso ha dado pie para que algunos críticos como Márquez Tapia (1968), Antonio Lloret Bastidas (1982), Susana Aguinaga (2002), entre otros, asumieran que se trata de la anticipación de su tendencia suicida. Si bien es cierto que la autora se quitó la vida, en este texto no está hablando de suicidarse; más bien trata de expresar la disposición de no dejarse doblegar por el dolor, y para ello el corazón estorba; expresa que lo que debe predominar en una decisión de afrontar la adversidad con resistencia desafiante es la razón y no los sentimientos.

Veintimilla no acepta el sufrimiento al que se ve abocada y, a diferencia de otras poetas como las españolas del período romántico, quienes al utilizar la primera persona para dar cuenta de “la trayectoria hacia la desilusión [y que] se valían del modelo religioso del desengaño” (S. Kirkpatrick, 1992: 19) para mostrar el sufrimiento como constitutivo de la vida femenina y forjador de su virtud, ella no se empeña en ocultar que el dolor proviene de la profunda desilusión que le genera una experiencia directa que le resulta inadmisiblemente injusta, no hay en su expresión la admisión resignada del dolor, ni la búsqueda de hacer de él un motivo de redención.

Otro texto que retoma esta tendencia autobiográfica leída desde el desengaño es “Anheló,”²²⁶ donde utiliza nuevamente la primera persona para hablar de un dolor que no acepta, y después de proponer nuevamente imágenes de un presente lleno de amargura y desilusión, y de preguntarse “dónde está ese mundo que soñé” (1) o “por qué tan pronto la ilusión pasó” (9), plantea un cuarteto final en el que manifiesta su deseo de fingir una dicha inexistente, de apelar nuevamente a la razón, a la inteligencia para construir una realidad ilusoria distinta de la que le atormenta, aunque sea fingida:

Vuelve á mis ojos óptica ilusión
vuelve esperanza á amenizar mi vida,
vuelve, amistad, sublime inspiración...
yo quiero dicha aun cuando sea mentida. (13-16)

Este poema guarda analogía con un texto de Sor Juana Inés de la Cruz titulado “Finjamos que soy feliz”, en el que la voz lírica pide a la razón construir el pensamiento de que es feliz, aunque no lo sea. Tanto Veintimilla como Sor Juana buscan en la

²²⁶ “Anheló” en D. Veintimilla, 1898: 9.

creación poética y en las elaboraciones artísticas del pensamiento el refugio para una dicha que no encuentran en las circunstancias que les ha tocado vivir.

Pero su pensamiento, lejos de ofrecerle ese ámbito donde descansar su alma y encontrar espacio para la alegría, se convierte en motivo de ansiedad. En su texto “Desencanto”,²²⁷ manifiesta:

¿Por qué mi mente con tenaz porfía
mi voluntad combate, y obstinada,
tristes recuerdos de la infancia mía
ofrece a mi memoria infortunada?
¿Por qué se cambia el esplendente día
en mustia sombra del dolor velada,
y a la sonrisa de inocente calma
sucede el llanto y la ansiedad de mi alma? (1-8)

La tarea escrituraria tiene para ella el signo de la contradicción, pues en un contexto poético donde se espera que la mujer hable de los bellos sentimientos que le inspiran la naturaleza, los hijos y Dios, le resulta conflictivo hacer de la escritura poética un medio de expresión que no sea sobre el desajuste que hay entre el ideal de vida propuesto para la mujer y los sinsabores de un cotidianidad marcada por apariencias y carente de una relación afectiva sincera, desarticulación que no puede disimular frente a una sociedad despiadada para imponer y juzgar el modo de proceder de una mujer:

Yo era en mi infancia alegre y venturosa
como la flor que el céfiro acaricia,
fascinada cual blanda mariposa
que incauta goza en férvida delicia;
pero la humana turba revoltosa
mi corazón hirió con su injusticia
y véome triste, en la mitad del mundo,
Víctima infausta de un dolor profundo. (17-24)

²²⁷ “Desencanto” en D. Veintimilla, 1898: 8.

A diferencia de lo que la sociedad podía esperar de la escritura femenina de la época, Veintimilla escribe textos en los que expresa cómo siente una mujer; tal es el caso de “Aspiración”,²²⁸ en el que expresa la pasión y el deseo de un corazón que ama en solitario:

Yo no quiero ventura ni gloria
Sólo quiero mi llanto verter;
Que en mi mente la cruda memoria
Sólo tengo de cruel padecer (1-4)

Yo no quiero del sol luminoso
sus espléndidos rayos mirar,
mas yo quiero un lugar tenebroso
do contigo pudiera habitar (9-12)

Si ángel fuera a quien templos y altares
en mi culto se alzarán, tal vez
con tormentos cambiara, eternas,
por estar un instante a tus pies. (17-20)

En este poema, la voz lírica hiperboliza sobre lo que estaría dispuesta a entregar por un instante de felicidad, a pesar de que vislumbra que dicha felicidad solo sería posible a espaldas y oculta de las miradas censoras de la sociedad.

Veintimilla no publicó su poesía, pero es posible que la haya hecho pública en las tertulias en las que participaba, en Cuenca, adonde se trasladó la familia en 1854 y donde tuvo que tratar de adaptarse a la condición social anómala de vivir sin su marido, ya que después de instalarla viajó a Centroamérica (R. Pérez Pimentel, 1987: 355), lo que evidenció la poca importancia que ella merecía dentro de sus planes personales. A decir de Antonio Lloret Bastidas, fue aceptada por la “Sociedad de Aprendizaje Literario”,²²⁹ y

²²⁸ “Aspiración” en D. Veintimilla, 1898: 7.

²²⁹ Antonio Lloret Bastidas, “El romántico suicidio de dolores”, en *Antología de la poesía cuencana. Época del Romanticismo*, vol. 2, Cuenca, Amazonas, 1982, p. 92.

no tardó en ofrecer los salones de su casa para las tertulias literarias con poetas reconocidos como Tomás Rendón y otros más jóvenes como “Luis Cordero, Miguel Ángel Corral, Antonio Marchán García, Joaquín Fernández de Córdova” (A. Lloret Bastidas, 1982: 93).

La percepción que ella tiene de esta situación le hará expresar en su poema “A mi madre”:²³⁰

¿Por qué condenada estaba
a vivir lejos de ti,
y del suelo en que nací?
¡Oh! madre, dime ¿por qué?
¡Bajo de extranjero cielo
cual planta en extraño clima
o solitaria, en la cima
de una roca, viviré! (37-44)

El sentido de extrañamiento que vive Veintimilla se deriva de la forma como fueron leídas su presencia y participación en las tertulias, espacio público doméstico, donde “la mujer desempeñó [...] un papel delicado, de inspiradora para los artistas o de animadora para los políticos. Las mujeres estuvieron siempre acompañando a los padres o a los maridos, para las decisiones más trascendentales” (I. J. Barrera, 1954: 124). La crítica en torno a ella se genera en el hecho de que dichas reuniones, a la que solo asistían hombres, se llevaban a cabo en su casa, sin su marido presente, y que ella participaba activamente en las propuestas artísticas que se ofrecían²³¹ en una época en la que “todavía

²³⁰ “A mi madre” en D. Veintimilla, 1898: 28.

²³¹ Según Cecilia Ansaldo, Veintimilla fundó lo que se conoce como la primera Academia del Azuay, de la que fueron miembros varios intelectuales cuencanos. Cfr. “Dolores Veintimilla de Galindo”, en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*, vol. 3, Caracas, Biblioteca Ayacucho / Monte Ávila, 1988, p. 4896.

la escritura era juzgada como una actividad demasiado pública para una mujer”.²³² Incluso elaboró un álbum de poesía con las contribuciones de los escritores que asistían a las tertulias.²³³

Según sus biógrafos, esta situación generó una animadversión contra ella, por parte de algunos sectores de la sociedad cuencana que criticaban las “reuniones de hombres en casa de una mujer hermosa, de una forastera, [y veían mal] ese compañerismo literario desacostumbrado” (I. J. Barrera, 1954: 129). Como precisa Lloret Bastidas, las “frecuentes reuniones literarias dieron pábulo a las murmuraciones de la gente pacata, oscura e hipocritona, que comenzó a acusar a la joven señora de mujer libertina” (A. Lloret Bastidas, 1982: 92-93).

Esta percepción de sentirse sola e incomprendida aparece trabajada más profundamente en su poema “Mis visiones”,²³⁴ en el que además expresa la indignación de saberse juzgada injustamente. Este texto, conformado por cuatro estrofas de trece versos, hace un recorrido por cuatro ámbitos que constituyeron su vida y que, lejos de acogerla, la expulsaron a una terrible soledad.

El primero de los aspectos que pasa bajo su reflexión es la familia cristiana en la que creció y cuyos fundamentos ideológicos alimentaron en su infancia y adolescencia una forma de entender la vida desaprensiva y sosegada, argumentos que una vez adulta dejan de tener sentido, no le dicen nada, y que solo sirven para ahondar su quebranto:

²³² Beatriz Sarlo, “Decir y no decir: erotismo y represión”, en *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, p. 90.

²³³ Ver los poemas y textos en prosa de Vicente Salazar, Mariano Cueva, Miguel Ángel Corral, Antonio Marchán, Francisco Eugenio Tamaríz, Mariano Cueva, Benigno Malo y Luis Muñoz, recopilados por Ricardo Márquez Tapia, en *La Safo ecuatoriana. Dolores Veintimilla de Galindo*, Cuenca, Casa de la Cultura, 1968, p. 70-80.

²³⁴ “Mis visiones” en D. Veintimilla, 1898: 29-30.

Al pie de pobre y olvidada cruz,
 sentéme sola a reposar un día;
 rendida de mis males al quebranto,
 cerrábanse mis ojos á la luz.
 Repente, oí una voz que me decía:
 ven a mí, yo enjugaré tu llanto,
 cediendo al dulce encanto,
 que al escuchar la voz sentí,
 olvidada de todo y aun de mí,
 seguía con presura;
 mas ¡ay! ¡oh suerte dura!
 Enmudeció la voz amada,
 y yo torné a quedar más quebrantada. (1-13)

Otro ámbito que explora es el de la pasión amorosa. Las metáforas que utiliza expresan el ardor con que se entregó a ella, el arrojó con que asumió el carácter festivo, alegre y arrebatado del enamoramiento, el sometimiento absoluto de sus sentidos a un sentimiento que es percibido como peligroso, doloroso y dañino. Para ella el amor es veneno que consume cuando no es correspondido:

En solitaria playa,
 de no vista belleza, vi una rosa,
 de blanco, rojo y oro matizada,
 de gaya forma, aroma delicado.
 Con ansia desusada, codiciosa
 miréla, quedando enamorada;
 ante ella ¡ay de mí! caí postrada,
 bañé sus hojas con mi lloro,
 con besos mil su cáliz de oro.
 Toméla, y en mi seno,
 por ella de amor lleno,
 la puse ciega, palpitante...
 ¡Ay! que en áspid trocóse en el instante. (14-26)

Un aspecto que marcó fuertemente su vida es el del matrimonio, cuya imagen de institución sólida había sido percibida como una sombra segura, bajo cuyo amparo podría tener una vida fecunda, serena y apacible; sin embargo, para ella, el matrimonio se ha convertido en una realidad estéril, tormentosa y llena de sufrimiento:

Cercada vi de límpida corriente,
 de un gran ciprés la misteriosa sombra;
 oí entre sus hojas resbalar la brisa,
 cantares susurrando dulcemente.
 Bajo de sus ramas de flores una alfombra
 formado había allí naturaleza.
 Tan singular y plácida belleza
 ofrecióme blando asiento;
 ¡Ay triste!, que al momento
 la alfombra se secó.
 La música calló,
 la sombra se hizo fuego
 y de espinas cubrióse el suelo luego. (27-39)

El último ámbito que aborda en su texto es sobre su condición de escritora en medio de un grupo de poetas varones que alababan en ella su inteligencia, su gracia y su belleza; pero cuya amistad no pasó la prueba de la fidelidad, pues a la hora de defenderla y de tomar partido por ella cuando era injustamente atacada, se alejaron a contemplar con “calma cruel” su suerte:

La imagen vi de púdica amistad,
 cual un querube con la faz radiante;
 ven, en mi pecho de tu afán reposa,
 dijo sensible y tierna la beldad;
 y en copa bella de nácar y diamantes,
 néctar ofrecióme presurosa.
 Tomé la copa, ansiosa
 a mis ardientes labios la apliqué;
 y al apurarla ¡ay Dios! probé,
 que el néctar era hiel,
 y que la beldad infiel,
 lejos de mí reía.
 Y con calma cruel mi pena vía. (40-52)

En este poema, a diferencia de lo que ocurre con la poesía de otras mujeres del XIX (S. Kirkpatrick, 1992), la naturaleza, en vez de servirle como escenario de paisajes para ser recreados poéticamente desde una sensibilidad inocente y serena, es utilizada

como metáfora para expresar, por medio de imágenes que cambian violentamente de aspecto, el desengaño frente a la aparente seguridad y protección que pensó le brindarían su formación cristiana, el amor, el matrimonio y la amistad.

Llama la atención que en el libro de Ricardo Márquez Tapia, *La Safo ecuatoriana. Dolores Veintemilla de Galindo* (1968), se registre este poema con algunas variantes, así: se dividen versos en dos, con lo que se rompe la armonía de trece versos por estrofa, se eliminan y cambian palabras en algunos versos, de manera especial en la segunda estrofa. La secuencia de los versos: “Con ansia desusada, codiciosa/ miréla, quedando enamorada;/ ante ella ¡ay de mí! caí postrada” es sustituida por “Con ansia desusada/ y vista codiciosa,/ miréla; mas, caí ¡triste! postrada”. Esta variación da al texto un matiz que cambia la intencionalidad de la autora, pues mientras en la forma original se aprecia la intensidad de la pasión amorosa que lleva a rendir la voluntad a la absoluta admiración del ser amado, en la versión de Márquez, al calificar con el adjetivo codiciosa a la vista y no al ansia, y al incorporar la conjunción adversativa ‘mas’, se le resta fuerza emotiva al texto, y se convierte a la caída en culpa y al acto de postrarse en arrepentimiento.

A esta intencionalidad se añade el cambio del verso “la puse ciega, palpitante” por “la puse reverente”, mutación que nuevamente transforman el ardor y la ceguera de la pasión amorosa en una respetuosa, deferente y distante reverencia, que imprime en el texto una carga moral que no hay en el poema, en detrimento de la intensidad poética con que la autora expresa su experiencia amorosa. Además, Márquez elimina la última estrofa en la que, según nuestra interpretación, Veintimilla alude al dolor que le causó la falta de apoyo de los intelectuales cuencanos. Estas variantes nos llevarían a presumir que hay

una deliberada intención, por parte de Márquez, de dotar al poema de un tono de recato que diluye la sensualidad expresiva, y de ocultar aspectos que develan la conflictiva relación que la autora tuvo con sus contemporáneos, denunciada a través de sus versos.

“Mis visiones” es otro poema que resume la trayectoria vital de Veintimilla y que, por medio de imágenes bien logradas, consigue transmitir la metamorfosis que sufrió su vida en pocos años. El hecho de desvirtuar los códigos religioso, cultural y social de su entorno, y una de sus instituciones, el matrimonio, como fuentes de realización personal femenina, y el hecho de comprender que su manera de entender el amor –como vehículo de expresión de la pasión femenina– y de percibir el quehacer poético femenino no tienen resonancia en el contexto en el que vive, convierten a su posición vital y a su ejercicio poético en una tarea de supervivencia solitaria. A través de imágenes de soledad y desengaño, que están bien lejos de la tranquilidad consoladora que debía exhibir el ángel doméstico (S. Kirkpatrick, 1992), Veintimilla expresa su confrontación vital con estructuras que enclaustran las opciones para una mujer.

Otro de los tópicos que aborta la poesía de Veintimilla es el de la madre, recurrente en la poesía escrita por mujeres del XIX. La autora se refiere en tres poemas a su madre: “Quejas”, “Sufrimiento” y “A mi madre”.

En “A mi madre”,²³⁵ la figura materna surge como el recuerdo de un bálsamo, de una ternura apacible, de un ángel que quisiera protegerla de la propia vida, un consuelo que solo tiene vigencia en el pasado, porque no solo está lejos físicamente, sino también simbólicamente de la vida de la poeta:

²³⁵ “A mi madre” en D. Veintimilla, 1898: 27-28.

Extasiada de contento
 en tus brazos me adormía
 y en el sueño, madre mía,
 eras mi Ángel protector. (25-28)

El blanco serafín eras
 que ese sueño vigilaba,
 y que mi rostro velaba
 con sus alas de jazmín (29-32)

Si bien en este poema coloca a “la figura de la madre en el lugar del bien perdido tan lamentado por la poesía femenina romántica” (S. Kirkpatrick, 1992: 26), esta ausencia se traduce para Veintimilla en la pérdida para siempre de su opción por situarse en el lugar del que su madre era modelo, el lugar de la mujer angelical, que con ternura delicada vigilaba el sueño de la hija, repetición de su propia vida. Veintimilla lamenta la ausencia no solo física sino simbólica de la madre en ella, cuya forma de vida no está dispuesta a reproducir, opción que tal vez le habría prodigado una vida menos atribulada y azarosa, dados todos los condicionamientos sociales que le acosaban.

En “Sufrimiento”²³⁶ la figura de la madre simboliza el mundo apacible y seguro de la infancia feliz, cuya distancia tanto temporal como espacial es causa de un profundo lamento. En su poema, da cuenta a su madre del proceso de mutación que ha experimentado su vida, en la que las “ilusiones” se han convertido en “desengaños”, las “lágrimas infantiles” en “alquitaradas perlas de dolor”, y la “corona nupcial” en “corona de espinas”. La causa de su dolor está en el desengaño que sufre al no vivir el amor como esperaba, al darse cuenta de que el matrimonio era otra forma de escenificación cultural a la que se debía como mujer de su clase y que la expresión íntima, pasional y amorosa de los afectos no tenía asidero en él:

²³⁶ “Sufrimiento” en D. Veintimilla, 1898: 4.

Pasaste, edad de rosa,
de los felices años,
y contigo mis gratas ilusiones ...
quedan en su lugar los desengaños
que brotó el huracán de las pasiones. (5-9)

En su poema “Desencanto”²³⁷ dirá: “Sólo las horas del dolor quedaron; / las horas del placer nunca volvieron” (14-15). En estos versos, Veintimilla no oculta la marca autobiográfica; más bien destapa con libertad sus sentimientos por medio de expresiones que develan su sensualidad y sexualidad, y que contradicen las cualidades de un ‘ángel del hogar’ desexuado del cual su madre es la imagen.

La figura de la madre le recuerda, además, el sufrimiento santificante de la esposa cristiana que ella reniega asumir. Por lo tanto, es mejor ocultar para la madre su manera diferente de haber concebido la condición de mujer enamorada; ante la madre debe silenciar el fracaso de su percepción del matrimonio como ámbito para vivir la plenitud amorosa e íntima; ante la madre debe esconder que rechaza lo que como mujer le muestra es su destino:

Madre! madre! no sepas la amargura
que aqueja el corazón de tu Dolores,
saber mi desventura
fuera aumentar tan sólo los rigores
con que en ti la desgracia audaz se encona.
En mi nombre mi síno me pusiste!
síno, madre, bien triste!²³⁸ (16-22)

Para Veintimilla, el dolor no es el destino de un rictus que debe marcarla como mujer cristiana, sino el resultado de la contradicción que la sociedad obliga a vivir a las mujeres: demostrar manifestaciones de su sensibilidad, pero ocultar o negar sus

²³⁷ “Desencanto” en D. Veintimilla, 1898: 8.

²³⁸ “Sufrimiento” en D. Veintimilla, 1898: 4.

sentimientos; instruirse para formar a los hijos de la patria, pero no usar su libre albedrío; negar su cuerpo para sí misma, bajo el peso de un código de honor que tiene como fundamento la duda cuando se trata de una mujer.

Veintimilla, a través de sus textos, expresa su relación conflictiva con los valores culturales de una sociedad que no cede espacios para que una mujer pueda expresar lo que siente, lo que piensa, peor aún cuando estos pensamientos y sentimientos no van acorde con los códigos morales de dicho contexto social. Su ejercicio poético, los matices distintos que introduce en el uso de temas recurrentes en el romanticismo como el dolor, el amor, la madre, la naturaleza y el desengaño expresan su inconformidad para ajustar lo que siente y lo que piensa a las formas de decir ‘propias’ de la poesía femenina: delicada, moral, virtuosa, de una sensiblería inocente y superficial.

Esta relación conflictiva es abordada en un texto en prosa, “Mi fantasía”,²³⁹ en el que por medio de la recreación de un diálogo sin respuesta con la que denomina su “dulce fantasía”, expresa: “cuando te contemplo soy feliz y mi alma siente ese dulce y melancólico placer”. Al parecer, denomina “fantasía” al ejercicio creativo de vislumbrar una posición de enunciación, desde la cual puede desplegar otras lecturas de la realidad. Ama el poder percibirla “como ama el poeta la musa que lo inspira, como el ermitaño la contemplación que lo arrebata hasta los cielos”. La opción de dar rienda suelta a su inventiva es lo que le permite contemplar la posibilidad de recrear otra realidad y ser feliz; de alguna manera, la escritura es la promesa de un goce (B. Sarlo, 1999: 90). Su fantasía es un refugio “donde la felicidad y las miserias de la tierra no existen”, está por encima de la inmediatez cotidiana, trasciende el tiempo y el espacio, es un ejercicio de

²³⁹ “Mi fantasía” en D. Veintimilla, 1898: 16-17.

libertad constantemente amenazado, al punto de preguntarse: “¿Existes, eres una realidad ó un sueño de mi mente?”. Y la respuesta que encuentra es que lo que no existe es el lenguaje para expresarla, pues “el alma que sufre carece de lenguaje”. Para Veintimilla el propio proceso de escritura es doloroso porque para ella es un ejercicio de libertad solitario, expresado en un lenguaje que no posee las formas de decir que se espera de una mujer, esa es su carencia.

Ella sabe que si bien se acepta que una mujer escriba, debe hacerlo con imágenes atribuidas a la mujer: “el amor tierno y sentimental, la sensibilidad ante la belleza natural o el padecimiento humano, una fantasía graciosamente decorativa, una religiosidad arraigada y una inocente ignorancia del mundo y de la carne” (S. Kirkpatrick, 1992: 14). Pero sus textos se desplazan hacia la expresión doliente de una constatación: no acepta aparentar que tiene un hogar cristiano por medio del disimulo que exigen las convenciones sociales, no admite no ser correspondida afectivamente, no puede pasar por alto la traición, no consiente callar sobre la pasión amorosa de una mujer, no está dispuesta a asumir el dolor como constitutivo de la condición femenina. No hay en su poesía el más mínimo afán de ocultarse tras imágenes sublimadas; más bien, por medio de un contorno autobiográfico, da cuenta de un sujeto plenamente consciente y angustiado por la soledad a la que se ve forzada por carecer de una relación sentimental auténtica, por ser incapaz de asumir la resignación que santifica el dolor femenino, por no poder ajustarse a los lugares comunes ‘aceptables’ para la expresión de los sentimientos femeninos.

3.2 Su voz en defensa de los sin voz

La adscripción a las tendencias románticas adquiere una nueva dimensión en un texto en prosa que, a diferencia de la poesía, Veintimilla lo hizo público. En este artículo construye una enunciación a través de la cual un sujeto del enunciado autobiográfico cuestiona la validez de los estatutos legales que rigen la sociedad en la que está inmersa, siguiendo la tradición del “romanticismo social” que se manifiesta en la “preocupación de tipo fraternal por los llamados desheredados”.²⁴⁰ Publicado como hoja volante, “Necrología” es una protesta pública por la aplicación de la pena de muerte al indígena Tiburcio Lucero, acusado de parricidio; suceso acaecido en Cuenca, el 20 de abril de 1857. Ella proclama: “No es sobre la tumba de un grande, no sobre la de un poderoso, no sobre la de un aristócrata, que derramo mis lágrimas. No! Las vierto sobre la de un hombre, sobre la de un esposo, sobre la de un padre de cinco hijos, que no tenía para éstos más patrimonio que el trabajo de sus brazos” (D. Veintimilla en I. J. Barrera, 1954: 30).

Veintimilla expresa su solidaridad con un indígena y lo hace poniendo énfasis en su condición humilde, su relación familiar y en lo imprescindible que resultaba su trabajo para la manutención de su familia. Se pone del lado de los menos favorecidos como lo hizo Gertrudis Gómez de Avellaneda con relación a los negros esclavos en *Sab* (1841), o Clorinda Matto de Turner ante el maltrato del indígena, sobre todo en *Aves sin nido* (1889). Escribe no sólo desde la impresión sensible que le causa la ejecución de la pena de muerte, sino desde las reflexiones que le genera el hecho de quitar la vida a un ser humano perteneciente a la clase menos favorecida, cabeza de familia, y que ésta sea una

²⁴⁰ Javier Sasso, “Romanticismo y política en América Latina: una reconsideración”, en Beatriz González Stephan, et. al., comps., *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1994, p. 82.

decisión humana: “vemos por la voluntad de uno o de un puñado de nuestros semejantes, que ningún derecho tienen sobre nuestra existencia, arrancar del seno de la sociedad y de los brazos de una familia amada a un individuo, para inmolarlo sobre el altar de una ley bárbara. ¡Ay! Entonces la humanidad entera no puede menos que rebelarse contra esa ley, y mirar petrificada de dolor su ejecución” (D. Veintimilla en I. J. Barrera, 1954: 30).

Afirma que nadie tiene derecho a decidir sobre la vida de otro ser humano. Expresa así su oposición a la aplicación de la pena de muerte, forma de condena aceptada en la sociedad cuencana inclusive por la Iglesia, como lo había manifestado meses antes, en una serie de tres artículos, fray Vicente Solano,²⁴¹ en el periódico *La Escoba*; en uno de ellos sostiene que: “[e]ntre los católicos es constante ser lícita la muerte de los malhechores, por ser conforme á la escritura, á los padres de la iglesia, y á la misma razón. Así que la abolición de la pena de muerte, no se puede sostener sin nota de error, ó al menos de temeridad”.²⁴² Pese a estas afirmaciones que circularon en Cuenca, Veintimilla escribe un texto que entra en abierta polémica con los textos autorizados de la Iglesia y con la misma razón, según la perspectiva de Solano.

Sustenta su posición en consideraciones sobre la condición humana del individuo por encima de la ley y de las diferencias sociales, se compadece de la orfandad en que quedan los hijos del indígena, quienes, sin su padre que les sustente, quedan aún más marginados dentro de una sociedad en la que el indígena es subyugado. Fundamenta sus aserciones tanto en el derecho a la vida de toda persona, como en el hecho de que la vida misma está llena de tanto sufrimiento que carece de sentido procurar agregarle más dolor,

²⁴¹ Escritor mordaz, que utilizó la prensa para defender sus principios teológicos y sociológicos (1791-1865). Es acusado por G. Humberto Mata, en *Dolores Veintimilla asesinada*, 1968, de haber escrito los textos que fueron los causantes de la muerte de Veintimilla.

²⁴² Fray Vicente Solano, “Pena de muerte”, en *La Escoba*, N° 10, Cuenca, 12 de noviembre de 1856, p. 1.

por decisión humana: “La vida, que de suyo es un constante dolor: la vida que de suyo es la defeción continua de las más caras afecciones del corazón: la vida que de suyo es la desaparición sucesiva de todas nuestras esperanzas: la vida, en fin, que es una cadena más o menos larga de infortunios, cuyos pesados eslabones son vueltos aún más pesados por las preocupaciones sociales” (D. Veintimilla en I. J. Barrera, 1954: 131).

Veintimilla propone una descripción de la vida que resume lo que ha sido la suya por medio de tres argumentos que ella identifica como generadores del carácter doloroso de la misma: desengaño y traición de los afectos, pérdida de la esperanza, y dependencia de la crítica social; aspectos que aparecen temáticamente en su poesía y que constituyen el fundamento de una marginalidad que le lleva a hermanarse con la suerte del indígena.²⁴³

Mientras que, para fray Vicente Solano, demandar la no aplicación de la pena de muerte es error o temeridad, pues “lo que se llama compasión, filantropía &c. no es más que un pretexto para dejar impunes los delitos y trastornar el orden social”,²⁴⁴ para ella la ejecución de la pena de muerte es un acto bárbaro e inhumano. De ahí que suplica al espíritu del indígena rogar “al Gran Todo, que pronto una generación más civilizada y humanitaria que la actual, venga a borrar del código de la patria de [s]us antepasados la pena de muerte” (D. Veintimilla en I. J. Barrera, 1954: 131).

²⁴³ En la introducción al estudio sobre *Aves sin nido* de Matto de Turner, Ana Peluffo sostiene que Matto resemantiza la figura indígena “para reflexionar de forma oblicua y desplazada sobre la marginalidad del sujeto femenino en la época de la república”, tal vez en Veintimilla hay una intencionalidad parecida. Cfr. Ana Peluffo, *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2005, p. 16.

²⁴⁴ Fray Vicente Solano, “Pena de muerte”, en *La Escoba*, N° 12, Cuenca, 26 de noviembre de 1856, p. 2.

3.3 Colonización del ser femenino

La posición asumida por Veintimilla de no solo condenar la pena de muerte sino de tomar partido por un indígena parricida y hacerlo usando la expresión Gran Todo, indispone y estremece a tres estamentos de la sociedad cuencana: el aristocrático, el legal y el eclesial; pues es una dama aristocrática la que se conduele de la suerte de un indígena, se rebela contra las leyes establecidas y aceptadas por todos, incluida la Iglesia, y usa la expresión “Gran Todo” para referirse a la divinidad.

Este malestar se hace explícito a través de la difusión de una hoja volante anónima, cuyo autor o autores ocultaron su identidad bajo el seudónimo “Unos Colejiales”, publicada el 5 de mayo de 1857, titulada “Graciosa Necrología”,²⁴⁵ con j, enfatizando que “Tal es el título que debía llevar la producción de una persona que dicen pertenecer al bello secso”. Desde el inicio se plantea la diferencia de género como criterio para mofarse, ridiculizar y con ello desautorizar al texto y a su escritora.

