

**Zeitschrift:** Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales  
**Herausgeber:** Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos  
**Band:** - (2019)  
**Heft:** 33-34

**Artikel:** Y el verbo se hizo carne : Inquisiciones pervanas de Fernando Iwasaki y el imaginario religioso en la Colonia  
**Autor:** Rosa, Silvia  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1047089>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 31.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Y el verbo se hizo carne: *Inquisiciones pervanas* de Fernando Iwasaki y el imaginario religioso en la Colonia

Silvia Rosa

Université de Lausanne

Suiza

**Resumen:** El presente artículo analiza el libro de relatos *Inquisiciones pervanas* de Fernando Iwasaki (Páginas de espuma, 2007) poniendo en evidencia su construcción retórica a partir de la emulación y apelación al discurso religioso inquisitorial durante la Lima colonial en sus diversas variedades lingüísticas. Al servirse de los archivos inquisitoriales y dotarlos de una narrativa y una mirada contemporánea, Iwasaki expone jocosamente la obsesión del Santo Oficio por controlar y corregir las pulsiones sexuales al mismo tiempo que ilumina las fisuras y contradicciones de la propia doctrina. En materia literaria, las *Inquisiciones pervanas* recuperan la eficacia documental y ficcional de los archivos desde los cuales se pueden interpelar diversos cuadros de la intersección entre religión y sexualidad en la Colonia.

**Palabras clave:** Lima colonial, Santo Oficio, sexualidad, variedades lingüísticas.

## And the Verb Became Flesh: *Inquisiciones pervanas* of Fernando Iwasaki and the Religious Imaginary in the Colony

**Abstract:** This article analyses Fernando Iwasaki's *Inquisiciones pervanas* (Páginas de espuma, 2007), highlighting its rhetorical construction from the emulation and appeal to the inquisitorial religious discourse during colonial Lima in its diverse linguistic varieties. By using the inquisitorial archives and endowing them with a contemporary narrative and perspective, Iwasaki jokingly exposes the Holy Office's obsession with controlling and correcting sexual drives while illuminating the fissures and contradictions of the doctrine itself. In literary matters, the *Inquisiciones pervanas* recover the documentary and fictional efficacy of the archives from which various pictures of the intersection between religion and sexuality in the Colony can be questioned.

**Keywords:** Colonial Lima, Santo Oficio, sexuality, linguistic varieties.

Peer reviewed article:            Recibido: 22.11.2018  
    Aceptado: 7.6.2019

Lima, aire que tienes una leve pátina de moho cortesano,  
tiempo que es una cicatriz en la dulce mirada popular,  
lámpara antigua que reconozco en las tinieblas, ¿cómo eres?

(Sebastián Salazar Bondy)

Hay ciudades cuyas literaturas presentan una evidente obsesión por sí mismas convirtiéndose en personaje, espacio e incluso lenguaje<sup>1</sup>. Son ciudades que se huelen, que se ven, que se oyen y se palpan desde y en los textos que las dicen. En América Latina, Buenos Aires y Lima pertenecen a esta categoría. Buenos Aires, la arrabalera, la caótica, la del cuchillo y el compadrito, eternizada por Borges bajo el manto del espanto<sup>2</sup>, se ofrece como el disímil de Lima, la devota, la piadosa personificada por su Santa y perdurará hasta en «Procesión en Lima» (*Canto General*) de Neruda. Frente a tal concepción, sin lugar a dudas, fue *Lima, la horrible* de Salazar Bondy (1964) el texto que vino a fundar un nuevo imaginario de la “triste Ciudad de los Reyes” (César Moro) algo más pavoroso que el plasmado por el “viejo socarrón” de Ricardo Palma y definitivamente en las antípodas de una “Arcadia colonial”.

Eva María Valero dedicó más de trescientas páginas a rastrear la construcción de Lima en la tradición literaria peruana desde la colonia hasta los inicios del siglo XX<sup>3</sup>. Entre las tantas conclusiones de Valero, resultan primordiales dos ideas: por un lado, que el periodo colonial de Lima y la reelaboración de sus imaginarios son una constante de envergadura en toda la literatura peruana; y que, por otro, existe un carácter marcadamente autorreferencial, según el cual no sólo el pasado colonial es recuperado y reactualizado incesantemente, sino también los textos literarios mismos se autorrefieren:

---

<sup>1</sup> Para profundizar sobre Lima en el contexto histórico-artístico, ver Porras Barrenechea, Raúl: «Panorama y perspectiva de Lima», en: *La marca del escritor*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 94-128.

<sup>2</sup> *No nos une el amor sino el espanto; / Será por eso que la quiero tanto* (en el poema «Buenos Aires» del libro *El otro, el mismo* (1964).

<sup>3</sup> Valero Juan, Eva María: *Lima en la tradición literaria del Perú: de la leyenda urbana a la disolución del mito*. Lleida: Ediciones de la Universidad de Lleida, 2003. En este caso nos interesa entroncar tales aspectos con esa característica de la literatura peruana a la que alude Valero Juan, aunque por supuesto sin restringir.

La secuencia viva de la literatura peruana no sólo se sustenta sobre el valor del pasado y su recuperación mítica a través de la escritura, sino también en otra forma de recuperación, como es la creación misma del intertexto entre varios autores de la historia de la literatura peruana. Al igual que Ricardo Palma reformuló textos del Inca en algunas de sus tradiciones [...] escritores posteriores utilizan algunas tradiciones de Palma en su recuperación del mundo colonial [limeño].<sup>4</sup>

Y es en este cruce intersticial de textos e Historia donde se posicionará un autor como Fernando Iwasaki, y por supuesto el libro que abordaremos en estas páginas: *Inquisiciones pervanas*, colección de cuentos publicada por primera vez en 1994, revisada y reeditada en 2007 por Páginas de espuma, edición con la cual trabajaremos.

Si repasamos rápidamente algunos títulos de la narrativa de Fernando Iwasaki y de ciertas dedicatorias, no podremos menos que identificar su escritura no sólo con las referencias literarias —como generalmente la crítica ha señalado<sup>5</sup>— sino con los diversos usos del idioma castellano según la situación comunicativa creada ficcionalmente, a fin de escribir una literatura “autoderrisoria” cuya comicidad “tiene una fuerza depuradora, liberadora y, en el mejor sentido de la palabra, humillante o kenótica”; tal como muy bien lo ha demostrado Bernat Castany Prado<sup>6</sup>.

El conjunto de relatos *Ajuar funerario*<sup>7</sup>, por ejemplo, opera ya desde su título una contradicción semántica evidente entre el mundo referenciado por la semántica de la palabra *ajuar*<sup>8</sup> (ma-

---

<sup>4</sup> Valero (2003), *op. cit.*, p. 223.

<sup>5</sup> Véase el *dossier* dedicado a Fernando Iwasaki: Díaz Ruiz, Fernando/ Morales Benito, Lidia (coords.): «Sección Fernando Iwasaki», *Cauce (Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas)*, 39 (2016), pp. 163-292.

<sup>6</sup> Para profundizar el sentido de la risa y lo cómico en la obra de Iwasaki, véase el excelente artículo de Castany Prado, Bernat: «La autoderrisión en la obra de Fernando Iwasaki», *Pasavento*, III, 2 (verano 2015), pp. 371-392. En lo relativo al carácter netamente paródico de la literatura iwasakiana remitimos al texto de García Ramos, Arturo: «La ficción, ja, ja: humor y parodia en la narrativa de Fernando Iwasaki», ponencia leída en el *II Congreso de Narrativa peruana: Tradición y rescate*, Huanchaco, octubre 2007. Publicada en: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-ficcion-ja-ja-humor-y-parodia-en-la-narrativa-de-fernando-iwasaki/>.

<sup>7</sup> Iwasaki, Fernando: *Ajuar funerario*. Madrid: Páginas de espuma, 2004.

<sup>8</sup> El uso de la palabra *ajuar* puede considerarse en su semántica una variedad diatópica, puesto que en regiones de los Andes peruanos la palabra popu-



trimonio, ropa para un niño que está por nacer) y el adjetivo que lo connota “funerario” (relativo a la muerte). Desde el inicio ya este título instauro el libro en la ambivalencia vida/muerte y culto/popular. La dedicatoria es aún más contundente: “*A Marle, que está de muerte*”<sup>9</sup>. La palabra *muerte* en este caso no puede ser leída (¿o sí?) en su significación tanática, sino en un uso particular de la semántica propia de una variedad diafásica (registro juvenil coloquial) que utiliza la frase *está de muerte* para aludir a algo o alguien que está muy guapo, muy sensual, muy sabroso. Así, con esta polisemia, el texto desde el título y la dedicatoria se posiciona más allá del terreno de lo lúgubre, más bien de lo festivo, y no sólo en el ámbito de lo popular sino también de lo erudito.