El panfleto, plagado de errores gramaticales voluntarios, levanta numerosas críticas de distinta índole contra Veintimilla que van desde la ortografía y la gramática de su texto, hasta los fundamentos en los que sustenta sus opiniones. Se censura su estilo al argumentar que ha escrito un texto “despedazando el idioma castellano, y manchado con frases absurdas la literatura de nuestra época”. Se ridiculizan sus expresiones con argumentos pobres y groseros como el que esgrimen respecto al énfasis que ella pone al decir que se conduele no de un grande, no de un poderoso, de un aristócrata, sino de un ser humilde; sus retractores replican que “quiere decir que llora por la muerte de la nada; puesto que sólo ella no tiene calificativo ninguno”. Tergiversan sus posiciones, pues

²⁴⁵ “Graciosa Necrología”, en G. Humberto Mata, *Dolores Veintimilla asesinada*, Cuenca, Biblioteca Cenit, 1968, p. 201-203. Todas las citas a continuación están tomadas de esta edición.

mientras ella dice que “Cuando la voz del Todo Poderoso manda a uno de nuestros semejantes pasar a la mansión de los muertos [...] los amigos y deudos calman la vehemencia de su dolor con el religioso pensamiento de que es el Creador quien lo ha mandado” (D. Veintimilla en I. J. Barrera, 1954: 130), sus detractores afirman que “la señora escritora pone, que la vehemencia del dolor es enviada por el Criador Universal”; mientras ella enfatiza que la vida en sí misma ya tiene bastante sufrimiento y dolor para aumentarlo con la pena de muerte, ellos interpretan estas expresiones como falta de aprecio por la vida pues ésta “es inapreciable como todos los dones del Criador, y sólo es aborrecible para los que no saben emplearla bien”. Invalidan su punto de vista respecto a que la sociedad no tiene derecho de aplicar la pena de muerte, afirmando que las fuentes de este derecho “están en la Sagrada Escritura”; mientras ella compara a Lucero con Sócrates en la valentía para afrontar su hora final, ellos ridiculizan la comparación por la diferencia histórica, religiosa y cultural que hay entre los dos. Finalmente se le acusa de clamar al “Gran Todo” y con ello manifestar su inclinación panteísta: “Ultimadamente se postra muestra devota delante de su mártir para que ruegue al Gran Todo (aquí el panteísmo) á que le jeneración venidera quite la pena de muerte y se multipliquen los asesinos como las escritoras para celebrar su fechorías. Nosotros rogamos a Dios lo contrario, añadiendo que las Señoras tengan juicio para el bien de la sociedad” (G. H. Mata, 1968: 203).

Su objeción a la pena de muerte se convierte en celebración de fechorías y expresión de su falta de juicio, lo que la convierte en un peligro para la consecución y preservación del bien social y, por lo tanto, merecedora de ser separada de la sociedad como el parricida.

El objetivo que acompaña a esta crítica, por demás subjetiva, es el de ridiculizar a una mujer que tiene la osadía de manifestar públicamente, de forma escrita, su discrepancia frente a la aplicación de la pena de muerte, por medio de un texto reflexivo que no se queda en sensiblerías, sino que argumenta racionalmente los fundamentos de su posición. Inician el texto atacando a su condición femenina, pues, según ellos, no debería una mujer escribir algo que desluzca al “bello secso”, es decir, no debería explorar ámbitos que no están considerados como de preocupación femenina; asocian su feminidad con la ignorancia: “Vea, pues, señorita, si Ud. Sabe el A. B. C. del criterio”; su atrevimiento de mencionar asuntos espirituales se convierte en pedantería: “¿A quién creemos, a nuestra pedante o á David?”; y concluyen enfatizando de qué lado está el poder cuando de publicar un texto de estas características se trata: “desde hoy no dejaremos pasar las tonterías de nuestra madama”. En “Graciosa Necrología” se interpreta la publicación de Veintimilla como un pobre ejercicio que despedaza y mancha el idioma y como una ridícula pretensión de analizar una problemática ya resuelta y que no es asunto femenino. Además convierten a su ‘atrevimiento escriturario’ en atentatorio contra la sociedad que considera que las leyes, al igual que la escritura son patrimonio masculino.

Veintimilla responde a este texto con otro, publicado el 9 de mayo de 1857, bajo el título de “Otro campanillazo”,²⁴⁶ en el que identifica como escritor de “Graciosa Necrología” al canónigo Dr. Ignacio Marchán, cuya prédica, que estaba alejándose del canon, fue silenciada con un campanillazo por parte de su superior Andrés Villamagán, en una misa de miércoles de Ceniza. En este texto, Dolores califica de “estéril

²⁴⁶ D. Veintimilla, “Otro Campanillazo”, en G. H Mata, 1968: 207. Todas las citas a continuación pertenecen a esta edición.

abundancia”, citando a Boileau,²⁴⁷ el texto de ‘Graciosa Necrología’, pues en él hay “muchacha crítica y ninguna razón en qué fundarla”. Deja en claro la ridiculez de los argumentos con los que es atacada; manifiesta su discrepancia con la estandarizada estratificación social que ata al pasado a una sociedad que debería modernizarse y olvidarse de “esos odiosos escalones sociales, llamados aristocracia y democracia, creación de las rancias preocupaciones de nuestros abuelos”; ironiza ante la “susceptibilidad cristiana” de su adversario, por medio de hacer mención no sólo del Gran Todo sino de Brama, Jehová, El Soñado de los profetas y el profeta de Mahoma; le pide “más verdad, más lógica en sus ideas”; le exige conocer el uso del lenguaje “no sólo en el sentido material sino también en el figurado”, en alusión al símil que establece con Sócrates; y, finalmente, le aconseja que sea delicado en el uso del lenguaje para evitar “lo que en retórica se llama grosero, hasta el extremo de españolizar palabras, á pesar de ser tan rico el castellano”, esto último con relación a llamarla ‘madama’. Cierra el texto expresando que no va a “volver á contestarle una palabra, cualesquiera sean los ataques que se sirva dar[1]e en adelante”. En su defensa Veintimilla despliega conocimiento de retórica, de filosofía, de cultura general, y maneja con habilidad la ironía. Inclusive a manera de nota de pie de página menciona a pensadores que están en contra de la pena de muerte como “el obispo de Hípona, Lamartine, Sue, Blanc”.

El 12 de mayo aparece un nuevo texto titulado “La defensa de Madama Zoila”,²⁴⁸ firmado por “Colejiales”, en el que se abren tres frentes de ataque: el supuesto maltrato físico que el marido de Veintimilla le propinaba, la discusión sobre la pena de muerte, y la defensa del canónigo Dr. Ignacio Marchán a través de una serie de impropiedades contra

²⁴⁷ Poeta y crítico literario francés (1636-1711) defensor del clasicismo, en *Salvat Básico Diccionario Enciclopédico*, Barcelona, Salvat, 1986, p. 208.

²⁴⁸ En G. H. Mata, 1968, p. 231-233. Todas las citas a continuación están tomadas de esta edición.

ella, atacada no solo como escritora ‘atrevida’ sino también como mujer. Se menciona que Veintimilla, aquí llamada Zoila por alusión a Zoilo,²⁴⁹ ha escrito su defensa “para hacer reír hasta a Lucero, y ruborizar el bello sexo al que pertenece”. Se la calumnia diciendo que “la miserable panteísta [...] sufría sendos azotes de mano de su consorte [porque éste] trataba poner juicio a su mujer: por aquello del adagio: ‘la mala llaga sana, la mala fama mata’” y que este mismo objetivo tienen los que suscriben este texto. Retoman los referentes religiosos que utiliza Veintimilla para acusarla de ignorante y no digna de una explicación teológica elaborada solo “para los hombres de buen sentido y señoras de buen juicio”. Se la acusa de “calumniar a San Agustín y [de ser] capaz de calumniar al Padre Eterno, y a la madre que le parió, sin pensarlo, para tormento de la sociedad”. Se pretende demostrar que es infundada su acusación a Merchán, y se le atribuye tener “valor de echar en cara de otro el interés que es su dios, a quien sacrifica U. la amistad, el parentesco, el honor y la decencia U. es un pecador público, en el concepto público, y si no se corrige tendrá U. el mismo fin que su amigo Horacio”.²⁵⁰ La acusan de consagrar todo, hasta su propia reputación a la obtención de notoriedad, la sentencian como pecadora pública, es decir, de haber ofendido moralmente, con su proceder, a una sociedad que se escandaliza de su actuación y, por lo tanto, marginarse por sí misma de la sociedad cristiana a la que pertenece. En suma, se la muestra como una mujer mentirosa, indecente, capaz de sacrificar su honor con el fin de alcanzar lo que le interesa: salir a flote con su arrogancia y vanidad; por lo tanto, indigna de su marido y de la sociedad, que actúan con justicia al castigarla.

²⁴⁹ Sofista y famoso crítico detractor de Homero, Platón e Isócrates. Crítico presumido y maligno censurador o murmurador de las obras ajenas, en *Salvat Básico Diccionario Enciclopédico*, Barcelona, Salvat, 1986, p. 1502.

²⁵⁰ La analogía seguramente viene por la semejanza fonética entre Horacio y Tiburcio.

Los ataques contra Veintimilla alcanzan una connotación más ofensiva aún en el texto “Un curioso ratoncillo”,²⁵¹ publicado el 13 de mayo de 1857, firmado con el seudónimo Roepán y atribuido por Márquez Tapia a Ignacio Marchán y por G. Humberto Mata a fray Vicente Solano. Este texto inicia con el diálogo entre dos epígrafes, el uno firmado por Madama Zoila y el otro por García Malo y continúa con la narración que hace un ratón voyerista, Roepán, del comportamiento de Veintimilla en su intimidad, lleno de exabruptos “imprecaciones y jestos” como consecuencia de ser “una Señorita llena de orgullo” que no admite sus errores y que “como energúmena muerde á no sé qué eclesiástico, creyéndole autor de la tal censura”. Se critica su estilo escriturario al indicar que está poblado de “faltas de ortografía, [...] nuevos errores, barbarismos, solecismos, discordancias, incoherencias”, así como también se invalidan sus argumentos, atribuidos a su ignorancia y “poco juicio”. Sostiene que “nuestra literato-plañidora por darlas de progresista, no conoce clases en la sociedad (después de admitirlas en su “Necrolojía”) y dice más disparates que los eslabones sociales. ¡¡¡Que pobreza!!! ¡¡¡Que lástima!!!; pero perdonémosle por su susceptibilidad (mucho cuidado madamita, susceptibilidad en otra ocasión) lógica” (G. H. Mata, 1968: 248).

Se ironiza sobre su preocupación por la suerte de un indígena, no se reconoce en ella ninguna reflexión sensata, sino más bien su actitud crítica es llevada al ridículo. Se afirma que “si bien en un buen hombre es reprehensible el vicio, lo es mucho más en una mujer, y siendo la obstinación el peor vicio por nuestra lógico-literata, insistiendo en su ‘Gran-Todo’ es digna de otros sendos azotes”. Llamam a su legítima defensa: obstinación, y se atribuyen el derecho de azotarla para silenciarla. Sostienen que al igual que el

²⁵¹ En G. H. Mata, 1968, p. 247-249. Todas las citas a continuación están tomadas de esta edición.

público “muy mal concepto h[an] formado de nuestra literata”, a quien unos colegas “la van a volver loca”.

En estos tres textos escritos contra ella –“Graciosa Necrología”, “La defensa de Madama Zoila” y “Un curioso ratoncillo” – hay un claro objetivo: censurar los textos de Veintimilla y con ellos su pensamiento, su incursión como mujer en discusiones teológicas, filosóficas e ideológicas, además de desacreditar su condición de persona moral, sensata y equilibrada. Los argumentos, que el autor o los autores de estos textos²⁵² esgrimen, dan cuenta de los distintos mecanismos y criterios a través de los cuales la sociedad elaboraba y cimentaba los procesos de dominación y control de la mujer y que son utilizados para silenciar a Veintimilla.

Uno de los argumentos es mostrar a Veintimilla como una persona que usa inadecuadamente el lenguaje; más allá de los defectos gramaticales que se puedan encontrar, el fundamento de su reclamo no es solamente léxico-gramatical, lo que realmente molesta es su apropiación del lenguaje como “lugar donde el conocimiento se inscribe”.²⁵³ Veintimilla se atreve a incursionar en un ámbito acotado a los hombres. El ‘mal escribir’ de Veintimilla violenta las normas y reglas de la ‘ciudad letrada’, así como el lugar donde el poder masculino se asienta. Por ello censuran su escritura como anómala, lo que les permite condenarla y silenciarla como hizo la justicia con Lucero. El mal uso del lenguaje se lee como producto de un mal pensar, es un ‘mal decir’, que solo puede provenir de un mal ser, nocivo para la sociedad. Esta negación del ser del otro,

²⁵² No es nuestro objetivo esclarecer quién los escribió, aunque dadas las características de los mismos y las fechas de publicación parecería que los dos primeros tuvieran un origen distinto del tercero que muestra un estilo diferente, mayor conocimiento de fuentes, una escritura y ortografía más cuidadosas, un vocabulario más amplio, así como mayor creatividad a la hora de atacar a Veintimilla por distintos frentes, y mayor malicia en los argumentos.

²⁵³ Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001, p. 329.

evidencia el proceso de colonización que se ejerce sobre la mujer en general, y sobre Veintimilla en particular.

Vinculado con éste, otro criterio que desarrollan es la inconformidad con las indagaciones filosóficas, literarias y religiosas que puede hacer una mujer, reveladas a través de la alusión que Veintimilla hace en sus textos de críticos literarios como Boileau (1636-1711), de políticos y literatos franceses como Alphonse de Lamartine (1790-1869), Eugéne Sue (1804-1857), Louis Blanc (1811-1882), de un Santo Católico, San Agustín de Hipona (354-430), de la doctrina filosófica panteísta, a partir de la mención al Gran Todo, asociada por quien firma como “Roepán” con la explicación que hace el Teólogo Jaime Balmes (1810-1848) sobre el “absurdo resultante de la doctrina de Spinoza del yo para el no Yo, o el Todo” (G. H. Mata, 1968: 249). En suma, lo que molesta es que ha leído a varios autores, y que se ha apropiado de un conocimiento considerado demasiado peligroso en manos de una mujer, como expresa Juan León Mera en el capítulo que le dedica en la *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*:

No es aventurado presumir también que la lectura no fue de lo más selecto, y sin duda cayeron en manos de la joven libros de aquellos que por desgracia abundan en América, insustanciales y corruptores en el fondo, defectuosos y abominables por la forma. ¡Cuan perniciosas á la moral y á las letras son esas novelas románticas, con que cierta novísima escuela francesa riega las semillas del socialismo y la corrupción por todas partes. [...] Las mujeres, de suyo más sensibles, son las que abrazan más ciegamente el partido de las novelas y de los versos cortados á la moda del día, y, por supuesto, son las que más pierden. [...] más bien quisiéramos ver un víbora en el seno de una joven, que no en sus manos un libro corruptor. (J. L. Mera, 1893: 253)

Según el crítico, la aproximación de Veintimilla a la literatura francesa que se difundía en el Ecuador en el siglo XIX es pernicioso; pues cuesta pensar que una mujer pueda acercarse de manera racional a esta literatura y reflexionar sobre lo que lee, emitir

juicios, conocer otras formas de pensamiento; más bien se considera que su aproximación a la lectura se da en un plano meramente sensible y por ello demasiado impresionable, subjetivo e irracional. Para Mera, la mujer ‘pierde’ dignidad y honor cuando se alimenta de otras fuentes que no sean las que la sociedad cristiana construye para ella. En el mismo sentido, Remigio Crespo Toral argumenta: “había por desgracia recibido una educación poderosa a engendrar mal suceso, dadas las condiciones mismas de su temperamento nervioso y ardiente. Las novelas de todo linaje y hasta las menos decorosas le eran familiares. Así que llegó a respirar a poco las cálidas auras de un mundo ideal, extraño al en que vivía”.²⁵⁴ Para estos autores, su afición a la lectura, su aproximación a fuentes de información consideradas nocivas y a culturas distintas es lo que pervierte a Veintimilla.

Otro argumento que se sustenta en estos textos es el de la justificada violencia contra la mujer para lograr corregir sus ‘defectos’, opinión recogida tanto en “La defensa de Madama Zoila” como en “Un curioso ratoncillo”. El adagio que citan: ‘la mala llaga sana, la mala fama mata’, expresa la necesidad del castigo para evitar que la mala conducta femenina destruya la fama de la mujer y, sobre todo, del apellido del padre o del esposo que lleva. La obligación de castigarla se fundamenta en el hecho de que el hombre conoce qué es lo mejor para ella y debe vigilar su proceder para el bien de la sociedad, pues “el hombre hace las *leyes* que rigen los destinos sociales, la mujer es la que forma las *costumbres*. El hombre manda; pero la mujer es la que dicta las lecciones y consejos, que representan el imperio moral. [Si la mujer desvirtúa con su conducta las costumbres, se debilita la autoridad moral.] ¿De qué sirven las leyes sin las costumbres?” (El

²⁵⁴ Remigio Crespo Toral, “Dolores Veintemilla de Galindo”, en *Revista literaria “El progreso”*, Cuenca, Imprenta del Clero, Año 1, N° 4, 1885, p. 50.

apostolado ..., s.f. 4; cursiva del autor) ¿Cómo se van a fijar las leyes?; ¿cómo se va a lograr que se cumplan los fundamentos que consagran el poder masculino si la mujer no los actualiza por medio de la reproducción de las costumbres? La mujer debe mantener un comportamiento que pasa por la vigilancia, aprobación y censura masculina para lograr la estabilidad social, comportamiento que permite perpetuar el control masculino sobre los modos de configurar los roles sexuales en la sociedad. Ahora bien, mencionar que Veintimilla era golpeada por su esposo implica admitir, al mismo tiempo, que tenía mala conducta, que desvirtuaba las costumbres con su proceder, que atentaba contra la moral, que era una mala mujer.

Otro de las explicaciones elaboradas para censurar a Veintimilla tiene que ver con su vivencia del cristianismo. La indignación y el ataque giran en torno a la denominación “Gran Todo” que usa para referirse al ser superior, que en el mismo texto de “Necrología” es nombrado de tres maneras más: “Todo Poderoso”, “Creador” y “Padre común” (D. Veintimilla en I. J. Barrera, 1954: 131). Puede que su intención haya sido simplemente evitar caer en redundancias en un texto corto; sin embargo, esta denominación deja entrever que leía obras de tendencias filosóficas distintas al cristianismo, lo cual no implica una abierta declaración de ateísmo o panteísmo de su parte. Es más, en la defensa que asume en el texto “Otro Campanillazo”, no tiene objeción en hablar de “Brahama”, “Jehová”, “El Soñado de los profetas”, “el profeta de Mahoma” para indicar con ello que una “susceptibilidad cristiana” (D. Veintimilla en G. H. Mata, 1968: 206) impide ver que el conocimiento de distintas culturas y creencias nutre el pensamiento de una persona, el cual no está reñido con una práctica religiosa determinada.

Sin embargo, sus detractores sostienen que las distintas fuentes de información a las que ella acude le alejan de una conducta católica, y, con ello, desvirtúa el rol que una mujer debe desempeñar dentro de una sociedad cristiana, pues solamente “por medio de la ciencia del cristianismo verá la mujer los inmensos beneficios que le ha prodigado la religión, comprenderá su benéfica influencia y el deber de gratitud que la inclinará á consagrarse al apostolado de las almas como hija, como esposa y como madre” (El apostolado... s.f., 16). Una mujer que se aleja del cristianismo no está en condiciones de cumplir plenamente sus roles de hija, esposa y madre, los cuales son iluminados por los fundamentos religiosos que le permiten desenvolverse adecuadamente dentro de la sociedad. La insistencia en llamarla panteísta establece una imagen de Veintimilla casi comparable con la del parricida, pues al practicar otras creencias, ha elegido rechazar los roles de hija, esposa y madre cristiana y, con ello, enfrentarse con la sociedad patriarcal, resistirse a acatar sus fundamentos, y renegar de lo que la religión ha mostrado como natural en el modo de ser femenino. Como dice Remigio Crespo Toral, refiriéndose a ella: “la mujer sin creencia es el más desgraciado de los seres” (R. Crespo Toral, 1885: 50).

Al insistir en el hecho de que piensa erróneamente y actúa equivocadamente, logran construir la imagen de una mujer descentrada, que no solo está fuera de las normas sociales y del cristianismo, sino también fuera de sí como persona. El último argumento con el que se la avergüenza es el de estar volviéndose loca. Para desarrollar esta idea en “Un curioso ratoncillo”, se recogen las descripciones que hace un ‘testigo ocular’ de la conducta de Veintimilla:

Un pícaro ratón llamado ROEPAN, atisbaba de su agujero las imprecaciones y jestos de la buena Señora, y viéndola apoderada de todas las furias, tomar gorro y capa y arrojarlos contra el suelo se metió asustado diciendo entre sus camaradas: cuan difícil es hacer bien, y cuan fácil lo contrario! [...]

Yo estoy viendo que a nuestra ESTAEL la van a volver loca, porque como energúmena muerde á no sé qué eclesiástico, creyéndole autor de la tal censura, y viéndole errar su tiro me he reído a moco tendido. Observando el último borrador, hice lo que con el primero, roerlo en gran parte, dejando como reja de monja, y como estaba la pobrecita tan turbada, lo dio a la prensa sin pie ni cabeza. Los curiosos, al leer impresos tan originales, han atribuido a su poco juicio. (en G. H. Mata, 1968: 247-248)

A través de la figura del ratón husmeador se pretende que el público ingrese a la intimidad de Veintimilla, observe su cuerpo y encuentre en sus gestos descompuestos, violentos y exaltados la confirmación de una locura, que la ha separado de la sensatez, compostura y recato propios de una mujer de su condición. En este pasaje la comparación con Madame Stäel, (1766-1817), escritora y promotora de tertulias francesas, lejos de pretender halagar a Veintimilla, está orientada a despreciar en ella lo que comparte con la francesa: encabezar tertulias, leer libremente a autores considerados no recomendables, moverse en un mundo visto como impropio para una mujer. Para su acusador anónimo, esta conducción errónea a través de una formación distinta a la aconsejada socialmente, la ha alejado de la educación moral y del aprendizaje de roles sociales para los que está ‘naturalmente’ apta una mujer. La alteración de esta predisposición natural, la práctica de actividades ‘poco femeninas’ que le llevan a la obstinación, sumada a la condición nerviosa ‘propia de la mujer’ según la medicina del siglo XIX,²⁵⁵ hacen de Veintimilla, según sus detractores, una candidata a la locura.

Todos estos criterios que arguyen sus detractores se legitiman a sí mismos, a través de un ejercicio de colonialidad del saber y del ser que, por un lado, cancela la

²⁵⁵ Claudia Araya Ibacache, “La construcción de una imagen femenina a través del discurso médico ilustrado. Chile en el siglo XIX”, *Historia*, vol. 1, N° 39, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, enero-junio 2006, p. 5-22, 20.09.09, en <http://redalyc.uaemex.mx>.

posibilidad de un conocimiento y ser femeninos y, por otro, construye la sexualidad femenina ligada a parámetros ideológicos, religiosos, culturales y médicos, que son hábilmente utilizados para configurar, condicionar y censurar el único valor que la sociedad reconoce como apreciable en una mujer, el honor. La actitud que se genera en torno a Veintimilla anula la posibilidad de reconocer un pensamiento alternativo, jamás la podrán mirar como un alter-ego con quien se pueda dialogar, sino solo como un subalterno (N. Maldonado Torres, 2007: 257; mi traducción) que debe obedecer y sujetarse a la normativa social, a la luz de la cual aparece retratada como una mujer de conducta inmoral, anticristiana y loca.

Veintimilla percibe la manipulación hábil de los parámetros que apuntalan la configuración del ser femenino para violentarlos contra ella, la saña con la que se leen sus textos y su conducta, el incomprensible interés que hay en difamarla públicamente. Por ello, en su poema “A mis enemigos”,²⁵⁶ expresará:

Por qué, por qué queréis que yo sofoque
lo que en mi pensamiento osa vivir?
por qué matáis para la dicha mi alma?
por qué ¡cobardes! á traición me herís?

No dan respeto la mujer, la esposa,
la madre amante á vuestra lengua vil...
me marcáis con el sello de la impura...
ay! Nada! Nada! Respetáis en mí! (17-24)

A más de este poema, redactó un texto en prosa –que según G. Humberto Mata (1968: 241) no fue publicado en vida de la escritora–, titulado “Al público”, escrito después de la publicación de “Un curioso ratoncillo” porque lo menciona y en el que

²⁵⁶ “A mis enemigos”, en D. Veintimilla, 1898: 3.

constata: “Se ha presentado ante él [público], con el epígrafe de *Zoila*, un libelo en el que su autor cubierto con la impunidad que ofrece el disfraz calumnia la reputación de la mujer escritora de una *necrología*. Yo, la escritora de ese papel, como mujer no he podido ver sin afectarme profundamente, ni pasar en silencio el que tan solo por satisfacer odios gratuitos, se ataque en público el sentimiento más caro de mi corazón: mi honor” (D. Veintimilla, 1898: 18; cursiva del original).

Veintimilla sale en defensa de su honor y, ante la avasalladora forma de atacarla, convoca a “tres medios de salvación: su conciencia tranquila, la conciencia íntima de sus detractores, y el sentido común de las personas sensatas” (D. Veintimilla, 1898: 18) para probar su virtud. Entre estas últimas, debió pensar en los escritores con los que se codeó en las tertulias literarias que se efectuaban en su casa, tenidos por hombres honorables dentro de la sociedad cuencana –entre quienes estaban Tomás Rendón, Luis Cordero, Miguel Ángel Corral, Antonio Marchán García, Joaquín Fernández de Córdova, Benigno Malo, Vicente Salazar, entre otros– (A. Lloret Bastidas, 1982: 93); sin embargo, ninguno de ellos escribió o se manifestó de alguna manera en su defensa.

Además pide a su “calumniador y a los que con él piensan, que, sin valerse del anónimo [...], se presenten ante el público y entonces mirándonos de frente ante él, me citen un sólo hecho por el que se me pueda echar á la cara la mancha indeleble y asquerosa de la degradación” (D. Veintimilla, 1898: 19). Ella convoca a un careo público, quiere confrontar posiciones, asume una voz dialogal que nadie reconoce ni respeta; reta a su calumniador, pero él ya se ha encargado de banalizar y ridiculizar lo que ella pueda argumentar, de deslegitimar cualquier posición de diálogo que ella pueda asumir.

Su inconformidad con la imagen que exhiben de ella socialmente hace que recurra a los argumentos que la sociedad considera estimables para valorar el honor de una mujer de su clase, con el fin de apelar su valía y su aceptación: “Pido al sentido común de las personas sensatas que, considerando la honradez de los primeros años de mi vida, mi educación, mis costumbres, el trabajo constante en que vivo, mi posición social, mi fortuna y en fin el conjunto de bienes que constituyen mi bienestar, pregunten á su razón si es aceptable la idea de que yo haya descendido ni descienda hasta el fango inmundo en que quieren sumergirme [sic] mis enemigos” (D. Veintimilla, 1898: 18).

Con este listado de virtudes sociales trata de reivindicar su imagen dentro de la lógica de la sociedad patriarcal. Al igual que Avellanada, quien en sus prólogos y prefacios busca su aceptación social como escritora, al establecer un sujeto del enunciado que se justifica y disculpa con el fin de tomar distancia del que conduce una ficción en la que se cuestionan los condicionamientos de su sociedad, Veintimilla recurre en este texto a una operación “consciente e inteligente, casi maquiavélica y [...] contradictoria”²⁵⁷ para demandar un reconocimiento social, sin que ello implique un “acomodo involuntario a los estereotipos sociales en vigencia para las mujeres” (I. Gómez Castellano, 2007: 199), o una renuncia a su legítima manera de discrepar con algunos aspectos de consenso social como la aplicación de la pena de muerte, que fue el origen de la confrontación, y al hecho de que una mujer pueda escribir, nutrirse de diversas fuentes literarias, y discrepar con ciertas formas de pensamiento. Como argumenta Masiello: “este rol es antagonista y útil,

²⁵⁷ Irene Gómez Castellano, “El monstruo como alegoría de la mujer autora en el Romanticismo: Frankenstein y Sab”, en *Revista Hispánica Moderna*, vol. 60, N° 2, 2007, p. 199, 05.15.09, en dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=2302584.

al sostener múltiples identidades la mujer se permite ser, a la vez, cómplice con la ley y subversiva de sus principios y objetivos”.²⁵⁸

Concluye el texto expresando: “si en adelante se vuelve á atacarme bajo la capa del anónimo y permanezco en silencio, espero no se crea callo porque acepto mi infamación, sino que, despreciando la calumnia de uno ó unos desconocidos, me contento con entregarlos á sus remordimientos” (D. Veintimilla, 1898: 18). Se acoge al silencio como gesto de desprecio a sus censuradores, como reafirmación de su convicción y como posicionamiento de su dignidad de persona y de mujer; su silencio “crea una medida de protesta, una demostración de agencia” (F. Masiello, 2003: 60).

Sin embargo, sus críticos al haber hecho público su juicio de que no piensa ni escribe ni actúa ‘apropiadamente’ según las estructuras de la sociedad patriarcal, la anularon socialmente, pues confirmaron en ella una falta de ser, que la volvió prescindible, sin existencia social (N. Maldonado-Torres, 2007: 252; mi traducción). Sus detractores destruyeron su condición de ser socialmente, a través de toda una estructura orientada a mostrar su desajuste con el ideal femenino, elaborado por la estructura patriarcal. Ante esta situación, Veintimilla parecería coincidir con lo que manifiesta Avellaneda en su *Autobiografía*: “juzgada por la sociedad, que no me comprende, y cansada de un género de vida que acaso me ridiculiza; superior e inferior a mi sexo, me encuentro extranjera en el mundo y aislada en la naturaleza. Siento la necesidad de

²⁵⁸ Francine Masiello, “Women as Double Agents in History”, en Sara Castro Klarén, edit., *Latin American Women’s Narrative: Practices and Theoretical Perspectives*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2003, p. 60; mi traducción.

morir”.²⁵⁹ Necesidad que no es evasiva sino que también comporta un sentido de agencia.

Dolores Veintimilla se suicidó ingiriendo cianuro de potasio, el 23 de mayo de 1857.

3.4 El suicidio como agencia

Al suicidio de Veintimilla se lo ha convertido, a lo largo de los años, en un tópico ‘romántico’ a partir del cual explicar su existencia y entender su producción poética dentro del contexto literario ecuatoriano; tópico que tiene por lo menos tres enfoques:

El primero, es el de argüir –considerando su soledad, juventud y belleza– que despertó el sentimiento amoroso en algún hombre, afecto al cual no era indiferente. Ricardo Palma, en su texto, “Dolores Veintimilla”, recoge la opinión de Guillermo Blest Gana, poeta chileno que residía en Cuenca cuando ocurrió el suicidio; según Blest Gana: “sucedió que un hombre logró *tal vez* inspirarla el amor que por ella sentía. Su corazón y su imaginación la arrastraban: su orgullo y los juicios del mundo la detenían al borde del abismo [...] La calumnia esparcía rumores que despertaban injurias sospechosas [...] En estas circunstancias [...] escribió unas líneas contra la pena de muerte [...] Bajo el velo del anónimo, un hombre sin corazón cometió la barbarie de injuriar por la Prensa a esa pobre mujer” (Palma, 1957: 1428; *mi cursiva*).