Algo similar ocurre con la dedicatoria de la novela *Neguijón*, que trata sobre el *métier* de sacamuelas sevillano en el Perú colonial del siglo XVI: “*A Marle, siempre al dente*”. Si bien la locución adjetiva *al dente* nos resulta familiar, el recurrir a la palabra *dente* tomada del acusativo latino con diptongación en la /e/ tónica se trenza semánticamente con la expresión italiana *al dente* que significa ‘a punto’, pero a la vez con *dente*, *diente* en italiano. El juego lingüístico que entrecruza (*dente* > *diente*) es un préstamo lingüístico convencional en el español actual que usa la expresión italiana para hacer referencia a algo o alguien que se encuentra apetecible, “en su punto justo”; lo que potencia el sentido semántico otorgado a Marle y plantea la temática odontológica del texto.

Este particular uso humorístico del lenguaje “en la obra de Fernando Iwasaki es omnipresente” y se erige como una de “las estrategias derrisorias más habituales para burlarse de las capacidades descriptivas, racionales e, incluso, pragmáticas del lenguaje”<sup>10</sup>. Así, entre un registro cómico del lenguaje, especialmente —y es este nuestro foco— a partir de la puesta en juego de diferentes variedades lingüísticas; y un archivo documental del periodo de la Lima inquisitorial, el escritor echa a andar la

---

larmente se usa sólo con una acepción: ‘conjunto de ropa para un bebé’ (uso coloquial), pero especialmente se utiliza también como variante diafásica en tanto tecnolecto de la arqueología para hacer referencia al conjunto de objetos colocados con el cuerpo de los muertos en su tumba.

<sup>9</sup> Recordemos que todos los libros de ficción de Iwasaki contienen una dedicatoria a Marle, su esposa. Para ahondar la cuestión de los juegos lingüísticos en los títulos de los libros del autor y su/s sentido/s, véase el artículo de Castany Prado (2015), *op. cit.*, p. 3.

<sup>10</sup> Castany Prado (2015), *op. cit.*, p. 380.

trama de sus *inquisiciones* reelaborando no solamente los procesos inquisitoriales “reales” de los que se sirve para ficcionalizar la Historia o historizar la ficción, sino para reflexionar con socarrona ironía sobre los imaginarios contruidos en torno a la sexualidad en el periodo colonial. En un sentido más específico, nos invita a pensar la manera en que tales procesos inquisitoriales revelan un potencial transgresivo consustancial a los preceptos religiosos que los generaron salvando la imagen de Lima “como limpia ciudad perfumada de magnolias”, habitada por una “población entregada a los rezos y a los cilicios”<sup>11</sup>. Para llevar a puerto tal empresa qué mejor que hacerlo “desde sus propios sedimentos religiosos, redimiendo de la incuria a una singular floresta de monjas, confesores, beatas, heterodoxos, exorcistas e inquisidores, para regalo de arrechos y escándalo de necios”<sup>12</sup>. Efectivamente, *Inquisiciones pervanas* es un libro (en nuestra edición)<sup>13</sup> compuesto por 17 relatos que versan sobre diferentes procesos inquisitoriales en la Lima colonial, principalmente de los siglos XVI y XVII. Fernando Iwasaki Cauti los escribe basándose en las fuentes que empleó para una tesis doctoral en Historia sobre *Lo maravilloso y lo imaginario en Lima Colonial*<sup>14</sup>. El origen documental de esta elucubración literaria se hace evidente en la sección «Notas» hacia el final del libro en la que el autor señala el archivo histórico donde se encuentra el proceso al que hace alusión e incluso el número de legajo<sup>15</sup>. Aunque lo más jugoso de estos procesos es que convocan situaciones íntimas relacionadas con la sexualidad de los procesados: monjas libertinas, sacerdotes sodomitas o lujuriosos, beatas o señoras de alcurnia incontinentes, en fin, toda una mitología no oficial de la Lima colonial —para decirlo con Iwasaki— que está más próxima al imaginario universal de Lima en tanto “voluptuosa ciudad de mujeres fatales e inercias siniestras”<sup>16</sup> que

---

<sup>11</sup> Iwasaki (2007), *op. cit.*, p. 19.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> Hacemos esta salvedad porque las distintas ediciones varían en la cantidad de relatos. Con respecto a esto también bromea el autor, por eso la llama “edición definitiva”.

<sup>14</sup> “Descubrí estos procesos investigando para una tesis doctoral que nunca presenté, aunque entonces me pareció que carecían de toda importancia histórica” (p. 119, en «Abjuración final»).

<sup>15</sup> La mayor parte provienen de los Anales de la Inquisición de Lima.

<sup>16</sup> Idea que no es ajena al propio Iwasaki, quien bien recuerda cómo ciertas literaturas extranjeras vehiculizaron esta construcción de *otra* Lima. Él mismo se sorprende de la imagen que existe de su ciudad en el imaginario extranjero, trayendo a colación ciertos textos de Henry James (*Watch and Ward*, en el que “el

la capital “pacata” y “pudibuda”, “cucufata” y “santurrona” que se pretende sostener desde el imaginario del conservadurismo nacional. Tanto los epígrafes con los que se abre el libro (Archipreste de Hita, coplas populares y versos de Chabuca Granda) y el título mismo iluminan este asunto, pues como salta a la vista desde la tapa (grabado), el autor opta por el desvarío, por la sugerencia de una relación religiosa, cuando menos sensualizada<sup>17</sup>.

Como es posible observar ya desde el título, *Inquisiciones pervanas*<sup>18</sup>, la referencia literaria a Ricardo Palma y sus *Tradiciones peruanas* es evidente; noticia que se entrelaza con otra referencia de tipo lingüística: el uso diacrónico de la grafía latina -v- en lugar de la -u- del castellano moderno. De este modo el autor guarda en el título la letra u en su variante inicial del alfabeto latino (v) recuperando su evolución histórica a fin de emular, con este recurso, el carácter también histórico que pretende impregnarle a sus relatos. El juego con el uso diacrónico que hace de la grafía va a repetirlo tanto a nivel icónico<sup>19</sup> como en el subtítulo: “En forma breve de los negocios, artes y donosvras las artes el demonio inficiona en mientes de incautos y mamacallos” (cubierta).

Para embeber sus textos en el periodo histórico que les sirve de marco, Iwasaki echa mano a todas las variantes lingüísticas posibles que le permitan recordar aquel contexto. Esto es muy claro en el subtítulo: “En forma breve de los negocios, ar-

---

joven protagonista se enamora de una dulce limeña de ojos avellanados”), Conan Doyle (en *El vampiro de Sussex*, Sherlock Holmes persigue a una “refinada y sensual asesina peruana”) y H. P. Lovecraft (que ubica en la biblioteca de la Universidad de San Marcos uno de los ejemplares de su mítico, “apócrifo y terrible” *Necronomicón*).

<sup>17</sup> Aún más elocuente resulta la portada elegida para la edición de 1994 (Renacimiento): “Detalle de la serie de la Procesión del Corpus en Cuzco por Diego Quispe Tito (s. XVIII)”: en ella se presenta el paso de una cofradía muy colorida en la que el clima esperable de recogimiento se opone a la presencia de un loro con una flor en el pico o a la actitud de uno de los feligreses, que ríe mirando al espectador/lector mientras guiña un ojo.

<sup>18</sup> El texto recupera la grafía de la -v- en lugar de la -u-. El juego a nivel diacrónico de la lengua castellana es, a nuestro juicio, uno de los pilares de la construcción del texto que no ha sido señalado específicamente por la crítica, subrayando siempre el tono de jugueteo lingüístico propuesto por Iwasaki. Por otro lado, es interesante constatar el entroncamiento literario con las *Inquisiciones* de Borges y su concepción de la ficción histórica junto a las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma, referencias vertebrales y evidentes en el libro, tal como en muchas ocasiones el mismo autor ha reconocido.

<sup>19</sup> La tapa evoca la pintura bizantina en trazos, colores y temática religiosa.

tes y donosuras el demonio inficiona mientes de incautos y macacallos". Observemos con detenimiento este largo subtítulo. En primer lugar, se patentiza la intención de inscribir el libro en el formato lingüístico propio de la escritura de textos medievales a partir de esos dilatados subtítulos que funcionaban a modo de resumen argumental. Por otro lado, nuevamente el empleo semántico de ciertas palabras, como *negocios*, hacen referencia más a su significado patrimonial que inmediato. En este caso *negocio* debe entenderse sobre todo como "[u]tilidad o interés que se logra en lo que se trata o pretende"<sup>20</sup>, más que como *business*, significado con gran connotación económica. Lo mismo ocurre con *arte*, destreza, en este contexto, y no manifestación artística.

El término "donosuras" es más complejo en su juego. Se trata de un uso sociodialectal culto entrecruzado con la emulación de la grafía latina -v-, como ya hemos señalado, reafirmando así el tono erudito e histórico que franquea el texto, ya que estamos frente a la elección de un latinismo: *donosura*, que proviene de *donoso*, del latín DONŌSUS, de DONUM, 'don'. Como explica Pharies<sup>21</sup>, el sufijo español de adjetivos abstractos o de *nomina qualitatis* muchas veces debe su génesis a un análisis erróneo de ciertos sustantivos latinos en -TŪRA derivados de verbos (MIXTŪRA 'acción de mezclar' < MISCĒRE 'mezclar'). Cuando en español antiguo palabras como *derechura* 'doctrina' y *estrechura* 'lugar estrecho' se asocian no con sus étimos DĪREC- TŪRA y STRIC- TŪRA, sino con los adjetivos correspondientes *derecho* (< DĪRECTU) y *estrecho* (STRICTU), se ven sometidos a un reanálisis como *derech-ura* y *estre-chura*. Esta asociación entre sustantivo y adjetivo sirve luego de modelo para toda una serie de derivaciones cuyas bases no son verbales, como *alt-ura* 'lugar alto', *loc-ura* 'acción loca'. Más tarde, los derivados en -ura dejan de denotar cosas dotadas de la cualidad y empiezan a denotar la cualidad misma: *altura* 'cualidad de alto', *locura* 'cualidad de loco'. Es de prever que *donosura* siguió este camino, así, *donosura* pasó a significar 'cualidad de donoso' (gracioso), sentido que amplifica el cariz ocurrente del texto al jugar con el arcaísmo para sugerir al lector el contexto histórico y provocar gracia. El modelar el lenguaje desde un registro diacrónico permite al autor provocar el humor hasta con el término *mientes*, que en el contexto significa 'mente' pero que aparece diptongado cuando

<sup>20</sup> DRAE digital.

<sup>21</sup> Pharies, David: *Breve historia de la lengua española*. Chicago: University of Chicago Press: 2007, p. 188.



nunca lo hizo, pues *mente* proviene del latín MENS, MENTIS; y es aquí justamente donde aflora una de las principales peculiaridades de la escritura de Iwasaki: el humor lingüístico tal como la mayor cantidad de críticos han explicado, pero que nosotros pretendemos afinar demostrando que no sólo juega con el lenguaje cotidiano, sino con un uso verdaderamente erudito del mismo<sup>22</sup>. El supuesto diptongo en una variante diacrónica *mente*<sup>23</sup> (siglos XV-XVI) que se entrecruza con la semántica de un verbo MENTĪRI > *mentir*, verbo que si diptonga y debilita en su conjugación, hace aflorar lo jocoso. Tal estratagema lingüística genera un sentido que será el hilo conductor de los relatos: cómo el “demonio” inficiona (Del lat. INFECTĪO, -ŌNIS) las mentes —con mientes (mentiras)— a incautos y mamacallos. Estos últimos dos adjetivos también guardan su lógica argumental: el latinismo *incautos* (del lat. INCAUTUS) corresponde a un registro culto, pero frecuente, mientras que *mamacallos*<sup>24</sup> sería más bien una variante coloquial que está cayendo en desuso y que por eso mismo podría estar evolucionando a variante culta. Esta serie de contradicciones estimula lo que Bajtín denominó “zona de la risa”<sup>25</sup>, es decir, esa zona de contacto entre elementos contrapuestos y, al parecer, incompatibles que se unen a través de una lógica estructural. En este caso, esa lógica son las variedades lingüísticas que se solapan: este uso de diferentes variedades diastráticas, diafásicas y diacrónicas apela a una intención mimetizadora de léxico y estilo. De ahí que desde la tapa (título, subtítulo e iconografía), los cuentos que seguirán se prefiguren como cruces de épocas, códigos y valores.

Dejando atrás la tapa del libro, vamos a situarnos ahora en la página 8 que el autor incluye a modo de *portada* después del índice, pues la portada “real” del libro corresponde a la de la segunda página y no presenta ninguna alteración de tipo estructural ni lingüístico, mientras que la que el autor nos propone como “su portada”, sí. Desde la diagramación en la página

<sup>22</sup> En el sentido que su escritura hace gala de un acervo histórico, literario, sociológico muy potente. Las citas y remembranzas de textos especializados son permanentes.

<sup>23</sup> Según Ralph Penny, *mente* es un latinismo adoptado definitivamente por el español en el siglo XV. Penny, Ralph: *Gramática histórica del español*. Barcelona: Ariel Lingüística, 2001, p. 234.

<sup>24</sup> Variante coloquial de *mamarracho* que proviene del árabe *muharrig*, ‘bufón o payaso’, y que evolucionó al árabe hispano como *muharràg/muharrìg*: cf. el diccionario de etimologías de Corominas.

<sup>25</sup> Bajtín, Mijaíl: «Rabelais y Gogol. El arte de la palabra y la cultura popular de la risa», *Revista de Occidente*, 90 (noviembre 1988), pp. 47-62.

hasta el uso de determinadas tipografías y grafías emulan intencionadamente el estilo de siglos pasados. El uso de la preposición “por” antepuesta al nombre del autor corresponde a una codificación textual que se mantuvo hasta el siglo XVII y que hoy sólo permanece en formatos como las tesis doctorales. La descripción de títulos del autor también corresponde a una hechura más bien medieval, aunque constatamos que la variedad diacrónica funciona como un mero ejercicio literario, pues el uso de la *v* en lugar de la vocal cerrada y posterior *u* es antojadizo y no diacrónico<sup>26</sup> con una mera voluntad emulativa. Este procedimiento se reconoce también en el uso de la numeración romana para colocar el año de edición, formato en desuso ya en la industria editorial del siglo XV; y en la recurrencia a palabras con una gran carga semántica en los siglos XV y XVI, como *ultramar*<sup>27</sup>.

Volviendo a los argumentos, los cuentos están franquados por las relaciones de tipo eróticas, de poder y de prohibiciones que se dan entre hombres y mujeres de la Iglesia y los ciudadanos comunes de la Lima colonial. Para adentrar al lector en la cuestión, Iwasaki recupera en el inicio del libro la cita de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita:

Como dize Aristóteles, cosa es verdadera,  
El mundo por dos cosas trabaja: la primera  
Por aver mantenencia; la otra cosa era  
Por aver juntamiento con hembra plazentera.

---

<sup>26</sup> En el texto se sustituye simplemente la grafía de la letra *u* por la *v* de manera totalmente libre; pues si bien contamos con documentos americanos de los siglos XV y XVI en los que se alternaba su uso, en realidad ya en el español áurico la problemática con la grafía *v* era de tipo fonética y en relación al fonema consonántico oclusivo sonoro bilabial /b/. Sabemos que ya en la Edad Media, los fonemas /b/ y /β/ existían de forma perfectamente diferenciada en situación intervocálica y, menos claramente, en situación inicial. Según Alarcos Llorach, esa distinción se mantendría hasta el siglo XV, luego se va consolidando la desaparición de la distinción /b/ - /v/ que se neutraliza en /b/ ya durante el siglo XVI. Por estas razones la alternancia gráfica en documentos de la época se relaciona más bien con la oposición consonántica /b/ - /v/ que con el fonema vocálico /u/ del latín (*v*). Recordemos que ya Antonio de Nebrija defendió en 1492 la necesidad de distinguir en la escritura la vocal *u* de la consonante *v*, lo que —al decir de Alarcos Llorach— ya estaba consolidado en el siglo XVI.

<sup>27</sup> En la época de las colonias se usaba esta palabra para denominar los territorios de América. En el libro de Iwasaki la ecuación se da a la inversa: pues ahora, para el escritor *los títulos de ultramar* son los españoles.