Antonio Lloret Bastidas acoge también este criterio, pues manifiesta que “*quien sabe si* [...] requerida de amores y en medio de un enorme soledad, soledad suya romántica y dolorosa” (A. Lloret Bastidas, 1982: 105; *mi cursiva*), Veintimilla tomó la decisión de suicidarse. Las expresiones usadas por estos autores: ‘tal vez’ o ‘quien sabe

²⁵⁹ Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Autobiografía y cartas (hasta ahora inéditas) de la ilustre poetisa Gertrudis Gómez de Avellaneda*, Madrid, 1914, en Alexander Roselló Selimov, “La verdad vence apariencias: hacia la ética de Gertrudis Gómez de Avellaneda a través de su prosa”, en *Hispanic Review*, vol. 67, N° 2, 1999, p. 230, 01.02.10, en <http://www.jstor.org/stable/474915>.

si' son muestra de que se argumenta a partir de suposiciones alimentadas más por la fantasía masculina que por la realidad, conjeturas que convierte a Veintimilla en víctima de sus sentimientos y de los miramientos sociales.

Nicolás A. González²⁶⁰ propone una variante de esta versión en un artículo titulado “Literatura Americana” publicado en el *Diario de Centro América* de Guatemala, el 1 de diciembre de 1884; en éste señala que un “fraile [...] indigno y miserable, puso los ojos en la poetisa y rechazado por ella [...] se encargó de calumniarla y de perderla”. Luego insiste: “Lo que puso el colmo a la desesperación de la poetisa fue que esas mismas calumnias se repitieron en la Cátedra que la Iglesia Católica llama del Espíritu Santo, y se echaron a volar a los cuatro vientos, en alas del periódico” (G. H. Mata, 1968: 364-365).

Un segundo enfoque sostiene que su vanidad, deseo de figurar y mostrarse como excéntrica le llevó a escribir un texto irreverente, y al no poder afrontar las críticas que este despertó, su personalidad egocéntrica le llevó al suicidio. Tal es el caso de fray Vicente Solano, quien en el periódico *La Escoba* N° 21, publicado en Cuenca el 21 de octubre de 1857, precisa:

En nuestro siglo hai una tendencia marcada á la abolicion de la pena de muerte, y esto no puede provenir sino de dos cosas, ó del desprecio de la relijión, ó del deseo de ver trastornada la sociedad con la impunidad de los crímenes. [...] [L]a abolicion de la pena de muerte, acaba multiplicando las muertes. El Ecuador ha comenzado á experimentar esta verdad en la persona de la desgraciada Maria de los Dolores Veintimilla. Esta mujer, con tufos de ilustrada, habia hecho la apolojía de la abolicion de la pena de muerte; y por una inconsecuencia del espíritu humano, [...] se atribuyó un poder que habia negado á la sociedad: se suicidó con veneno, porque no pudo sostener su cuestion contra los que la habian atacado. (F. V. Solano, 1865: p. 1)

²⁶⁰ Hay discrepancia en la forma de escribir el apellido de González; lo hace de esta manera Crespo Toral, y Mata escribe Gonzales.

Para el escritor, la discrepancia que tiene Veintimilla sobre la pena de muerte, solo puede venir de un espíritu anti-religioso, alimentado por el “tufo” que puede dejar el conocimiento en una mujer, incapaz de comprender las grandes verdades así como de asumir con humildad, serenidad y raciocinio las críticas que levanta la publicación de sus ideas.

En 1885, Remigio Crespo Toral, autoridad poética en el contexto cuencano, dirá: “si esa alma que sueña y se agita en demanda de lo mejor, es una alma de mujer, que lleva a la escena, epilépticas convulsiones, lágrimas, estremecimientos y pasión intensa; ¡Cuánta desventura al momento de la caída!” (R. C. Toral, 1885: 49). Según este crítico, la condición femenina, fuente de expresiones sensibles e irracionales, es una limitación a la hora de enfrentar las críticas sobre dichas expresiones, debido precisamente a que la mujer carece del equilibrio y la racionalidad necesarios para hacerlo; a diferencia del hombre, en ella el juicio no logra dominar a la imaginación por sobre todas las cosas.²⁶¹

Juan León Mera añade: “La infeliz señora, que pudo realzar su mérito añadiendo al talento la resignación cristiana en el infortunio, quiso oponerse a este con una muerte violenta y prematura, acción que tiene más de pagana que de noble y heroica. La imprudencia de un sacerdote fanático, por no decir más, tuvo mucha parte en la consumación del suicidio” (J. León Mera, 1893: 250). El escritor reconoce talento en Veintimilla, pero el hecho de no asumir con resignación cristiana la despiadada e infundada crítica que recibió y optar por suicidarse es, para él, más bien la confirmación de un espíritu pagano que le resta capacidad, idoneidad y valía.

²⁶¹ Catalina Pérez Abreu, “La mujer como enfermedad y muerte en el proyecto modernista. Notas para un estudio” en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, N° 30, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, julio-octubre 2005, 03.04.10, en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/mujermod.html>

En este mismo sentido, Isaac J. Barrera sugiere que fue la formación romántica que ella recibió unida a su espíritu romántico la que, dados los acontecimientos de la crítica a su persona por protestar ante la condena a muerte del indígena Tiburcio Lucero, le empujaron al suicidio (I. J. Barrera, 1954: 119-139).

En suma, lo que estos escritores sugieren es que, dadas las características de su personalidad femenina impresionable, irreflexiva, petulante, no pudo afrontar las consecuencias que generaría la publicación de un texto polémico como el suyo. Una vez producidas las críticas, su amplia difusión exacerbó su temperamento romántico, lo que provocó el suicidio, como acto culminante de una personalidad egocéntrica, obsesiva, marcada por la soledad, la autocontemplación, y el afán de convertirse en heroína, que le hacía incapaz de aceptar con resignación cristiana la descalificación que hicieron de sus escritos y de su persona.

Desde un tercer enfoque, el suicidio es visto como el desenlace lógico de una personalidad perturbada. La tesis de que enloqueció fue pronunciada, por primera vez, un año después de su muerte, en un juicio librado por su esposo para poder dar cristiana sepultura a los restos de Veintimilla, inhumados en el lugar de los réprobos (G. J. Mata, 1968: 317). En el documento legal se certifica que situaciones como la humillación, vergüenza y deshonra que sufrió “determinan el trastorno de la inteligencia, especialmente en los temperamentos nerviosos, delicados y susceptibles, como expresan que fue el de la señora Veintimilla, concluyendo por afirmar que es muy probable haya llegado a perder la razón”.²⁶² Además se agrega que “la congestión sanguínea que se encontró en el cerebro de la señora Veintimilla, a tiempo de hacer la autopsia de su cadáver, no pudo provenir del cianuro de potasio con que se había envenenado, sino de

²⁶² Fallo escrito por el Dr. Mariano Cueva Vallejo citado por G. H. Mata 1968: 318.

las afecciones morales que precedieron, y que ella es un signo seguro del desvío de la inteligencia” (M. Cueva en G. H. Mata 1968: 318). En suma, su temperamento nervioso y susceptible, alimentado por el halo romántico y exacerbado por la censura de que fue objeto, le hizo perder la razón. Se certifica clínicamente la propensión de Veintimilla a la locura, a partir de la confluencia entre condición física, temperamento y formación distorsionados. De esta manera, la medicina crea la verdad que se confirma al analizar el comportamiento y el cuerpo femenino. Por otro lado, juzgar su suicidio como un arrebató de locura, permitía, además, limpiar su alma de una culpa que la condenaba a estar enterrada fuera del Campo Santo.

Remigio Crespo Toral contribuye con esta tesis al describirla como “altiva y orgullosa, infatuada con los homenajes recibidos y romántica a modo de heroína de novela, portóse descomedida con muchos y al cabo perdió sus mejores relaciones [... y, además, tenía] excentricidades confinantes a veces con la locura” (R. Crespo Toral, 1885: 52-53). Crespo Toral esboza el perfil de una mujer enfermiza, ególatra y petulante. El hecho de que Veintimilla, a través de sus escritos y su participación en las tertulias se haya colocado fuera de límites establecidos socialmente para una mujer, la convierte en una amenaza moral (C. Pérez Abreu, 2005), que solo puede ser explicada, por el pensamiento patriarcal, como enfermedad demencial. La mujer que cuestiona ciertos parámetros sociales con su palabra o su conducta es una amenaza para las estructuras morales de la sociedad.

Crespo Toral acusa a Veintimilla de haber tenido una educación “poderosa a engendrar mal suceso, dadas las condiciones mismas de su temperamento nervioso y ardiente [de haber] perdido la creencia salvadora y la esperanza de las cosas inmortales”

(R. Crespo Toral, 1885: 50); es decir, de concentrar en ella las mayores debilidades que una mujer podía tener; pues, si a una educación errada, se suma un temperamento susceptible y la pérdida de la fe, el resultado no puede ser otro que una inestabilidad síquica propicia al suicidio, al que recurre, según el autor, alimentada por su espíritu romántico y su afán de querer “inmortalizarse [...] A tal extremo había llegado este intento, que puede decirse sin temor a equivocación que la aquejaba la monomanía suicida” (R. Crespo Toral, 1885: 53). Para Crespo Toral, la mujer que se distancia de la formación cristiana y se coloca al margen del contorno dominante de la mirada patriarcal, con su acceso a literaturas, culturas, y pensamientos diversos, distorsiona su rol dentro de la sociedad y bordea las fronteras de lo antinatural y, por ello, extravagante y loco. Sólo la mujer que permanece alejada de lo ‘nocivo’ que comporta la civilización puede mantenerse pura, intachable, incontaminada, y útil para preservar el fundamento de la sociedad.

La lectura que hace Crespo Toral de Veintimilla, a quien no conoció, pues el poeta nació tres años después de su suicidio, está marcada por la tendencia romántica con atisbos de modernismo del poeta, desde donde la imagina como heroína que hace de su suicidio la coronación de un modo de ser excéntrico, inmoral y enfermizo. Si el cuerpo de una mujer es un “campo de elaboración discursiva que no cabe interpretar más que a la luz de los temores, los conocimientos, los intereses y la imaginación de cada época”,²⁶³ lo que hace Crespo Toral, poeta laureado y político eminente, es proyectar en este artículo los temores de una sociedad que ve en la incursión de la mujer en el campo escriturario e ideológico una amenaza que puede debilitar los cimientos de la nación de orden

²⁶³ Zandra Pedraza Gómez, *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1999, p. 15.

patriarcal, un mal ejemplo que debe ser censurado y abominado socialmente, un camino errado por donde ninguna otra mujer debe transitar. Sus expresiones dejan entrever el temor de la sociedad de su tiempo a la educación liberal de la mujer. Permitir que una mujer tenga acceso a otra información que no sea la organizada desde el poder patriarcal católico implicaba hacer posible la incorporación de la mujer a la racionalidad de la lengua (J. Ramos, 1996) y, por lo tanto, abrir la posibilidad de crítica a un adoctrinamiento ciego. En suma, la mujer educada es un reto que el hombre no está dispuesto a enfrentar, pues cambia la relación del poder masculino sobre el cuerpo femenino, fundada en una estructura disciplinar vertical y excluyente.

Este triple enfoque sobre la decisión de suicidarse, que surge más bien de la fantasía romántica masculina, quedó desestimado días antes de su muerte, en el texto “Al Público” que Veintimilla debió escribir entre el 12 de mayo de 1857 en que aparece “La defensa de Madama Zoila”, texto al que alude, y el 23 de mayo en que se suicida. En este texto desvirtúa cualquier posibilidad de haber dado cabida a una relación amorosa extramarital, así afirma: “una mujer calumniada [...] como yo tiene el derecho de levantar su frente pura, ante todos los hombres sin temor de que haya uno que tenga la facultad de hacerla doblar ruborizada” (D. Veintimilla en G. H. Mata, 1968: 242). También descarta la posibilidad de haber escrito “Necrología” con un afán ofensivo o provocativo, pues pregunta “de cuál lado está la ignominia, si en la publicación de una hoja inofensiva, ó en esas producciones escritas con hiel y sin rastro siquiera de mérito literario, contra una persona que cree que no ha causado mal alguno á los habitantes de este lugar” (D. Veintimilla en G. H. Mata, 1968: 241-242). Además expresa con cordura y lucidez su condición triste pero serena, muy distante de la locura que se le imputa, pues afirma que

tiene “la conciencia tranquila para resistir á tamaña injuria sin que se destruya su vida o se desorganice su cerebro” (D. Veintimilla en G. H. Mata, 1968: 242).

Frente a estas afirmaciones cabría preguntarse: ¿qué es lo que le llevó a tomar la decisión de suicidarse? Como dice Butler: “¿Puede [...] arriesgarse la existencia, cortejarse o perseguirse la muerte, con el fin de desenmascarar la influencia del poder social sobre las condiciones de la propia persistencia y crear la oportunidad de transformarlas?” (J. Butler, 2001: 40).

Veintimilla, a lo largo de su defensa infructuosa, se da cuenta de que no logró adquirir un estatus dialógico –en el sentido en que lo plantea Bakhtine²⁶⁴– pues, con distintos argumentos destruyeron cualquier posición discursiva desde la que pueda hablar o responder. Sin embargo, no está dispuesta a no tener voz, ni a renunciar a su manera de entender su rol dentro de la sociedad y la cultura. Callar con resignación cristiana significaba ocupar el no lugar que tradicionalmente se le había asignado a la mujer, sin poder objetar frente a una única manera de entender la vida, ni intentar proponer otras. Asumir el mandato al silencio resignado implicaba la afirmación en su persona de la no existencia (G. Ch. Spivak, 2003) a la que estaba destinada la mujer. Con el silencio de la muerte pretende hacer audible su crítica a concebir a la mujer como categoría monolítica en la que se presume una identidad y conciencia unitaria del sujeto femenino,²⁶⁵ acorde con lo que el modelo patriarcal había propuesto para ella. Su suicidio es la expresión de una conciencia de sujeto sexuado heterogéneo, distinto del modelo que la sociedad había construido para ella, surge como el significante excepcional que puebla de sentido y

²⁶⁴ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

²⁶⁵ Ver Santiago Giraldo, “Nota introductoria” en G. Ch. Spivak, 2003: 299.

reinstala “el dudoso lugar del libre albedrío del sujeto sexuado constituido como mujer [que] fue exitosamente borrado” (G. Ch. Spivak, 2003: 351).

La única posibilidad de seguir existiendo como sujeto era, precisamente, con la muerte. Tomar lo que de ella pudo ser visto como valioso, su juventud, talento y belleza, y lo que se esperaría como virtuoso, la resignación cristiana, para convertirlo en negación y muerte es desplazar el eje de constitución de la subjetividad femenina a otros componentes que proponen otra noción de sujeto femenino: sexuado, reflexivo, librepensador y crítico. El suicidio adquiere el carácter de agencia que dota de sentido a su posición crítica frente a una forma de autocontrol y sometimiento, y replantea los límites a través de los cuales construye su lugar de enunciación y su concepción de un modo de ser femenino otro.

3.5 En diálogo con sus contemporáneas

La lectura que se ha hecho tradicionalmente de la vida, escritura literaria y muerte de Veintimilla ha sido producto de una posición romántica, que entendió su accionar como la expresión de un modo de ser en el que predominaba el embelesamiento en los afectos, el alejamiento voluntario de la sociedad, debido al ensimismamiento en la contemplación de un yo absorto en la obsesión amorosa y algunas excentricidades, lectura más próxima a la mujer romántica de la ficción masculina que a lo que ella propuso con su vida y obra. Esta concepción romántica ha ocultado las propuestas que ella introdujo en la opción poética romántica, así como ha distorsionado la irrupción de su posición crítica frente a los condicionamientos sociales de su tiempo, y los móviles de su muerte.

Veintimilla trabajó con los recursos poéticos que conocía y con los tópicos de la poesía romántica como el dolor, el amor, la madre, la naturaleza, el desengaño, pero redimensionó sus contenidos ideológicos con el fin de hacerlos útiles a lo que desea proponer. Logró construir una voz que fue develando una posición de enunciación que encontraba conflictiva la utilización de los códigos y las estructuras simbólicas que designaban la identidad femenina en el contexto cultural en el que se desenvolvía. Hizo del dolor, elemento fundamental de la identidad femenina, heredada de la tradición romántica, el motivo poético a través del cual manifestar su inconformidad con una manera de entender la posición femenina frente a la expresión de sus sentimientos, y el dispositivo para exteriorizar su discrepancia con la manera de entender su accionar vital.

A través del dolor exhibió una forma distinta de percibir la feminidad, la sexualidad y la sensualidad de los afectos (B. Sarlo, 1999: 74), que no tuvo cabida dentro de una estructura de poder patriarcal que no “concedía a la escritora ninguna autoridad para expresar sentimientos egoístas, deseos sexuales o para explorar ambigüedades morales” (S. Kirkpatrick, 1992, 14). Esta opción vital que asumió Veintimilla le permitió irse construyendo como sujeto sexual, y explorar los márgenes de las tendencias morales y la retórica convencionales, adelantándose a lo que propondrían más tarde poetisas latinoamericanas como Delmira Agustini y Alfonsina Storni. El desfase que tuvo con la poética de su tiempo le llevó a expresar que ella ‘carecía de lenguaje’ para acomodarse a los valores culturales y principios socialmente establecidos que “eran una contención fuerte y aparentemente no problematizada del deseo” (B. Sarlo, 1999: 76).

La formación que tuvo le dio la posibilidad de expresar su voluntad, la que unida al libre acceso a lecturas que abrían otros horizontes de pensamiento, le llevó a concebir

una participación más activa y contestataria de la mujer en el contexto social y cultural en el que se desenvolvía, aspecto que precisamente fue el punto central desde donde sus adversarios estructuraron su crítica mordaz. Su texto “Necrología” –en el que al definir la condición marginal del indígena y defender su derecho a la vida parecería proyectar su propia angustia existencial– fue la manifestación de su disposición a contribuir con ideas que pudieran aportar al debate de las situaciones sociales que le rodeaban, pero se convirtió en el pretexto a través del cual pudieron arremeter con todo lo que en ella resultaba diferente y, por ello, atentatorio contra el estatus quo.

El ataque del cual fue víctima muestra las contradicciones de la sociedad cuencana del siglo XIX que, si bien se abría, aunque superficialmente, a las novedades que representaba la Europa afrancesada para América Latina, no estaba dispuesta a transigir ni en cuestiones de clase ni de etnia ni de género; una sociedad que, a través de la crítica que levantó o permitió levantar contra Veintimilla, expresó con firmeza su decisión de mantener incólumes los fundamentos en los cuales sostenía su estructura patriarcal: educación de la mujer controlada por el sistema cristiano patriarcal, consolidación del matrimonio como institución para preservar dicho sistema, con la colaboración pasiva de la mujer, y la participación femenina en el mundo literario como adorno personal, sin posibilidad de explorar nuevas propuestas estéticas.

Ello explica que todos los argumentos elaborados en torno a su suicidio propongan justificaciones acomodadas de distinta forma, pero que nos lleva a la misma conclusión: la sociedad necesitaba reprobar el atrevimiento escriturario, la actitud voluntariosa y el suicidio de una mujer, cuya vida y muerte debían ser escandalosamente mostrados como antinaturales, paganos e inmorales. Certificar como locura su

pensamiento, poesía y suicidio, permitió a la sociedad patriarcal cuencana restablecer el orden alterado por esta presencia femenina que desbordaba sus fronteras de clase y de género. No mereció ninguna relevancia su actitud valiente para disentir públicamente sobre la pena de muerte, ni reclamar su derecho a expresarse. La imagen de la poetisa romántica, que sacrifica su vida en un acto demencial y apasionado ante el dolor del amor no correspondido, es la posición que logró incluirla dentro de la historia literaria romántica ecuatoriana, excluyéndola de sí misma como persona y como mujer.

No obstante, Veintimilla, a través de la trasgresión de los límites a partir de los cuales construyó su lugar de enunciación y su estilo de intervención intelectual, estaba luchando por encontrar un espacio para una voz distinta, marcada por una subjetividad femenina, y dueña de una visión diferente y, por ello, discrepante de la estructura social que la rodeaba, que solo tiene parangón con muchas otras voces que se alzaban, por la misma época, en lugares distantes al suyo.

Vista dentro del contexto latinoamericano, podemos decir que la propuesta escrituraria y vital de Veintimilla no es aislada, sino que dialoga con las de otras escritoras, activas participantes en tertulias, fundadoras de revistas femeninas y generadoras de producciones poéticas y narrativas. Tal es el caso de Gertrudis Gómez de Avellaneda (Cuba y España, 1814-1872), escritora prolífica y precursora del discurso antiesclavista; Juana Manuela Gorriti (Argentina y Perú, 1818-1892), promotora de tertulias literarias e impulsora de la escritura femenina; Mercedes Cabello de Carbonera (Perú, 1845-1909) quien subrayó frecuentemente la necesidad de la educación de la mujer y criticó duramente a la sociedad limeña; Clorinda Matto de Turner (Perú y Argentina, 1852-1909), quien “escribió ensayos y novelas fundacionales polémicas de

acerba crítica social, y sufrió duramente ataques de la crítica por ser activista y participar del mundo público y político” (N. Scott, 2006: 708) mientras criticaba el maltrato del indígena, de la mujer, y denunciaba la corrupción política y clerical; Salomé Ureña de Henríquez (República Dominicana, 1850-1897), quien a través de su poesía sacó a la luz “el proceso de su autoafirmación en un mundo predominantemente masculino” (N. Scott, 2006: 712); y Soledad Acosta de Samper (Colombia, 1833-1913), escritora fecunda y empeñada en cambiar la estructura de la educación femenina (N. Scott, 2006: 715).

La violenta crítica que elevaron contra Veintimilla y el proceso de colonización ejercido sobre su pensamiento, escritura y persona, unidos al abandono de su propia familia y al aislamiento al que le confinaron, impidieron que pudiese proponer otras salidas a sus inquietudes poéticas y vitales, lograr algún eco en su búsqueda de una situación más justa para la mujer y la sociedad en general. Por lo tanto, su impronta quedó sumergida en una sociedad anquilosada en estratificaciones obsoletas, limitantes para la educación y participación más efectiva de la mujer en la sociedad, y que hizo del cuerpo femenino el lugar propicio donde ejercer su violencia epistémica, con el fin de controlar y evitar la emergencia de nuevas subjetividades.

CAPÍTULO IV

Marietta de Veintemilla

El legado intelectual de una mujer

En la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, Ecuador contó con la presencia de una mujer que, si bien creció inscrita dentro de un régimen discursivo de poder patriarcal, vivió y narró una experiencia en la que protagonizó diversos roles que le permitieron una movilidad operatoria, a través de la cual fue perfilando una identidad que marcó diferencias respecto de los rasgos socialmente aceptados. Vinculada por herencia familiar a la vida político-militar, fue partícipe de una época conflictiva en la historia ecuatoriana, que le llevó a hacer de la escritura el recurso a través del cual posicionar su voz y sus ideas, por medio de una serie de estrategias que le permitieron ubicarse frente a quienes detentaban el poder político y social.

4.1 En el espacio del enfrentamiento político

Marietta de Veintemilla y Marconi (1858-1907) fue hija del general José Veintemilla, militar liberal, y de una cantante de ópera italiana Marietta Marconi Ferretti, a quien su padre conoció en Lima. Nació en el barco que trasladaba a sus padres del Callao a Guayaquil en el año de 1858. De pequeña viajó a Quito, ciudad donde sus padres establecieron su residencia. A los cinco años quedó huérfana de madre y fue internada en el Colegio de los Sagrados Corazones –congregación traída al Ecuador por García Moreno–; cinco años más tarde murió su padre, lo que motivó que su tío, el general Ignacio de Veintemilla, asumiera el rol paterno.

Su familia paterna estuvo vinculada a la milicia y, a través de ella, a las acciones políticas decisivas para la historia del país. El pertenecer a una familia que tuvo protagonismo político le permitió a Veintemilla estar cerca de las decisiones de poder. Su padre falleció en combate en un enfrentamiento armado y su tío fue desterrado durante el gobierno de García Moreno. Una vez muerto el ‘tirano’,²⁶⁶ usando de pretexto que el presidente sucesor, Antonio Borrero, no tomaba la decisión de abolir ‘la Carta Negra’, como se conocía a la Constitución de 1869, Veintemilla reforzó la posición de los liberales y, apoyado por las clases dominantes de Guayaquil, se alzó con el poder.²⁶⁷ Sin embargo, el carácter dictatorial con que asumió el gobierno derivó en el “abandono de los liberales y [...] la oposición de los conservadores [pese a lo cual] Veintemilla logró no sólo permanecer en el poder sino convocar y llevar adelante una Asamblea Constituyente a la que él impuso su voluntad por varios medios, consiguiendo que se le eligiera Presidente (marzo 31, 1878)” (G. Ortiz Crespo, 1989: 243). Logró mantenerse en el poder los cuatro años para los que fue elegido, gracias a su habilidad para pactar con los sectores económicamente poderosos y mantener adecuadas relaciones con la Iglesia y al uso de la “violencia y la represión para eliminar cualquier amenaza a su poder” (G. Ortiz Crespo, 1989: 243-244).

Cuando ya debía dejar el gobierno “hizo que algunos Municipios de la República lo proclamaran ‘Jefe Supremo’ [...] el] 26 de marzo de 1882” (G. Ortiz Crespo, 1989: 245), y esta decisión provocó un descontento mayor y motivó acciones que culminaron con su derrota:

²⁶⁶ Epíteto con el que se conocía a García Moreno.

²⁶⁷ Gonzalo Ortiz Crespo, “Panorama histórico del periodo 1875-1895”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana I*, vol. 7, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989, p. 242-243.

Eloy Alfaro lanzó operaciones guerrilleras en Esmeraldas. Landázuri en las provincias del norte de la sierra y Sarasti en las centrales comenzaron también con unas pocas acciones de sorpresa y fueron constituyendo, poco a poco, ejércitos más o menos respetables. Finalmente, un grupo encabezado por el General Francisco Javier Salazar y formado, sobre todo, por militares y políticos exiliados en Lima, formaron una columna que, avanzando desde el Perú, penetró por la frontera sur [...] Luego de atacar, coordinadamente, a Quito y tomar esa plaza [que defendía Marietta] (10 de enero de 1883), los grupos que operaban en la sierra se juntaron con las tropas de Alfaro para dar el asalto final a Guayaquil [donde estaba el dictador] (9 de julio de 1883). Así terminó el régimen de Veintemilla. (G. Ortiz Crespo, 1989: 245)

Una vez vencido Veintemilla, su sobrina, junto con la hermana del dictador, Rafaela Veintemilla, fueron tomadas prisioneras y, después de once meses de cautiverio, liberadas gracias a la presión extranjera.

Cuando el general Veintemilla asumió el poder, su sobrina cubrió la figura de ‘Primera Dama’ y, si bien fue educada dentro del proyecto garciano de civilización católica, según el cual la mujer debía reproducir y fortalecer desde el hogar el soporte moral de la sociedad,²⁶⁸ las decisiones políticas que tuvo que tomar, las posiciones ideológicas que asumió, las acciones bélicas en las que se involucró, y su obra ensayística, son expresión de una posición que le llevó a desafiar muchos de los postulados que la sociedad de la época esperaba que viviera una mujer.

En poco tiempo, su vida sufrió grandes transformaciones. Pasó de ser la dama que no se involucraba en política y que se dedicaba, según sus palabras, “[c]omo todas las mujeres nacidas en el desahogo y dotadas de un corazón no egoísta, [a] aliviar las amarguras de cuánto infeliz demandaba un socorro”,²⁶⁹ a una mujer que ampliaba el

²⁶⁸ Ver A. M. Goetschel, (2007), también Juan Manguashca, “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895”, en Juan Manguashca, edit., *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, Quito, FLACSO / Corporación Editora Nacional /CERLAC, 1994, p. 355-420.

²⁶⁹ Marietta de Veintemilla, *Páginas del Ecuador*, Lima, Imprenta Liberal de F. Masías y Ca., 1890, p.123.

ámbito de su injerencia en la vida pública, que era capaz de ponerse al frente del ejército, sopesar las argucias del enemigo y tomar decisiones políticas.

Pintada muchas veces como una joven frívola y superflua, asumió un gran protagonismo en el desempeño político del gobierno que puso en entredicho las representaciones que de ella se hacían sus contemporáneos. En un artículo titulado “Las Veintemillas”, publicado en el periódico *Los Principios*, con fecha 10 de febrero de 1883, es decir, a un mes de haber sido tomada prisionera, cuando contaba con 25 años, se comenta:

En los primeros meses de la Dictadura, fué ángel²⁷⁰ que desarmó algunas veces la mano sanguinaria de su tío; pero el tiempo cambió el carácter de la niña, y comenzó á ser la gobernadora del Estado, con más firmeza y tiranía que el Papá. De entonces ya no hubo balla á sus caprichos, á sus cóleras, á sus venganzas. De esa época data hasta su cambio de fisonomía: ántes era una rosa, se encendía con cualquiera palabra, era el pudor coronado de cabellos rubios y en forma de mujer; hoy es pálida, majestuosa, ríe mucho y no se ruboriza de nada.²⁷¹

Esta observación, recogida en la prensa contemporánea, pone de relieve nuevamente a la condición moral como elemento central de discusión, cuando se trata de juzgar las acciones de una mujer. En la sociedad quiteña de la época, se había ya consolidado, con la contribución de las élites intelectuales y el apoyo religioso, una concepción de vida femenina que generaba subjetividades sumisas, pasivas, pacatas o hipócritas, funcionales a un orden simbólico que pretendía hacer de la mujer un instrumento útil para la reproducción de la nación “biológica, cultural y

²⁷⁰ Estereotipo muy utilizado por sus contemporáneos para referirse a la belleza femenina. Tal es el uso que le da Montalvo: “Los ángeles, quizá porque nuestra imaginación finge estar más en contacto con nosotros, son para el género humano el tipo de la belleza: no los hemos visto, no los conocemos, y con todo, para expresar lo sumo de la belleza en un niño, una mujer, decimos: Bello, bella como un ángel” (J. Montalvo, 1912: 110).