Tal como ya fue señalado, en el «Exordio», el autor se rebela contra una imagen de la Lima colonial que aún pervive en el imaginario colectivo peruano, y que encuentra en Santa Rosa de Lima su símbolo más fiel: una ciudad santa, tranquila, calma y en exceso escrupulosa. Frente a esta imagen, los relatos de *Inquisiciones pervanas* pretenden sugerir una visión más hedonista, erótica, convulsa, desenfrenada y malsana, cuya representante más leal sería otra figura femenina: María Micaela Villegas (la Perricholi), una actriz y cantante limeña, de vida licenciosa y amante del virrey Amat. Esta oposición Santa Rosa/Perricholi tensa las ficciones que se materializan tanto a nivel ideológico como a nivel retórico: religiosidad/santidad vs. paganismo-lujuria.

Es notable en la escritura el excelente conocimiento y manejo de las estructuras retóricas clásicas del discurso: en su “exordio” la alusión a un imaginario religioso que pretende combatir es manifiesta, evocando a grandes rasgos el marco de la temática a tratar o las circunstancias que la rodean. Este uso de la retórica clásica —que se continúa en el colofón— revela que estamos ante un narrador de estilo culto, cómodo en las aguas de la lingüística histórica, la retórica, la historia y la literatura. Desde «Las apariciones del 'Armado'» hasta «El pie de Lucía del Espíritu Santo», los relatos descubren una construcción textual muy similar en la que opera la polifonía en sus diferentes formas. Los cuentos se inician con una cita de autoridad que sentencia algo referido al proceso inquisitorial que ocupará el relato<sup>28</sup>. Posteriormente se expone el proceso con sus connotaciones sexuales y de ahí en adelante la narración avanza gracias a dos estrategias: la narración ficcional de la historia del procesado y la cita de fragmentos de las actas del proceso:

Advierte San Bernardo en su sermón De Diversis contra el demonio que esparce negras legañas sobre nosotros cada vez que nos invade el sueño, que [...] («Las apariciones del 'Armado'», p. 21)

La cuarta cuestión del capítulo uno de la primera parte del *Malleus Maleficarum* de Kramer y Sprenger lo explica muy claramente: [...] («El confesor de señoras», p. 31)

Fray Luis de Granada proponía en su Libro De la Oración y Meditación una serie de posibilidades para revivir el Vía Crucis y... («Inés, La voladora», p. 49)

---

<sup>28</sup> Muchas veces veraz y muchas otras fabulada, a la manera borgeana.



Basten estos ejemplos para clarificar cómo el narrador recurre a la cita de autoridad para abrir cada historia. Este empleo retórico comulga con el sustrato ideológico de los relatos, que recalca el imaginario social de Lima en la Colonia desde dos órdenes: el moral-religioso (identificado con la Iglesia y la Inquisición) y el profano (identificado con el pueblo y lo libertino<sup>29</sup>). Este universo en conflicto de valores se cristaliza en la construcción retórica a partir de las variedades lingüísticas a las que se recurre. Así, siempre que se habla de/desde la Iglesia se emplean voces en latín: citas de libros — *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis*<sup>30</sup> o *Malleus Maleficarum*<sup>31</sup>—, citas de frases enteras como la célebre frase de Torquemada: “cum nulum hic mortis periculum timeatur”<sup>32</sup>, o de oraciones: “*Dominus dedit, Dominus abstuli, sit nomen Domini benedictus*”. El latín en tanto uso lingüístico particular y reducido en el ámbito limeño de entonces y el campo léxico de la religión como variante diafásica (vírgenes, santos, sacerdotes, pecado, milagro, oración, rezo, penitencia, cilicio) pretende representar en este caso no sólo la autoridad inquisitorial de la época sino un orden anquilosado en valores asociados con la beatitud, la fidelidad, el puritanismo y la castidad, que estos textos pretenden socavar. Ahora bien, ¿cómo lo hacen? ¿Cómo minar esa imagen de un mundo religioso casto y

---

<sup>29</sup> Decimos “libertino” en el sentido trabajado y propuesto por Bernard Castany Prado como una de las principales características de la obra del autor: “El libertino identitario de Iwasaki hereda muchos elementos del libertino de los siglos XVII y XVIII fundamentalmente, una epistemología escéptica, una física materialista y una ética hedonista” [...] “Recordemos que también el libertinismo religioso del siglo XVII vio en el humor una vía de liberación y sanación, conectada directamente con la ética hedonista, que defienden los libertinos de todas las épocas, y que consiste, simplemente, en la maximización del balance entre placeres y displaceres, siendo la tristeza, amargura, rabia o vergüenza displaceres que el humor desactivaría”, *Cauce. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 39 (2016), p. 192.

<sup>30</sup> Es un tratado sobre exorcismo y brujería publicado en 1536 por el sacerdote y jurista italiano Paulus Grillandus. El libro, basado esencialmente en su experiencia como inquisidor, se convirtió en un texto estándar en la brujería y la demonología de la época.

<sup>31</sup> El *Malleus Maleficarum* (del latín: ‘Martillo de las Brujas’) es el tratado más importante que se haya publicado en el contexto de la persecución de brujas y la histeria brujo del Renacimiento. La primera edición fue alemana en 1486, pero le siguieron docenas por toda Europa. Para ahondar, véase Rob-Santer, Carmen: «Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie: un *Kulturkampf*?», *Médiévales*, XLIV, 1 (printemps 2003), pp. 155-172.

<sup>32</sup> “Aquí nadie teme a la peligrosa muerte”, en *Ternario sacramental* (1575), Valencia.

puro en la Lima colonial? Justamente desde su propio lenguaje, desde sus propios textos. Es por ello por lo que Iwasaki se sirve de los documentos inquisitoriales de la Iglesia para montar la ficción.

Vistos con nuestros ojos, los procesos transcritos aparecen como delirantes, irrisorios e incluso ofensivos (damas que vuelan, la mujer como objeto sexual, hombres con falos kilométricos, el color de la piel como determinante de la homosexualidad, personas santas porque huelen a santo, o el adulterio inducido por el hijo de Dios), y es, precisamente, merced a ese espacio de “extrañeza” presente en los procesos que la posibilidad ficcional se cuela y genera el distanciamiento necesario para provocar la sospecha —en términos foucaultianos— de que otra Lima existía más allá de la de Santa Rosa de Lima. «El que huyó de Dios», por ejemplo, es un relato que cuenta cómo un clérigo abandona su vida espiritual para convertirse en un corregidor que se aprovecha de los indios. Un día, creyendo morir, el corregidor deja caer de entre sus ropas una carta en la que confiesa su amancebamiento y solicita ser enterrado con su hábito de dominico. Finalmente, no muere y es llevado ante el Tribunal de la Inquisición para ser juzgado. El documento citado corresponde a este proceso:

Estando en la noble çiudad de Quito este declarante tomó por nombre el de sus parientes maternos y se cassó con muger, Doña Blanca de Guzmán, difunta, con quien tuvo una hija, nouiçia en el conuento de la Encarnación de la dicha çiudad. Yten más, dixo que hará seis años solicitò la plaça de teniente de corregidor de la villa de Paranicochas y que desde entonces reside en dicha villa, donde se volvió a cassar con Doña Gerónima de Orozco. Yten más, juró por la Santíssima Cruz que a nadie dixo que era religioso porque nadie se lo preguntó. Asimismo [sic] declaró que no se considera mentiroso ni blasfemo, porque a nadie dixo lo contrario y porque N<sup>o</sup> S<sup>o</sup> JesúsX<sup>o</sup> siempre supo que su coraçon y su entendimiento perteneçían al siglo. (p. 84)<sup>33</sup>

La intercalación de un documento histórico (el folio) sirve de refuerzo para el carácter de veracidad que el autor pretende transmitir en estas narraciones. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la tapa, subtítulo y portada, se observa a lo largo del libro una continuidad con respecto a los fenómenos de

---

<sup>33</sup> La referencia a este proceso data del 1660 aproximadamente y pertenece a la nota 12 de la página 115.

variación gráfica, gramatical y morfosintáctica, lo cual nos hace confiar en que estamos ante documentos oficiales —por ende, históricos— y no ante la voluntad de emulación lingüística como ocurría anteriormente.

En el fragmento citado distinguimos un sistema ya definido, el uso de *ç*, pues las consonantes *ç* y *z* pasan a ser el fonema interdental con pronunciación equivalente a /ts/) que se escribirá *ç* durante el siglo XVI e inicios del XVII; se observa aún que no se funden en un único fonema la /z/ sonora y /s/ sorda; lo que provoca también una gran vacilación ortográfica entre *c*, *ç* y *z*. Las variaciones fonéticas que representaban *x*, *g*, *j* también están presentes, variaciones que más tarde se solucionaron en favor del sonido velar fricativo sordo que en el siglo XVII pasa a tener la pronunciación y grafía actuales de *g* y de *j*. Asimismo se nota la existencia de la vocal cerrada anterior redondeada /y/, cuyo uso recién la Real Academia Española de la Lengua separa en 1726 al distinguir las *íes* (antiguas *íes* latinas) y las *yes* (antiguas *íes* griegas): decidió que sólo la *i* se usase como vocal. Por eso varias veces leemos a lo largo del libro *Yglesia* en lugar de *Iglesia* o *yndecencia* por *indecencia*. Por último, un fenómeno se repite constantemente: la alternancia *u/v* (*conuento* por *convento*, *selua* por *selva*, *huuiese* por *huviese*, *euangélica* por *evangélica*).

En cuanto a la morfología se perciben ya los tiempos compuestos de los verbos claramente formados con el auxiliar *haber*, aunque en tres ocasiones en el libro se utiliza el verbo *haber* en su sentido de posesión. Por otro lado, en función de la fecha de cada proceso podemos encontrar pronombres pospuestos como “*Hase averiguado por el dicho y deposición de Doña Beatriz*” (p. 28).

El transcribir fragmentos completos imitando las grafías antiguas (y que ya no tienen valor fonológico) como hemos dicho, por un lado, tamiza el relato con cierto aire de historicidad y por el otro, crea una tensión entre el carácter oficial/histórico de esos documentos y el carácter ficcional del relato total (en contenido y forma). El lenguaje latinizante, erudito e institucional que alude a lo púdico y eclesiástico contrasta de sobremanera con ese otro uso también latinizante, pero al servicio de lo coloquial y lo lujurioso, lo bajo, en términos bajtinianos<sup>34</sup>. Esta dis-

<sup>34</sup> Bajtín nos explica que las visiones populares de lo corporal en la Edad Media conectaban el cuerpo con lo *bajo*, lo *inferior*, la *tierra*. Dentro del cuerpo también el teórico ruso percibía imágenes topográficas. Si la palabra se localizaba en la boca y en el pensamiento, es decir, en la cabeza, en lo alto y elevado, estamos entonces en el lugar idóneo para ubicar lo *espiritual*. Por el contrario, el

cordancia provoca humor y denuncia el doble juego de moralidades en Lima:

*Las arrepentidas mujeres deseaban reconciliarse con el Señor y le contaban al buen padre Luis López "sus deshonestidades" para saber si lo que hacían también era agradable para el Altísimo. Así, el superficial coitus in ore vulvae casi no era pecado, mientras que el trasero more ferrarum oscurecía el alma e irritaba a Nuestra Señora porque la boca era para rezar, y todas las que practicasen el nefando paedicatio no entrarían jamás al Reino de los cielos. Sin embargo, Lima era una ciudad tan rica que de todas partes arribaban forasteros con sus dineros, vicios y costumbres, y entonces los mercaderes de Santiago de la Habana difundieron el perverso "cubano" (coitus inter mammas) y los azogueros de Nueva España introdujeron el complicado "sesenta y nueve" (irrumatio), ambos odiosos y repugnantes a la Santa Madre Iglesia. (p. 33)<sup>35</sup>*

La presencia en este fragmento de variedades lingüísticas está totalmente al servicio del humor sicalíptico. El hilo semántico del fragmento son las diferentes posibilidades corporales en las relaciones sexuales<sup>36</sup>. En el texto, el uso del latín pierde todo su halo de oficialidad y sacralidad por ser, en primer lugar, una variante artificial e inexistente, una simple fabulación<sup>37</sup>, una apariencia erudita que hace referencia a un registro vulgar como es el caso de *inter mammas*; y, en segundo lugar, por cohabitar sintagmáticamente con un registro diacrónico actual y ramplón perteneciente a la jerga de la sexualidad: cubano y sesenta y nueve.

La percepción de las variedades lingüísticas y sus distorsiones o reinserciones en un contexto erótico encubierto permiten a estas *Inquisiciones* ganarse el adjetivo que las caracteriza: *pervanas*, en donde el gentilicio incorpora una nueva connotación gracias al uso de la variedad diacrónica *v/u* y al entrecruzamiento por cercanía fonética con otra palabra clave: perversión.

---

vientre, el trasero y los genitales nos hacen pensar en las actividades que se generan en la esfera de lo *inferior* que se aproxima a lo *terrenal*.

<sup>35</sup> En «*El confesor de Señoras*». Redondas nuestras.

<sup>36</sup> Lo que Mijail Bajtín ubicaría dentro de "lo inferior corporal". Ver nota 34.

<sup>37</sup> Con excepción de *irrumatio* y *paedicatio*.

## DE LO PERVERSO Y LO DIVERSO: CONSTELACIONES DE LA SEXUALIDAD

El ánimo de Iwasaki de desmontar la imagen “santurrona” de Lima desde una pléyade de sujetos deseantes adscribe en cierta medida al paradigma de Lima como la ciudad-mujer por excelencia en la literatura latinoamericana, tal como bien lo recordara Eva María Valero:

La ciudad del boato, donde la limeña derrocha gracia y belleza tras el insinuante y, a la vez recatado ropaje de saya y manto, continúa creciendo a lo largo de los siglos XVI y XVII en arcos y bóvedas de iglesias que marcan los caminos de avance y crecimiento urbano, y que, por otra parte, imprimen ese aspecto monacal y beato que tanto contrasta con la frivolidad y el sensualismo de la considerada mujer-ciudad por excelencia.<sup>38</sup>

En esta tradición, *Inquisiciones pervanas* viene a beber de la propia agua de la fuente (los archivos inquisitoriales y las tradiciones de Palma) para mostrar no sólo como Bernard Castany ha explicado “la promiscuidad, mestizaje y el desorden que se daban cita en la Lima colonial”<sup>39</sup>, sino cómo lo testificado guarda una eficacia a futuro que contiene todas las Limas posibles. Es decir, los archivos a los que recurre el autor sin que el lector sepa si se los inventa, o tal como sabremos en el colofón, existen verdaderamente, permiten hacer de lo contado un elemento con el que elaborar algo nuevo. Es literalmente un acto de reciclaje que, por un lado, valora la función histórica del archivo en su acepción primera: “Conjunto ordenado de documentos que una persona, una sociedad, una institución, etc., producen en el ejercicio de sus funciones o actividades”<sup>40</sup>; y por el otro, expone las fisuras y contradicciones del propio ente archivador.

La asociación entre los procesos del Santo Oficio colonial y lo potencialmente delirante de cada uno de ellos toma un cariz relevante si atendemos al contexto netamente sexual al que aluden. En él, la paradoja reside en que de cada uno de los culpados se reducían a seres despreciados, útiles sólo “por la manera en que podían contribuir al espectáculo de redención que supervisaba el Santo Oficio, sea con admitir su propia culpa y

---

<sup>38</sup> Valero (2003), *op. cit.*, p. 28.

<sup>39</sup> Castany Prado (2015), *op. cit.*, p. 383.