²⁷¹ “Las Veintemillas”, en *Los Principios*, 10 de febrero de 1883.

simbólicamente”.²⁷² De la mujer se esperaba que transmitiera a sus hijos las estructuras culturales y el orden simbólico que posibilitara la continuidad de la sociedad patriarcal. El rol político que asume Veintemilla desencaja en el marco simbólico-cultural establecido, violenta los referentes de conducta femenina y enfrenta a sus contemporáneos con sus propias limitaciones.

En la crítica que recoge el periódico, se evidencia que la virtud que la sociedad más valora en la mujer es el pudor, por eso le reprochan haber abandonado el silencio de la timidez y la turbación del ‘ángel femenino’. El significado político que ella da a sus acciones es leído desde un código moral que interpreta como falta de vergüenza la seguridad que su presencia proyecta; según el periódico, sus acciones no son fruto de procesos reflexivos racionales sino de “sus caprichos, [...] sus cóleras, [...] sus venganzas”, después de todo, para la mirada patriarcal, la mujer no es más que emoción y sentimiento.

En el mismo artículo se describe detenidamente su aspecto:

Viste poloneza de casimir negro, corte de varón; peina con sencillez, dejando colgar sobre la frente esos chorros de pelo que en Lima se llama cerquillo, y más poéticamente en Quito *ilusiones*. Alta, de barba redonda y partida, ojos azules chispeantes; aunque de voz algo ronca, si esa mujer tuviera los dientes blancos, sería encantadora; si tuviera pudor, sería adorable; si fuera menos altiva, tendría la irresistible simpatía de la desgracia. ¿Por qué no cría Dios seres perfectos? Pero la imperfección mayor es la moral. (“Las Veintimillas”, 1883; cursiva del original)

La crítica que se enarbola desde el periódico orienta la mirada del lector hacia la apariencia física de Veintemilla, entendida como manifestación externa de una condición moral. La ropa “era un reflejo del honor de una mujer, tanto de su recato sexual como de

²⁷² Nira Yuval-Davis, *Género y nación*, Lima, Centro de la mujer peruana Flora Tristán, 2004, p. 14.

su estatus” (Chambers, 2003: 199), por ello la poloneza corte de varón es motivo de escándalo. Para sus contemporáneos, resulta difícil combinar la belleza de la mujer que miran con una persona con posiciones políticas, actitudes desenvueltas y de personalidad fuerte. No pueden separar la idea de belleza de una concepción etérea que quita corporalidad y, con ello, racionalidad al ser que la posee. La belleza física de Veintemilla es deformada desde una mirada que centra la perfección en una construcción simbólica de lo moral. Asumir un rol distinto al construido socialmente es una afrenta al orden simbólico de la sociedad quiteña de la época y, por lo tanto, signo de la mayor imperfección.

Después de su fracaso en la defensa del Palacio de Gobierno, donde Veintemilla había asumido protagonismo en vista de la ausencia de su tío quien estaba en Guayaquil, fue desposeída de todos sus bienes, tomada prisionera, y después de un cautiverio que duró desde enero hasta septiembre de 1883, fue obligada a radicarse en tierra extraña. En su exilio, en Lima, hizo de la escritura una posibilidad efectiva de existencia y afincamiento²⁷³ al concebir el texto *Páginas del Ecuador* que daría mucho de qué hablar en el país.²⁷⁴ Aunque tenía la intención, como ella decía, de “hacer luz sobre acontecimientos políticos del Ecuador” (M. de Veintemilla, 1890: 3), iluminó bastante su rostro, como para reconocer en ella a una mujer que, al embarcarse en este proyecto escriturario, proponía una ‘mirada otra’ sobre el hacer político del Ecuador de aquellos días.

²⁷³ Como dice Said, siguiendo a Adorno: “el único hogar que está verdaderamente a nuestro alcance ahora, por frágil y vulnerable que sea, es la escritura”. Edward W. Said, *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*, Barcelona, Debate, 2005, p. 192.

²⁷⁴ Como se verá más adelante, muchos escritores contemporáneos reaccionaron en contra de su obra.

Páginas del Ecuador inicia con un primer capítulo en el que hace un resumen de la vida política republicana del Ecuador, desde el primer gobierno de Juan José Flores (1830-1834) hasta el de su tío Ignacio de Veintemilla (1876-1878, 1878-1882, 1882-1883); en los cinco capítulos siguientes narra las principales dificultades que enfrentó su gobierno, expone una justificación de la decisión de su tío de nombrarse dictador, realiza un relato detallado de la insurrección contra el gobierno de Veintemilla que incluye una crónica de la defensa del Palacio de la cual fue protagonista, la caída del gobierno y una descripción minuciosa de sus días en prisión; en el último capítulo, recoge aspectos sobre la persecución de la que fue objeto su familia, detalles sobre su viaje al destierro que ofrecen descripciones precisas sobre la ruta Quito-Callao, y su perspectiva respecto a los reacomodos políticos posteriores en el Ecuador. A medida que describe las circunstancias que rodearon al gobierno de su tío, la experiencia personal de Marietta de Veintemilla comienza a cobrar fuerza, hasta alcanzar su máxima expresión en la narración de la defensa del Palacio de gobierno, la toma del Palacio por parte de los Restauradores, su prisión y su destierro.

Veintemilla construye un texto en el que “la combinación de formaciones discursivas y géneros –biografía, autobiografía, historia, memoria, testimonio– permiten asociar la historia nacional con la vida privada y, por lo mismo, valorizar al yo en tanto testigo y partícipe de acontecimientos que afectan a la nación entera” (R. L. Costa y D. T. Mozejko, 2002: 32). De ahí que podemos señalar que la escritura de su texto permite a la autora construir su rol protagónico en la historia política del Ecuador, mostrar la injerencia que la vida privada de una mujer puede tener en la vida pública y viceversa, unir la historia nacional a su vida privada, reivindicar el ejercicio político de su tío y,

adicionalmente, imprimir en la descripción de su paso por la geografía de la Sierra norte del Ecuador una crítica a la herencia histórico-cultural de distribución, ocupación y uso del territorio que ha condicionado la forma de vida de los campesinos e indígenas. Este ejercicio escriturario se va desarrollando con la configuración de un sujeto de enunciación femenino que construye el lugar que Marietta de Veintemilla ocupa no sólo en la historia del Ecuador, sino en el campo del saber (J. Ludmer, 1985: 47) sobre la historia política del Ecuador y sobre la huella geopolítica en su cultura.

4.2 Veintemilla y la alocución de un saber y de un hacer

Desde el prefacio de *Páginas del Ecuador* está consciente de ingresar en un terreno donde su voz femenina no está autorizada para hablar. En efecto, “entrar en el orden del discurso” (M. Foucault, 1987, 9) implica “entrar en un complejo juego de relaciones de fuerza, de poder y subordinación; [...] entrar en un orden ya establecido y sostenido institucionalmente por procedimientos rigurosos, por fórmulas ritualizadas, que delimitan lo que se puede decir, quién tiene derecho de decirlo, y cómo debe decirlo” (M. A. Vintimilla, 1994-1995, 72). Veintemilla incursiona en el ámbito del mundo escriturario, sometiéndose a los estándares establecidos para subvertir, desde dentro, los límites de lo que se puede decir al construir una voz que se autoriza a hablar de una manera otra.

Marietta de Veintemilla debe autorizar su voz, “construir su posición de autor[a, lo que] supone también situar a los otros” (M. A. Vintimilla, 1994-1995, 72). Por ello la retórica que predomina en el prefacio es la de una negación orientada a anular los argumentos del adversario, a la vez que construye, por contraste, el peso argumentativo

en el que sostiene su posición. Veintemilla se anticipa a las posibles líneas de crítica de sus detractores. De ahí que advierte:

No pretendo llamar la atención con hechos de mero carácter individual. No me inspira nada en que pueda adivinar el vanidoso estímulo de muchos, [...] tampoco son vindicatorias de mi señor tío, el General Ignacio de Veintemilla. Ni él las ha menester [...] No me aflige el temor de que se me conteste con acritud en algunos puntos que ponen de manifiesto el carácter de ciertos individuos tristemente célebres en el Ecuador [...] y no persigo el aplauso, ni me intimida el insulto. Cumplo con una necesidad de mi espíritu y acepto sin temor las consecuencias. (M. de Veintemilla, 1890: 3-4)

Desde el inicio, insiste en el carácter objetivo de su texto, que se ubica más allá de la vanidad y la vindicatoria, y está consciente del perfil polémico del mismo. Se muestra valiente y atrevida para hacer pública una versión de los acontecimientos de la historia política del Ecuador, que va a molestar a muchos, amparada en lo que considera su mejor arma para este combate escriturario: “la verdad y la justicia, únicas fuentes de inspiración honrada para el que confía en el recto criterio de sus semejantes” (M. de Veintemilla, 1890: 3). Veintemilla escribe pensando en sus lectores, posición desde donde construye su lector ideal; por ello se anticipa a sancionar como de criterio ‘torcido’ a todo aquel que no valore en su justa medida el texto que propone. De esta manera, cualquier crítica que surja se debe a la invalidez del lector, no de su libro. Desde esta misma perspectiva hará el anuncio de uno de los objetivos de su texto: “Dirigiéndome yo al Ecuador, no a los fanáticos, examinaré la Dictadura con un solo apasionamiento: el de la justicia” (M. de Veintemilla, 1890: 112). Pone distancia también con la crítica que pueda entender su texto como fruto del apasionamiento y no de un trabajo que, hurgando en la verdad, haga justicia. Así, propone el criterio con el que autoriza su voz: el de constituirse a sí misma

como poseedora de un saber que, por ser testigo y protagonista solo a ella le pertenece, y, por tanto, la convierte en la más indicada para hablar de verdad y de justicia.

La opción escrituraria le permite reescribir la historia anterior y contemporánea del Ecuador, lo que hace posible escribir su propia historia, y reconstruir en su memoria un lugar para sí misma. Veintemilla hace de su experiencia la circunstancia ideal para ensayar diferentes tácticas de identidad y sentido (Richard, 1996: 739). Se reinventa y reactualiza en el escenario político y social, convertido por ella en un espacio de reivindicación de su persona. A lo largo de su texto, la vemos transformarse, por medio de sus propias palabras, de dama aristocrática en arengadora de la batalla campal; de sobrina del Dictador, en Mayesquera;²⁷⁵ de miembro de una familia política, en aguda crítica de cómo se ejerce la política; de protagonista de los acontecimientos, en narradora de una verdad que necesita dar a conocer. Reinterpreta los acontecimientos desde una perspectiva ‘otra’ que se posiciona en un lugar de enunciación distinto del de la perspectiva de enunciación masculina, desplazamiento textual que, en el fondo, es lo que reclaman sus detractores cuando juzgan de parcializado y subjetivo a su texto, como es el caso de I. Acosta en *Observaciones sobre las ‘Páginas del Ecuador’ de la Sra. Marietta de Veintemilla*,²⁷⁶ o de José Nieto en *La verdad contra las calumnias de la Sra. Marietta de Veintemilla*.²⁷⁷ El debate que estas obras generan se circunscribe en torno al criterio de verdad que la autora maneja en su texto. A decir de Acosta, la autora,

²⁷⁵ Mayasqueros fue el nombre despectivo que, en Quito, se dio a los soldados tulcanefios, ellos, en reconocimiento a la labor de Marietta de Veintemilla la llamaron “la mayasquera”. Como ella señala: “aquel lenguaje rudo, tenía sin embargo, toda la dulzura del afecto, para el improvisado jefe de esos hombres” (M. de Veintemilla, 1890: 216).

²⁷⁶ I. Acosta, *Observaciones sobre las ‘Páginas del Ecuador’ de la Sra. Marietta de Veintemilla*, Quito, Imprenta de la Nación y Cía, 1891.

²⁷⁷ José Nieto, *La verdad contra las calumnias de la Sra. Marietta de Veintemilla*, Quito, Imprenta del Clero, 1891.

desvistiéndose así de los fueros de mujer, aguarda en la arena á sus adversarios, que de seguro han de levantar contra ella armas para rechazar sus calumnias, desvirtuar sus insultos y castigar sus intentos. Sentimos ver á una Señora en terreno semejante; pero hay que olvidar su sexo en defensa de la verdad y envolver en las propias redes al escritor temerario que á plena luz del día y en presencia de la generación que ha presenciado y tomado parte en los hechos que relata, no solo los desfigura, sino que los cambia, desnaturaliza y transforma [sin otro objetivo que] la soberbia y la vanidad". (I. Acosta, 1891: 4)

Lo que molesta del texto de Veintemilla no es solo lo que dice, sino las estrategias utilizadas para decirlo, el posicionamiento que asume la autora y su capacidad de desmontar la naturalización en que se han sostenido posiciones y discursos. Rafael Mata, a través de su texto *Juicios históricos sobre las Páginas del Ecuador*,²⁷⁸ intentó establecer un análisis menos desacreditador y pretendió encontrar algunos elementos valiosos en la obra, como también lo haría Enrique Garcés en *Marietta de Veintemilla*,²⁷⁹ texto publicado 50 años después de los anteriores.

Veintemilla logra construir un sujeto de enunciación que inventa distintas estrategias discursivas en la construcción de una representación específica de la historia del Ecuador en general, y del gobierno de Ignacio de Veintemilla en particular, utilizando distintos niveles del enunciado. Un primer nivel está dado por la posición crítica que asume frente a los argumentos utilizados para vilipendiar a dicho gobierno. Veintemilla construye una voz que se autoriza a confrontar con argumentos las posiciones asumidas por los detractores del general Ignacio de Veintemilla.

Sin mencionar a Montalvo –quien dedicó su obra *Las Catilinas*²⁸⁰ a criticar al gobierno de Veintemilla con un estilo que vilipendió tanto al general como a su sobrina–, hay claras alusiones a las aseveraciones hechas por el escritor. Veintemilla se atreve a

²⁷⁸ Rafael M. Mata, *Juicios históricos sobre las Páginas del Ecuador*, Guayaquil, Imprenta El Globo, 1890.

²⁷⁹ Enrique Garcés, *Marietta de Veintemilla*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1949.

²⁸⁰ Publicada por entregas desde 1880 hasta 1882, en Panamá, donde se encontraba exiliado por García Moreno. Hemos trabajado con la edición preparada por Benjamín Carrión para Biblioteca Ayacucho, 1985.

enfrentar en el mismo terreno de la escritura a uno de los pensadores más influyentes de la época, y lo hace con un estilo cuidado, elegante y sobrio.

En la séptima Catilinaria, Montalvo pondera la ignorancia del dictador al referirse a él como “el Mudo” (J. Montalvo, 1985: 294); en la tercera utiliza una serie de epítetos y comparaciones para exponer las carencias del general: “¿Ignacio de Veintemilla, la soga al cuello la arrancará, y desvanecerá la buena opinión que Sudamérica principiaba a concebir del Ecuador? Veintemilla sin talento, sin poder, sin habilidad; Veintemilla, ignorante como un indio, cabezudo como un vizcaíno, pesado como un galápagos, presuntuoso como un Quijote, incapaz de esa tiranía grande que inmortaliza *en el aire* a los bribones de gran talla” (J. Montalvo, 1985: 214; cursiva del autor).

Estas comparaciones construidas con algunas imágenes hispanistas dejan entrever una concepción estereotipada de la realidad, según la cual el blanco es el que sabe, el que tiene talento y poder; en contraste, el indio es ignorante, sin habilidad para asumir y ejercer poder. Hay en Montalvo una “racialización”²⁸¹ en su manera de configurar las nociones de saber y de poder que naturalizan la autoridad del blanco; para el escritor letrado, el origen de la ignorancia de Veintemilla está en su procedencia, y la imposibilidad de ejercer el poder en su condición de ‘chagra’. En la primera Catilinaria lo describe como:

mayordomo rural de nacimiento [...] dice *piti* en vez de poco, responde ¡*jau!* cuando le llaman, y en siendo *jefe*, manda: “¡Juego mochachos!” Si le obligan a sentarse a la mesa, pues hay chagras calzados y tocados, no sabe el infeliz qué hacer de la cara y las manos: come con el cuchillo, hiere el pan con la cuchara, se limpia los labios con el poncho. Cuando este humilde personaje deja *la chagra*, no su fémina sino su mansión rústica, y

²⁸¹ Juan Carlos Grijalva, *Montalvo: civilizador de los bárbaros ecuatorianos. Una relectura de Las Catilinarías*, vol. 54, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2004, p. 58.

empieza a sacar los pies de las alforjas, es personaje terrible: chagra con botas, presilla, cachucha y galones, *abrenuncio*. El chagra-soldado, chagra-jefe combina mal las piezas de su vestido: pantalón blanco, chaleco de grana, levita verde, sombrero de copa alta o chistera, y hasta guantes de hilo se pone el mancebo. Verle a caballo, un rey de Prusia, sino que pide un *piti* de aguardiente, cuando se le aridece la canal maestra, y dice que *güelta* ha de venir a tomar *trago*. (J. Montalvo, 1985: 185; cursiva del autor)

El mal uso del lenguaje, la falta de normas de urbanidad en la mesa, el inapropiado uso de la vestimenta son, para Montalvo, signos de una carencia de distinción que inutilizan a Veintemilla para el cargo que ostenta; desde la reconstrucción que hace su mirada, Veintemilla no posee el capital social y cultural que marque su sentido de pertenencia a la sociedad política ecuatoriana, para cuyo imaginario el urbanismo, la distinción y el buen uso de las normas lingüísticas son connaturales al poder. En la diferenciación que se establece entre ‘analfabeto’ y ‘letrado’ hay una “racialización del conocimiento” (Grijalva, 2004: 57) y esta distinción “se instrumentaliza políticamente” (Grijalva, 2004: 58). Más allá de los errores políticos y de los abusos que pueda haber cometido Veintemilla, hay una lectura prejuiciada de su persona que condiciona la manera como se interpreta su accionar.

Marietta de Veintemilla despliega un discurso en el que cuestiona la falta de criterios válidos y el apego a estereotipos cuando se analiza el ejercicio del poder de su tío; así reclamará: “Fingiéndose idólatras de las ideas, ciertos escritores ecuatorianos han atacado a Veintemilla, duramente [...]; lo cual no deja de ser una superficialidad bien triste, ante la carencia absoluta de razones para ofenderle” (M. de Veintemilla, 1890: 110).

Montalvo presenta a Veintemilla como un timador que pretende hacer “ostentación de insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura” (S. Castro-Gómez, 2005: 64) y usa la parodia para ridiculizarlo.

En la undécima Catilinaria, Montalvo recurrirá a la sátira mordaz al escribir: “Ignacio de Veintemilla vive pirrándose por ser noble [...] no está lejos el día en que criados de librea le anuncian de este modo: ¡Su excelencia el señor conde de Veintemilla! [...]. El pobre Ignacio Jarrín, oriundo del pueblo de Cayambe, nieto de mayordomos rurales, es hoy Ignacio *de* Veintemilla: no tardará en ser Feldmariscal von Veintemilla” (J. Montalvo, 1990: 380, cursiva del autor).

El letrado denuncia la apropiación indebida de la preposición *de* en el apellido del Presidente, recurso que le permite a Veintemilla entrar en el juego de la mimesis a través del uso de formas aristocráticas en que se regodea el poder. A esta crítica hará alusión Marietta de Veintemilla en su texto cuando puntualiza: “Los enemigos de un régimen cualquiera hallan siempre en la significación de los títulos manantial abundante de protestas y acusaciones. Así fue en un tiempo, para la Francia revolucionaria, el delito mayor ser conde o marqués, sin que valiese a los titulados de este modo, para librarse del suplicio, tener un corazón el más patriota, más generoso y más bueno” (M. de Veintemilla, 1890: 110-111).

Lo que molesta a Montalvo es que Ignacio de Veintemilla sea un advenedizo en el poder, pues no pertenecía a las familias aristocráticas que habían estado codeándose con dichas esferas a lo largo de la historia del Ecuador. Veintemilla no polemiza con Montalvo sobre el asunto del abolengo, sino que, a partir de dicha crítica, lo coloca en el lugar de quienes son incapaces de leer detrás de los títulos el auténtico valor de las personas y convierten al título, por sí mismo, en la condición de ser de un individuo. Además, refuerza la connotación de honorabilidad de su tío al comparar sutilmente al

general con la nobleza francesa y caracterizar, como propio de espíritus nobles, las manifestaciones de bondad, altruismo, generosidad y patriotismo.

Por medio de los argumentos de servicio desinteresado y honorabilidad del dictador, Veintemilla intenta justificar la decisión de su tío de nombrarse dictador y, despojando a su figura de ambición personal, lo reviste con la imagen del servicio y la entrega por la patria. Por ello, la condición de dictador, para ella, no implica una usurpación de poderes ni un silenciamiento antidemocrático, sino un gesto de la magnanimidad frente al desenlace de los acontecimientos y en aras de defender la legalidad constituida: “El Capitán General Ignacio de Veintemilla, aceptando la palabra *dictadura* para la conservación del partido liberal y sin apartarse un instante de las leyes que promulgó en 1877, ¿será considerado como un déspota? Inútil sería repetir cuánto se ha dicho en pro y en contra de esta autoridad impuesta, no por la ambición de un caudillo, sino por la fuerza misma de los acontecimientos” (M. de Veintemilla, 1890: 113; cursiva de la autora).

Otro nivel de enunciación que logra desarrollar Veintemilla es a través de un agudo análisis de los acontecimientos nacionales a lo largo de la vida republicana del Ecuador, en general, y de los protagonistas del hacer político, en particular. Un ejemplo de ello tenemos en el acápite en que se ocupa de García Moreno,²⁸² a quien describirá como una:

Mezcla absurda de Catón y de Calígula; extraño injerto de las virtudes romanas con las prostituciones helénicas; amante ciego de la civilización, en negro concubinato con la barbarie; todo eso es el hombre que se levantó en su patria, lanzando un reto a la Humanidad entera, suspensa aún entre la admiración al patriota y el odio justificado hacia

²⁸² Dos veces presidente del Ecuador 1861-65 y 1869-75.

el verdugo. Signos opuestos concurren al nacimiento de este hombre bastante puro en la administración para alcanzar el título de honorable, bastante sañudo con sus inermes víctimas para merecer también el de asesino. (M. de Veintemilla, 1890: 20-21)

Esta descripción de García Moreno devela la aguda mirada de Veintemilla para leer la condición humana del gobernante. Es capaz de hacer un retrato que, sin caer en el insulto ni en la denigración de la persona, logra plasmar su compleja personalidad y la ambigüedad que caracterizó a su persona y a su gobierno. De esta manera va dotando al relato histórico de un contrapunto que, más allá de exponer tal o cual acontecimiento, nutre al texto con información que recupera la condición humana de sus protagonistas, con una mirada que pretende ser objetiva y que va marcando una determinada lectura política.

Otra estrategia discursiva que utiliza el sujeto de enunciación para justificar las acciones del general Veintemilla está dada por la citación de documentos oficiales que dan autoridad y legitimidad a los acontecimientos que narra. Un ejemplo de ello tenemos en el uso que hace de documentos gubernamentales con la finalidad de justificar las acciones y decisiones de gobierno de su tío. Veintemilla cita, en el primer capítulo, en extenso, el acápite “De las garantías” de la Constitución de Ambato, promulgada por la Asamblea Constituyente, convocada por Ignacio de Veintemilla. Este texto oficial es un discurso que tiene, por sí mismo, el peso de autoridad. Recoger este segmento le permite configurar una imagen positiva del general Ignacio de Veintemilla y otorgar al régimen un aura de progresista. Además, pone énfasis en que el Ecuador gozaba entonces de leyes benéficas que le hicieron acreedor al Presidente del título de Capitán General, otorgado por la Asamblea, distinción “que no había antes llevado nadie en el Ecuador” (M. de

Veintemilla, 1890: 97). La referencia a este discurso refleja la intencionalidad de avalar un gobierno que había sido duramente criticado y finalmente derrocado.

Otro ejemplo de citación de fuentes de autoridad es la que Veintemilla adopta para enfatizar la diferencia entre un gobierno que tomó duras decisiones solo con el afán de servicio, como el de Veintemilla, y un gobierno al que califica de cruel como el de Plácido Caamaño.²⁸³ Así, cita de manera completa las Leyes y decretos de la Convención de 1883, avaladas por el gobierno de Plácido Caamaño, en las que se explicita, artículo por artículo, las sanciones establecidas a los involucrados en el golpe de Estado del 26 de marzo de 1882 que pretendía otorgarle el poder a Veintemilla y concluye: “¿No era esta una Convención de hienas? Difícil es concebir una época de mayor crueldad, miseria y cobardía” (M. de Veintemilla, 1890: 287).

A medida que avanza este proceso de construcción textual, Veintemilla sustituye a un narrador explícito por un narrador testigo que es funcional a la configuración de un nuevo efecto de sentido. En los capítulos en los que narra la sublevación de una parte del ejército contra el general, y la defensa por parte de ella del Palacio de gobierno con la ayuda de algunas tropas, logra, por medio de la argumentación contrastiva en la voz del narrador testigo, mostrar la valentía de la tropa llana frente a la cobardía de los altos mandos, y resaltar la decisión que motiva a quienes actúan por convicción y los que lo hacen por obligación, lo que le servirá para remarcar la actitud honorable de la tropa en contraste con la bajeza de los generales:

²⁸³ Político que encabezó la revolución de 1883 y derrocó al Veintemilla. Fue presidente del Ecuador durante el periodo de 1884 a 1888.

Sorprendidos nuevamente los Tulcanes, ²⁸⁴ al ver el otro cañón que creyeron perdido, prorrumpieron en entusiastas exclamaciones. –Mañana triunfaremos por completo; mañana peharemos más que hoy– repetían, mezclando sin inmutarse a estas reflexiones, los horribles detalles del anterior combate. [...] Fui en seguida al Palacio, deseosa de hacer conocer a los jefes que allí estaban, el éxito feliz de nuestras empresas. Mas, cuánta diferencia! El entusiasmo aparente que Franco y algunos otros manifestaron, hacía contraste con la helada sonrisa que produce el secreto terror de espíritu en ciertos hombres. Qué amargo es ver la duda en el semblante de los que debieran dar ejemplo de valor! (M. de Veintemilla, 1890: 216)

En este análisis que hace Veintemilla, el ejército, concebido como el soporte del nacionalismo, la ciudadanía y garantizador de la integridad nacional, se devela como otro escenario donde no se defiende sino que se negocia el poder y su legitimidad. En esta experiencia que describe Veintemilla, se puede apreciar a los miembros del ejército, generales y tropa, como gestores y partícipes de posiciones irreconciliables que develan los otros límites de lo nacional. En el ejército se reproducen las posiciones centrales y periféricas irreconciliables que existen fuera de él, y se evidencian las verdaderas fronteras que se cuidan. La actitud opuesta entre quienes se mueven por cálculos políticos y la tropa humilde llamada a obedecer, las negociaciones y traiciones en que incurren los generales y jefes del ejército, y su manera poco comprometida de involucrarse en la batalla, dejan en entredicho los argumentos en los cuales se sostiene la lucha armada. Se hace inteligible para ella que las nociones de patria, soberanía y libertad son argumentos que se acomodan a los intereses del que puede quedarse con el poder, inclusive recurriendo a actitudes cobardes. Por ello no dudará en afirmar que: “Principió desde esa época para mí, un profundo disgusto por la política, viendo de cerca las maquinaciones viles que hacen de amigo y enemigos en un punto dado, la misma cosa. Comprendí la miseria de los hombres, y el horror se dejó sentir en mi alma con toda la fuerza que antes

²⁸⁴ Ejército que había sido traído de la provincia del Carchi, como refuerzo.

se moviera por lo bello y lo grande en el escenario del mundo” (M. de Veintemilla, 1890: 159).

Ante estas posiciones que califica como miserables, lo único que despertará su admiración es la actitud generosa, valiente y fraterna que puede percibir en la tropa, engrosada con gente sencilla y de origen popular: “costumbres hay que pintan á un pueblo de un solo rasgo. Esa piedad que se sobrepone al miedo, esa conmiseración para el compañero, para el hermano en medio de los grandes peligros y que se traduce en heroica resolución para cargar con él, dificultando la huida, habla por sí sola más alto a favor de los Tulcaneños, que todos los epítetos honoríficos y todas las alabanzas” (M. de Veintemilla, 1890: 195-196).

A través de esta experiencia se hace inteligible para Veintemilla rasgos que marcan un modo de ser del pueblo y que ella es capaz de apreciar y valorar en su justa medida. El desplazamiento físico que describe desde su lugar privilegiado en el palacio y en la sociedad quiteña de entonces, hacia la plaza y la calle, el lugar de los afrentados, deviene en un movimiento no solo de lugar de enunciación, sino en un cambio vital que le permite establecer nuevos enlaces y contactos con gente de otras clases sociales distintas de las que estuvo acostumbrada a tratar, y pensar en una escala valorativa diferente que echaba por tierra los fundamentos clasistas y raciales. De esta manera, su texto no solo muestra sus movimientos en el campo de batalla, sino sus desplazamientos ideológicos, políticos y vitales.

En esta toma de posición frente a los acontecimientos, Veintemilla comienza a desarrollar una voz narrativa protagónica que le permite reflexionar sobre el lugar de una mujer en el campo del poder político y militar. Así puntualiza: “en aquella alborada,

quedé convencida entre el despecho natural de una mala suerte, de que no en todos los sucesos humanos tiene la debilidad femenina la peor parte. Sin las vacilaciones de algunos hombres, hubiérase visto quizá, en la Capital del Ecuador, el digno desenlace del drama del 10 de enero, para el que no habría faltado tampoco a una mujer, la suficiente energía” (M. de Veintemilla, 1890: 241).

Veintemilla sopesa el rol masculino y femenino en el curso de los acontecimientos, y es capaz de dilucidar que la fortaleza y debilidad no son atributos connaturales a hombres y mujeres, sino estereotipos bajo los cuales se espera la acción de unos y otros. La vacilación que describe en los generales muestra una debilidad frente a la cual ella puede emplazar su posición valiente y heroica dentro de una situación política conflictiva, con lo que invierte las tradicionales posiciones asignadas a hombres y mujeres.