<sup>40</sup> DRAE digital, s.v. *archivo*.



dilatar a otros/as, sea con su participación corporal en un auto de fe, vestidos de penitente”<sup>41</sup>. Esto no hace más que indicar, en el sentido que agudamente observara Teodoro Hampe Martínez, que la imagen pública de la religión, los religiosos y los devotos durante la colonia se articulaba sobre todo con el valor de castidad y el consecuente “control de las pulsiones sexuales”<sup>42</sup>. De allí que Iwasaki ironice sobre el hecho de que el afán inquisitorial por redimir al descarriado del deseo carnal denote más la impronta de la carne a reprender que la de la caridad y piedad espiritual. El andamiaje retórico del libro nos invita a narraciones que retoman un procesamiento, vislumbrando en ellos la fuerza transgresora propulsada desde los marcos religiosos mismos. Así, las prácticas íntimas expuestas (orgia, sodomía, violación, fornicación, felación, excreción, adulterio, etc.) se justifican a partir de la trama de una imagería religiosa que se encontraba bajo la influencia de lecturas y preceptos piadosos, vidas de santos, de reliquias, de milagros y de extremismos místicos<sup>43</sup>. De este modo, por ejemplo, en la primera narración, «Las apariciones del ‘Armado’», la concupiscencia de María Pizarro, quien copula con cinco sacerdotes a “instancias de Armado”, es tratada según las convenciones de la *aparición demoníaca*:

*la noche que tiene dicho que le dio el pasmo, estando en su cama, vio entrar al dicho demonio en calças y em jubón, y así como venia se echó con ella. Y ella lo había sentido y lo besaba y lo abrazaba y sentía que tenía parte con ella como suele tener un hombre con una mujer.*<sup>44</sup> (p. 21)

Se juega así con la idea de unión corporal, comunión y deseo en un registro cómico que convierte en fante al diablo ataviado de “*calças y em jubón*”. El universo religioso profesado a través de posesiones, exorcismos, confesiones, apostasías, revelaciones, bulas, penitencia y misterios, da paso en la escritura de Iwasaki a la carnalidad de los sujetos deseantes. Bajo la inte-

---

<sup>41</sup> Schlau, Stacey: «El cuerpo femenino y la inquisición colonial: dos casos ejemplares», *PROHAL Monográfico, Revista Programa de Historia de América Latina*, I (2008), p. 3.

<sup>42</sup> Hampe Martínez, Teodoro: «Inquisición y sociedad en el Perú colonial (1570-1820): una lectura crítica de la bibliografía reciente», *Histórica*, XIX, 1 (julio 1995), pp. 1-28, citamos p. 14.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>44</sup> Cursiva en el texto para marcar las citas de los juicios. De allí que nosotros al transcribir estas citas respetaremos su cursiva.

rrogación atenta del Santo Oficio, María Pizarro se autorretrata como una santa que mantiene coloquios con un ángel (Armado) quien le anuncia la liberación del Perú a manos de los indios y los negros. O, para ir más allá en el orden de las apariciones, se relata la lascivia de Juan Ignacio de Atienza en «El soñador pecaminoso» atribuyendo los innumerables apareamientos de este “sevillano de rico linaje” al engendramiento “per noctámbulos”, es decir, a la manera en que el hijo de Dios fue engendrado, o sea, en sueños:

*porque la concepción se ajusta y concierta mientras la madre sueña, como soñó María Santísima que el ángel le anunciaba el nascimiento de Nuestro Senior Jesucristo, mientras la materia prolífica de Dios Padre penetraba espiritualmente en su seno. (p. 73)*

El humor en este caso parodia evidentemente la explicación mística del nacimiento de Jesús revelándose como oportunidad discursiva para el disparate sobre el cual este reo edifica su defensa por fornicación. Algo similar ocurre en «En olor de la santidad» donde se traba con la tan argüida relación entre cuerpos incorruptos y santidad:

Para que la Iglesia pueda canonizar a los santos y a otros santos varones que consagrados al Creador abandonan el siglo y el mundanal ruido aplastando la cabeza de la serpiente, Dios Nuestro Senior ha querido que [sic] en sus cuerpos, una vez muertos resplandezcan prodigios y milagros como la agilidad y el movimiento o la blandura y el buen olor, pues solo se pudren, se corrompen o entumecen y apestan aquellos que no son dignos de entrar derechamente al Paraíso sin padecer en el Purgatorio. (p. 59)

A través del paralelo entre el “miembro viril” del padre Pan y Agua (que ya cadáver no cesaba de estar erecto) y las referencias a la incorruptibilidad de los cuerpos de los santos<sup>45</sup> que la Iglesia católica, entre otras, ha considerado tradicionalmente como uno de los signos de reconocimiento de santos y beatos, se renueva el juego intertextual entre doctrina católica y materia

---

<sup>45</sup> A título de referencia, citamos aquí una de las ideas principales sostenidas por Fernando Iwasaki en su tesis doctoral sobre *Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial, siglo XVII*. Universidad de Sevilla, 2015: “gracias a sus 38 figuras de santidad Lima tuvo que ser la ciudad del siglo XVII con más reliquias de santos por habitante” (p. 348).



corporal. Esta relación opera en la mayoría de los acusados cuando explican sus prácticas “amorales” por medio de lecturas, iconografías y tradiciones provenientes del dogma católico descubriendo la contingencia de la religiosidad misma cuyo poder crítico y/o transgresivo radicaría precisamente en su propia lógica. Los relatos, a fin de cuentas, se presentan como narraciones íntimas de eventos históricos de la Lima colonial que se articulan alrededor de una regularidad principal: conjugar fórmulas de la Iglesia con inscripciones (figuras, relatos, lengua y lenguaje) del deseo sexual, en el marco, desde luego, de prescripciones sexuales características de la época. Baste aquí recordar —tal como da cuenta la extensa bibliografía con la que hoy contamos sobre experiencias del sexo durante el periodo de la colonia— que la sexualidad fue una de las prácticas corporales más controladas por las instituciones del poder colonial; tanto la administración política como la Iglesia determinaban qué prácticas sexuales se podían realizar y cuáles se debían evitar en los siglos XVI y XVII para ser aprobado en la resplandeciente sociedad limeña colonial. Alrededor de las prácticas y representaciones derivadas de la sexualidad se trenzó un cerco biopolítico que encauzaba las pulsiones del deseo impulsando o cohibiendo a los individuos a aceptar o censurar ciertas conductas; sin embargo —a las claras está— la relación entre pauta y conducta no siempre se mantuvo ni fue homogénea para todos los grupos sociales; al contrario, las prácticas tendían a circular por caminos diversos a los diseñados por las normas establecidas, y a cada grupo social se le permitían y atribuían prácticas sexuales diversas<sup>46</sup>.

El caso de «Cuando el que no tiene inga se busca un mandinga/ Sobre el pecado nefando en Lima» expone otra de las miserias del periodo inscribiendo el cuerpo en tanto “residuo biopolítico” —para decirlo con Foucault<sup>47</sup>—. El cuerpo del protagonista Andrés Cupi se juega en virtud de su emplazamiento social en la doctrina evangélica del Nuevo Mundo:

---

<sup>46</sup> El volumen *La inquisición en Hispanoamérica*, coordinado por Abelardo Levaggi, cuenta con minuciosos artículos que detallan estas cuestiones, tales como la bigamia (Torres Aguilar), la solicitud (Carvacho), el adulterio (Torquemada Sánchez), etc.

<sup>47</sup> Véase Brandimarte, Rénata/ Chiantera, Patricia/ Di Vittorio, Pierangelo/ Marzocca, Ottavio/ Romano, Onofrio/ Russo, Andréa/ Simone, Anna: *Lexique du biopolitique. Les pouvoirs sur la vie*. Ramonville Saint-Agne: Érès, 2009.

Sin embargo, el autor de la *Discriçon de Lima* no mencionó a los maizos y robustos africanos que llegaron al Perú como esclavos. ¿Pensaría que los negros no eran hombres tal como creía el santo padre Bartolomé de las Casas? Tomás de Aquino estableció que el hombre era la suma de cuerpo y alma, y aunque algunas autoridades civiles y eclesiásticas de Lima dudaron acerca de la existencia del alma inmortal de los negros, un documento de 1590 revela que en cambio no tuvieron duda ninguna sobre la solidez de sus cuerpos [...] Empero, el negro fue siempre asociado con el demonio por la Santa Madre Iglesia, quien no era feo por negro sino más por Diablo. (pp. 43-44)

Es evidente que Andrés Cupi en este contexto se hace visible en su anomalía, su ser *contra natura*, en relación a la zona en que los derechos, la ciudadanía, la civilidad de la raza negra estaba suspendida respecto al orden jurídico, político y religioso<sup>48</sup>. La vida de Andrés Cupi había sido despojada de valor en el orden colonial, y, por lo tanto, su acusación por “mandinga de nación”, es decir, por “haber corrompido con el pecado nefando a otros esclavos de la parroquia” es materia doble para el ejercicio del poder inquisitorial: por negro y por homosexual. Sin embargo, es interesante notar que al estar “naturalmente” *a-fuera* la defensa del acusado no encuentra justificación en las pautas religiosas sino en las sociales y, más particularmente, en los intereses del *statu quo* de la comunión entre Estado e Iglesia:

Los jueces condenaron al nefando mandinga a la pena del garrote, pero el reo se defendió denunciando a sus cómplices de lubricios: el obispo de Huamanga, el presidente de la Audiencia de Quito, El prior de los dominicos del Cusco, el capitán de las Lanzas y Arcabuces del Virrey, el corregidor de la villa de Potosí, “tres frailes que no se rrecuerda” [...] y el propio párroco de Malambo. (p. 45)

---

<sup>48</sup> Cabe recordar que el negro esclavo también podía ser llevado ante el Tribunal inquisitorial como parte de los bienes confiscados del amo acusado, y como tal era utilizado dentro del tribunal para diferentes ocupaciones, o podía ser vendido para generar dinero y poder solventar los gastos de su amo en la cárcel. Para profundizar: Bowser, Frederick: *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México: Siglo XXI, 1997; Rosas Navarro, Ruth Magalli: *Los negros esclavos y el tribunal de la Santa Inquisición en América (1570-1650)*. Madrid, marzo de 2003. Tesis de Máster en Historia Iberoamericana. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En línea.