Va a insistir en esta caracterización de su persona cuando reconstruye textualmente el enfrentamiento entre las fracciones del ejército: “Comprendiendo entonces la imposibilidad de seguir el combate por guerrillas, ordené el fuego de las ametralladoras. Yo misma diles dirección, y coloqué á cada uno de los soldados en el lugar desde el cual se debía hacer fuego” (M. de Veintemilla, 1890: 194). Veintemilla tiene cuidado en resaltar que no solo logró que gran parte de las tropas se pusieran de su lado, sino que, inclusive, dio órdenes militares. En su texto se va construyendo como una mujer con la suficiente capacidad y visión como para ponerse al frente del ejército, aunque cautelosa, pues era consciente de que su condición de mujer podía restar, ante los ojos patriarcales, legitimidad y autoridad a las decisiones, como lo confiesa: “¿qué podía yo hacer en tales circunstancias? Sentíame capaz de arrostrar todo peligro y, sin embargo,

debía guardar reserva hasta el último, para evitar así la burlona sonrisa con que el mundo, no escaso de fundamento, acoge las enérgicas resoluciones de los que considera débiles” (M. de Veintemilla, 1890: 123).

Reconoce que debía salir al paso de una batalla más difícil que aquella lucha armada, intentar derrotar las construcciones simbólicas de orden patriarcal desde las que se mira y se lee el accionar de una mujer. *Páginas del Ecuador* se va llenando de pasajes que muestran su arrojo, decisión, capacidad estratégica y valentía, que echan por tierra preconcepciones que se consideran propias de la naturaleza femenina como la debilidad, el miedo y la cobardía: “saltando por en medio de cadáveres ensangrentados, llegué nuevamente hasta el portal [...] Caían al lado mío los soldados, pasando silenciosos de la vida á la muerte. Agitábales un estremecimiento instantáneo, sin que me fuera dado recoger las últimas miradas de esos héroes. El dolor mismo pasaba fugaz en mi espíritu, anesthesiado por emociones tan variadas como terribles” (M. de Veintemilla, 1890: 201-202).

A medida que describe el combate, el yo protagónico emerge con la fuerza suficiente como para ir modelando una mirada sobre sí misma orientada a fortalecer su imagen y a construir su figura de heroína. En su texto, ella elabora los argumentos que hacen de una mujer alguien capaz de tomar decisiones de implicancia política y militar, y de asumir con valentía toda la responsabilidad que ello supone.

Veintemilla tiene la audacia de reforzar esta lectura de sí misma con la cita de las opiniones que sobre ella emitieron sus enemigos y detractores; así, va a mencionar tanto las órdenes dadas por los generales que conducían a los ejércitos sublevados: “matar a la mujer que era el alma de aquella lucha” (M. de Veintemilla, 1890: 201), como también

las notas de prensa contemporáneas a la toma del palacio, para mostrar, inclusive, desde las opiniones de sus enemigos, su figura protagónica en la confrontación armada. En su libro recoge una noticia publicada en el periódico *Los Principios*, que alude a los momentos finales de la confrontación, cuando ella junto al grupo que lideraba la resistencia del palacio son derrotados por las tropas insurgentes:

Acampadas las divisiones en las posiciones adquiridas en las trece horas de combate, los señores Generales Salazar y Sarasti daban disposiciones convenientes para hacer volar al enemigo que creían resistiría aun para cedernos la Victoria. Pero Marietta, la valerosa joven, genio del mal pero genio único de la dictadura, que había dispuesto el fuego de las ametralladoras revólver en mano, se refugió donde los jesuitas; los demás jefes habían huido sin ver el combate y los soldados que se portaron heroicamente durante el día, se desbandaron por la noche o esperaban una persona a quien rendirse. La aurora alumbró la victoria; nunca ha rayado para la Capital un sol más bendecido [...] Jefes, oficiales, soldados, ametralladoras, cañones, rifles, numeroso parque, todo cayó en nuestras manos. (M. de Veintemilla, 1890: 238-239)

Veintemilla utiliza este artículo para enfatizar, usando palabras de sus adversarios, en su valor, inteligencia, temperamento y talante. Cabría decir, utilizando sus propias palabras empleadas para elogiar a Madame Roland en un texto homónimo, que estaba dispuesta “a probar que los ideales de la justicia y el bien común, caben dentro del cerebro de una mujer, de igual manera que en el del hombre, cuando aquella se nutre desde la infancia con severas doctrinas; y cediendo a los impulsos de una especial organización, ejercita sus facultades en el campo de la política”.²⁸⁵ Veintemilla dio prueba de su capacidad política y militar en las calles de Quito, aquella madrugada del 10 de enero, e hizo de su texto una vindicatoria de esa capacidad y sagacidad femenina. Después de estas referencias a la defensa del Palacio, Veintemilla va a detenerse en detalles correspondientes a su estancia, casi de un año, en prisión.

²⁸⁵ Marietta de Veintemilla, “Madame Roland”, *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, vol. 4, N° 19-24, 1904, p. 20.

4.3 Entre lo público y privado

Cuando Veintemilla aborda en su texto los meses en que permaneció prisionera, surge la experiencia como “una zona políticamente diseñada, a través de la cual se rearticulan procesos de actuación que dotan al sujeto de movilidad operatoria para producir identidad y diferencia como rasgos activos y variables” (N. Richard, 1996: 739). Los once meses en prisión le permiten reinterpretar y desplazar normas culturales (N. Richard, 1996: 739), reconfigurar su percepción de lo público y privado y, a partir de ello, activar otras identidades. Si la oposición entre público y privado durante el siglo XIX fue construida sobre el confinamiento de la mujer al reducto doméstico no solo como espacio físico sino como de no injerencia en el ámbito público,²⁸⁶ Veintemilla va a hacer de su confinación en una cárcel, un acto público. En su texto describe a la cárcel como un espacio donde no hay vida privada, y relata la forma cómo utiliza el hecho de que es vigilada día y noche, de que sus pertenencias son revisadas, sus conversaciones escuchadas e inspeccionado aquel que quiere acercarse a ella para enviar mensajes a sus captores, incidir en el contexto político y consolidar para sí un nuevo espacio en el ámbito público, a través de un proceso de identidad que surge de la defensa de una posición política definida, de la asunción de su rol de mujer en un ámbito meramente masculino y de comunicar de manera precisa los móviles de su proceder en contextos públicos.

²⁸⁶ “Vivir una vida privada [...] significa [...] estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una ‘objetiva’ relación con los otros [...] estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida”. Hannah Arendt, *La condición humana*, Ramón Gil Novales, trad., Barcelona, Paidós, 1996, p. 67.

Un ejemplo de ello encontramos en la descripción que hace de la requisita de su revólver, ordenada por la Junta de Gobierno recién creada²⁸⁷ y ejecutada por Antonio Vega,²⁸⁸ en la que Veintemilla se representa en una actitud desafiante y con un seguridad en sí misma que deja en ridículo los simulacros de dominación en que se afianza el poder:

Aparentando seguirles en la requisita del arma sospechosa, puse en completo desorden los pocos objetos de que disponía, á fin de desorientarles. Pasaron y repasaron mil veces, delante de un saquito que contenía el célebre revólver y cuantas veces se aproximaban á él, procuraba distraerles enseñándoles con precipitación otros objetos y tratando de probarles que tal arma no existía [...]. Siendo infructuoso el registro, salieron avergonzados [...]. Calculé que Vega y los suyos hubieran llegado hasta la calle para obligar [...] á la guardia á que les hiciera regresar [...].

–He aquí el revólver, –le dije, –agitándole en la mano. Temía acaso Salazar que le matara con él? Que duerma tranquilo; su vida no me pertenece; los hacedores de ella son los deudos de sus víctimas inmoladas. (M. de Veintemilla, 1890: 260-261)

En este pasaje de su texto se puede apreciar que, en la prisión, Veintemilla estaba decidida a fortalecer una imagen de dignidad desafiante y valentía a toda prueba. Se muestra segura de sí misma, hábil e inteligente para debilitar al poder en su zona más débil: el cumplimiento de órdenes que despoja a sus ejecutores de posibilidades de análisis y reflexión.

Otro hecho que relata, ocurrido en prisión, es la irrupción a la madrugada de un coronel Mejía, quien “ebrio de licor y de ira” (M. de Veintemilla, 1890: 266), y con sable en mano, pregunta por “la presa principal” (M. de Veintemilla, 1890: 265). El silencio de Veintemilla casi le cuesta la vida “al joven Alberto Aguirre y Polanco, [quien] se interpuso entre el verdugo y la víctima” (M. de Veintemilla, 1890: 266). Este episodio le

²⁸⁷ Esta junta estuvo integrada por Rafael Pérez Pareja, Luis Cordero, José María Sagasti, Agustín Guerrero y Pedro Lizarzaburu. Cfr. M. de Veintemilla, 1890: 259.

²⁸⁸ Jefe del batallón que había llegado desde Cuenca para refuerzo de los acantonados en Quito contra Veintemilla. Cfr. M. de Veintemilla, 1890: 259.

lleva a Veintemilla a reflexionar sobre las consecuencias que pudo tener su proceder sigiloso, y toma la decisión de no permanecer callada ante las provocaciones de sus enemigos. Ella afirma: “Después de aquella [...] visita, resolví no callar jamás ante las impertinencias de mis adversarios, ya que éstos no comprendían el desprecio que guarda un obstinado silencio” (M. de Veintemilla, 1890: 267). A Veintemilla le interesa que su silencio como expresión de indignación no se malinterprete como la resignación silente tan naturalizada como conducta femenina. Su renuncia al silencio dentro de prisión y fuera de ella es el argumento que sustenta la escritura de *Páginas del Ecuador*.

Este ejercicio de la palabra como derecho y como estrategia de defensa le va a permitir, una vez libre, salir al frente de la avalancha de insultos, calumnias, y escarnios levantados contra ella, como los de Montalvo, quien en la novena Catilinaria sentenció: “Las barricadas de Quito son una comedia donde una soez ramera hace de primera dama, con los Comentarios de César bajo el brazo [...] especie de madre Celestina con casaca, va y viene, y difunde la cobardía, y vende al miedo la honra, y entrega la vergüenza al que se la pide a media noche” (J. Montalvo, 1985: 342). Nuevamente un ejemplo de cómo la injerencia de la mujer en el campo masculino solo puede ser interpretada como manifestación de una vida inmoral.

Si retomamos la narración de la madrugada en que defendía el Palacio de gobierno, Veintemilla va a dar cuenta de su manera de conducirse en un ambiente tan poco propicio para una mujer:

La empresa era peligrosa. Debíamos atravesar toda la Plaza y pasar por las esquinas, desde las que hacían fuego los enemigos; sin embargo, la oscuridad favorecía nuestros intentos [...]
 –Ya llegamos –decía el soldado que me acompañaba, –pero pueden tomarnos prisioneros en el portal de Salinas.

Nada era más fácil, en verdad, pero yo no escuchaba.
 En el bolsillo de mi vestido llevaba un revólver cargado.
 Cuando me puse al frente del Ejército, hice el juramento de quitarme la vida en el posible instante que cayera en manos de esa gente ebria y soez. Esto daba á mi espíritu completa serenidad. (M. de Veintemilla, 1890: 206-207)

En su texto, Veintemilla va a recoger detalles, nombres, y hechos a través de los cuales despliega muestras de su valentía, dignidad e inteligencia; con ello logra representar una imagen de sí misma que desdice a Montalvo, y reforzar otra lectura de los acontecimientos en la que transforma el rol prejuiciado que se tenía de una mujer en contextos públicos; esta valoración de su condición femenina en medio de un contexto violento y cargado de estereotipos va a ser fortalecida con la descripción de la simpatía que el pueblo le manifiesta cuando está en prisión.

Ella expone que cuando se dio “la orden de que todo el que quisie[ra] ver[la], penetrase con libertad completa hasta cerca de las puertas del [...] calabozo” (M. de Veintemilla, 1890: 279), se pretendía exponerla al vituperio público, aunque lo que se consiguió fue más bien una reacción contraria. Veintemilla recoge en su texto las impresiones del público al verla: “–Qué jovencita! Decían unos, y otros dejaban oír análogas exclamaciones. Provenían sus lisonjeras frases de la sorpresa que les causara al conocerme, el contraste entre la realidad y la creación, caprichosa de su fantasía. Habíanme visto, esos –forasteros la mayor parte–, en su mente, como una mujer de colosal estatura, de complexión y fisonomía viriles, de adusto ceño y por añadidura, vieja” (M. de Veintemilla, 1890: 280).

Veintemilla logra representar en su texto a la joven que, con apenas 25 años, había protagonizado uno de los episodios más difíciles de la vida republicana, juventud que resalta cuando es contrastada con la fisonomía que el pueblo se había hecho de ella.

Su exhibición a los demás le permite existir de una nueva manera para la gente. Ella muestra como el desengaño incrementa la afabilidad del pueblo para con ella.

No sospecharon los opresores que sus órdenes dadas para abrir ancho camino á las ofensas populares, se tornarían en motivos de cesura de su conducta, aun entre muchos de sus servidores.

Renovábanse diariamente las demostraciones con que me favorecían cuantos llegaban á verme. Hombres y mujeres despedíanse de mí con aire taciturno y moviendo ligeramente la cabeza, como si obedecieran al impulso de una reflexión triste. (M. de Veintemilla, 1890: 281)

Las simpatías que despierta Veintemilla entre el pueblo lleva a las autoridades a prohibir toda visita, pues temen que peligre la paz que aún no estaba bien cimentada. Como ella explica: “Contrariado el Gobierno Provisorio por las demostraciones de aprecio que diariamente recibía yo, desde la calle, ordenó que á más de incomunicación estricta en que estábamos, no se permitiera que persona alguna me viese ni tan siquiera de lejos” (M. de Veintemilla, 1890: 311).

Después de algunos meses en los que, según relata, se ahondaron las manifestaciones de menosprecio por parte de las autoridades hacia su persona, Veintemilla y sus tías fueron liberadas el 2 de septiembre de 1883, gracias a la presión que ejercieron autoridades extranjeras; no obstante, su libertad estuvo enormemente limitada por el “espionaje incesante” (M. de Veintemilla, 1890: 350) al que le sometieron, lo que le llevó a tomar la decisión de abandonar el país, no sin antes dar una prueba a sus adversarios de que no había animadversión del pueblo contra ella, como lo suponían.

Sus enemigos habían justificado el no liberarla con el argumento de que “los prisioneros serán sacrificados por la muchedumbre; la familia Veintemilla perecerá en

sus manos si obtiene la libertad” (M. de Veintemilla, 1890: 350-351). Veintemilla se propuso demostrar lo contrario, por ello decidió salir, a los dos días de ser liberada, a pasear al parque de la Alameda, un domingo por la tarde, a la hora que más gente había en las calles, tan solo acompañada por una amiga. Ella narra que esta actitud de desafío desencadena un gran movimiento entre la gente que se agolpa para protegerla y saludarla:

El numeroso acompañamiento que llevaba, atrajo la atención del vecindario á punto tal, que en la Alameda, la muchedumbre acreció en derredor mio como acrecen las aguas en pleamar.

Yo dominaba con la vista ese elemento humano, movido por algo más que una sencilla curiosidad.

Yo podía, siquiera por un momento, volver tempestuosa esa masa de hombres, arrancando de sus labios una protesta que leía en sus ojos y precipitarla furiosa á la revuelta. Hacer temblar un momento á los vencedores.

¿Había algo más fácil?

Sin embargo, la fuerza repelida con la fuerza, hubiérales proporcionado una victoria más. No pensé, pues, en agitar á la turba inocente del crimen que se le imputara, de asesinarlos. (M. de Veintemilla, 1890: 352-353)

Veintemilla describe cómo capitalizó para sí esta inserción de lo público en el ámbito de lo privado. Elige el escenario de la calle para dar rienda a esta provocación que le permite medir su popularidad, confirmar su rol protagónico en la afrenta política, afianzar su condición de mujer que ha logrado desarmar los argumentos en los que se sustenta su falta de idoneidad para asumir un rol político y desengañar a sus detractores. Convierte a la plaza pública en el escenario en el que confirma el reconocimiento popular de su condición de mujer que puede salir airoso en la representación de los juegos políticos.

En su obra, Veintemilla construye para sí un lugar que la ubica al mismo nivel o por encima de los actores políticos masculinos y, por lo mismo, con igual derecho de participación. Describe una actitud a partir de la cual resignifica el espacio de lo público

para una mujer y configura su sitio en el ejercicio del poder, dentro de un momento histórico específico. A lo largo de las páginas en que describe su participación en la defensa del Palacio de gobierno y sus días en prisión, Veintemilla desarrolla una serie de estrategias narrativas a través de las cuales muestra la descolonización de su pensamiento, de su agencia y de su ser de las estructuras limitantes de los modelos normativos de su clase y de su género, y despliega una recreación de su proceder y una valoración de sí misma que le permite potenciar su imagen de mujer valiente, digna, inteligente y con el suficiente arrojo como para subvertir las estructuras patriarcales con formas hábilmente sutiles.

4.4 El espacio en palabras de una mujer

Otra instancia de enunciación, a través de la cual va configurando su condición de mujer crítica con las condiciones en que se desenvuelve, es la que desarrolla al narrar su viaje al exilio, desde que sale de Quito hasta que toma el vapor “Islay”, el 18 de septiembre de 1883, en el Golfo de Guayaquil rumbo al Callao. Veintemilla modela un sujeto de enunciación que le permite insertarse dentro de la narrativa de viaje, muy común durante el siglo XIX. Aunque el libro fue escrito después de haber hecho la travesía, se utiliza un sujeto del enunciado que reproduce los matices de los relatos de viajes, en los que están presentes el viajero, el camino, un movimiento en el tiempo y en el espacio²⁸⁹ y en los que se potencia una voz protagónica. Las descripciones que hace de los lugares por donde pasa muestran una atenta lectura de las condiciones del paisaje –

²⁸⁹ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton UP, 1957.

que de alguna manera dialoga con la obra pictórica de la época—,²⁹⁰ así como una inteligente apreciación y correlación entre las condiciones de vida y el determinante geopolítico.

Si bien la fecha de salida no se menciona, por los datos que da en su texto parece haber ocurrido tres días después de su liberación de prisión, acaecida el 2 de septiembre de 1883, dato que nos permitiría deducir que tardó trece días en hacer la travesía Quito-Guayaquil, en diligencia hasta San Miguel, y desde allí a caballo hasta Babahoyo, para luego tomar el vapor Islay, en el Golfo de Guayaquil.

Inicia su relato describiendo el viaje de Quito a Machachi, meseta donde habían prosperado importantes haciendas, producto de una estratégica ocupación de las tierras y apropiación de los distintos niveles ecológicos aptos para ganadería o cultivos, por parte de los grupos pudientes económicamente. Ella menciona: “No habíamos adelantado cuatro leguas, cuando fuimos recibidos en la hacienda de Machache por la noble matrona María de Valdivieso, su propietaria. El distinguido esposo, de ésta, Señor José Félix Valdivieso, había salido desde Quito entre los amigos que nos acompañaban. Todos tuvimos en su casa puntoso alojamiento” (M. de Veintemilla, 1890: 359).

De allí parte hacia Latacunga, y ante la impresión que le causa el paisaje que observa, no puede dejar de incorporar la majestuosidad del Cotopaxi en la ruta de viaje que traza, con el recuerdo de su erupción no tan lejana (1877), referida en su texto en el primer capítulo: “De paso por Latacunga, ciudad de aspecto funeral por las construcciones de piedra pómez, á la falda del *Cotopaxi*, no pudimos menos que

²⁹⁰ Desde la década de 1850 hasta 1920 en el Ecuador se desarrolló una intensa actividad pictórica centrada en la representación del territorio a través de una estética romántico-académica, al parecer ligada al conocimiento de la geografía y agricultura del país. Cfr. Alexandra Kennedy-Troya, “Paisajes patrios. Arte y la literatura ecuatorianos de los siglos XIX y XX”, en Alexandra Kennedy-Troya coord., *Escenarios para una patria: paisajismo ecuatoriano 1850-1939*, Quito, Museo de la Ciudad, 2008, p. 83.

contemplar extasiados á ese gigante coronado de fuego, cuyos rugidos en el silencio de la noche, son los de un monstruo de la mitología, y que se escuchan á enorme distancia” (M. de Veintemilla, 1890: 360).

Veintemilla no solo describe la fuerza que imprime la presencia del volcán sino que es observadora del material de construcción de las edificaciones, lo que revela el tipo de suelo que rodea a la zona y la utilización que se hace del mismo, es decir, logra vincular la realidad natural con la sociedad que vive en ella. Después de dar estos detalles geográficos narra su viaje a San Miguel, sector desde donde debía iniciar la travesía a caballo. Luego de relatar la buena acogida que se le brinda, describe el paisaje al abandonar San Miguel, que le podríamos asociar con los huasipungos, por los detalles que incorpora.

Rompen la natural monotonía de las vegas muy anchas, multitud de chozas aquí y allá, sobresaliendo entre marcos verdes, pajizos ó morenos, como la tierra fresca antes de los brotes. [...]

Distingue el curioso viajero por donde quiera que vuelve la mirada, cercos de *maguey* que, en imperfectos cuadrilongos, separan las propiedades de los indígenas; bueyes arrastrando el arado con lentitud; ovejas esparcidas al pie de levísimas colinas que matiza de rojo el sol ponente; mujeres y hombres entregados al pastoreo con sus vistosos multicolores trajes, y blancos penachos de humo elevándose al firmamento azul por la techumbre de las cabañas, en el horizonte sin término. (M. de Veintemilla, 1890: 362-362; subrayado de la autora)

A esta descripción, casi idílica, que parecería detallar los cuadros de paisajes que se pintaban en la época, acompaña una reflexión, que le separa de ese tipo de representación pictórica²⁹¹ y que hace explícita la perspectiva crítica de Veintemilla respecto a la situación desventajosa en la que ha quedado sumido el indígena, después de

²⁹¹ “Buena parte del territorio ecuatoriano representado en el mundo de la ficción [...] pintada [de la segunda mitad del siglo XIX] evita el vínculo entre la gente (especialmente los sectores indígenas) y la tierra. La Naturaleza exuberante parece jugar el papel encubridor de conflictos sociales al soslayar, empequeñecer o incluso eliminar al habitante común y corriente” (Kennedy, 2008: 89).

la intervención blanco-mestiza en la distribución, apropiación y utilización del suelo que viene contemplando:

Esa misma sublime tranquilidad del paisaje, llévanos a buscar un reflejo de goces en la fisonomía del indio.

¡Qué amarga decepción sin embargo!

La ponderada frescura y buen humor del campesino europeo, no tienen en América el trasunto que corresponde. Bajo un cielo mil veces más alegre, con una naturaleza imponderablemente más rica, el indio agricultor manifiesta, por los rasgos de su semblante, algo que es muy contrario a la dicha y pasividad del campo.

Humilde, en perfecta identidad con su buey, y encorvado sobre la reja y el surco, no parece labrar la tierra para ganar el sustento. La postración de su espíritu diciendo está que ese grano arrojado en las entrañas de la madre común, fructificará para otro que no es su dueño [...] Rey destronado del Continente por las huestes de España, continúa bajo las pintadas banderas republicanas sirviendo a los hijos de esos conquistadores que le desprecian. (M. de Veintemilla, 1890: 362-363)

Veintemilla añade a la narración histórica y a la descripción geográfica una preocupación sociocultural que evidencia su discrepancia con un sistema que califica de injusto. Esta reflexión que propone sobre su percepción de la situación indígena, de opresión invariable bajo el sistema republicano, nos muestra a una mujer crítica con la forma en que se han reestructurado los procesos de dominación. Veintemilla cuestiona la manera cómo se ha construido el discurso sobre la tierra, su uso, y sobre el 'otro' vinculado desde antes de la conquista a esa tierra, y cómo se ha cimentado ese discurso en el habitus tanto de los dominadores como de los dominados (S. Castro-Gómez, 2005: 43). La tristeza del indígena, para ella, deriva de una apropiación injusta de su tierra y de una práctica que no solo lo trata como diferente sino como inferior, pues se origina en una mirada que no solo lo discrimina sino que convierte su inferioridad en normal, naturalización que justifica la usurpación de sus tierras e injusticias de las que ha sido objeto. Veintemilla percibe que la organización, distribución y uso del espacio se sustentan en esta naturalización de una condición marginal creada artificialmente. El

indígena que ella retrata es diferente del mero elemento paisajístico que aparece en alguna pintura de la época²⁹². A continuación, exclama:

¿Cuándo será la Libertad un hecho efectivo en el pueblo, desde la baja California a Magallanes?

¿Cuándo las doctrinas liberales, triunfando de la servidumbre oscurantista, principiarán en la parte más bella del Nuevo Mundo, a ilustrar esas masas dislocadas de la civilización? ¿Cuándo será el indio un factor del progreso, en vez de un elemento frío, inepto para constituir la fuerza misma de las sociedades?

Varias veces me he detenido a examinar en el camino a esos hombres, y mi anterior envidia por la aparente dicha de sus faenas, no ha podido dejar de convertirse en lástima. El indio del Ecuador es, sin embargo, inteligente y suave. (M. de Veintemilla, 1890: 363)

Estas reflexiones dejan entrever algunos rasgos con que la autora va perfilando su identidad y va asumiendo una posición sobre la conducción política del país y las opciones ideológicas que deberían tomarse. Para ella, la difusión de las doctrinas del liberalismo debe impulsar la educación como la puerta que abre el camino hacia la civilización, entendida como una forma de convivencia justa y respetuosa entre todos sus miembros. Podemos resaltar en esta percepción la dicotomía civilización/barbarie, tan ampliamente sustentada por los letrados del siglo XIX y alimentada por la literatura de las novelas fundacionales, pero, a diferencia de muchos de ellos, lejos de condenar al indígena a una postración irredimible o mantenerlo fuera de contacto como elemento exótico del paisaje, ella aprecia condiciones que le permitirían aportar a la sociedad de manera productiva, y contribuir con su contingente al progreso del Ecuador. Reconoce la capacidad intelectual del indígena y su afabilidad, cualidades que unidas a condiciones

²⁹² Ver las obras paisajísticas de Rafael Troya (1845-1920) y Joaquín Pinto (1842-1906), algunas de ellas recogidas en el texto coordinado por Alexandra Kennedy-Troya: *Escenarios para una patria: Pausajismo ecuatoriano 1850-1930*, a propósito de la exposición “Escenarios para una patria: Pausajismo ecuatoriano 1850-1930” realizada en Quito, en el Museo de la Ciudad, en 2008.

equitativas de distribución del territorio harían posible potenciar su participación en la vida activa del país.

Podríamos decir que –si bien había letrados hombres que “no se limitaron a reflejar pasivamente los dictados de un orden venido desde fuera, sino que fueron legitimadores –mediante el privilegio que les daba la *escritura*– de un ‘orden’ y de un ‘sentido natural’ del mundo social en el cual ellos mismos participaban” (S. Castro-Gómez, 2005: 115; cursiva del autor)– Veintemilla rompe con esa tendencia de legitimar con la escritura el mundo de injusticia en el que resultaba cómodo vivir, para proponer una manera distinta de pensar el orden social y la relación con el indígena.

Esta actitud diferente también le lleva a poner atención en la mujer indígena, figura que en otras miradas quedaba fundida en el genérico indígena. Veintemilla es capaz de observar la dureza de la vida femenina en el campo, para quien se multiplican las tareas que devienen de sus roles de agricultora, esposa y madre. Así puntualiza: “Profunda impresión me causaban las mujeres que deteniéndose en la vía a nuestro paso, saludaban con curiosidad y respeto. Algunas cargando un niño a la espalda se dirigían por angostas veredas armadas de hoces y otras herramientas campestres, o portando también la comida de sus hijos, esposos o hermanos que aguardaban en el sembrío” (M. de Veintemilla, 1890: 363-364).

Después de detenerse en sus impresiones sobre los indígenas, narra su llegada a Ambato y propone la descripción de un imaginario que ha acompañado a esta ciudad desde el siglo XIX:

Llegamos a Ambato. Allí permanecemos un día, gozando de la admirable fertilidad de ese suelo; fertilidad comparable a la de los talentos que han nacido en tan privilegiada región

del Ecuador. Sólo una naturaleza tan bella como la que rodea a esta población, puede inspirar a sus hijos.

Bien se ve que Montalvo tomó allí las admirables tintas que le hacen por sus escritos, el Rembrandt de la literatura americana. Sus obras llenas de luz, de gracia y colorido, pecan sin embargo, por lo apasionadas, en política; a punto tal que el escritor eximio, el literato fecundo, puede en muchos casos ser confundido con el libelista desvergonzado. (M. de Veintemilla, 1890: 365)

Pondera la fertilidad de la región ambateña, cuna de importantes intelectuales del siglo XIX, y región “por donde peregrinarían los Mera, los Montalvo, los Martínez, los Troya, y tanto otros políticos, escritores o paisajistas que por aquellas épocas construían el país” (Kennedy, 2008: 103) o inventaban la nación a través de sus obras. Entre estos intelectuales menciona a Montalvo, y, a pesar de lo visceral que fue el escritor en su texto *Las Catilinarias* contra su tío y contra ella, Veintemilla es capaz de reconocer las capacidades literarias de Montalvo y proponer una mirada equilibrada, racional y no apasionada sobre las dotes del escritor, lo que genera un contraste con el estilo montalvino.

En seguida de hacer una descripción de las bondades del clima y la vegetación de esta zona, va a poner énfasis en el cambio que el viajero experimenta al aproximarse a las zonas frías de la cordillera.²⁹³ “Por fin, nos detuvimos en Chuquipogio, tambo obligado para los viajeros, siendo como es el único punto de reposo en el desierto. Se siente allí un frío intensísimo. Como todas las altiplanicies andinas, no ofrece a la mirada sino horizontes dilatados en su circunferencia notándose a veces, picachos de nieve entre

²⁹³ En este punto de la descripción ha sido posible percibir un error en el que incurre Veintemilla respecto a la secuencia de las zonas recorridas. Cabe mencionar que este no es un diario de viajes, sino un texto que ella escribe en el exilio, apelando a la memorización de un recorrido que lo hizo prácticamente por primera vez. Ella describe en su texto primero su paso por Guaranda y después su paso por las estribaciones del Chimborazo, lo que geográficamente es ilógico si consideramos que ella se está desplazando de norte a sur. Así que para efectos del análisis de su texto, vamos a invertir el orden en que la autora expone estos pasajes.

lejanas rugosidades montuosas, y que en nada destruyen tampoco la monotonía de la puna” (M. de Veintemilla, 1890: 368-369).

La autora hace una descripción precisa tanto de la puna con su carácter desértico y frío, así como también del paisaje de picos nevados que le ofrece la cordillera andina.

Continúa recordando:

Estábamos a una jornada del Chimborazo.

Antes de amanecer estaban listas nuestras cabalgaduras, debiendo recorrer los páramos inmediatos en hora prudente, a fin de evitarnos el peligro del huracán, que suele arrastrar en esas alturas con imponderable fuerza a los jinetes, precipitándolos al abismo. [...] Desde muchas leguas atrás, se distingue el Chimborazo, sueltas al aire las fajas blanquísimas de su turbante de nubes. (M. de Veintemilla, 1890: 369-370)

Podemos apreciar en esta narración la dificultad que implicaba para los viajeros cruzar esta parte de la cordillera para dirigirse hacia la Costa y la necesidad de refugiarse en el único parador existente para poder resistir las fatigas del viaje.

El parador situado a las faldas del Chimborazo es miserable [...] Cuatro paredes ennegrecidas y un techo de paja forman la vivienda aquella donde no se ve mueble de ninguna clase ni se disfruta de otra comodidad que la de estar al abrigo del cierzo. Allí sin embargo han reposado multitud de viajeros de todas las naciones gozando del magnífico panorama que ofrece esta eminencia sin rival en el nuevo mundo, con la natural admiración de que no se sustrajo el mismo Bolívar. (M. de Veintemilla, 1890: 370)

Su estancia en las faldas del Chimborazo le lleva a meditar sobre la presencia de tantos viajeros, algunos de gran trascendencia para la historia del Ecuador y de Latinoamérica, que al igual que ella se ampararon en ese refugio, sin poder ser indiferentes ante la majestuosidad del volcán nevado que ella describe: “El golpe de vista que da la nieve del Chimborazo, es magnífico. Abraza una extensión inconmensurable, ese blanco deslumbrador en la eminencia, necesitando de base como la que tiene, para

herir los ojos en forma de un lienzo enorme entre los peñascos y el cielo” (M. de Veintemilla, 1890: 371). Así, Veintemilla se une con palabras a la pintura del XIX,²⁹⁴ que se regocijó en plasmar la belleza de la cordillera y la majestuosidad del Chimborazo.

De Chuquipogio se desplaza hacia Guaranda, y nos proporciona en la descripción un dato que hace visible la importancia que tuvo esta ciudad en la época, convertida en paso obligado para los viajeros que se trasladaban de la Sierra norte hacia la Costa y viceversa y concretamente de los extranjeros que llegaban al Ecuador: “después de un largo, maltratador camino, llegamos a Guaranda, donde nos encontramos con el General Camargo, distinguido y valiente militar colombiano, que con una misión diplomática de su gobierno, marchaba á Quito. Acompañábale como Secretario el Sr. Carlos Uribe [...]. Ambos habían pensado llegar á tiempo á la Capital del Ecuador, para influir en nuestra libertad” (M. de Veintemilla, 1890: 366).

Después de Guaranda no menciona ninguna otra ciudad o pueblo por el que haya pasado, sino finalmente Guayaquil, lo que nos hace pensar en la escasez de poblamiento en esas estribaciones de la cordillera y en las dificultades adicionales que esta situación añadía al viaje. Sin embargo, hay una detallada descripción del río Cristal, lo que permite marcar un eje de ruta, ya que se trata de un río que nace en las estribaciones de la cordillera occidental y que alimenta con su caudal a ríos de la Costa:

Uno de los espectáculos que noté en aquellas cercanías, y que se grabó en mi memoria, hasta el punto de mirarle hoy como si le tuviera ante los ojos, fue el del río denominado *del Cristal*.

En efecto, la corriente de agua que allí se desliza, es de la mayor transparencia [sic] imaginable en un líquido cualquiera. Quebrándose entre las guijas, afecta mil

²⁹⁴ Ver en *Escenarios para una patria: Pausajismo ecuatoriano 1850-1930* la reproducción de los cuadros expuestos bajo el título “Territorio nacional, símbolos patrios y ciudadanos virtuosos”. Cuadros de pintores como Rafael Troya, Joaquín Pinto, E. Moncayo recogen la magnificencia del Chimborazo.

caprichosos juegos de luz, y las burbujas que se levantan, brillan de tal manera, que reproducen todas las cambiantes del iris. Si cabe similitud, podría decirse del río del Cristal, que su espuma es de pedrería, tornando el blanco vulgar de las aguas en alboroto, por chispas de diamantes y de rubíes. (M. de Veintemilla, 1890: 368)

En seguida de esta poética descripción del río, constata: “La agria región comprendida entre sinuosidades tantas de la cordillera, termina al fin, aproximándose á la costa, cuya vegetación tropical se señala en bosques interminables de palmeras. Sobresalen allí, los cocoteros y plátanos de anchurosas y verdes hojas, donde la vista se recrea y sobre los que pasan millares de pericos atronando el espacio con sus voces chillonas” (M. de Veintemilla, 1890: 372-373).

El clima y la vegetación de la zona costera empiezan a ser detallados en un marcado contraste con la descripción de las zonas de montaña anteriores. Así puntualiza:

Empieza el calor á sentirse con fuerza, no siendo bastante la proximidad al Pacífico, para gozar todavía las brisas dominante del Sur, que atemperan la atmósfera en las bajas regiones del occidente. Por todo el camino cruzan riachos cristalinos unos, y fangosos los otros, que humedecen las praderas contiguas, fertilizando el suelo que está llamado á un gran porvenir con las colonias que se establezcan mañana, dejando de ser el Ecuador un país mal conocido por la falta de buenas vías de comunicación. (M. de Veintemilla, 1890: 373)

A diferencia de los intelectuales contemporáneos a ella, quienes se valían de la literatura y de la pintura para fundamentar los símbolos de la nación –el volcán Chimborazo, el río Guayas– y proponer un sentido de pertenencia e identificación nacionales (Kennedy, 2008: 101), Veintemilla no pierde oportunidad de relacionar el paisaje que describe con criterios sobre la organización social del espacio y las transformaciones geodemográficas. El cierre de esta descripción aporta con la visión progresista de Veintemilla, que ve en el trazado de buenas vías de comunicación la

posibilidad de una colonización nacional o extranjera que pueda transformar en valor productivo toda la riqueza del territorio que está contemplando. Posteriormente apunta:

El anchuroso *Guayas* apareció á mi vista, y saludé en él á la ciudad más simpática y liberal de la República; ciudad que está allí en la embocadura del río, como un centinela avanzado del progreso del Ecuador. Guayaquil es, en efecto, la población que mayor nivel intelectual ha alcanzado, tanto por las ventajas de su puerto, cuanto por el carácter levantado y noble de sus hijos. [...] De Guayaquil han partido casi siempre las mejores ideas en beneficio patrio, y su juventud hábil, trabajadora, perseverante, está guiada por ese espíritu de libertad que lo trasforma todo, convirtiendo el eriazó de las añejas preocupaciones, en activísimo campo de industria, sabiduría y grandeza. (M. de Veintemilla, 1890: 373-374; cursiva de la autora)

La valoración que Veintemilla realiza de la ciudad de Guayaquil pone de manifiesto las ventajas que le ofrecía su condición de puerto: la mentalidad abierta de su gente, su capacidad de asimilar lo foráneo y hacer propuestas locales y, sobre todo, la intensa actividad laboral e industrial que habían logrado generar sus habitantes. Reconoce en Guayaquil el fundamento y sustento del liberalismo, vertiente de propuestas progresistas para el Ecuador, a la vez que elogia a la ciudad que se constituyó en el fortín del General Ignacio de Veintemilla, durante el levantamiento armado que finalmente lo derrotó. Al final de este relato de viaje escribirá:

Era el 18 de Setiembre [sic] de 1883. El vapor “Islay” de la Compañía Inglesa de Vapores, estaba surto en el puerto. Debía hacer rumbo al Callao esa tarde, y sin preocuparme de las órdenes del Gobierno [de no viajar hasta rendir cuentas de la gestión de su marido de quien había enviudado], me dirijí [sic] á bordo, acompañada de mi padre político, el Sr. Antonio Lapierre, conde de Laguiole, mis dos tías Dolores y Rafaela de Veintemilla y la Señorita Dolores Jaramillo, nuestra cariñosa compañera de siempre. [...] Aunque el vapor sufrió un retraso considerable en estos pusilánimes como viles manejos del Gobierno, levó anclas al fin, lleno mi corazón de tristeza por la futura suerte del Ecuador. (M. de Veintemilla, 1890: 376-377 y 379)

Veintemilla denuncia que, inclusive, en el momento de abordar el barco rumbo al Callao, empleados del gobierno se encargaron de importunarla, situación que enfrentó con la misma resolución y altivez de siempre. La elección del punto de destino de su ruta deja entrever, finalmente, la estrecha relación que existía entre el Ecuador y el Perú, y la fluida comunicación marítima, durante el siglo XIX, entre los puertos de Guayaquil y del Callao, con la participación de compañías inglesas.

En estos capítulos de *Páginas del Ecuador* se puede apreciar una enfática descripción geográfica, que convierte a esta sección del texto en un buen testimonio de la ruta que hacía un viajero de Quito a Guayaquil, en la penúltima década del siglo XIX. La capacidad narrativa, conocimiento del paisaje y habilidad descriptiva que desarrolla en estas páginas se constituyen en un importante aporte, en palabras de una mujer, sobre la geografía histórica y la realidad socioeconómica de los habitantes de la costa y del indígena de la sierra ecuatoriana, así como en la oportunidad para expresar propuestas visionarias sobre las formas de aprovechar las bondades del territorio y su gente, que permitirían el progreso del Ecuador. De ahí que podríamos manifestar que a través del texto, Veintemilla va configurando para sí un lugar no sólo en la historia del Ecuador, sino en el campo del saber sobre la geografía histórica y económica del Ecuador.

A través de la escritura de *Páginas del Ecuador*, Marietta de Veintemilla se inscribe como letrada invadiendo un ámbito que, para entonces en el Ecuador, era muy reducido si se trataba de una mujer. A lo largo de su texto podemos apreciar una capacidad de desplazamiento a través de varios sujetos de enunciación, que le permiten reinventarse, recrear para sí un lugar en los ámbitos público y político, y, al mismo tiempo, posicionarse dentro del espacio, recorrer el mapa, evocar una organización

territorial enmarcada en una herencia histórico-cultural de distribución, ocupación y uso del territorio, de la que Veintemilla es crítica, y hacer propuestas sobre la viabilidad productiva del Ecuador. Detrás de este esfuerzo que implica un diálogo entre la historia, la geografía y el ensayo, hay una escritora que despliega conocimiento geográfico, interés político, opción ideológica y actitud frente al poder, que le permite ir perfilando una identidad, labrada en un constante esfuerzo por descolonizar su pensamiento, su cuerpo, y su accionar del imaginario que la sociedad ecuatoriana de la época se empeñaba en institucionalizar como forma de vida.

4.5 Entre la erudición y la defensa de la mujer

Después de su exilio en el Perú, donde concibió *Páginas del Ecuador*, obra en que a la vez que retrata su tierra llena de historia, se retrata a sí misma como agente histórico en movimiento, regresa al Ecuador y se dedica a la escritura del ensayo, a través del cual emprende una nueva agencia, esta vez intelectual. Cabe recalcar que Veintemilla incursiona en un género, que en la época, fue desarrollado generalmente por hombres, y lo hace para proponer dos líneas de pensamiento: la importancia de la formación intelectual para el progreso de todo individuo, incluida la mujer, y la necesidad urgente de suscitar dicha formación para promover el desarrollo del Ecuador.

Entre los textos de este período podemos citar “Dies Irae Patriótico”, artículo publicado el 4 de junio de 1900, al conmemorarse el 60 aniversario del asesinato del general Antonio José de Sucre acaecido, el 4 de junio de 1830”;²⁹⁵ “Goethe y su poema

²⁹⁵ Este artículo fue publicado en el número extraordinario del periódico *La Sanción*, Quito, 4 de junio de 1900, p. 10-11.

Fausto”, un análisis de la obra y del aporte del autor, publicado en 1904;²⁹⁶ “Madame Roland”, una reflexión sobre el rol que desempeñó esta mujer en la historia francesa y una motivación para la mujer ecuatoriana, de 1904;²⁹⁷ una exaltación de la personalidad de Agustín Leonidas Yerovi, titulada “A la memoria del Doctor Agustín Leonidas Yerovi. Digresiones Libres”, también de 1904;²⁹⁸ “A los héroes de mi Patria”, publicado el 10 de agosto de 1906, con motivo de las celebraciones por la Independencia;²⁹⁹ y el ensayo más extenso “Conferencia sobre Psicología Moderna”, publicado en 1906,³⁰⁰ y que se constituye en una alegoría de las búsquedas intelectuales de Veintemilla.

Si bien cada uno de sus trabajos tiene una orientación temática específica y variada, que va desde la exaltación de personajes históricos, las inquisiciones científicas, hasta las reflexiones literarias, todos ellos elaborados con una prosa cuidada, que en algunos casos raya en lo poético, es posible identificar una constante en todos ellos: una reflexión sobre la condición humana, un análisis de las postraciones y miserias del espíritu, así como también una apuesta para salir de ellas, al mostrar cómo la educación y la formación de todo ser humano le otorgan una capital invaluable para conocer y entender el mundo, para sortear todo tipo de barreras, para definir sus metas y luchar por hacer realidad su compromiso con el medio en el que está circunscrito.

Para Veintemilla es evidente que solo el estudio, el desarrollo del pensamiento y el conocimiento pueden coadyuvar a colocar al Ecuador, gracias a sus hijos e hijas, en un sitio importante dentro del pensamiento universal. Veintemilla, de formación

²⁹⁶ Publicado en la *Musa Americana*, Quito, 1904. De este texto se hizo una reimpresión en la *Revista Letras del Ecuador*, N° 47-49, julio-septiembre 1949, p. 4-8, que es la edición que hemos revisado.

²⁹⁷ Publicado en la *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, vol. 4, N° 24, 1904, p. 356-363.

²⁹⁸ Publicado por la Imprenta Mariscal.

²⁹⁹ Publicado en *La Palabra*.

³⁰⁰ Fue publicado inicialmente en la *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, N° 51, en septiembre de 1906 y luego como libro, por la Imprenta de la Universidad Central, el 10 de febrero de 1907, un mes antes de su muerte, edición con la que hemos trabajado.

autodidacta, se erige como una intelectual que postula todo un planteamiento filosófico y estético a través del cual motiva a los intelectuales de la época a poner al Ecuador en la línea del progreso.

Una de las corrientes de pensamiento que más desarrollo alcanzó en el período, y con la que Veintemilla se identifica, fue el positivismo, cuyo “influjo se hizo sentir en todos los ámbitos del saber, particularmente en aquellos que tenían alguna tradición en el país: las bellas letras, el derecho, la filosofía, el arte, la educación. Pero este influjo no radica propiamente en la adopción o adaptación de tales o cuales ideas sino en el afán científicista que modelaba todas las áreas del saber [...] La aspiración a la científicidad se convirtió, pues, en la condición de todo saber”.³⁰¹

Un buen ejemplo de esta aspiración científicista lo encontramos en el texto “Conferencia sobre Psicología Moderna”, pronunciada ante los miembros de la Sociedad Jurídico-Literaria, que, a través de su revista “creada bajo el auspicio de la Universidad Central de Quito en el año 1902”,³⁰² surgió como “una especie de alternativa intelectual para los que querían superar el ambiente caótico de los primeros años del liberalismo ecuatoriano”.³⁰³ Veintemilla va a exponer con el mayor rigor académico, su visión científica de lo que según ella constituye la clave para lograr el progreso en todos los pueblos. Inicia su texto asumiendo un claro posicionamiento positivista:

Hijos como somos de la naturaleza, participamos de ella material y psicológicamente, así en lo pequeño, desde el átomo de que somos formados, hasta en lo grande de sus

³⁰¹ Samuel B. Guerra, “Estudio Introductorio”, en Carlos Paladines Escudero, comp., *Pensamiento positivista ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1982, p. 66.

³⁰² Claudio Mena, “El ensayo y el periodismo en el período”, en Julio Pazos Barrera, coord., *Historias de las literaturas del Ecuador*, vol. 4, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2002, p. 185.

³⁰³ Michael Handelsman, *El modernismo en las revistas literarias del Ecuador: 1895-1930*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1981, p.71.

creaciones que tanta analogía guardan con las violentas pasiones que sacuden á la Humanidad.

La ambición del hombre jamás satisfecha; su insaciable sed de felicidad; su aspiración á un imposible que se cierne sobre su cabeza, ¿no son acaso, como los ideales de la Naturaleza que, cual nosotros en la felicidad, sueña élla en la conquista de nuevas formas? ¿No será su aliado el Tiempo. Ese eterno fecundizador de la Fuerza creadora? (M. de Veintemilla, 1907: 8)

Para Veintemilla, el método experimental, la demostración científica, la validez de la razón, la conciencia del progreso son premisas que permiten hacer comprensible la realidad y sostener la posibilidad de la aprehensión del mundo intelectual, derrumbar el velo que cubría realidades supuestamente incognoscibles, y argumentar sobre las capacidades de la inteligencia humana. Estas perspectivas le permiten, a lo largo de su conferencia, postular a la Psicología como la ciencia fundamental para la comprensión y, por lo tanto, el desarrollo de la inteligencia humana, que debe ser puesta al servicio del progreso de los pueblos.

Con un amplio despliegue de erudición, que recorre la historia de la Psicología desde sus orígenes en Grecia, pasando por el aporte de franceses, ingleses y estadounidenses, hasta el desarrollo contemporáneo, alcanzado en Francia, Inglaterra y Alemania,³⁰⁴ Veintemilla explica los distintos enfoques que se han propuesto sobre la problemática del espíritu humano. La parte más amplia de la conferencia se concentra en

³⁰⁴ Con breves referencias en algunos casos, o con análisis más detenidos, en otros, Veintemilla hace alusión a los siguientes pensadores: Homero, Fidias, Copérnico, Colón, Platón, Swedemborg, Lord Bacon, Kant, Proudhon, Gilbert, Emerson, Newton, Locke, Grocio, Guillermo Wundt, Zoroastro, Herbart, Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Sócrates, Aristóteles, Cicerón, Omar, San Agustín, Bruno, Descartes, Hobbes, Leibnitz, Pascal, Spinoza, Malpighi, Wolff, Tetens, Berkeley, Hume, Hartley, Bonnet, Fichte, Schelling, Hegel, Menéndez Pelayo, Schopenhauer, Herbart, Leucipo, Diderot, Condillac, Lametrié, Guido Villa, Spencer, Lange, Bain, Beneke, Weber, Fechner, Charcot, Ribot, Littré, Stuart Mill, Hamilton, Steinthal, Beneke, Mill, Lotz, Hoffdin, Waitz, Volkmar, Herig, Delboeuf, Langer, Bernstein, Höffding, Mink, Flourens, Bichat, Goltz, Herófilo de Alejandría, Demócrito, Buchner, Lotz, Helmholtz, Sergi, Müller, Platner, Exner, Hebert Spencer, Augusto Comte, Carlos Darwin, Nietzsche, Alfredo Fouillée, Lessing, Fschelpanoff, Paulsen, Mandsley, Taine, Azan, Griesinger, Gall, Graciottet, Maury, Delboeuvf, Wigan, Sander, Ambrosi, Hartmann, Ziehen, Flechsig, Froschammer, Diebig, Baldwin, Egger, Nordau, Padre Marcelino Arnaiz, Mercier, Yichen, Richaet, Marchand y Haeckel.

analizar los aportes de la, que ella denomina, Psicología moderna, desarrollada entre otros por Fechner, Wundt, Ribot y Höffding,³⁰⁵ quienes logran, según Veintemilla, pasar las trabas metafísicas para convertir a la ciencia en experimental.

Esta posibilidad de llegar a una comprensión racional de las funciones del intelecto alienta en Veintemilla su convicción de que, mientras más conozcamos cómo funciona el cerebro humano, mejor podemos desarrollarlo y encontrar en ello una fuente inagotable de conocimiento y creatividad. Propone de esta manera a la Psicología como ciencia clave para conocer y desarrollar el pensamiento:

La Psicología es la ciencia de las ciencias porque penetra en todas, mediante el pensamiento; es el astro rey que ha de iluminar las obscuridades que encierran la Naturaleza y el Espíritu; es la clave mágica que ha de descubrirnos las condiciones de nuestro pensamiento y el secreto resorte de las sensaciones del yo; el juez que ha de sorprender el germen fatal de nuestras pasiones y miserias, de nuestros vicios y virtudes, á la vez que ha de engendrar nuevas esperanzas para la Humanidad, presentándole como un oasis, descifrado el enigma que encierra la existencia; es, en fin, la mano bienhechora que ha de rasgar el velo que oculta el poder intuitivo del Genio, la sutil penetración del sabio, la revelación encantadora del Arte. (M. de Veintemilla, 1907: 42)

Veintemilla propone a la Psicología como una vía para analizar el origen de las acciones humanas, para comprenderlas, orientarlas y potenciar a aquellas que puede traer esperanzas a la humanidad, pues esta ciencia tiene la capacidad de hacer aprehensible la interacción humana en el medio en el que se desenvuelve. Como manifiesta: “La naturaleza exterior obra sobre nuestro ser por medio de la sensación y nosotros reaccionamos sobre ella por medio del movimiento. ¿Qué cosa hay que debe apasionar

³⁰⁵ Veintemilla dedica amplias páginas de su texto a estos autores, cuyos aportes fundamentales fueron los siguientes: Gustavo Teodoro Fechner (1801-1887), filósofo alemán, uno de los fundadores de la psicofísica. Guillermo Wundt (1832-1920), filósofo y psicólogo alemán que buscó fundar la psicología en una base fisiológica. Théodule Ribot (1839-1916), psicólogo francés que inició en su país la psicología experimental. Harald Höffding (1843-1931), filósofo danés que combinó con el positivismo el método de la psicología práctica. Ver el estudio introductorio de Nancy Ochoa Antich, *Marietta de Veintemilla*, Quito, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura / Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, 2007, p. 79-87.

más al hombre que la observación de su propio ser en la naturaleza y de la naturaleza en el ser?” (M. de Veintemilla, 1907: 130).

Esta apoteosis que hace de la Psicología le sirve a Veintemilla para hacer inteligible, para sí misma y para los demás, que la postración del indígena, de la mujer y del Ecuador en general, se origina en una ignorancia sobre el funcionamiento de las características intelectuales comunes a todo ser humano, y que las diferencias que se establecen socialmente no radican en la fisiología sino en la desigualdad de oportunidades que se tiene para potenciar las distintas capacidades; así comenta: “Hoy se admite que el fondo de la existencia debe ser el mismo para todos los seres y que la diferencia que existe entre estos, es una mera diferencia de desarrollo. Se reconoce que el fondo de toda existencia debe ser la acción” (M. de Veintemilla, 1907: 131).

Para Veintemilla no se trata de adoptar lo que están haciendo Francia, Inglaterra o Alemania, sino comprender que la diferencia entre unos y otros está únicamente en las oportunidades de desarrollo que generamos, por ello comenta: “El siglo avanza con pasos gigantescos; lo hombres luchan en la vida moderna por penetrar en las elevadas esferas del pensamiento; pero nosotros permanecemos sujetos a la roca con las degradantes cadenas de la indiferencia y del egoísmo” (M. de Veintemilla, 1907: 134). A través de estas reflexiones, Veintemilla pone de relieve que uno de los problemas de los que se deriva la exclusión voluntaria del Ecuador es la indiferencia de tantos, y el egoísmo de quienes pudiendo prestar su contingente no lo hacen, o se dedican a destruir al que lo intenta.

Veintemilla cierra su texto motivando a la concurrencia a estudiar y desarrollar el intelecto, para generar creativamente las propuestas que permitan al Ecuador dejar de

postergar su futuro y ubicarse en un lugar predominante entre los países latinoamericanos. Así expresa:

Ya que algunas de nuestra hermanas de Sud América nos aventajan en el espíritu práctico; ya que pertenecemos al número de los rezagados en el progreso material, alentemos nuestro espíritu con la realidad del poder intelectual; demos vigor á las fibras de nuestro cerebro con el estudio y empeñemos una lucha titánica para conquistar allá en las cumbres, á donde no llegan sino los escogidos, un puesto preferente y glorioso para nuestra Patria. (M. de Veintemilla, 1907: 134)

Estas propuestas expresan su peculiar manera de entender el progreso. Ella se desmarca de formas tradicionales y de actitudes imitativas propias de una actitud colonialista que nos convertía en consumidores de pensamiento y de decisiones que en otros lugares había dado resultados; más bien propone mecanismos para desarrollar la inteligencia y que sea ésta la que encuentre las vías de solución para lograr el progreso del Ecuador.

Su texto fue comentado en el mismo acto por José María Ayora, presidente de la Sociedad Jurídico-Literaria y por Monroe (Julio E. Moreno), miembro de la misma, comentarios³⁰⁶ en los que es posible apreciar el carácter impactante del trabajo de Veintemilla en el contexto de la revista, que buscaba nuevas propuestas literarias y estilos de expresión y que encuentra en este texto un extraordinario rigor científico. Monroe dirá:

En un país como el nuestro, donde se considera un atentado toda innovación y un sacrilegio toda falta contra el código de la lengua y de la estética de Coll y Vehí; donde el gramaticalismo y el retoricismo más intolerantes y estrechos pasan como cosas fundamentales, mientras se ignora y se desdeña lo substancial y lo fructuoso; donde el raquitismo y la vulgaridad de las ideas son enfermedades endémicas y académicas; donde toda la labor literaria –salvo honrosas excepciones– se reduce a escribir versos más o menos apreciables, más o menos inteligibles, y artículos sin novedad y hasta sin sentido

³⁰⁶ Textos publicados junto con la *Conferencia sobre Psicología Moderna* en la edición publicada por la Universidad Central en 1907.

artístico; aquí –decimos– es cosa que halaga y que consuela el que haya alguien que lea y estudie y comente a Herbart y a Wundt, a Darwin y a Spencer, a Robot y a Höffding. Y si quien hace aquello es una mujer, el entusiasmo crece y la admiración se impone. (en M. de Veintemilla, 1907: 141-142)

Este comentario es ilustrativo del ambiente intelectual en el que se movía Veintemilla, reacio a los cambios, acomodado en retoricismos caducos, donde predominaba “el desdén de adversarios sin nobleza, la tosca censura de enemigos sin talento, la indiferencia general” (Romero León en Handelsman, 1981: 72) ante propuestas que pretendían sacudir la parsimonia y conformismo intelectual. El hecho de que Veintemilla se haya atrevido a producir y leer un texto de esta naturaleza muestra que el nivel de formación que ella había alcanzado estaba por encima del de muchos de sus contemporáneos, quienes agrupados en círculos intelectuales, intentan, tímidamente irrumpir con nuevas ideas y propuestas.

Veintemilla se movía en un medio en el que, aunque la mujer pasó a ser “objeto de preocupación y elaboración de discursos”³⁰⁷ y surgieron aparatos estatales que también abrieron posibilidades para su participación en esferas más allá de la vida doméstica” (A. M. Goetschel, 2007: 77), no era considerada como capaz de aportar intelectualmente para el desarrollo del pensamiento científico del país, ni contaba con espacios para la formulación de propuestas e iniciativas propias.

Fuera del círculo de la Sociedad Jurídico-Literaria, la propuesta de Veintemilla no fue bien recibida, y ella no esperaba que la situación fuera diferente, ya que era

³⁰⁷ “Nada hay más doloroso como la condición de la mujer en nuestra Patria, donde relegada a los oficios domésticos, es limitadísima la esfera de su actitud intelectual y más estrecho aún el círculo donde pueda ganarse el sustento independiente y honradamente. Abrirle nuevos horizontes, hacerla partícipe en las manifestaciones del trabajo compatible con su sexo, llamarla a colaborar en los concursos de las ciencias y de las artes: ampliarle, en una palabra su acción, mejorando su porvenir, es asunto que no debemos olvidar”. Mensaje del presidente de la República, Eloy Alfaro, a la Asamblea Constituyente el 2 de junio de 1897. Citado por A. M. Goetschel, 2007: 77.

consciente de la dificultad que tenía una mujer para abrirse campo en el ámbito intelectual. En su texto “Madame Roland”, después de reflexionar sobre el valor y aporte de esta mujer, puntualizará:

A despecho de nuestra civilización, la mujer sudamericana es la esclava recién manumisa que ensaya sus primeros pasos en el terreno de la literatura, donde felizmente ha cosechado ya grandes triunfos precursores de otros de más valía con el transcurso del tiempo. Ella no puede aun aventurarse en el campo especulativo sin la obligada compañía de un hombre; ella en el aislamiento, no encuentra ni siquiera respeto fuera de su hogar, pues le asechan por una parte la brutalidad callejera y por otra la murmuración social, cuando no las feroces dentelladas de la calumnia. Para llevar al poder una idea, aunque sea la más pura y desinteresada, se expone al miserable tratamiento de *favorita*. No tiene, en una palabra, la culta, racional independencia que la mujer de Europa ó de Norte América, y sus ímpetus generosos, mal comprendidos ante los ojos del vulgo, la empuerqueñecen. (M. de Veintemilla, 1904: 361; cursiva de la autora)

Veintemilla describe su propia experiencia como mujer que transitó por ámbitos intelectuales y políticos, que intentó descolonizar el pensamiento con actitudes y propuestas que fueron descalificadas por medio de calumnias y de sentencias ignominiosas, muchas veces elevadas desde los sectores intelectuales más ‘progresistas’. Demuestra que la ineficacia de sus contemporáneos, cuyas aspiraciones de progreso están estancadas, se origina en un puñado de prácticas torpes que imposibilitan tomar iniciativas propias y diferentes, que su cerrazón frente a las capacidades femeninas deriva de una estructura patriarcal que tiene colonizada su mente y su voluntad, que impide ver que algo valioso puede venir de una mujer, así dirá: “Propio es [...] de la vanidad masculina, negar en lo absoluto a la mujer ciertas cualidades, y varón hay que se cree de buena fe superior a la Roland, a la Stäel, o a la Gertrudis Gómez de Avellaneda, sólo porque levanta un peso de doscientas libras y está dispuesto a dejarse matar en cualquier lance” (M. de Veintemilla, 1904: 358).

Ante esta percepción ella asume el papel de motivar a sus contemporáneas a buscar en la educación y el humanismo, mejores días para ellas y su medio. Por ello dirá que el propósito de su texto no es:

ofrecer a las mujeres en Madame Roland, un personaje digno, en lo absoluto, de imitación [sino] lo que pretendo [...], por la contemplación de aquella, es levantar el espíritu del bello sexo hacia los ideales del humanismo. Sin pertenecer a sociedades políticas ni clubs [sic] revolucionarios, es dable a la mujer en cualquier condición que se halle, trabajar por el fomento de las ideas provechosas al género humano. Para esto como para nada se demandan la meditación y el estudio, siendo un axioma que el mayor nivel intelectual alcanzado por la mujer será siempre en positivo beneficio de la sociedad a que pertenezca. (M. de Veintemilla, 1904: 361-362)

Para Veintemilla está claro que la mujer puede aportar intelectualmente para mejorar las condiciones de vida de su medio; su objetivo es comunicar a sus contemporáneos y contemporáneas la necesidad de estudiar, de prepararse y de abrir espacios para aprovechar dicho contingente, y que más mujeres puedan sumarse a esta búsqueda de lograr mejores días para el Ecuador, sin ser mal vistas por asumir dicha posición. Ella considera que las actitudes mezquinas que desmotivan, desalientan y desorientan a quienes buscan en el conocimiento nuevas vías de desarrollo, hacen presa a la mujer de actitudes colonialistas, que las privan de aportar con su contingente al progreso del país.