## De allí que el prisionero sea liberado, pues

[e]l testimonio de Andrés Cupi no sólo involucraba a altos funcionarios de Cristo, sino que echaba por tierra a la Teología Natural, a las Constituciones de la Santa Madre Iglesia y al “buen gouierno de la rre-pública”. (p. 47)

En estos sórdidos vínculos entre el poder virreinal mundano y el poder eclesiástico se enmarca también «El monedero de Dios» tematizando la gestión patrimonial de la Iglesia en lo concerniente a los diezmos, las primicias, las bulas, los bienes de difuntos, las obras pías y los donativos. Al parecer, el padre Fray Antonio de San Germán, aduciendo “que las ánimas lo visitaban por las noches para que intercediera por ellas” (p. 88), solicitaba pago a sus deudos para que con sus plegarias y revelaciones (más atendidas por Dios que las del vulgo) las elevara al paraíso eterno. La fe católica como moneda de cambio institucionalizada abre paso a la ironía con que el narrador resume la cuestión:

La denuncia del cajonero Pedro Sánchez provocó una teológica discusión en el seno del Santo Tribunal, pues nadie supo dilucidar dónde había mayor delito: si en vender indulgencias sin bula papal o en cobrar por asiento en la Gloria, como si el Paraíso fuera un vulgar corral de comedias. (p. 88)

Y, como no podía ser de otra manera en estas *Inquisiciones*, la culpa última del embuste económico-eclesiástico, la carga el apetito sexual, pues Fray Antonio es sobreseído al confesar:

que sus revelaciones eran fingidas y que todos sus embustes y engaños los hizo con achaque de socorrer a mujeres necesitadas que luego le correspondía con “caricias y deleites propios de las deshonestidades de la carne”. (p. 89)

Capítulo aparte merecerían las *Inquisiciones* que se fabrican en torno al deseo carnal y la entidad demoníaca engendrando lógicas de “producción” de prácticas que se especifican en relación a pactos, posesiones, apariciones y exorcismos. Un ejercicio radical de la alegoría —en tanto y en cuanto esta figura se ofrece como mecanismo propicio para exponer su enlace arbitrario entre las representaciones y los cuerpos— para *iluminar* los os-

curos designios de Belcebú en la tierra, y sobre todo en los cuerpos de los “simples mortales”: María Pizarro<sup>49</sup> fornicaba con sacerdotes porque está poseída por “mil demonios” y convencida de que a través de este acto se salva su alma y se consuela su carne; el jesuita Luis López<sup>50</sup> copula reiteradamente con las arrepentidas damas que acuden a su confesionario no por excitación propia sino por causa de su semen “en polución”:

La cuarta cuestión del capítulo uno de la primera parte de *Malleus Maleficarum* de Kramer y Sprenger explica muy claramente: el demonio tiene el poder para generar semen y pasarlo de un hombre a otro como quien cambia de recipientes. (p. 32)

Fray Antonio de Ribera aclara haber mantenido relaciones sexuales con hembras porque el mismo diablo se las mandó<sup>51</sup>. El fraile —en tanto hombre del Señor— no dudaba de la existencia del diablo y de las formas en las que éste se presenta, de aquí que se dedicara a esperar a aquellas “embajadoras del infierno” para con su carne redimirlas<sup>52</sup>. Inés de Ubitarte<sup>53</sup> se

---

<sup>49</sup> En «Las apariciones del Armado».

<sup>50</sup> En «El confesor de señoras».

<sup>51</sup> En «Invocatorium interruptus».

<sup>52</sup> María Jesús Torquemada Sánchez resume perfectamente cómo según el *Malleus maleficarum* eran las mujeres las personas más propensas al ejercicio de las actividades heréticas (pacto de adoración al demonio, brujería, superchería, etc.) porque eran más débiles de cuerpo y de mente; al mismo modo que en ellas el deseo carnal aparece más insaciable. “En el fondo, —continúa Torquemada— no se trataba más que de la plasmación de la filosofía imperante desde la Roma clásica consistente en considerar jurídicamente la *fragilitas* o *imbecillitas sexus*, que se encuentra reflejada no sólo en la legislación y la práctica inquisitorial española, sino en todos los libros jurídicos anteriores a la fundación del Santo Oficio en 1478”. Ver Torquemada Sánchez, María Jesús: «Apuntes sobre inquisición y femineidad en la cultura hispánica», *Foro, Nueva Época*, 14 (2011), pp. 101-118, citamos p. 104.

<sup>53</sup> En «Una monja castigadora de demonios». El mismo Fernando Iwasaki Cauti publica un artículo histórico en 1990 en el que estudia a Santa Rosa de Lima inmersa en su ambiente familiar y social y en el contexto del modelo de perfección religiosa difundido en Lima por la literatura mística del Siglo de Oro. Los mismos expedientes sobre los que se basa para tal trabajo son los que dan origen al libro que analizamos en este artículo. Iwasaki Cauti investiga al grupo de “beatas” limeñas —acusadas de alumbradismo— que pertenecieron al círculo más íntimo de Santa Rosa, y entre ellas evidentemente contamos con varias presentes en las *Inquisiciones*: las “beatas” procesadas (auto de fe de 1625) fueron María de Santo Domingo, Inés Velasco, Ana María Pérez, Inés de Ubi-

autoinflige el delito de apostasía, pues tras ser famosa por haber castigado al demonio y haber mantenido largos combates corporales con él (escupitajos, golpes, arañazos), una noche yació con Satanás en su celda al presentarse el íncubo junto a su cama y doblegarla para que “*le entrara su miembro en su natura como hombre a muger*” (p. 54).

En suma, lo que es apreciable en estos relatos es cómo las preceptivas cristianas sobre la representación del mal (Diablo) y el bien (Dios) se reelaboran en la materialidad/carnalidad de los sujetos deseantes dentro de un contexto religioso tan opresivo y a la vez libertino, como fueron los siglos XVI y XVII en Lima<sup>54</sup>. El desplazamiento de la mirada de la Inquisición que nos propone Fernando Iwasaki hacia la imagería religiosa católica y la manera en que toma literalmente cuerpo en los ingeniosos hombres y mujeres relacionados con la Iglesia desde el humor nos permite quizás, aprehender la sociedad limeña de entonces en materia erótica desde un “presente tolerante y sensato” frente “a un pasado tan ridículo como implacable”<sup>55</sup>.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

A la carne todo al espíritu nada

(Fernando Iwasaki)

El mismo Fray Luis de Granada proponía en su *Libro de la Oración y la Meditación* una serie de conductas para revivir el *Vía Crucis* y acceder a la dimensión unitiva de la contemplación intelectual a través de “asperezas y rigores” como ayunos, azotes, cilicios, disciplinas, coronas de espinas y abstinencia sexual (Iwasaki 2007: 49). Santa Rosa de Lima accedió a estas lecturas junto a un grupo de piadosas mujeres entre las que se encontraba Inés Velasco: una dama sevillana de la alta sociedad

---

tarte, Isabel de Jesús y Luisa Melgarejo. El autor llama la atención sobre la vinculación de estas mujeres con sus confesores, sus lecturas piadosas y sus modelos gráficos de imaginación. Más tarde, en 1993, Iwasaki retoma la cuestión sugiriendo que tales lecturas, imágenes y representaciones mentales de las mujeres de vida mística debieron evidentemente influir en su concepción general de las cuestiones de la vida. Véase Iwasaki Cauti 1990 y 1993.

<sup>54</sup> Al respecto, sería interesante profundizar los procesos desde un punto de vista estrictamente psicoanalítico, tal como lo hace Ludwig Fineltain en «La naissance de la psychiatrie à la faveur des procès de sorcellerie et de possession diabolique», *Bulletin de psychiatrie*, VII, 1 (agosto 1999).

<sup>55</sup> García Ramos (2007), *op. cit.*, p. 12.



limeña que anunciaba no solamente mantener amenos coloquios con Cristo, sino que llegó a asegurar haber contraído nupcias con él y, por lo tanto, haber disfrutado de los placeres de la carne junto al hijo de Dios. Inés Velasco, apodada “la voladora” describe la ceremonia de casamiento con “Xto” como un acto de amor devoto a la vez que terrenal, pues según ella es Cristo quien se acerca y le dice “Ynés, yo soy tu amado y tu esposo” (p. 51), al mismo tiempo que el cuerpo de ella siente la unión, pues “sus pechos sentían una cossa que parece no hac[ía] pesso”, para finalizar con ambas caras unidas: “Y sentía yo, no imaginariamente, juntar el Señor su rostro con el mío” (p. 52). Mientras tanto, la relación marital despliega el revés de esta retórica erótico-ceremonial: Inés Velasco tenía hechos formalmente votos de castidad con su esposo real. El cuerpo de Inés, casto, despojado de las delicias que alguna vez estuvo destinado a encarnar, simboliza perfectamente aquellos planteamientos dogmáticos de la época acerca de la sexualidad encaminados a la negación de la existencia del deseo. La sociedad cristiana de la colonia —al igual que la occidental— vinculó la sexualidad al pecado, y, por ende, el ejercicio de este pecado se ligaba con la maldad, con Satán y sus tentáculos. La obsesión del Santo Oficio por controlar y corregir tales pulsiones y las derivas consecuentes es el material que *Inquisiciones pervanas* de Fernando Iwasaki pone en el centro de su reflexión sirviéndose del propio lenguaje y doctrina eclesiástica para iluminar las fisuras del discurso coercitivo mismo de la época. Usar el lenguaje en su diversidad (variedades lingüísticas) para decir la carnalidad impresa en la doctrina viene a desmontar la relegación sufrida por siglos del cuerpo como lugar indigno, sucio e indeseable, verdadero “apuesto del diablo”. *Inquisiciones pervanas* narra la comunión entre cuerpo y alma a través de cuerpos inquiridos por deseantes exponiendo el juego de ambivalencias entre carne, imagería y autoridad/es de la moral; entre deseo y represión, que el/los cuerpo/s de Cristo pone/n en escena. Así, se interpelan diversos cuadros de la vida en la Lima colonial ostentando el erotismo practicado bajo el manto de la ortodoxia eclesiástica: solicitación, sodomía, exhibicionismo, fetichismo, concubinato o bigamia, siempre ataviado con un humor fino e inteligente que cuenta lo sexual sin caer en lo explícito del acto ni en lo cruel del sistema inquisitorial. Si la risa libera, la carne es débil y Dios habla todas las lenguas, sin lugar a dudas estas *Inquisiciones* son un interlocutor más que válido para negociar no sólo otra Lima, sino un serio y risueño “desagravio” a tantas

“criaturas extravagantes y desmesuradas” cuyo único pecado fue nacer en los tiempos de la Inquisición.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alarcos Llorach, Emilio: *Fonología española*. Madrid: Gredos, 2015.
- Arrelucea Barrantes, Maribel: «Esclavitud, movilidad social y resistencia en Lima a fines del periodo colonial», *Pacarina del Sur*, III, 11 (abril-junio 2012), <http://www.pacarinadelsur.com/info/29-misc/indices/440-esclavitud-movilidad-social-y-resistencia-en-lima-a-fines-del-periodo-colonial> (consultado 23-X-2018).
- Bajtín, Mijail: «Rabelais y Gogol. El arte de la palabra y la cultura popular de la risa», *Revista de Occidente*, 90 (noviembre 1988), pp. 47-62.
- Bowser, Frederick: *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México: Siglo XXI, 1997.
- Brandimarte, Rénata/ Chiantera, Patricia/ Di Vittorio, Pierangelo/ Marzocca, Ottavio/ Romano, Onofrio/ Russo, Andréa/ Simone, Anna: *Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie*. Ramonville Saint-Agne: Érès, coll. «Société (Hors collection)», 2009.
- Castany Prado, Bernat: «El libertinismo identitario en la obra de Fernando Iwasaki», *Cauce. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 39 (2016), pp. 179-194.
- «La autoderrisión en la obra de Fernando Iwasaki», *Pasavento*, III, 2 (verano 2015), pp. 371-392.
- Castañeda Delgado, Paulino/ Hernández Aparicio, Pilar: *La Inquisición de Lima: 1697-1820*. Madrid: Editorial Deimos, 1989 y 1998, vols. 1 y 3.
- Díaz Ruiz, Fernando/ Morales Benito, Lidia (coords.): «Sección Fernando Iwasaki», *Cauce. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 39 (2016), pp. 163-292.
- DRAE digital. <https://dle.rae.es>.
- Fuente, José Luis de la: «Fernando Iwasaki Cauti: las metamorfosis de la escritura», en: *New Peruvian Writing*. Leeds: Trinity and All Saints-University of Leeds Press, 2000, pp. 81-100.
- García Ramos, Arturo: «La ficción, ja, ja: humor y parodia en la narrativa de Fernando Iwasaki», ponencia leída en el II Congreso de Narrativa peruana: Tradición y rescate: Huanchaco, octubre 2007. Publicada en: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante:



- 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-ficcion-ja-ja-humor-y-parodia-en-la-narrativa-de-fernando-iwasaki/> (consultado 3-XI-2018).
- Hampe Martínez, Teodoro: «Inquisición y sociedad en el Perú colonial (1570-1820): Una lectura crítica de la bibliografía reciente», *Histórica*, XIX, 1 (julio 1995), pp. 1-28.
- «Cristianización y religiosidad en el periodo colonial (un estudio sobre la bibliografía de los años 1990)», *REDIAL - Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, 8-9 (1998), pp. 53-67.
- Iwasaki, Fernando: *Ajuar funerario*. Madrid: Páginas de espuma, 2004.
- *Inquisiciones pervanas*. Madrid: Páginas de espuma, 2007.
- *Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial, siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015.
- Iwasaki Cauti, Fernando: «Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII», en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Madrid: Deimos, 1990, pp. 531-576.
- «Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima», *Hispanic American Historical Review*, LXXIII, 4 (noviembre 1993), pp. 581-613.
- Levaggi, Abelardo: *La Inquisición en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999.
- Ludwig, Fineltain: «La naissance de la psychiatrie à la faveur des procès de sorcellerie et de possession diabolique», *Bulletin de psychiatrie*, VII, 1 (agosto 1999).
- Penny, Ralph: *Gramática histórica del español*. Barcelona: Ariel Lingüística, 2001.
- Pharies, David: *Breve historia de la lengua española*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Porras Barrenechea, Raúl: «Panorama y perspectiva de Lima», en: *La marca del escritor*. México: Fondo de cultura económica, 1994, pp. 94-128.
- Rob-Santer, Carmen: «Le Malleus Maleficarum à la lumière de l'historiographie: un Kulturkampf?», *Médiévales*, 44 (printemps 2003), pp. 155-172.
- Rosas Navarro, Ruth Magali: *Los negros esclavos y el tribunal de la Santa Inquisición en América (1570-1650)*. Tesis de Máster en Historia Iberoamericana. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ma-

- drid, marzo de 2003, <https://pirhua.udep.edu.pe/bitstream/handle/11042/1783/tesisCSICRR.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Salazar Bondy, Sebastián: *Lima, la horrible*. Prólogo de Gilberto Triviños, María Nieves Alonso y Mario Rodríguez; epílogo de Carlos Belli. Concepción/ Madrid: Universidad de Concepción/ Calambur, 2008, 5.ª ed.
- Schlau, Stacey: «El cuerpo femenino y la inquisición colonial: dos casos ejemplares», *PROHAL Monográfico, Revista Programa de Historia de América Latina*, I (2008), pp. 1-21.
- Torquemada Sánchez, María Jesús: «Apuntes sobre inquisición y femineidad en la cultura hispánica», *Foro, Nueva Época*, 14 (2011), pp. 101-118.
- Valero Juan, Eva María: *Lima en la tradición literaria del Perú: de la leyenda urbana a la disolución del mito*. Lleida: Ediciones de la Universidad de Lleida, 2003.