En su texto, “A la Memoria de Agustín Leonidas Yerovi. Digresiones Libres” será enfática en argumentar que “[l]a falta de estímulo para el cultivo de la inteligencia; la modestia [...] la pereza, el desaliento para vencer las dificultades intelectuales [...] forman sociedades vacías en cuyos centros el Genio es extranjero; pueblos abyectos cuya ignorancia acechada por el ambicioso vulgar presenta al mundo espectáculos que hacen enrojecer la faz de la amada patria” (M. de Veintemilla, 1904: 20-21). Para ella, la única

posibilidad de abandonar posiciones colonizadas y vergonzantes, que sólo pueden encontrar valor en lo extranjero, es el desarrollo intelectual, que comporta esfuerzo y voluntad de cambio.

Veintemilla hace de sus ensayos una propuesta creativa frente a la actitud colonialista mantenida por los intelectuales de su época y marca una línea de pensamiento que al dialogar con el ámbito cultural en el que se mueve, interpela sus códigos de representación. IncurSIONa en el campo intelectual y científico como estrategia de resistencia ante un contexto cultural que no valora el pensamiento de una mujer; su estudio del pensamiento europeo en vez de ser un posicionamiento eurocéntrico, implica una búsqueda de salidas que la cultura patriarcal no ha podido dar a la mujer. Ella promueve la educación como herramienta indispensable para desarrollar formas locales de conocimiento que permitan aprovechar lo que hombres y mujeres pueden crear y producir, para así insertar al Ecuador en el mapa del progreso latinoamericano y mundial.

4.6 Potenciación de la inteligencia femenina

Diversas lecturas, viciadas por falacias, distorsionaron la verdadera intencionalidad del pensamiento y participación política de Veintemilla, e impidieron que se pudiera comprender el alcance de su pensamiento y valorar sus propuestas tendientes a una formación y promoción de la educación y participación más activa de la mujer en el contexto nacional. A través de sus textos, por medio de procesos de enunciación que activaron diferentes sujetos del enunciado, fue configurando una identidad política capaz de cuestionar los distintos soportes en que se consolidaba el poder, y de hacer propuestas

que develaban una manera de pensar y de actuar, que había superado condicionamientos sociales, de clase y de género.

En *Páginas del Ecuador* la vemos desplazarse por diversas posiciones discursivas que van definiendo su situación estratégica frente al poder político; establece un diálogo entre experiencia de vida y representación, para confrontar al lector con la construcción de un escenario de conflicto, lucha y negociación, donde se generan identidades y se disputan las definiciones y acciones políticas.³⁰⁸ Por medio de distintas estrategias enunciativas, que iluminan desde diversos ángulos los acontecimientos políticos del Ecuador, logra configurar su agencia dentro de un proceso histórico relevante para la política ecuatoriana, para su familia y para sí misma.

En la *Conferencia sobre Psicología Moderna* reproduce la escenificación de otro campo de disputa para la mujer del siglo XIX, el intelectual. En este texto, con un derroche impresionante de erudición, Veintemilla va a posicionar su voz como la de una intelectual que, agitando las visiones limitantes que sobre el aporte intelectual femenino se tenía en la época, logra hacer escuchar una voz firme sobre la necesidad del estudio y el desarrollo del intelecto para la superación individual y colectiva.

En *Madame Roland* el sujeto de enunciación despliega el cuestionamiento a una estructura patriarcal, que desconfía de las capacidades femeninas y convierte a la afrenta y al insulto, en el único criterio con el cual se puede leer la incursión femenina en el mundo público. Ella reproduce un escenario en el que, pese a las condiciones que le han

³⁰⁸ Stuart Hall, edit., *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London / California / New Delhi, Sage Publications / Open University, 1997.

vido legadas a la mujer, es posible subvertir ese orden y plantear opciones que permitan reconocer el aporte femenino en distintos ámbitos del medio en el que se desenvuelve.

En una época durante la cual se desarrolló ampliamente el ensayo como ámbito de lo masculino, Veintemilla incursiona en esta actividad, para generar una suerte de violencia epistémica, que va a cuestionar el rol de la mujer inscrito en un gran régimen discursivo organizado desde una actitud patriarcal, que promovía identidades rígidas y relaciones de poder que impedían cualquier intento de movilidad social. Utiliza la matriz letrada para subvertirla, a través de una escritura que registra una actividad que descoloca fronteras sociales y sexuales, y cuya movilidad genera nuevas relaciones entre dominación y agencia.

CONCLUSIONES

A lo largo de este estudio, en la búsqueda por hacer inteligibles las estrategias que utilizaron las cuatro escritoras para producir su pensamiento y su acción, se han ido develando los mecanismos a través de los cuales la sociedad ecuatoriana, durante los siglos XVIII y XIX, estructuró y consolidó su organización social con relación a la mujer. Con la legitimación por parte de las esferas gubernamentales, y el respaldo de la Iglesia y la sociedad en general, se potenció “una construcción de la diferencia, entendida como un patrón de relaciones de poder históricamente necesarios y permanentes a partir de un estatuto biológico y cultural fuertemente consolidado” (Z. Palermo, 2006: 246), fortalecido por medio de prácticas cotidianas que moldeaban el pensamiento, el cuerpo y las aspiraciones femeninas, dentro de un entramado proceso de colonialidad, entendida como una forma de poder capaz de producir sujetos (S. Castro-Gómez, 2005: 114).

A través del fortalecimiento de instituciones como el matrimonio y el sistema educativo, y la implementación de mecanismos de fijación de conductas y criterios de conducción social, como la escenificación social de la ‘blancura’ (S. Castro-Gómez, 2005: 84) y el rol desempeñado por los letrados, se pudo difundir la percepción de que

la mujer, del mismo modo que el varón negro o indígena, queda[ba] definida por su ingenuidad, su incapacidad para el razonamiento y las actividades superiores de la abstracción y la producción de conocimiento; [ya que] tienden con particular similitud a la lascivia (o la provocan) y son percibidos como objetos de uso (productores de plusvalía económica los unos, de reproducción de la especie las otras), ambos incapaces de construir autónomamente sus subjetividades y de ejercer roles públicos de autoridad y de poder. (Z. Palermo, 2006: 246)

Esta percepción consolidaba el lugar de la mujer como subordinado al del varón, quien establecía las pautas de organización de la vida pública y privada. La mujer, convertida en subalterna, no podía influir en ningún aspecto de esta estructura organizativa, limitada como estaba a obedecer y a sujetarse a una normativa de vida, dentro de una forma de organización social patriarcal, sostenida por una permanente colonialidad del poder, del saber y del ser femeninos, que en su expresión más externa se manifestaba como la censura agresiva y ofensiva contra quien se atrevía a transgredir las correlaciones de poder al incidir en la vida pública, como la negación sistemática de una participación activa de la mujer en una relación dialógica que permita su injerencia en la producción de conocimiento o agencia política, y la obstrucción de otras formas posibles de comprensión e interrelación social, que puedan venir desde posiciones femeninas.

Dentro de este contexto, surgieron en distintos momentos históricos, mujeres que asumieron una acción tendiente a cuestionar dichas estructuras de poder, a través de posiciones que violentaban la natural asociación de la mujer con la debilidad de carácter, la subjetividad en las opciones elegidas, la falta de decisiones inteligentes y la incapacidad de generar propuestas desde otras formas de entender su presencia y contribución en la sociedad, en la cultura y la política.

Tal es el caso de las autoras estudiadas, quienes en los distintos contextos que les tocó vivir, hicieron de la palabra escrita un dispositivo (de)colonizador, es decir un mecanismo a través del cual propusieron una reconfiguración de las maneras cómo había sido concebido su ser, sus posibilidades de saber y de detentar poder dentro de la sociedad, y enfrentaron, desde otra manera de situarse en el mundo, los argumentos patriarcales que les restaban capacidades y condiciones de existencia. Usaron las

posibilidades discursivas de la enunciación para configurar distintos sujetos del enunciado, que les habilitaba para desplazarse por distintas posiciones, resultado de diversas maneras de mirar al poder y de situarse frente a él, y que les permitía desenmascarar y desautorizar sus argumentos, a la vez que proponer condiciones diferentes de existencia, de conocimiento y poder (C. Walsh, 2005: 24).

Sor Catalina Jesús María Herrera

Impulsada por una vocación que reconocía con claridad, decidió acogerse a la vida religiosa, dispuesta a asumir todas las reglas, observancias, deberes y obligaciones que ello implicaba. Una vez dentro, empezó a darse cuenta de que la vida conventual distaba mucho de lo que ella esperaba, de ahí que empezó a asumir personalmente con más seriedad y rigor las distintas obligaciones. Esta búsqueda de perfección espiritual motivó a sus confesores a exigir de ella la escritura del relato conventual o escritura por encargo de dimensión penitencial. Por medio de los ejercicios espirituales y la relación de ellos con la escritura, se generó la posibilidad de una interiorización que permitió a la religiosa ir definiéndose, conociéndose y adquiriendo una conciencia de sí, y de su lugar y el de la mujer dentro de la estructura eclesial, lo que le impulsó a utilizar dicha escritura para expresar la inconformidad que sentía con la forma como se conducía la vida conventual por parte de los religiosos, y proponer la búsqueda de una participación más activa de la mujer en el establecimiento de la normativa conventual.

Debido a que dentro del canon eclesial a la mujer no se le permitía formular ninguna opinión sobre doctrina o dogma, utilizó como treta el entramado de la escritura edificante, los diálogos con Cristo, las imágenes que contemplaba, para exponer su

discrepancia con la falta de dedicación y la forma poco virtuosa con la que los sacerdotes asumían su manera de conducir la vida espiritual de las religiosas, en detrimento del progreso religioso de las mujeres, treta que impidió que dichas observaciones puedan ser censuradas, más allá de ser calificadas como poco edificantes.

Construyó un pensamiento otro a través del trazado de una trayectoria de tradición femenina religiosa, en el que fundamentó objeciones claras a la forma como se concebía el sacramento de la confesión, a las nociones de pecado, a la cantidad y calidad de horas de oración, así como estableció la necesidad de que la Iglesia dé cabida a que las mujeres puedan expresar de manera más práctica, clara y directa, tanto la doctrina como los ritos y prácticas de observancia para sus pares, tomando distancia de las formas llenas de disquisiciones, incomprensibles y sinuosas formuladas por los hombres. De esta manera proponía un cambio en el orden imperante desde una nueva manera de mirar la agencia femenina dentro de la Iglesia, y le otorgaba un sitio más activo a la mujer dentro del ámbito religioso, que permitiera además una restauración de la forma como se venía llevando las prácticas conventuales.

Manuela Sáenz

Después de su activa participación en los procesos de la independencia de 1817 a 1822, de su intervención directa en la campaña libertaria de Bolívar a quien acompañó hasta pocos meses antes de su muerte, tuvo que presenciar el desmoronamiento del sueño tan caro a Bolívar, los ataques, la traición, el declive y la muerte del héroe, que derivó en una desmembración de la región que quiso permaneciera unida, así como la reinstalación en el poder de grupos sectarios que comenzaron a reproducir las mismas prácticas

coloniales que la independencia pretendió abolir. Este reacomodo de fuerzas de distintos grupos de poder minó el lugar que las mujeres se habían hecho para sí en el período previo y durante el proceso independentista. Bajo estas circunstancias tuvo que soportar la persecución, la difamación, su expulsión de Colombia en 1834, la negación de permanecer en el Ecuador y su destierro a Paita en 1835.

Sin embargo, pese a todo el esfuerzo desplegado por las autoridades colombianas y ecuatorianas para silenciarla, Sáenz no estuvo dispuesta a ceder espacios, y, si no pudo ya enrolarse en el ejército y acompañarlo en sus campañas armadas, decidió tomar la palabra, para, a través de ella, permanecer al tanto de los movimientos políticos e incidir en ellos; de ahí su insistente comunicación epistolar con Juan José Flores, quien fue el primer presidente de la nueva República del Ecuador. Por medio de su correspondencia, legitimó el hecho de que las mujeres, desde tácticas otras, como la utilización de informantes, el cuidado en promover o detener la circulación de comentarios, la conducción estratégica de sus relaciones amistosas, la interceptación de comunicaciones, podían producir de manera escrita una comunicación perspicaz y oportuna de información, que alcanzaba a tener enorme injerencia en la vida pública y política.

La posesión de la correspondencia del Libertador y demás documentos trascendentales sobre su gestión, su conocimiento de la Constitución que Bolívar elaboró para Bolivia, su experiencia sobre el comportamiento de muchos políticos y militares a través del trato directo con ellos, su claro discernimiento sobre la conducta política de unos y otros, el acceso a información sobre los movimientos estratégicos de algunos, sobre las alianzas y disidencias de otros, la comunicación actualizada a través de la organización de un completo y sigiloso entramado de informantes, le permitieron

elaborar un complejo conocimiento de los movimientos políticos que se gestaban alrededor de los endeble aparatos de gobierno, sopesar los puntos vulnerables de unos y otros, analizar la factibilidad de las propuestas bolivarianas en los nuevos contextos, lo que la convirtieron en generadora de un conocimiento fundamental para orientar la conducción del Ecuador, nación de la que se sentía entrañablemente cercana.

A través del análisis de su correspondencia se puede apreciar toda la argucia que utilizó para mostrarse apolítica cuando lo que le interesaba era intervenir políticamente; para descubrirse como inútil e incapaz de injerencia política cuando era consciente de su potencial de movilización de grupos armados al punto de ser temida; para declararse como una pobre y desvalida mujer cuando tenía amplia experiencia de no necesitar más que de su fuerza de voluntad para acometer lo que deseaba. Esta treta le permitió moverse con soltura entre amigos y enemigos, usar los estereotipos sociales sobre la mujer para camuflar sus intenciones políticas, manejar información clave, desenmascarar los verdaderos propósitos de algunos, y tratar de impulsar en otros la rearticulación de algunos de los componentes que permitirían restaurar, aunque fuera de manera fragmentada, las propuestas bolivarianas, objetivo fundamental hacia donde iba orientado todo su esfuerzo.

Sáenz luchó por recuperar el ámbito de incidencia política que gozó en tiempos de Bolívar, por impedir que se cierren los espacios de intervención en la vida pública que muchas mujeres lograron abrir en el contexto de la Independencia, por mantener vivos los fundamentos de las propuestas bolivarianas, por aportar a la paz y la estabilidad política del Ecuador y por cultivar esta manera honda e íntima de expresar lo que es sentir y vivir la patria en el exilio.

Dolores Veintimilla de Galindo

Es la escritora que dadas las circunstancias en las que creció y vivió más revela en su vida la confrontación entre el modelo femenino del ‘ángel del hogar’ que la sociedad proponía para la mujer y las condiciones reales de existencia que la rodeaban. Talentosa para la poesía, de pensamiento inquieto, ávida de conocimiento y con preocupaciones sociales, encontró en la escritura de la poesía el subterfugio para expresar el conflicto que implicaba para la mujer la incompatibilidad de su vida con el modelo que la sociedad patriarcal esperaba que asumiera.

A través de modificar la utilización temática de formas poéticas románticas, pudo expresar con vehemencia el sentimiento femenino corporizado, sensual, lejos de idealizaciones que le obligaban a la mujer a quedarse en formas poéticas convencionales que trivializaban los sentimientos, sin poder proponer una libertad sentimental y erótica. Escribió una poesía autobiográfica que le permitió hacer públicos los avatares, alegrías y desdichas de la situación anómala en la que se encontraba.

Se atrevió a discrepar públicamente respecto a la aplicación de la pena de muerte a un indígena en una especie de lucha velada por su propia condición marginal, lo que le valió ser perseguida públicamente y tener que enfrentar el virulento ataque de quienes sentían que había transgredido los límites de lo socialmente aceptable. Con serenidad y firmeza desenmascaró los argumentos a través de los cuales la sociedad fijaba las condiciones y los límites de su moral, y develó las formas patriarcales de legitimación de sus posiciones. Optó por el suicidio como estrategia para, paradójicamente, no despersonalizarse ni desmaterializarse en el silencio resignado de la aceptación de una culpa que no existía.

Las lecturas que han circunscrito su presencia poética al romanticismo se han hecho con base en esquemas europeos de periodización y categorización que han dejado de lado la dinámica propia de los contextos histórico-culturales latinoamericanos donde emerge la expresión poética, y han impedido percibir otros modos de aproximación literaria a las realidades conflictivas y otras inquietudes que desbordan categorizaciones preestablecidas.

Marietta de Veintemilla

Sufrió en su juventud una rápida y agitada transformación que la convirtió de dama aristocrática preocupada de etiquetas y modas, en una mujer profundamente consciente de la necesidad de eliminar las brechas sociales que distanciaban y polarizaban a los ciudadanos ecuatorianos. Por razones familiares se vio involucrada en la conflictiva vida política del Ecuador, que enfrentaba a liberales y conservadores, sufrió el derrocamiento armado del Presidente de la república, su tío, el general Ignacio de Veintemilla, y fue objeto de saqueo y prisión.

Estas experiencias, unidas a las despiadadas críticas de que fue objeto por su participación en la vida pública política, le llevaron a asumir con decisión la tarea de no callar, y usar como medio la escritura para dar su versión de los hechos sobre los acontecimientos históricos en los que estuvo involucrada, y construir de sí la imagen de una mujer justa para reconocer la entrega generosa de la tropa sencilla, enérgica para sancionar la conducta endeble de los altos rangos, acostumbrados a moverse por cálculos políticos, valiente para ponerse al frente de un ejército y tomar decisiones estratégicas,

honorable e inteligente para saber conducirse en ambientes viciados por la lascivia masculina.

Su formación autodidacta le dio libertad intelectual para nutrirse de información actualizada de pensadores europeos, que le permitió formular una propuesta propia para sacar al Ecuador de la postergación en la que se encontraba. Expresó con lucidez y convencimiento que solamente el desarrollo del intelecto, la educación sistemática, y una justa y equitativa ocupación y distribución de las tierras podían potenciar al indígena a la vida productiva del país, permitirían a la mujer aportar de manera eficiente, con todas sus capacidades, al igual que el hombre al enriquecimiento cultural, social, económico y político del país, y promoverían el desarrollo del Ecuador, postergado por actitudes miopes, patriarcales y mezquinas.

El análisis de las estrategias asumidas por cada una de ellas en la concepción y elaboración de sus textos nos permiten afirmar que en

estos géneros menores (cartas, autobiografías, diarios), escrituras límites entre lo literario y lo no literario, [...] se exhibe un dato fundamental: que los espacios regionales que la cultura dominante ha extraído de lo cotidiano y personal y ha constituido como reinos separados (política, ciencia, filosofía) se constituyen en la mujer a partir precisamente de lo considerado personal y son indisociables de él. Y si lo personal, privado y cotidiano se incluyen como punto de partida y perspectiva de los otros discursos y prácticas, desaparecen como personal, privado y cotidiano: ése es uno de los resultados posibles de las tretas del débil. (J. Ludmer, 1985: 54)

Sus textos se convirtieron en espacios de escenificación personal, donde un yo complejo y heterogéneo fue definiéndose y perfilándose, a partir del encuentro permanente y conflictivo entre los condicionamientos patriarcales que se inmiscuían en lo personal, privado y cotidiano y sus diversas maneras de resignificar sus formas particulares de entender la vivencia de lo personal y lo colectivo, de lo público y privado,

de lo trascendental y lo cotidiano, que se proyectaron en variadas maneras de organizar su ser y su hacer en el contexto en el que vivieron.

Las escritoras estudiadas supieron redimensionar sus espacios vitales, hacer de sus vidas y de sus cuerpos, tan expuestos y censurados, en contextos en los que las mujeres eran leídas básicamente como seres inferiores, serviles y objetos de placer, dispositivos a través de los cuales generar otras formas de concebir la realidad, de promover la acción femenina en ella, de potenciar el intelecto y sus creaciones, de generar espacios de poder y de proponer otras maneras válidas de ser mujeres, con lo que trazaron trayectorias de agencia femenina, matizadas por las diferentes circunstancias históricas en las que se desarrollaron.

La diferencia que imprimían con relación a lo establecido, al convertir a su acción en una enérgica y permanente propuesta de resignificación de los espacios de poder, de generación de conocimiento y de potenciación de otros modos de ser mujer en condiciones diferentes de existencia se constituyó no sólo en diversas manifestaciones de enfrentamiento a un proyecto social que las excluía al convertirles en soportes pasivos de una tradición patriarcal, sino en posiciones (de)colonizadoras expresión de una lógica distinta y de otra manera de concebir el rol de una mujer en los contextos religioso, político, literario e intelectual, por medio de las cuales no solo desafiaron la negación de su ser sino que potenciaron otras formas de poder, de saber y de ser que proponían la emergencia de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y poder femeninos que contribuían tempranamente a mejorar las condiciones de vida de la mujer en el Ecuador y América Latina.

El análisis realizado ha hecho explícita la dificultad que implicó para ellas pertenecer a las esferas dominantes de la sociedad y tratar de develar desde dentro de ellas –utilizando, inclusive, las propias retóricas femeninas alimentadas desde las estructuras de poder– su condición de sujetadas a un sistema del que eran críticas y al que interpelaban desde distintas propuestas. Las diversas estrategias que hemos podido identificar en sus textos ponen de manifiesto el conflicto entre la opción de vida que habían asumido conscientemente –escritoras, intelectuales, políticas– y lo que la estructura sociocultural esperaba de ellas –la reproducción de una forma doméstica de sujeción y una escritura producto de la sublimación de sus afectos humanos o divinos–.

Los argumentos que hemos logrado elaborar para proponer esta actitud (de)colonizadora han hecho posible potenciar otras vías de análisis tanto de sus textos como de su presencia histórica. Hemos podido identificar cómo dentro de regímenes de colonización del ser femenino, estas mujeres lograron reconfigurar un espacio femenino de diferenciación y una consolidación de formas de pensamiento y acción diversas a las propuestas desde las condiciones de sujeción masculina al hacer de la escritura un mecanismo a través del cual el sujeto femenino ejerce, practica y se relaciona con el poder.

Hemos reflexionado sobre el lugar epistémico de la enunciación configurado mediante la relación que establecen entre la localización geohistórica y la condición subalterna de su producción de conocimiento. Cada una de las escritoras estudiadas contribuye a cimentar distintos pilares de un saber femenino que enriquece su presencia histórica. Herrera, reconfigura la concepción de la presencia religiosa femenina desde una propuesta intelectual que cruza la tradición religiosa católica con la experiencia de la

misma vivida por una mujer. Manuela Sáenz convierte a la correspondencia en un instrumento político de persuasión y en el testimonio de su lucha por la consolidación de las propuestas bolivarianas a través de un hábil despliegue de tácticas y destrezas orientadas a consolidar pequeñas estructuras de poder emplazadas para desarticular, debilitar y desenmascarar los vínculos y concepciones ideológicas contrarias. Dolores Veintimilla de Galindo emplea los recursos poéticos del romanticismo para intentar una propuesta poética diferente y utiliza la defensa de la vida del indígena ante la pena de muerte para reflexionar sobre su propia marginalidad y “ensanchar los estrechos límites de la esfera doméstica que la cultura le asigna[ba y poder] insertarse oblicuamente en el vedado e inaccesible campo” (Peluffo, 2005: 15) en el que se puede formular nuevas propuestas ideológicas pese a ser mujer. Marietta de Veintemilla postula una visión de la historia desde su rol protagónico, y, a través de sus distintos textos, se aproxima a las nociones de progreso, modernización y desarrollo no como modelos y metas a alcanzar, sino como procesos que deben ser construidos desde la particularidad de la realidad ecuatoriana. En este sentido su propuesta es (de)colonizadora y se coloca en la línea de otros pensadores latinoamericanos de la primera mitad del siglo XIX que estaban intentando pensar las realidades latinoamericanas desde América Latina.

A lo largo del texto se ha postulado la validez del análisis de géneros menores, escritos por mujeres, para reconocer las estrategias de consolidación de una agencia femenina durante los siglos XVIII y XIX, marcadas por otras formas de pensamiento y de expresión. La literatura producida por estas mujeres se constituye en un despliegue de estrategias ‘otras’ tendientes a insertarse en el orden del discurso desarticulándolo desde dentro, en la expansión de un proceso creativo de formas alternativas de argumentación,

y en la exploración de una sensibilidad generada desde una subjetividad alimentada por condiciones de desigualdad y sujeción.

Se ha podido demostrar que la autobiografía, las cartas, la poesía y el ensayo son géneros a través de los cuales estas mujeres proponen otras maneras de leer la historia, dejan amplios testimonios de la coyuntura política y de los conflictos ideológicos de su tiempo, iluminan el pasado desde su 'privilegiado' lugar de enunciación marcado por estrategias de dominación, y documentan los pormenores que rodearon las decisiones que marcaron la vida de lo que hoy es el Ecuador y cómo desde esta región se consolidó un pensamiento, un conocimiento y una acción femeninos que pueblan de sentido e iluminan desde otro ángulo el quehacer de la sociedad ecuatoriana durante los siglos XVIII y XIX.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, I., *Observaciones sobre las 'Páginas del Ecuador' de la Sra. Marietta de Veintemilla*, Quito, Imprenta de la Nación y Cía, 1891.
- Aguilera Malta, Demetrio, *La Caballeresa del Sol. El gran amor de Bolívar*, Madrid, Guadarrama, 1964.
- Aguinaga Zumárraga, Susana, “La lírica romántica”, en Diego Araujo Sánchez, coord., *Historia de las literaturas del Ecuador. Literatura de la República 1830-1895*, vol. 3, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2002, p. 91-124.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Andrade, Jorge O., “Entre la santidad y la prostitución: la mujer en la novela ecuatoriana en el cruce de los siglos XIX y XX”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 28, Quito, FLACSO, 2007, p. 35-45.
- Andrade, Roberto, *Historia del Ecuador*, Biblioteca de Historia Ecuatoriana, vol. 5, Quito, Corporación Editora Nacional, 2ª. ed., 1983.
- Andrien, Kenneth J., *The Kingdom of Quito, 1690-1830*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- Ansaldó, Cecilia, “Dolores Veintemilla de Galindo”, en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)* vol. 3, Caracas, Biblioteca Ayacucho / Monte Ávila, 1988.

Añazco, Yolanda. *Manuela Sáenz: Coronela de los ejércitos de la patria grande*, Quito, Láser Editores, 2005.

Arambel Guiñazú, María Cristina y Claire Emilie Martin, *Las mujeres toman la palabra. Escritura femenina del siglo XIX en Hispanoamérica*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2001.

Araya Espinoza, Alejandra, “Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego ‘Convento espiritual’”, en Verónica Salles Reese y Carmen Fernández-Salvador edits., *Autores y actores del mundo colonial. Nuevos enfoques multidisciplinares*, Quito, Universidad San Francisco de Quito, 2009, p. 211-222.

_____ “De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia*, vol. I, N°. 37, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, enero-junio, 2004, p. 5-32, 25.02.09, en <http://www.scielo.cl/pdf/historia/v37n1/art01.pdf>

Araya Ibacache, Claudia, “La construcción de una imagen femenina a través del discurso médico ilustrado. Chile en el siglo XIX”, *Historia*, vol. 1, N° 39, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, enero-junio 2006, p. 5-22, 20.09.09, en <http://redalyc.uaemex.mx>.

Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Fondo Jijón, vol. 00176, F.273 a 552 Col. 8, vol.1.

Arciniegas, Germán, “Manuelita Sáenz”, en *América mágica. Las mujeres y las horas*, Santafé de Bogotá, Planeta, 1999, p. 91-115.

- Arenal, Electa y Stacey Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Ramón Gil Novales, trad., Barcelona, Paidós, 1996.
- Arias, Hugo, “La Economía de la Real Audiencia de Quito y la crisis del siglo XVIII”, en Enrique Ayala, edit., *Nueva Historia del Ecuador. Época colonial II*, vol. 4, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989, p. 187-229.
- Arriaga Flórez, Mercedes, *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- Ayala Mora, Enrique, *Resumen de Historia del Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2ª. ed., 1999.
- Bajtín, Mijail, *Estética de la creación verbal*, Tatiana Bubnova, trad., México, Siglo XXI, 1982.
- Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.
- Barrera, Isaac J., “Una poetisa quiteña, Dolores Veintimilla. Vida breve, romántica y atormentada” en *Historia de la literatura ecuatoriana, Siglo XIX*, vol. 3, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954, p. 119-139.
- Belausteguigoitia, Marisa, “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”, en *Debate Feminista*, vol. 24, 2001, p. 230-253, 02.05.08, en www.debatefeminista.com/descarga.php
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999.
- Bolívar, Simón, *Obras completas*, Vicente Lecuna, comp., vol. 2, La Habana-Cuba, Lex, 2ª. ed., 1950.

Borchart de Moreno, Christiana, “La imbecilidad del sexo. Pulperas y mercaderas quiteñas a fines del siglo XVIII”, en Jorge Núñez, edit., *Historia de la Mujer y la familia*, Quito, Corporación Editora Nacional / ADHILAC, 1991, p. 17-36.

_____ “La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)”, en A. C. Defossez, D. Fassin y M. Viveros, edits., *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Externado de Colombia, 1992, p. 357-398.

_____ “Words and Wounds: Gender Relations, Violence, and the State in Late Colonial and Early Republican Ecuador”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 13, N° 1, junio 2004, p. 129-144, 05.04.06, en <http://www.jstor.org>

Borja Gómez, Jaime Humberto, *La construcción del sujeto barroco. Representaciones del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVII*, Bogotá, 2002, 08.05.07, en www.icanh.gov.co/secciones/historia_colonial/download/jaime_borja_2002

Borja, Luis Felipe, edit., “Epistolario de Manuela Sáenz”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, N° 68, julio-diciembre 1946, p. 228-246.

Bossano, Luis, *Perfil de Marietta de Veintemilla*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1956.

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Álvaro Pazos, trad., Madrid, Santillana, 1991.

_____ *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

_____ *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.

Brown, Matthew, "Adventurers, Foreign Women and Masculinity in the Colombian Wars of Independence", en *Feminist Review*, N° 79, 2005, p. 36-51, 13.03.09 en <http://www.jstor.org/stable/3874427>.

Büschges, Christian, "La nobleza de Quito a fines del periodo colonial (1765-1810): bases jurídicas y mentalidad social", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N° 10, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 1997, p. 43-61.

Butler, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Alcira Bixio, trad., Buenos Aires, Paidós, 2002.

_____ *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Jacqueline Cruz, trad., Madrid, Cátedra, 2001.

Calle, Manuel J., *Carlota*, Cuenca, Talleres gráficos, 1981.

_____ "Las libertadoras", *El libertador*, T. XII, N° 106, Quito, 6 de agosto de 1951, p.51.

_____ *Leyendas del tiempo heroico*, Selecciones, en *Cronistas de la Independencia y de la República*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla-México, Cajica, 1960. p. 605-650.

Carrión, Alejandro, "Sor Catalina de Jesús", en *Antología general de la poesía ecuatoriana durante la Colonia española*, Quito, Graficsa, 1992, p. 140-150.

Carrión, Benjamín, "Pueblo hijo de mujer" en *El cuento de la patria*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2ª. ed., 1973, p. 79-120.

- Carrión, Fernando, “Evolución del espacio urbano ecuatoriano”, en Fernando Carrión, comp., *El proceso de urbanización en el Ecuador (del siglo XVIII al siglo XX)*, Quito, Centro de Investigaciones Ciudad / El Conejo, 1986.
- Castro Gómez, Santiago, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Catelli, Nora, *El espacio autobiográfico*, Barcelona, Lumen, 1991.
- Certeau, Michael de, *La fábula mística: Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- Chambers, Sarah C., “Amistades republicanas. La correspondencia de Manuela Sáenz en el exilio (1835-1856)”, en Scarlett O’Phelan Godoy et al., coords., *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 315-354.
- _____, *From Subjects to Citizens: Honor, Gender and Politics in Arequipa, Perú 1780-1854*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1999.
- Cherpak, Evelyn, “La participación de las mujeres en el movimiento de Independencia de la Gran Colombia, 1780-1830”, en Asunción Lavrin, comp., *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 253-270.
- Chiriboga, Argentina, Jonatás y Manuela, Quito, abrapalabra, 1994.
- Chiriboga V., Manuel, “Las fuerzas del poder durante el periodo de la Independencia y la Gran Colombia”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva Historia del Ecuador*.

- Independencia y periodo colombiano*, vol. 6, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1994, p. 263-306.
- Cifuentes, María Ángela, *El placer de la representación. La imagen femenina ante la moda y el retrato (Quito 1880-1997)*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Ciriza, Alejandra, *La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano. Mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz*, Mendoza-Argentina, CONICET / CRICYT, s.f.
- Colaizzi, Giulia, “Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate”, en Giulia Colaizzi, coord., *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990, 13-25.
- Coronil, Fernando, "Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern States", en L. Chrisman y B. Parry, edits., *Postcolonial Theory and Criticism*, Cambridge, Brewer, 2000, p. 37-55.
- Costa, Ricardo Lionel y Danuta Teresa Mozejko, “Producción discursiva: diversidad de sujetos” en Ricardo Lionel Costa y Danuta Teresa Mozejko, comps., *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*, Argentina, Homo Sapiens, 2002, p. 13-42.
- Costales, Marcela, *Memorial de la ciudad de los espejos*, Quito, Abya-Yala, 2006.
- Crespo Toral, Remigio, “Dolores Veintemilla de Galindo”, en *Revista literaria de “El Progreso”*, Año 1, N° 4, Cuenca, Imprenta del Clero, 1885, p. 49-61.
- Cunha-Giabbai, Gloria da, *Marietta. El pensamiento de Marietta de Veintimilla*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1998.
- De Jesús, Teresa, “Prólogo”, en *Avisos de Santa Teresa de Jesús a sus monjas*, Ed. Facsímil del original Madrid, Rivadeneyra, 1861, p. 281. Alicante, Biblioteca

- Virtual Miguel de Cervantes, 2008, 24.05.09, en [http:// www.cervantes virtual.com/FichaAutor.html?Ref=68](http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=68)
- De la Cruz, San Juan, “Subida del Monte Carmelo”, en Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, edits., *Obra completa*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1994, p. 109-419.
- Deler, Jean-Paul, “Ciudades andinas: viejos y nuevos modelos”, en Eduardo Kigman Garcés, comp., *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Quito, Ciudad, 1992, p. 351-374.
- _____ “Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 -1895”, en Juan Maiguashca, edit., *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, Quito, Flacso / Corporación Editora Nacional / CERLAC, 1944, p. 295-353.
- Denegri, Francesca, “La familia vista desde los márgenes”, en *El abanico y la cigarra: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú 1860-1895*, Lima, IEP/ Flora Tristán, 1996, p. 73-101.
- Durán, Cecilia y Ximena Sosa, "Familia, ciudad y vida cotidiana en el siglo XIX", en Gonzalo Ortiz, coord., *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana II*, vol. 8, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1990, p. 157-192.
- Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires-Argentina, CLACSO / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, julio 2000, p. 41-53, 17.06.06, en [http:// bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf)

“El apostolado de la mujer”, en *A la mujer ecuatoriana*, Quito, Imprenta de Espejo, 1900?

Espinosa Apolo, Manuel, *Simón Bolívar y Manuela Sáenz. Correspondencia íntima*, Quito, Talleres Editoriales Felipe Guamán Poma, 1996.

Estrada Herrera, Fabiola, “Marco y propósitos generales de las reformas borbónicas”, Universidad Autónoma de Colombia. 10. 10. 05, en [http:// www.fuac.edu.co/portal/download/Grafia/borbon.pdf](http://www.fuac.edu.co/portal/download/Grafia/borbon.pdf).

Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Ferrús Antón, Beatriz, “Porque fuimos monjas, mujer y silencio en el barroco de Indias”, en *Voz y letra*, vol. 17, 2006, p. 59-75, 17.06.09, en <http://web.ebscohost.com>

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Alberto González Troyano, trad., Barcelona, Tusquets, 3ª. ed., 1987.

_____ *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Mercedes Allendesalazar, trad., Barcelona, Paidós, 2ª. ed., 1991.

Franco, Jean, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, México D. F., El Colegio de México, 1994.

_____ *Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1996.

_____ *Plotting women. Gender and representation in Mexico*, New York, Columbia University Press, 1989.

Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton UP, 1957.

Garcés, Enrique, *Marietta de Veintemilla*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1949.

García López, José, “Mística y Ascética”, en *Historia de la literatura española*, Barcelona, Vicens-Vives, 20ª. ed., 2003, p. 220-230.

- García Márquez, Gabriel, *El general en su laberinto*, Barcelona, Plaza y Janes, 1998.
- Gauderman, Kimberly, *Women's Lives in Colonial Quito. Gender, Law, and Economy in Spanish America*, EUA, University of Texas Press, 2003.
- Gilbert, Sandra M. y Susan Gubar, *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*, Carmen Martínez Gimeno, trad., Madrid, Cátedra, 1998.
- Glantz, Margo, "El cuerpo monacal y sus vestiduras", en Petra Schumm, edit., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 193-203.
- _____ "Labores de manos: ¿Hagiografía o autobiografía? (el caso de sor Juana)", *Revista Anual del Seminario de Estudios Hispánicos "Federico de Onís"*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1992b, p. 293-305.
- _____ "Nocturna mas no funesta", en Bolívar Echeverría, comp., *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM / El Equilibrista, 1994, 213-229.
- _____ "Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura", en *Debate Feminista*, vol. 5, marzo 1992a, p. 223-239, 22.03.09, en <http://web.ebscohost.com>
- Goetschel, Ana María, "Del martirio del cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición", *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N° 12, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 1998, p. 25-36.
- _____ *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*, Quito, FLACSO / Abya Yala, 2007.

_____ “Educación e imágenes de mujer”, en Gioconda Herrera, comp., *Antología de estudios de género*, Quito, FLACSO / ILDIS, 2001, p. 337-350.

_____ “La posibilidad del imaginario”, en Martha Moscoso, comp., *Las palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas*, Quito, Abya-Yala / Unicef / DGIS, 1995, p. 61-74.

_____ *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*, Quito, Abya-Yala, 1999.

Gómez Castellano, Irene, “El monstruo como alegoría de la mujer autora en el Romanticismo: Frankenstein y Sab”, en *Revista Hispánica Moderna*, vol. 60, N° 2, 2007, p. 187-204, 05.15.09, en <http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=2302584>.

González Stephan, Beatriz, “Políticas de higienización: la limpieza del cuerpo y lengua nacionales (siglo XIX)”, en José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, p. 217-248.

Grijalva, Juan Carlos, *Montalvo: civilizador de los bárbaros ecuatorianos. Una relectura de Las Catilinarias*, vol. 54, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2004.

“Guayaquil recibió restos simbólicos de Manuela Sáenz”, en *El telégrafo*, 05.05.10, en http://www.telegrafo.com.ec/actualidad/noticia/archive/actualidad/2010/05/05/Guayaquil-recibi_F300_-restos-simb_F300_licos-de-la-_2200_Libertadora-del-Libertador_2200_.aspx

- Guerra B., Samuel, “Estudio Introdutorio”, en Carlos Paladines Escudero, comp., *Pensamiento positivista ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1982, p. 53-95.
- _____ “La Iglesia en los siglos de coloniaje hispánico”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva Historia del Ecuador. Época colonial III*, vol. 5, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989, p. 137-162.
- Hachim Lara, Luis, “¿por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano colonial”, en *Literatura y Lingüística*, N° 17, 2006, p. 15-28.
- Hall, Stuart, edit., *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London / California / New Delhi, Sage Publications and Open University, 1997.
- Handelsman, Michael H., *Amazonas y artistas. Un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana*, vol. 1, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1978.
- _____ “Cumandá: una lectura poscolonial”, en *Kipus. Revista andina de letras*, N° 11, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2000, p. 69-80.
- _____ *El modernismo en las revistas literarias del Ecuador: 1895-1930*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1981.
- Harootunian, K. D. “Foucault, Genealogy, History: The Pursuit of Otherness”, en Jonathan Arc, edit., *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, London, Rutgers University Press, 1988, p. 110-137.
- Herrera, Catalina de Jesús, *Autobiografía de la vble. madre sor Catalina de Jesús Herrera, religiosa del coro del Monasterio de Santa Catalina de Quito, 1758-*

- 1760, transcripción del original por Alfonso A. Jerves, Quito, Ed. Santo Domingo, 1954.
- _____ “Secretos entre el alma y Dios”, en Hernán Rodríguez Castelo, edit., *Letras de la Audiencia de Quito (Período Jesuítico)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, p. 117-135.
- Jerves, Alfonso A., “La venerable madre Herrera (1717-1795)”, en *La Corona de María*, Año XLVI, N° 528, enero 1945, p. 22-33.
- Kennedy-Troya, Alexandra. “Paisajes patrios. Arte y la literatura ecuatorianos de los siglos XIX y XX”, en Alexandra Kennedy-Troya, coord., *Escenarios para una patria: paisajismo ecuatoriano 1850-1930*, Quito, Museo de la Ciudad, 2008, p. 82-107.
- Kingman Garcés, Eduardo, *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito, FLACSO / Universitat Rovira i Virgili, 2006.
- Kirkpatrick, Susan, *Antología poética de escritoras del siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1992.
- _____ *Las Románticas. Women Writers and Subjectivity in Spain, 1835-1850*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires-Argentina, CLACSO / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, julio 2000, p. 11-40, 22.07.06, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- _____ “Modernidad, colonialidad y postmodernidad” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N° 4, 1997, p. 18-34.

- “Las Veintemillas”, *Los Principios*, Quito, 10 de febrero de 1883.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1967.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto L., eds., *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla, Archivo General de la Nación, 2002.
- Londoño López, Jenny, *¿Ángeles o demonios? Las mujeres y la iglesia en la Audiencia de Quito*, Guaranda, Centro para el Desarrollo Social / Universidad Estatal de Bolívar, 1995.
- _____ "La vida en los monasterios femeninos quiteños", en Jorge Núñez Sánchez, comp., *Antología de Historia*, Quito, FLACSO, 2000, p. 149-167.
- Londoño Vega, Patricia, “Educación de la mujer durante la época colonial”, en *Boletín cultural y bibliográfico*, vol. XXXI, N° 37, 1996, p. 21-59.
- Loor, Wilfredo, edit., *Cartas de García Moreno*, vol. 1, Quito, La Prensa Católica, 2ª ed., 1956.
- López Sánchez, Oliva, *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*, México, CEAPAC, 1998.
- Loyola, San Ignacio de, *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Loza, Renata, *Dolores Veintimilla de Galindo: poesía y subjetividad femenina en el siglo XIX*, vol. 70, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2006.
- Lucena Giraldo, Manuel y Marta Irurozqui, “Lima vs. Valparaíso. El balance de poder en la América Andina”, en Juan Manguashca, edit., *Historia de América Andina*.

- Creación de las repúblicas y formación de la nación*, vol. 5, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Libresa, 2003, p. 419-457.
- Ludmer, Josefina, “Tretas del débil”, en Patricia Elena González y Eliana Ortega, eds., *La sartén por el mango*, Río Piedras-Puerto Rico, Ediciones Huracán, 2ª. ed., 1985, p. 47-54.
- Lloret Bastidas, Antonio, “El romántico suicidio de Dolores”, en *Antología de la poesía cuencana. Época del romanticismo*, vol. 2, Cuenca, Amazonas, 1982.
- Macaulay, Neill y David Bushnell, *El nacimiento de los países latinoamericanos*, José Carlos Gómez Borrero, trad., Madrid, Nerea, 1989.
- Maignashca, Juan, “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895”, en Juan Maignashca, edit., *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, Quito, Flacso / Corporación Editora Nacional / CERLAC, 1994, p. 355-420.
- Maldonado-Torres, Nelson, “On de Coloniality of Being. Contributions to the development of a concept” en *Cultural Studies*, vol. 21, N° 2-3, University of California, marzo-mayo 2007, p. 240-270, 03.05.09, en [http:// www. tandf.co.uk/ journals](http://www.tandf.co.uk/journals).
- Márquez Tapia, Ricardo, “Dolores Veintimilla de Galindo”, en *El Año Ecuatoriano*, Año XIII, N° 13, Quito, 1965, p. 259-265.
- _____ *La Safo ecuatoriana. Dolores Veintemilla de Galindo*, Cuenca, Casa de la Cultura, 1968.
- Martínez, Luis A., *A la costa*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2003.

Martínez i Álvarez, Patricia Victória, *La libertad femenina de dar lugar a dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú colonial*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Programa de estudios de género-UNMSM / Movimiento Manuela Ramos, s. f.

Masiello, Francine, “Las políticas del texto”, en José Antonio Mazzotti y V. Juan Zevallos Aguilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, p. 273-290.

_____ “Women as Double Agents in History”, en Sara Castro Klarén, edit., *Latin American Women’s Narrative: Practices and Theoretical Perspectives*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2003, p. 59-72.

Mata, G. Humberto, *Dolores Veintimilla asesinada*, Cuenca, Biblioteca Cenit, 1968.

_____ “Dolores de Veintimilla, flor y luz”, en *La Calle*, N° 63, Quito, mayo 1958, p. 12-13.

_____ *Refutación a Las cuatros estaciones de Manuela. Los amores de Manuela Sáenz y Simón Bolívar. Biografía por Víctor W. Von Hagen*. Cuenca, Imp. Dr. Toral, 1959.

_____ *Manuela Sáenz, mujer providencia de Bolívar*, Cuenca, Biblioteca Cenit, 1972.

_____ *Juicios históricos sobre las Páginas del Ecuador*, Guayaquil, Imprenta El Globo, 1890.

Matto de Turner, Clorinda, “Las obreras del pensamiento”, en *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1902, 02.11.10, en <http://www.archive.org/details/borealesminiatu00turngoog>

- Meléndez, Priscilla, “Genealogía y escritura en ‘Balún-Canán’ de Rosario Castellanos”, *MLN*, vol. 113, N° 2, The Johns Hopkins University Press, marzo 1998, p. 339-363, 22.10.09, en <http://www.jstor.org/stable/3251479>.
- Mena, Claudio, “El ensayo y el periodismo en el período”, en Julio Pazos Barrera, coord., *Historias de las literaturas del Ecuador*, vol. 4, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2002, p. 161-187.
- Mera, Juan León, *Cumandá o un drama entre salvajes*, Trinidad Barrera, edit., Sevilla, Ediciones Alfar, 1998.
- _____ “Doña Dolores Veintemilla de Galindo. La educación de la mujer entre nosotros”, en *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana. Desde su época más remota hasta nuestros días*, Barcelona, Imprenta y Litografía de José Cunill Sala, 1893, p. 249-263.
- Mignolo, Walter, “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, edits., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2002, p. 215-244.
- _____ “Entre el canon y el corpus. Alternativa para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina” en *Nuevo Texto Crítico* N° 14-15, 1994-1995, p. 23-35.
- _____ *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001.
- Minchom, Martin, *The People of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass*, Boulder, Westview Press, 1994.

- Miramón, Alberto, *La vida ardiente de Manuelita Sáenz*, Bogotá, ABC, 1944.
- Mogollón, María y Ximena Narváez, *Manuela Sáenz. Presencia y polémica en la historia*, vol. 15, Quito, Corporación Editora Nacional, 1997.
- Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1994.
- Moncayo, Pedro, *El Ecuador de 1825 a 1875*, vol. 2, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1979.
- Monge, Celiano, “Dolores Veintimilla de Galindo”, en *La Ilustración Ecuatoriana*, Año I, N° 10, Quito, 10 de julio de 1909, p. 157-158.
- Montalvo, Juan, “De la belleza en el género humano”, en *Los siete tratados*, Tomo I, París, Casa Editorial de Garnier Hermanos, 1912, p. 97-215.
- _____ *Las Catilnarias* [1880-1882], Selección y prólogo de Benjamín Carrión, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Morales, Leonidas, *Cartas de amor y sujeto femenino en Chile. Siglos XIX y XX*, Santiago, Cuarto Propio, 2003.
- Moraña, Mabel, “Mímica, carnaval, travestismo: máscaras del sujeto en la obra de Sor Juana”, en Petra Schumm, edit., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 99-107.
- Mörner, Magnus, *La reorganización imperial en Hispanoamérica, 1760-1810*, Bogotá, Nuestra América, 1979.
- Moscoso Cordero, Lucía, *De cisnes dolientes a mujeres ilustradas. Imágenes de mujeres a través de la literatura*, Quito, Abya-Yala, 1998.

- _____ “Mujeres de la independencia: el caso de Rosa Zárate”, en Guadalupe Soasti, comp., *Política, participación y ciudadanía en el proceso de independencias en América andina*, Quito, Fundación Konrad Adenauer, 2008, p. 279-292.
- Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- _____ *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Murray, Pamela S., *For Glory and Bolívar. The Remarkable Life of Manuela Sáenz*, Austin, University of Texas Press, 2008.
- _____ *La participación femenina en la política de la joven república colombiana: el caso de Manuela Sáenz Auzpurú de Thorne (1828-1834)*, Ponencia presentada en el XII Congreso Colombiano de Historia en Popayán, Colombia, 6 de agosto 2003.
- _____ “‘Loca’ or ‘Libertadora’?: Manuela Sáenz en the Eyes of History and Historians 1900-1990”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 33, N° 2, 2001, p. 291-310, 17.04.08, en http://www.journals.cambridge.org/article_
- Navarro, Tatiana, *El relato autobiográfico conventual en Hispanoamérica (siglos XVII - XVIII)*, Tesis de Maestría, Universidad de Salta, Argentina, 2002, Inédita.
- Neruda, Pablo, *La insepulta de Paita*, Quito, Fundación Cultural Manuela Sáenz, s.f.
- Nieto, José, *La verdad contra las calumnias de la Sra. Marietta de Veintemilla*, Quito, Imprenta del Clero, 1891.
- Nueva Constitución de la República del Ecuador*, (fragmento) 8.04.10 en <http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/indice.html>.

- Ochoa Antich, Nancy, *Marietta de Veintemilla*, Quito, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura / Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, 2007.
- Ortiz Crespo, Gonzalo, “Panorama histórico del periodo 1875-1895”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva historia del Ecuador. Época Republicana I*, vol. 7, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989, p. 237-275.
- Ortiz, Santiago, “Manuela, la rebelde, la criolla”, Entrevista a Nela Martínez, en *Simón Bolívar. Libertador del pueblo*, Quito, Centro de Estudios y Difusión Social, 1983, p. 72-76.
- Palermo, Zulma, “Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización”, en Zulma Palermo, coord., *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural*, Salta, Ferreyra Editor / Universidad Nacional de Salta, 2006, p. 237-262.
- Palma, Ricardo, *Tradiciones peruanas completas*, Edith Palma, edit., Madrid, Aguilar, 3ª ed., 1957.
- Pedraza Gómez, Zandra, *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1999.
- Peluffo, Ana, *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2005.
- Pérez Abreu, Catalina, “La mujer como enfermedad y muerte en el proyecto modernista. Notas para un estudio”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, N° 30, Universidad Complutense de Madrid, julio-octubre 2005, 03.04.10, en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/mujermod.html>

- Pérez, Galo René, *Sin temores ni llantos. Vida de Manuelita Sáenz*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1997.
- Pérez Pimentel, Rodolfo, “Dolores Veintimilla de Galindo”, en *Diccionario biográfico del Ecuador*, vol. 2, Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1987, p. 354-360.
- Piel, Jean, “Les articulations de la réserve andine à l’Etat et au marché de 1820 à 1950”, en Jean-Paul Deler e Yves Saint-Geours, coords., *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa*, vol. 2, Lima, IFEA / IEP, 1986, p. 325-382.
- Pratt, Mary Louise, “Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 38, 1993, p. 51-62, 03.05.09, en <http://www.jstor.org/stable/4530672>
- Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, coord., *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 287-315.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, edits., *Pensar (en) los intersticios. Teoría práctica de la crítica poscolonial*, Mercedes Guhl et al., trads., Bogotá, CEJA / Instituto Pensar, 1999, p. 99-109.
- _____ “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires-Argentina, CLACSO / Consejo Latinoamericano

- de Ciencias Sociales, julio 2000, p. 201-246, 02.12.06, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- _____ “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Heraclio Bonilla, edit., *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo / FLACSO / Libri Mundi, 1992, p. 437-447.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood, “Género e identidades nacionales”, en *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Jorge Gómez, trad., Quito, Abya-Yala, 1999, p. 205-243.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- Ramos, Julio. *Paradojas de la letra*. Caracas / Quito, eXcultura / Universidad Andina Simón Bolívar, 1996.
- Richard, Nelly, “Feminismo, experiencia y representación”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, N° 176-177, Pittsburgh, julio-diciembre 1996, p. 733-744.
- Riofrío, Miguel, *La emancipada*, Quito, El Conejo, 1984.
- Robalino Bolle, Isabel, “Sor Catalina de Jesús Herrera”, en *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, vol. 3, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Abya-Yala, 2001, p. 1479-1481.
- Rodríguez Castelo, Hernán, *Letras de la Audiencia de Quito. (Período jesuítico)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- Romero, Denzil, *La esposa del doctor Thorne*, Barcelona, Thusquets, 1988.
- Romo Leroux, Ketty, *Manuela Sáenz: la gran verdad*, Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 2005.
- Roura, Tania, *Manuela Sáenz: Una historia maldicha*, Quito, La iguana bohemia, 2004.

- Roselló Selimov, Alexander, “La verdad vence apariencias: hacia la ética de Gertrudis Gómez de Avellaneda a través de su prosa”, en *Hispanic Review*, vol. 67, N° 2, Spring, 1999, p. 215-241, 01.02.10, en <http://www.jstor.org/stable/474915>.
- Rubial García, Antonio, *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Santillana, 2005.
- Rumazo González, Alfonso, *Manuela Sáenz: la libertadora del Libertador*, Quito, Promotora Cultural Popular, 11ª. ed., 1984.
- _____ “Un silencio culpable”, en Arturo Valero Martínez, edit., *En defensa de Manuela Sáenz la libertadora del Libertador*, Guayaquil, Ed. del Pacífico S. A., 1988, p. 54-56.
- Russotto, Márgara. “Condiciones y preliminares para el surgimiento y formación de los discursos femeninos en la Colonia (siglos XVI-XVIII)”, en Luisa Campuzano, coord., *Mujeres latinoamericanas: Historia y cultura. Siglos XVI al XIX*, Cuba, Casa de las Américas, 1997, p. 9-23.
- Safford, Frank y Nils Jacobsen, “Las economías de la América andina, 1830-1885”, en Juan Maiguashca, edit., *Historia de América Andina. Creación de las repúblicas y formación de la nación*, vol. 5, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Libresa, 2003, 29-91.
- Said, Edward W., *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*, Barcelona, Debate, 2005.
- Salazar Garcés, Sonia y Alexandra Sevilla Naranjo, *Mujeres de la Revolución de Quito*, Quito, FONSA, 2009.

- Sánchez Astudillo, Miguel, edit., “Sor Catalina de Jesús Herrera” en *Prosistas de la Colonia. Siglos XV-XVIII*, México, Cajica, 1960, p. 257-286.
- Sarlo, Beatriz, “Decir y no decir: erotismo y represión”, en *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, p. 69-93.
- Sarrión, Adelina, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, 2003.
- Sasso, Javier, “Romanticismo y política en América Latina: una reconsideración”, en Beatriz González Stephan, et al., comps., *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1994, p. 73-90.
- Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en María Cecilia Cangiano y Lindsay DuBois, comps., *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, p. 17-50.
- Scott, Nina M., “Escritoras hispanoamericanas del siglo XIX”, en Guadalupe Gómez-Ferrer, et. al., coords., *Historias de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. 3, Madrid, Cátedra, 2ª. ed., 2006, p. 693-719.
- Serur, Raquel, “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”, en Petra Schumm, edit., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 205-219.
- Sevilla Larrea, Carmen, *Vida y muerte en Quito. Raíces del sujeto moderno en la colonia temprana*, Quito, Abya-Yala, 2ª. ed., 2003.

- Socolow, Susan Migden, *The Women of Colonial Latin America*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- Solano, Fray Vicente, “Pena de muerte”, en *La Escoba*, N° 10, Cuenca, 12 de noviembre de 1856.
- _____ “Pena de muerte”, en *La Escoba*, N° 12, Cuenca, 26 de noviembre de 1856.
- Sommer, Doris, *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, José Leandro Urbina y Ángela Pérez, trads., Bogotá, Ediciones Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre 2003, p. 297-364.
- Stoichita, Víctor, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro Español*, Anna María Coderch, trad., Madrid, Alianza, 1996.
- Stolley, Karen, “‘Llegando a la primera mujer’: Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del siglo XVIII”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, N°. 2, 2000, p. 167-185, 22.07.08, en <http://web.ebscohost.com>.
- Terán Najas, Rosemarie, “Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito”, en Enrique Ayala, edit., Jorge Núñez, comp., *Antología de Historia*, vol. 4, Quito, FLACSO, 2000, p. 261-299.
- _____ “Sinopsis histórica del siglo XVIII”, en Enrique Ayala, edit., *Nueva Historia del Ecuador. Época colonial II*, vol. 4, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989, p. 279-287.

- Valdés, Adriana, “El espacio literario de la mujer en la Colonia”, en Olga Grau edit., *Ver desde la mujer*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1992, p. 83-105.
- Valero Martínez, Arturo, edit., *En defensa de Manuela Sáenz la libertadora del Libertador*, Guayaquil, Editorial del Pacífico, 1988.
- Van Aken, Mark, en Carlos Lanzázuri Camacho y Adriana Grijalva de Dávila, eds., *El rey de la noche*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005.
- Vargas, José María, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el patronato español*, Quito, Ed. Santo Domingo, 1962.
- _____ *Historia de la Provincia de Sta. Catalina, virgen y mártir de Quito, de la orden de predicadores*, Quito, Escuela Tipográfica y encuadernación Salesianas, 1942.
- _____ *Sor Catalina de Jesús María Herrera*, Quito, Royal, 1979.
- Veintemilla, Marietta de, *A la memoria del doctor Agustín Leonidas Yerovi. Disgresiones libres*, Quito, Imprenta Municipal, 1904.
- _____ “A los héroes de mi Patria”, en *La Palabra*, Quito, 10 de agosto de 1906, p. 4-5.
- _____ *Conferencia sobre Psicología Moderna*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1907.
- _____ “Dies Irae Patriótico”, en *La Sanción*, Quito, 4 de junio de 1900, p. 10-11.
- _____ “Goethe y su poema Fausto”, (Reimpresión), *Letras del Ecuador*, N° 47-49, julio-septiembre 1949, p. 4-8.
- _____ “Madame Roland”, *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, vol. 4, N° 24, 1904, p. 356-363.
- _____ *Páginas del Ecuador*, Lima, Imprenta Liberal de F. Masías y Ca., 1890.

_____ “Selecciones de Páginas del Ecuador”, en Luis Bossano, edit., *Cronistas de la Independencia y de la República*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla-México, Cajica, 1960, p. 379-460.

Veintimilla, Dolores, “Dolores Veintemilla de Galindo”, en José Ignacio Burbano, edit., *Poetas románticos y neoclásicos*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla-México, Cajica, 1960, p. 180-199.

_____ *Producciones literarias*, Quito, Imprenta de la Juventud, 1898.

Viale Paz, Julio C., “Dolores Veintimilla, la poetisa de la santa rebeldía”, en *Continente*, N° 92, Buenos Aires, noviembre 1954, p. 152-153.

Villalba, Jorge S. J., edit., *Manuela Sáenz. Epistolario*, Quito, Banco Central de Ecuador, 1986.

Vintimilla, María Augusta, “Antes de empezar a hablar: la subversión del prólogo en Cervantes, Bernal Díaz y Guamán Poma”, en *Kipus. Revista andina de letras*, N° 3, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 1994-1995, p. 71-80.

Von Hagen, Victor W, *Los amores de Simón Bolívar y Manuela Sáenz. La amante inmortal*, México, Diana, 1989.

Walsh, Catherine, “Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005, p. 13-35.

Walter, Carolina, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, comps., *Fragmentos para una historia del cuerpo*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1990, p. 163-225.

Yáñez Cossío, Alicia, *Y amarle pude...*, Quito, Planeta, 2000.

Yuval-Davis, Nira, *Género y nación*, Lima, Centro de la mujer peruana Flora Tristán, 2004.

Zúñiga, Luis, *Manuela*, Quito, Abrapalabra, 1991.